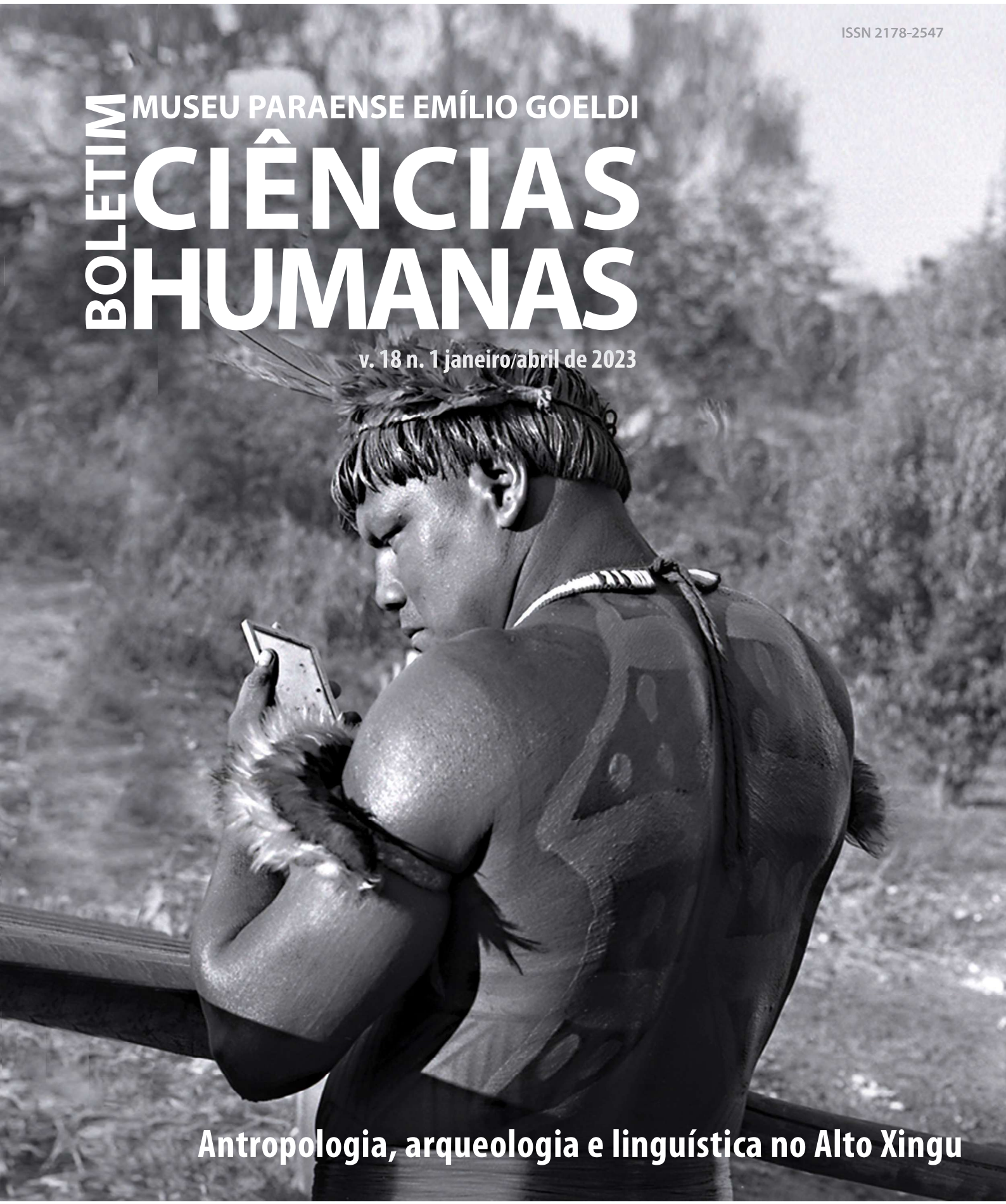
ISSN 2178-2547

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

BOLETIM CIÊNCIAS HUMANAS

v. 18 n. 1 janeiro/abril de 2023



Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

v. 18, n. 1
Publicação contínua
janeiro-abril 2023

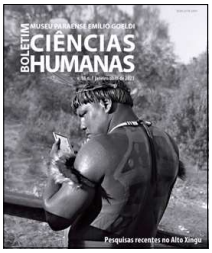


IMAGEM DA CAPA
Cacique Aritana Yawalapíti, in memoriam, se preparando para o ritual itsatchi (kuarup). Foto: Mila Petrillo (ago. 1985).

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

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

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

EDITORA CIENTÍFICA

Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS

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

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

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

NÚCLEO EDITORIAL

Normatização - Fernanda Menezes, Geisa Silva, Rafaele Lima e Taise da Cruz Silva
Revisão ortográfica - Rafaele Lima, Gabriel Dante e Fernanda Menezes
Editoração, versão eletrônica e capa deste número - Talita do Vale

Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações
Museu Paraense Emílio Goeldi

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

ISSN 2178-2547

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi	Cienc. Hum.	Belém	v. 18	n. 1	Publicação contínua | janeiro-abril 2023

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

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

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

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

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

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação CIP

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2023. – Belém: MPEG, 2023. v. 18 n. 1, v. il.
Semestral: 1984-2002
Interrompida: 2003-2004
Quadrimestral a partir do v. 1, 2005.

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

ISSN 2178-2547

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

CDD-21ª.ed. 500

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







MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO



ARTIGOS
ARTICLES

Heterotopia e turismo: a Amazônia entre o paraíso e o inferno
Heterotopia and tourism: between paradise and hell in the Amazon rainforest
Cláudia Helena Henriques

O fim do Grão-Pará e a institucionalização da região amazônica: o papel dos liberais paraenses na mudança do *status* regional no século XIX
The end of Grão-Pará and the institutionalization of the Amazonian region: the role of liberals from Pará in changing the regional status in the nineteenth century
Roberg Januário Santos

Lifestyle on the south coast of Brazil: considerations about shell mound (*sambaqui*) builders through bone and dental analysis
Estilo de vida no litoral sul do Brasil: considerações sobre os construtores de sambaquis por meio das análises ósseas e dentárias
Marina Di Giusto

Datações absolutas na arqueologia brasileira: distribuição espaço-temporal, problemas e propostas
Absolute dating in Brazilian archaeology: spatio-temporal distribution, problems and proposals
Lucas Reis Bueno | Simon Pierre Noel Robert Gilson | Sofia de Francisco Kopelke | Bettina Maria Denardi | Matheus Fedechen | Átila Perillo Filho

Proto-Tupi-Guarani had no palatalized velar stop
O Proto-Tupi-Guarani não tinha uma oclusiva velar palatalizada
Fernando Carvalho

A medicina tradicional ribeirinha em vozes femininas
Traditional riverine medicine in female voices
Leonardo Silveira Santos | Ronize da Silva Santos | Manoel Ribeiro de Moraes Junior | Flávia Cristina Araújo Lucas | Catarina Custódio | Ladide de Souza Passos | Eliana do Nascimento

Reflexiones sobre la curaduría decolonial: el caso de "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*"
Thoughts on decolonial curatorship: the "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" exhibition
Laura Pérez Gil | Ana Bugnone

Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza
Curupira and *Caipora*: the role of elemental beings as guardians of nature
Eraldo Medeiros Costa Neto | Dídac Santos-Fita | Leonardo Matheus Pereira Aguiar

A previsibilidade da pesca na imprevisibilidade do mar: o cotidiano da pesca nos cerritos e sambaquis do Rio Grande do Sul, Brasil
The predictability of fishing in the unpredictable sea: daily fishing life in the *cerritos* and *sambaquis* of Rio Grande do Sul
Lucas Antonio da Silva | Gustavo Peretti Wagner | Victória Ferreira Ulguim

Perspectivas cualitativas para la construcción de valor público en museos y centros de arte contemporáneo
Qualitative perspectives on constructing public value in museums and contemporary art centers
Valentina Paz Muñoz Díaz | Teresa Vicente Rabanaque

DOSSIÊ ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA E LINGUÍSTICA NO ALTO XINGU
DOSSIER ANTHROPOLOGY, ARCHEOLOGY AND LINGUISTICS IN THE UPPER XINGU

Introdução ao dossiê "Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu"
Introduction to dossier Anthropology, archaeology and linguistics in the Upper Xingu
Aristoteles Barcelos Neto

Entre o céu e a terra: subsídios para uma arqueologia de territórios multitemporais alto-xinguanos
Between the sky and the earth: towards an archaeology of multitemporal territories in the Upper Xingu
Patrícia Rodrigues-Niu | Mafalda Ramos

Arquivo Kamayurá: pesquisa, documentação e transmissão da memória
The Kamayurá Archive project: research, documentation, and the transmission of memory
Kanawayuri Kamaiurá | Mayaru Kamayurá

Territórios em expansão: reflexões sobre transformações recentes em uma aldeia Kalapalo
Expanding territories: recent transformations in a Kalapalo village
Marina Pereira Novo

Aqui não é igual aldeia: encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu, na cidade de Canarana, Mato Grosso, Brasil
This is not like a village: encounters between indigenous people from the Xingu Indigenous Territory in the city of Canarana, Mato Grosso, Brazil
Amanda Horta

A luta esportiva nos rituais pós-funerários: corporalidade, chefia e disputa política no Alto Xingu
Fighting games in post-funeral rituals: corporality, chieftaincy, and political dispute in the Upper Xingu
Carlos Eduardo Costa

Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico
Biographic outline of Aritana Yawalapiti: the shaping of a prototypical chief
João Carlos Almeida

TESES E DISSERTAÇÕES
THESIS AND DISSERTATIONS

Um estudo sobre a distribuição dos sítios arqueológicos da tradição Aratu na paisagem capixaba
Distribution of archaeological sites from the Aratu tradition in the Espírito Santo landscape
Dionne Miranda Azevedo Erler



Artigos científicos

Heterotopia e turismo: a Amazônia entre o paraíso e o inferno

Heterotopia and tourism: between paradise and hell in the Amazon rainforest

Cláudia Helena Henriques

Universidade do Algarve. Faro, Algarve, Portugal

Resumo: O presente artigo visa investigar a Amazônia turística enquanto espaço heterotópico com o intento de colocar em destaque os valores culturais e naturais que podem valorizar o turismo de floresta, nomeadamente polarizado entre uma Amazônia paradisíaca e infernal. Metodologicamente, apoia-se na análise de conteúdo categorial de textos de viagens pela floresta amazônica, maioritariamente associados a expedições de descoberta e/ou científicas, realizadas entre os séculos XVI e XXI. Verifica-se que as viagens tendem a iniciar com o maravilhamento face ao desconhecido, mas, com a sua continuação e confronto com a realidade, levam ao desmoronar de mitos e utopias, bem como ao (re)encontro da Amazônia heterotópica – lugar real, mas 'outro'. A 'perda' do idílio original conduz à desconstrução da heterotopia positiva, nomeadamente através da influência de forças extrínsecas e intrínsecas ao homem.

Palavras-chave: Amazônia. Heterotopia. Turismo de floresta. Cultura. Paraíso.

Abstract: This paper aims to investigate the touristic Amazon as a heterotopic place. The main objective is to highlight the cultural and natural values that can enhance forest tourism, polarized between a paradisiacal and infernal Amazon. Methodologically, it is based on categorial content analysis of travel texts in the Amazon rainforest, mostly associated with scientific and discovery expeditions, between the 16th and 21st centuries. The analysis shows that travels tend to start with wonder facing the unknown Amazon. Still, the physical contact with the 'real' Amazon leads to the deconstruction of myths and utopias and the (re)encounter of the heterotopic Amazon – a 'real' but 'other' place. The 'loss' of the original idyll leads to the end of a positive heterotopia through intrinsic and extrinsic forces.

Keywords: Amazonia. Heterotopia. Forest Tourism. Culture. Paradise.

Henriques, C. H. (2023). Heterotopia e turismo: a Amazônia entre o paraíso e o inferno. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20210096. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0096.

Autora para correspondência: Claúdia Helena Henriques. Universidade do Algarve. Campus Penha, 8000. Faro, Algarve, Portugal. CEP 8005-139 (chenri@ualg.pt).

Recebido em 01/11/2021
Aprovado em 04/07/2022
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

INTRODUÇÃO

Na atualidade, o turismo é a expressão de uma heterotopia. Turismo, enquanto espaço 'outro', tende a manifestar-se no reforço da sua expressão espacial ou territorial, à medida que se assiste à multiplicação de pontos de origem e de destino das viagens e à crescente integração de territórios diversos e distantes no espaço das relações turísticas.

Nesse contexto, o presente artigo visa averiguar, exploratoriamente, de que modo a aposta no desenvolvimento do turismo de floresta pode apoiar-se em narrativas transtemporais sobre a Amazônia que a destaquem enquanto espaço heterotópico, polarizado entre o 'paraíso' e 'inferno'.

O artigo inicia com um breve enquadramento conceitual de mito, utopia e heterotopia. Segue apresentando a opção por uma metodologia qualitativa assente na análise de conteúdo categorial de um conjunto de textos/narrativas de expedições de 'descoberta' e 'científicas' referentes à Amazônia brasileira, nomeadamente associadas à construção de teorias científicas. A tônica é evidenciar a relação entre o sujeito (autor/viajante), o papel que desenvolve com o lugar (floresta amazônica) e o tempo, no contexto da 'construção' hetero-utópica do paraíso (heterotopia positiva), e sequente 'desconstrução' dessa visão (heterotopia negativa). Essas viagens, como pioneiras no descobrimento e conhecimento de novos territórios, são aqui consideradas precursoras de novos espaços futuramente 'apropriados' pelo turismo. Finaliza-se apresentando as principais conclusões.

HETEROTOPIA E TURISMO: CONCEITUALIZAÇÃO E INTERCONEXÕES

MITO, UTOPIA E HETEROTOPIA: BREVE CONCEITUALIZAÇÃO

"Todo o mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui por esse fato, um precedente exemplar para todas as ações e 'situações' que, depois, repetirão este acontecimento" (Eliade, 2004, p. 530). Na perspectiva do espírito moderno, o mito anula a história. Utopia e heterotopia são conceitos frequentemente perspectivados em dicotomia. Utopias são 'não lugares', formas idealizadas do espaço na sociedade.

O conceito de heterotopia, etimologicamente proveniente da combinação entre 'hetero' (diferente ou outro) e 'topos' (espaço), literalmente traduzido por 'outros espaços', foi primeiramente desenvolvido por Foucault (2005 [1966]), em "As palavras e as coisas", e aprofundado na Conferência do Círculo de Estudos de Arquitetura (*Cercle d'Études Architecturales*), intitulada "De outros espaços" (1967), na sequência do texto de Luis Borges (1974 [1949]), "O Aleph".

Como assinalam vários autores, heterotopia é um conceito novo, complexo, polêmico e em construção, surgindo como 'mal definido', 'contraditório' (Knight, 2017), 'dinâmico' (Bal, 2009 citado em Rassa, 2014), de 'geografia imaginária' (Frank, 2009 citado em Rassa, 2014), "flexível e aberto a múltiplas e conflituantes interpretações" (Rassa, 2014, p. 9). O fato tem conduzido a que o conceito gere, por um lado, críticas mais negativas e, por outro, "defensores mais entusiastas" (Johnson, 2016, p. 2).

O conceito de heterotopia está associado ao pensamento do espaço. Na conferência "De outros espaços", Foucault (1984 [1967]) introduziu a ideia de que a sociedade contemporânea se define sobretudo pela importância que atribui à sua relação com o espaço. Focault reafirma que se está na 'época do espaço' – "época da simultaneidade, justaposição, do próximo e do disperso" (citado em Stone, 2013, p. 3). O espaço é percebido em relação com todos os outros espaços, mas de modo a neutralizar ou inverter o conjunto de relações que se estabelecem e se enquadram num 'reflexo' ou 'espelho'. Para Foucault (2013), o espelho é uma utopia, uma vez que é 'um lugar sem lugar', mas é também uma heterotopia, tendo em conta que onde o espelho existe na realidade é onde há, no lugar que o sujeito ocupa, uma espécie de efeito de retorno; é a partir do espelho que o sujeito se descobre ausente do lugar onde está, uma vez que não se visualiza lá. A 'função espelho', como sublinha Sarapina (2016, p. 238),

assente em Foucault e Miskowiec (1986), está associada a dois extremos:

> . . . um cria o espaço que é "outro" por ser perfeito e bem organizado em contraste com o mundo caótico usual; o outro cria um espaço de ilusão que expõe todos os espaços reais dentro dos quais a vida humana se desenrola como ainda mais ilusória.

A concepção de espaço de Foucault, ligada ao conceito de heterotopia e à sua conexão com o esquematismo de Kant[1], leva-nos ao reconhecimento de que ". . . a ordem espacial necessariamente produz verdades e leis regionais e locais em oposição às universais" (Dehaene, 2019, p. 2). Podemos designar como heterotópicos os espaços onde se aplica a regra de não sobreposição. Esses espaços são 'tipos de utopias' no contexto das quais os espaços reais, que podem ser encontrados em nossa cultura, são simultaneamente representados, contestados e revertidos – "tipos de lugares que existem fora de todos os outros lugares, mesmo que possam ser localizados" (Chowdhury, 2019, p. 4).

Eles são a representação de formas reais de utopia, contendo coisas desordenadas ou indesejáveis dentro de si, como "lugares que perturbam a normalidade da vida" (Chowdhury, 2019, p. 2). Assim, "heterotopias são localizáveis ao contrário das utopias" (Chowdhury, 2019, p. 4). As heterotopias – como espaços físicos ou mentais – agem como 'outros lugares' a par com 'lugares existentes'. "Os espaços não podem ser tornados heterotópicos. A heterotopia existe *per se*. Os espaços heterotópicos contêm uma confrontação, uma dinâmica de espaço e contra espaço" (Vedder citado em Johnson, 2010, p. 249).

HETEROTOPIA E TURISMO: INTERCONEXÕES NO CONTEXTO DO TURISMO DE FLORESTA

O conceito de heterotopia foi primeiramente aplicado às ciências tradicionais do espaço, como a arquitetura ou a geografia. Posteriormente, com a crescente interdisciplinaridade, estendeu-se às ciências humanas e sociais. Johnson (2010) destaca essa virada espacial nos estudos pós-modernos, fazendo referência a vários artigos que desenvolveram a heterotopia na arquitetura (De Meulder, 1998), nos estudos de literatura (Reid-Pharr, 1994), na sociologia (Norval, 1999) e na antropologia (Feld, 1997), entre outros.

A heterotopia aplicada aos estudos do turismo é recente (principalmente desde 2000), havendo necessidade de mais investigação, tendo em conta o número ainda reduzido de trabalhos. Contudo, a forte dimensão temporal e espacial do turismo tem justificado a aplicação do conceito a diferentes tipologias, tais como turismo cultural (Annist, 2013), turismo literário (Parezanović, 2020), turismo médico (Bochaton & Lefebvre, 2008), paisagens (Stadler & Mitchell, 2010), turismo de fronteira (*bordeline tourism*) (Vergopoulos, 2016), turismo negro (Stone, 2013), turismo de memória e patrimônio (Sarapina, 2016), turismo de costa/sol e mar (Addis, 2020), turismo urbano, turismo religioso (Shackley, 2002), turismo de compras (Coëffé & Morice, 2020), turismo de montanha (Jacquemet, 2017), turismo musical e de floresta (Baticle & Hanus, 2018), entre outros. A maioria desses estudos sublinha a aplicação dos seis princípios heterotópicos a tipologias distintas de turismo.

O turismo de floresta tem envolvido um número limitado de estudos, nomeadamente quando associado à heterotopia. Contudo, o número crescente de turistas a visitar florestas potencializa novas abordagens. Esse tipo de turismo, como integrante do ecoturismo, está associado a ". . . viajar para áreas naturais sem contaminação com o objetivo específico de estudar, admirar e desfrutar tanto da paisagem e suas plantas e animais, como as manifestações culturais existentes (passadas e presentes) que se encontrem nestas áreas" (Buendía Azorín & Colino Sueiras, 2001 citado em Carballada, 2016, p. 82). Associa-se a uma multiplicidade de terminologias ou tipologias (entre elas, cabe destacar turismo

[1] Esquema pressupõe a aplicação dos 'conceitos puros' (o tempo e o espaço), que são conceitos que os indivíduos têm antes de qualquer experiência empírica.

de natureza, turismo cultural, turismo científico e turismo sustentável, entre outras) que o delimitam enquanto turismo 'responsável', 'respeitável' e 'honesto' (Quintana, 2020, p. 2). Destaca-se igualmente pelas fortes dimensões educacional, interativa, democrática e participativa (Quintana, 2020, p. 2).

Mais recentemente, o ecoturismo tem avançado para a próxima fase, afirmando-se como turismo ecocultural. Segundo Quintana (2020), esta 'nova' tipologia nasce do ecoturismo, que é defendido pelas Nações Unidas desde 2012 e visa estar alinhado com um desenvolvimento sustentável. Ou seja, assenta numa "simbiose entre o turismo natural e o turismo cultural[,] apoiada na sustentabilidade e limitações de uso, por atividades de pequena escala e uma experiência turística de alta qualidade" (Quintana, 2020, p. 3).

O turismo ecocultural é uma 'nova forma de turismo' que tem como principal motivação "a observação, a apreciação e a contemplação como experiência no ambiente natural e cultural" (Quintana, 2020, p. 2). Nesta tipologia, as dimensões cultural e criativa, bem como a científico-educacional, ganham destaque, nomeadamente no contexto da sua relação quer com o turismo cultural quer com o científico, o que, por sua vez, é manifestado na oferta de produtos turístico-culturais-científicos. Este tipo de turismo pressupõe o estreitar da interconexão entre cultura-natureza, considerando, por um lado, a ascensão de um novo paradigma e, por outro, a diluição da visão dicotômica 'natureza' *versus* 'cultura', evidente fundamentalmente a partir da segunda metade do último século. Este novo paradigma é perspectivado como facilitador de uma ampla apreciação dos ecossistemas e do respectivo 'conteúdo cultural', valorizador de elementos 'identitários' (Carballada, 2016, p. 85), 'inseparáveis' (Esfehani & Albrecht, 2018, p. 15) das florestas e das comunidades. Lee et al. (2010) refletem sobre os trabalhos de Font et al. (2001), sublinhando que o desenvolvimento turístico e recreativo das florestas deve estar apoiado num planejamento e em uma gestão sustentáveis dos recursos, que estabeleçam compromissos viáveis entre a conservação da biodiversidade florestal e os fins econômicos.

Na sua articulação com o uso turístico, os bens culturais manifestam-se sob três grandes formas: 1) "fonte de atração e complemento de qualquer oferta turística"; 2) "ferramenta de conservação"; 3) "um motivador e facilitador do comportamento cultural dos visitantes" (Esfehani & Albrecht, 2018, p. 15). A 'compreensão' do que se visita pressupõe 'interpretação' assente na valorização da atratividade dos recursos (quer contemplando as "características intrínsecas do recurso natural" quer as "características extrínsecas dos recursos naturais e culturais") (Carter & Bramley, 2002, pp. 179-180). O papel de espécies e/ou de ecossistemas 'emblemáticos' ou 'carismáticos' podem igualmente servir de "símbolos e pontos de união para estimular a consciência e ação de conservação" (Hall et al., 2011) e potenciar a atração turística. O fato conduz a ter presente a importância em considerar modelos de planejamento e gestão sustentáveis (Quintana, 2020, pp. 3-5) e o papel das redes (Johann, 2005, p. 103).

METODOLOGIA

Este *paper* tem como objetivo primeiro compreender de que modo o turismo de floresta pode apoiar-se em narrativas transtemporais sobre a Amazônia que valorizem a experiência turística e ponham em destaque a floresta amazônica enquanto espaço heterotópico, no contexto da ambivalência paraíso *versus* inferno. Em termos de objetivos específicos, pretende: 1) refletir sobre a interconexão entre os conceitos de turismo e heterotopia; 2) analisar de que modo as narrativas de viagens pela Amazônia associadas a expedições de descoberta e/ou científicas (fundamentalmente protagonizadas por cientistas ou proto-cientistas) 'construíram' uma Amazônia heterotópica como paraíso *versus* inferno; 3) colocar em destaque a riqueza de conteúdos interpretativos que podem ser '(re)vividos' (*in loco*) através da futura oferta de experiências associadas a *tours* turísticos com foco em valores culturais e científicos.

Em concordância, após o enquadramento conceitual de heterotopia e a análise de conteúdo de textos de viagens pela Amazônia, segue-se a aplicação do conceito de heterotopia

à floresta amazônica como lugar turístico. Em conformidade, o conceito de heterotopia é menos reconhecido como um descritor da floresta amazônica, mas mais como um 'método analítico' (Johnson, 2010) para destacar simultaneamente a construção da Amazônia e o fato de ser 'apropriada' pelo turismo. Enquanto espaço heterotópico, a Amazônia é aqui considerada como 'espaço relativo', um processo 'instável de mediação' (Johnson, 2010), uma 'categoria mental e representacional' (Johnson, 2010).

O artigo adota uma metodologia qualitativa assente numa análise de conteúdo categorial (Bardin, 2015) de obras (narrativas) de naturezas distintas (relatos, relações, cartas, livros científicos, crônicas), resultantes de viagens pela floresta amazônica (brasileira), tendo em conta a dimensão cronológica (análise transversal no tempo), motivacional (motivação de descobrimento/conhecimento do autor do texto na sua viagem à Amazônia), científica-cultural e natural (fundamentalmente textos de cientistas e proto-cientistas bem como os elementos – por exemplo, fauna e flora – por eles descritos). Em suma, textos que contribuíram para o maior 'conhecimento' da floresta amazônica paradisíaca e infernal. Essas obras são aqui percebidas como 'construtoras' da identidade amazônica ao longo de seis séculos – do XVI ao XXI. Há também recurso a fontes secundárias.

Os textos selecionados enquadram-se em duas grandes categorias: 'primeiras viagens e/ou expedições' (séculos XVI e XVII) e 'viagens e/ou expedições naturalistas, filosóficas, técnicas, científicas' (século XVIII ao XXI).

Na primeira categoria, distinguem-se os seguintes protagonistas/autores: Américo Vespúcio[2], Gaspar de Carvajal[3], Cristóvão de Lisboa[4], Cristobál de Acuña[5], Padre António Vieira[6], Willem Pies (Piso) e Georg Marcgrave[7].

Associado à segunda, são aqui distinguidos, no século XVIII, Charles-Henri de La Condamine[8], Alexandre Rodrigues Ferreira[9] e Alexander Von Humbolt[10]. No século XIX, Johann Baptiste von Spix e Carl Phillipp von Martius[11], Alfred Wallace[12], William Bates[13] e Georg Heinrich von Langsdorff[14]. No século XX, Percy Fawcett[15], Oswaldo

[2] Protagonizou um dos primeiros avistamentos da Amazônia (1499 e 1501?).

[3] Religioso da Orden de Santo Domingo de Guzmán e relator espanhol que acompanhou Gonzallo Pizarro e Francisco de Orellana naquela que é considerada a primeira expedição europeia a percorrer o rio Amazonas desde os Andes até a sua foz (1541-1542).

[4] Frade capucho português no Maranhão e Grão-Pará, considerado o 'primeiro naturalista da Amazônia'. A obra "História dos animais e árvores do Maranhão" (Lisboa, 1624? a 1627?) (elaborada entre 1624 e 1627) possui os primeiros esboços (em papel) de plantas, peixes, répteis, aves e mamíferos. É também a primeira obra a associar a descrição escrita com a representação gráfica.

[5] Integrou a primeira navegação do rio Amazonas da 'foz' à 'nascente', associada à expedição de Pedro Teixeira (1637-1639). O relato "Novo descobrimento do grande rio das Amazonas" (Acuña, 1994) é considerado um dos primeiros esboços da ciência etnográfica. Desta expedição, resulta a primeira carta mais correta acerca do curso do rio Amazonas.

[6] Destaca-se na catequização de índios pelas suas cartas e sermões, bem como pela descoberta de territórios.

[7] Membros da expedição integrada no período de governo de Maurício de Nassau, no Brasil colonial holandês. Destacam-se pela obra "Historia naturalis brasiliae" (Piso & Marcgrave, 1948 [1648]).

[8] Membro da Expedição Técnica (1735-1744) de sábios da Academia de Ciências de Paris, sob auspícios do rei Luis XV – com o objetivo de fazer a medição geodésica do diâmetro do Equador para determinar a forma da Terra (na época, opunha duas correntes de pensamento científico – a cartesiana e a newtoniana).

[9] Protagonista de uma viagem filosófica (entre 1783-1792) pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, financiada pela rainha D. Maria I, de Portugal.

[10] Na sua expedição à América do Sul, considerava-se um viajante científico. Visava analisar a relação entre as forças da natureza e a influência do ambiente geográfico sobre a vida vegetal e animal.

[11] Missão Científica de História Natural - Missão Austríaca. Para além de outras publicações individuais e conjuntas de Spix e Martius, destaca-se a "Flora Brasiliensis" (Martius, 1817-1820) (maior projeto de catalogação de flora na história da botânica), em que consta o 1º mapa fitogeográfico do Brasil (adicionado à obra em 1858).

[12] Naturalista inglês cuja expedição por terras amazônicas visa contribuir para a resolução do 'problema da origem das espécies'. Por meio da sua expedição, foi possível avançar com a delimitação da 'teoria do transformismo' e da 'teoria da evolução biológica' (vide Wallace *versus* Darwin).

[13] Bates desenvolveu a teoria do 'mimetismo batesiano', partindo do estudo de borboletas da Amazônia.

[14] Chefe da expedição científica russa (1821-1830) financiada pelo imperador Alexandre I – do Rio de Janeiro a Belém do Pará.

[15] Militar e agente do serviço secreto inglês MI6, que captou o apoio financeiro de instituições científicas como a Real Sociedade Geográfica, a Sociedade Geográfica Americana e o Museu do Índio Americano para a 'busca' da 'cidade Z'.

Cruz e Carlos Chagas[16], Claude Levi Strauss e Euclides da Cunha[17]. No século XXI, *National Aeronautics and Space Administration* (NASA) (NASA, 2022).

Neste contexto, o presente artigo baseia-se em três grandes assunções.

A primeira está centrada na indissociabilidade entre natureza e cultura. Existe porosidade entre patrimônio natural e cultural (tangível e intangível), compatível com uma abordagem integrada de patrimônio, no contexto da ascensão do 'novo paradigma' (Henriques, 2020, p. 587). O Complexo de Conservação da Amazônia Central (CCAC), no Amazonas, está classificado como Patrimônio Natural da Humanidade (2002 e 2003), devido ao seu 'valor universal excepcional' assente nos critérios (ix) e (x). O CCAC é composto pela "maior área protegida da bacia amazônica (com mais de 6 milhões de hectares) e é reconhecido como uma das regiões mais ricas do planeta em termos de biodiversidade" (UNESCO, 2019). O documento "Como dar mais força ao Patrimônio Mundial no post 2020" (IUCN, 2019), dentre outros aspectos, sublinha a importância em fomentar as 'ligações entre a cultura e a natureza'. A Amazônia está igualmente classificada como 'Monumento da Natureza', pelo ICOMOS (2007).

A segunda assunção baseia-se no reconhecimento da existência de uma Amazônia ambivalente: paradisíaca e infernal. A floresta amazônica constitui-se como espaço dinâmico de experimentação. A assunção é da existência de textos 'positivos', 'negativos' e 'dialetizados'. Deve-se notar que o idílio é previamente 'construído' no contexto cultural do 'Velho Mundo', sendo, por isso, pré-existente à descoberta da Amazônia. O confronto com a realidade (no âmbito de um processo histórico) leva ao desmoronar de mitos e utopias e ao (re)encontro com a Amazônia heterotópica – lugar real, mas 'outro'. A 'perda' do idílio original conduz à desconstrução da heterotopia positiva, nomeadamente por meio da influência de forças extrínsecas e intrínsecas ao homem.

Assim, em primeiro lugar, através da análise de conteúdo de textos de viagens do passado, analisam-se como 'categorias', por um lado, os 'elementos positivos' (associados ao paraíso); por outro, os 'elementos negativos', 'decetivos', 'desmistificadores', 'transformadores', característicos da visão infernal ou da 'perda do paraíso'. Essa abordagem leva em conta os elementos constitutivos da lógica hegeliana: tese (paraíso), antítese (inferno) e síntese (a realidade).

A terceira baseia-se na assunção da existência de duas amazônias: 'material (ou real)' e 'textual'. Nos textos selecionados, foram perspectivadas as temáticas 'paraíso' e 'inferno' (realidades heterotópicas), entendidas como o 'outro' lugar.

ESTUDO DE CASO: AMAZÔNIA HETEROTÓPICA E TURÍSTICA

NARRATIVAS AMAZÔNICAS: PARAÍSO *VERSUS* INFERNO

Como sublinha Holanda (1996, p. 203), as imagens conceituais da visão mítica da América associam-se a um 'paraíso redescoberto', mas oscilam igualmente para o 'engano maléfico'. Na acepção de Gondim (1994, p. 77), considerar a Amazônia parte integrante do Novo Mundo da América do Sul, dando ênfase à sua representação pela temática ambiental, pela noção do exotismo (ora edênica, ora infernal), é compatível com o que nomeia por 'invenção da Amazônia'.

O mito do paraíso é indissociável do 'fim do sonho' (Legrain, 2010) a que se segue 'o castigo e o exílio'. Kant, sobre o texto de Gênesis, ". . . descobre um primeiro homem afirmando um ato de liberdade e fazendo uso da sua razão... Nessa perspectiva, não é tanto Deus que fecha as portas do paraíso, mas mais o homem que vira

[16] Cientista que estudou as doenças que grassavam em regiões amazônicas.
[17] Engenheiro, escritor, chefe de missão de reconhecimento do rio Purus (ao serviço de Itamaraty).

as costas à mais bela utopia, abre os olhos, coloca Deus entre parênteses e desenvolve os seus próprios recursos" (Legrain, 2010, p. 33).

PARAÍSO: ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS

O paraíso ou a 'procura do paraíso' remete-nos para a 'origem' do mundo (Legrain, 2010, p. 15). Associa-se frequentemente ao 'comportamento mitológico' que, na acepção de Eliade (2004, p. 165), se revela no ". . . desejo de reencontrar a intensidade com que se viveu ou conheceu uma coisa pela primeira vez; de recuperar o passado longínquo, a época beatífica do princípio". A 'nostalgia do paraíso' estará, então, associada ao "desejo experimentado pelo homem de se achar sempre e sem esforço no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana . . . . , a condição anterior à queda" (Eliade, 2004, p. 474).

O paraíso terrestre é frequentemente associado ao jardim – jardim do Éden – , espaço de liberdade, felicidade, beleza, bem-estar, alegria. "O jardim proporciona uma imagem do mundo, um espaço de simulação de condições paradisíacas, um lugar de alteridade onde os sonhos se realizam na expressão de um mundo melhor" (Meyer, 2003 citado em Johnson, 2016).

As primeiras viagens e avistamentos da América, Novo Mundo (*Mundus Novus*), *Quarta Pars Mundi*, refletem o (re)encontro com o paraíso. Vespúcio (2003 [1545] citado em Henriques, 2020, p. 589), num dos primeiros avistamentos da Amazônia, diz-nos: "e certamente se o paraíso terrestre em alguma parte existir, não longe daquelas regiões estará distando". E ainda: "creio que com dificuldade tantas espécies entrariam na Arca de Noé".

A riqueza da terra é recorrentemente assinalada por vários autores: "É terra temperada, onde se colherá muito trigo, e se darão todas as árvores frutíferas . . . . está aparelhada para criar todo o gado . . . . e há muita caça de toda a espécie" (Carvajal, 1941, pp. 62-63). "[Os índios] Vinham com as suas jóias e arrecadas de ouro" (Carvajal, 1941). ". . . A respeito do rio das Amazonas pode-se afirmar que suas margens são, pela fertilidade, paraísos, e, se a arte ajuda a fecundidade do solo, todo ele terá aprazíveis jardins . . ." (Acuña, 1994, pp. 68-70).

> . . . fico pensando no quanto é fácil transformar esta floresta virgem em verdejantes campinas e produtivas plantações, exigindo-se para tanto uma concentração mínima de trabalhos e esforços. . . . Juntos, mostraríamos à gente do país como seria possível criar aqui um verdadeiro paraíso terrestre a curto prazo. . . (Wallace, 2004, p. 135).

Este Novo Mundo é também território a conquistar pela religião católica, atraindo missionários evangelizadores do indígena, perspectivado majoritariamente como 'selvagem convertível' e 'naturalmente bom' (vide obras de Luiz Figueira, Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, Cristóvão de Lisboa, Antônio Vieira, entre outros).

A curiosidade e o conhecimento acerca do mundo estão também expressos em várias narrativas, nomeadamente associadas a 'viagens de naturalistas', 'viagens filosóficas', 'viagens científicas' (Henriques, 2020, p. 592). Destacam-se: "A terra em si . . . é um paraíso; aqui mesmo são tantas as produções que eu não sei a que lado me volte" (Ferreira, 2003 [1783], p. 20)[18]; "Que felicidade . . . . minha cabeça gira de alegria . . . . Que tesouro de observações eu vou poder realizar para enriquecer meu trabalho sobre a construção da terra" (Humboldt, 2020 [1819])[19]; "[bacia amazónica] o 'paraíso dos naturalistas', num país de 'perpétuo verão'" (Bates, 2007 [1859], p. 133); "há momentos em que do confronto com a natureza intocada surge a imagem do 'tempo da criação', do 'gênesis' e do 'paraíso'" (Spix & Martius, 2017 [1817-1820]); "[A Amazónia possuía] os maiores segredos do passado ainda preservados em nosso mundo de hoje" (Fawcett, 2010).

[18] Primeiras cartas de Ferreira a Mello e Castro, chegado ao Pará (Henriques, 2020, p. 594).
[19] Em Cumana (julho de 1799) (Araya).

INFERNO OU 'PARAÍSO PERDIDO': ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS

Logo no momento da sua descoberta e nos séculos que se seguiram, a Amazônia é frequentemente representada enquanto território onde a 'força da natureza' e a 'força do homem' se exercem com violência infernal. É território 'à margem da civilização', onde a lei do mais forte se impõe – ora a da natureza como força onipotente, ora a do homem que escraviza os mais fracos.

A FORÇA DA NATUREZA COMO AMEAÇA

A força da natureza faz-se sentir na Amazônia por meio dos seus múltiplos elementos meteorológicos, orográficos, biológicos de fauna, flora etc. que ameaçam o homem e o enfraquecem física (doenças e fome) e/ou psiquicamente (doenças, espírito), levando, de forma recorrente, à morte. Esses elementos, enquanto transmissores de mal-estar, associam-se fortemente ao fato de a 'área geográfica ser doentia' (Domingues, 1991, p. 77). Segundo Domingues (1991, p. 78), a temática 'doenças associadas à Amazônia' relaciona-se às enfermidades sofridas pelos viajantes/visitantes (fossem eles europeus, brasileiros ou indígenas) derivadas do ambiente hostil; aos "vírus e micróbios de que eram portadores os brancos e os negros e que se transmitiam a indivíduos que não se encontravam imunes"; e à "má alimentação e [a]o consumo e utilização de águas não filtradas", dentre outros aspectos. Essas forças individuais ou conjugadas ameaçavam o homem, dando-lhe a visão do 'inferno'.

Logo nos primeiros relatos do 'encontro' europeu com o território amazônico, a natureza labiríntica e opressora emerge. Por exemplo, os relatos de Carvajal e Acuña evidenciam as inúmeras forças da natureza – chuvas torrenciais, rios transbordantes, caminhos de lama, insetos propagadores de doenças, animais hostis, mata densa e intransponível – que tiveram de enfrentar, como se estivessem a ser submetidos a uma espécie de provação que teriam de ultrapassar para concretizar a missão que lhes estava destinada. Dizem-nos: "Chegamos a [um estado de] privação tão grande que estávamos comendo apenas couro, cintos e solas de sapatos, cozidos com certas ervas, de forma que tão grande era nossa fraqueza que não conseguíamos ficar em pé" (Carvajal, 1941, p. 19). "E se não fosse a praga de mosquitos, tão abundantes em muitas paragens, se poderia chamar à boca cheia um dilatado paraíso" (Acuña, 1994, p. 189).

No século XVIII, La Condamine (2000 [1745]) destaca, dentre outros aspetos, ter sido atormentado por nuvens dos mais variados tipos de mosquitos, morcegos, animais perigosos (*yacu-mama*) e forças da natureza, como a pororoca e o seu barulho aterrador: "Os morcegos que chupam o sangue dos cavalos, dos burros, e até dos homens, se quando dormindo não se garantem com o abrigo de uma barraca, são um flagelo espalhado pelos países quentes da América" (La Condamine, 2000 [1745], p. 109).

Mais tarde, Wallace (2004) põe igualmente em destaque as 'grandes moléstias', chuvas fortes e incessantes, bem como a existência de uma multiplicidade de insetos que não dão descanso dia e noite. Por exemplo, descreve o 'bicho do pé', o *chigoe*, pulga minúscula que escava túneis na pele dos dedos do pé e que quando fica grande provoca uma dor muito forte.

Nos relatos ao longo dos séculos, vários exploradores dão nota tanto das doenças que padeciam durante as suas viagens quanto das doenças que atingiam indígenas, colonos, residentes. Deve-se notar que muitas das povoações indígenas da várzea amazônica encontradas pelos primeiros viajantes não sobreviveriam ao século seguinte (XVII), o que foi resultante não só da devastação e do apresamento, mas também devido a epidemias derivadas do contato com os europeus.

A preocupação com as doenças tropicais está patente em Piso, por exemplo, na descrição "das endemias então reinantes no Brasil e dos meios de tratá-las" (Piso & MarcGrave, 1948 [1648]).

Desde o momento do trajeto de Barcelos para Rio Branco, Alexandre Ferreira ficou impressionado com a dizimação da população indígena por uma epidemia de

sarampo. Assim que os índios se fixavam em um povoado, a doença grassava e devastava a aldeia: "Ao sarampo (measles), que no estabelecimento da aldeã suffucou a sua população, ajunde V. Exa. cada uma das causas, que se lhe seguiram, e o coadjuvaram, para acabar de diminuir os índios . . ." (Ferreira, 2003 [1783], p. 20). Paralelamente, Ferreira revela ter enfrentado várias dificuldades, como doenças (sezões, corrupção, sarna, disenteria) e a própria morte de membros da expedição.

Muitos outros viajantes continuaram a contrair graves doenças, entre as quais grande parte era desconhecida e sem cura, como malária ou febre amarela (por exemplo, Bonpland contraiu malária em 1800; Wallace teve malária em 1850; Spix e Martius tiveram ambos malária, tendo Spix vindo a falecer desse mal), distúrbios mentais transitórios ou permanentes (decorrentes de isolamento prolongado, estresse associado às duras condições das viagens, por exemplo sentido por Langsdorff, no final de sua viagem ao Amazonas, entre 1826 e 1828), para além de febres contínuas (podres, ardentes, malignas), intermitentes ou sezões (terçãs, quartãs), remetentes, obstruções, correnças, muitos deles acabando por morrer (Barros Henriques, 2008).

Spix e Martius (2017 [1817-1820]) relatam que a sua expedição se confrontou muitas vezes com imagens infernais de 'selvas solitárias', 'escuras', associadas a 'insetos malignos' e animais 'tormentosos', que martirizaram 'do modo mais cruel' e provocam várias doenças, noites mal dormidas ao relento, cansaço, dentre outras contrariedades – "escuro como o inferno, emaranhado como o caos" (Martius, 1943 [1824] citado em Barros, 2005, p. 263).

Langsdorff (1997 [1826], p. 236), reportando-se à Amazônia, perspectiva-a como 'fim de mundo', 'buraco do inferno' (Porto Velho do Rio Preto). Doenças e enfermos (na Vila Diamantino) chamaram-lhe a atenção, pelo que sublinha "a quantidade de enfermos (com doenças venéreas, lepra, febres malignas) e a falta de assistência médica" (Langdorff, 1997 [1826], p. 1319). Bolle e Pinto (2013), com base nas anotações de Langsdorff, sublinham as doenças da alma, expressas na ganância dos habitantes na exploração de diamantes, com "caráter mercantilista e mesquinho", "velhacaria", "fraudes", "vida desregrada", com "noitadas de jogatina ininterrupta, muito vinho e mulheres' – excessos que 'acabam enfraquecendo muito o organismo humano". Quando Langsdorff (citado em Bolle & Pinto, 2013, p. 275) fica doente, salienta: "Em vez de um diário de viagem, preciso escrever; isto sim, uma história de doenças"; e, ainda: "Mais dois dias deploráveis: febre constante, inapetência total e jejum . . .". Nas palavras de Langsdorff (1997 [1826], p. 275): "Todos à minha volta também estão doentes".

Em várias expedições, o sentimento de isolamento e solidão extremos, como sinônimo de vazio e ausência, é relatado. Bates (2007 [1859], p. 7) refere: "A perspectiva de ficar atolado naquela hedionda solidão não era de modo algum agradável . . .".

No início do século XX, a força da natureza, associada à Amazônia, continua uma realidade nos textos que a evocam, afetando física e psicologicamente os viajantes. Fawcett, ao mesmo tempo que evidencia a força da natureza, descreve a dificuldade do homem nela subsistir:

> . . . quando a selva inexplorada começa . . . . Vamos ter de sofrer todas as formas de exposição . . . . Teremos de chegar a uma resistência mental e do sistema nervoso, além de física, pois homens, sob essas condições em geral, desmoronam quando sua mente sucumbe antes do seu corpo (Fawcett, 2010).

Na procura da 'grande descoberta do século' e na sua última expedição, descreve a região como 'inferno envenenado'. No seu último sinal de vida (em mensagem telegrafada), informava: "Faz muito frio à noite e as manhãs são frescas; mas os insetos e o calor aparecem por volta do meio-dia e daí até seis da tarde é só sofrimento no acampamento. . ."[20] (Fawcett, 2010, p. 327).

[20] Mensagem enviada à esposa Nina do Campo do Cavalo Morto (clareira próxima do rio Xingu).

Uma Amazônia 'pendular' e 'paradoxal' é evocada por Euclides da Cunha. Ao mesmo tempo grandiosa, por um lado, é também espaço de 'abandono' e 'esquecimento' (dela e daqueles que nela vivem), por outro. No ensaio "À margem da História", Cunha (2018) sublinha que a natureza é 'portentosa' e que o clima detém uma 'função superior'. Simultaneamente, evoca o outro extremo, em que essa mesma natureza é 'soberana e brutal', ou seja 'uma adversária do homem' (Cunha, 2018). Essa última perspectiva leva Lima (2011) a destacar que, na obra referida, a natureza se associa a destruição, caos, desordem e inconstância, como determinantes da degradação humana.

O HOMEM COMO AMEAÇA

O primeiro encontro 'oficial' na Amazônia, entre europeus e índios, protagonizado por Pinzón, corresponde igualmente à primeira luta entre ambos. Com as descobertas subsequentes, conquistas e colonização, as lutas e guerras serão recorrentes, quer entre europeus e índios, quer entre europeus (diferentes potencias coloniais), quer ainda entre índios (intertribais). Deve-se notar que as lutas e guerras caminham lado a lado com os interesses socioeconômicos e políticos.

Na primeira descida do Grande Rio, Carvajal descreve uma luta entre os espanhóis e as 'mulheres guerreiras', dando lugar ao mito das amazonas, que está na origem do nome do rio Amazonas:

> Elas lutavam com tal ardor que os índios não ousavam recuar e se algum fugia à nossa frente eram elas quem os matavam à paulada . . . . Em verdade houve uma dessas mulheres que meteu um palmo de flecha por um dos bergantins, e as outras, um pouco menos, de modo que os nossos bergantins pareciam porcos-espinhos (Carvajal, 1941, pp. 60-61).

A conquista e sequente colonização levou à existência de bandeiras e entradas, que reforçavam o aprisionamento de índios para escravatura, ao mesmo tempo que fomentavam a fuga dos índios para o interior da mata, despovoando as localidades ribeirinhas.

A missionação e a difusão da fé cristã, se, por um lado, nos primeiros tempos, acarretavam vários perigos para os missionários, resultando no assassinato de alguns deles pelos índios, por outro, muitos foram os missionários a denunciar e a revoltar-se contra o aprisionamento de indígenas e a crueldade no seu tratamento.

Por exemplo, Cristóvão de Lisboa batizou milhares de índios, que, segundo palavras suas, "são todos mui dóceis" (Lisboa, 1624? a 1627?). Revoltou-se com 'os vexames' que os índios sofriam e a 'má conduta' dos capitães e colonos, os quais, na sua opinião, dificultavam o trabalho evangelizador (Lisboa, 1624? a 1627?).

O Padre Antônio Vieira, insurgindo-se contra situações de grave injustiça para com os índios – 'exploração ou desumanas matanças' – por parte dos colonos e com a cumplicidade das autoridades interessadas 'no sangue e suor dos índios', ou seja, na sua escravização, deixa manifesta a visão do inferno em sermões e cartas. Salienta: "[num espaço de 40 anos] se mataram e se destruíram, por esta costa e sertões, mais de dois milhões de índios e mais de quinhentas povoações como grandes cidades, e disso nunca se viu castigo" (Vieira, 1657 citado em D'Azevedo, 1925). No sermão do 'Espírito Santo', associado à defesa dos índios (e em carta ao príncipe D. Teodósio, Maranhão, em 25 de janeiro de 1653), diz:

> O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extremo, porque os gentios e os cristãos todos vivem quase em igual cegueira por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequiz[e], nem administre sacramentos, havendo, porém, quem cative, e quem tiranize, e, o pior, quem o aprove; com que portugueses, e índios todos se vão ao inferno (Vieira, 1653 citado em D'Azevedo, 1925, p. 301).

A violência nessas terras é também assinalada por Humboldt. Nesse enquadramento, Lopes (2006, p. 227), no relativo à obra " Cosmos", de Humboldt, destaca: "os progressos da ciência do mundo . . . foram adquiridos ao preço de todas as violências e de todas as crueldades que os conquistadores, ditos civilizados, trouxeram de um lado a outro da Terra". Essa assunção deixa em evidência uma

relação euro-indígena assente em estruturas de poder que a própria expedição muitas vezes é também reflexo disso.

A imagem de um paraíso ameaçado é manifestada em Spix e Martius, resultante das atividades econômicas (tais como os produtos importantes de exportação: o algodão, o cacau, o café, a salsaparrilha e a madeira; a produção de látex), associadas à organização de trabalho e de comércio injusta, assente em trabalho escravo e na 'opressão exercida por certos colonos imigrados' (Spix & Martius, 2017 [1817-1820]).

No século XX, a injustiça mantém-se, e Euclides da Cunha faz menção ao trabalho escravo manifesto na organização social presente nos seringais. Ela é perspectivada como das mais 'criminosas', assente na 'tremenda anomalia' [d]o homem que trabalha para escravizar-se (Cunha, 1976, p. 131). "No Amazonas acontece. . . . esta cruel antilogia: sobre a terra farta e a crescer na plenitude risonha de sua vida, agita-se, miseravelmente, uma sociedade que está morrendo" (Cunha, 1976, p. 291).

Para Euclides da Cunha (1976), a Amazônia associa-se a uma sociedade onde a 'civilização' está ausente e, consequentemente, onde a violência e o egoísmo do homem o condenam no juízo final. Daí que Bolle (2005, p. 151) destaque alguns trechos da obra de Cunha nos quais o ambiente do trabalhador é caracterizado em termos que sugerem o inferno: "paraíso diabólico dos seringais", "diabólica geometria requerida pela divisão dos diferentes lotes" (Bolle, 2005, p. 131), "paraíso perdido" (Bolle, 2005, p. 291), "deserto amazônico" (interior, distante da costa) (Bolle, 2005, p. 69), "estrada" (Bolle, 2005, p. 280), "tentáculos de um polvo" (Bolle, 2005, p. 292), numa ausência civilizacional. Para Cunha (1976), a história é uma 'história dos sofrimentos', um retrato do 'martírio' dos 'condenados' da Terra (Amazônia), espaço periférico à civilização. De fato, sublinha que não só os primeiros povoadores indígenas foram votados à escravização e ao extermínio; em similitude, mais recentemente, forasteiros e trabalhadores vivem neste território em precariedade cíclica (assente em relações de trabalho patrão-seringueiro duras e com contornos de escravatura).

Também para Oswaldo Cruz e Carlos Chagas, a doença articula-se com a resolução da organização do trabalho, destacando a disseminação da malária como a 'campeã de morte' ou 'o duende do Amazonas'. Daí os autores sublinharem que a 'solução segura da questão da borracha' depende 'primacialmente do problema sanitário' (Schweickardt & Lima, 2007). Os médicos salientavam: "É no rio Negro que se encontra a condição mais primitiva de trabalho, a menor atividade nos serviços de extração da borracha e as mais precárias condições de vida humana" (FIOCRUZ/COC, 1992, p. 120). Daí a pobreza tradicional deste rio, e a grande decadência que é dado observar em todos os seus centros populosos. "Nele, o índice endêmico pelo impaludismo é elevadíssimo, havendo a agravante da ausência absoluta de assistência médica" (Cruz, 1913 citado em Schweickardt & Lima, 2007). "O pagamento do trabalho duro 'era feito com comida, roupas e álcool, sem nunca ter recebido qualquer remuneração em dinheiro'" (Cruz et al., 1972, p. 109 citado em Schweickardt & Lima, 2007, p. 35).

Oswaldo Cruz (citado em Cruz et al., 1972, p. 10), numa carta a Salles Guerra, refere:

> Há aqui uma célebre cidade de Santo Antônio que é um verdadeiro horror do ponto de vista sanitário. Creio que no inferno não há região análoga. . . . A população infantil não existe e as poucas crianças que se vêem têm vida por tempo muito curto. . . . Sem o mínimo exagero, pode-se afirmar que toda a população de Santo Antônio está infectada pelo impaludismo.

As relações de poder estão na gênese da destruição e da agonia da Amazônia ao longo do tempo. Lévi-Strauss (2001, p. 408) nomeia os trópicos como "tristes e agonizantes". A este propósito, Rocha (2009, p. 77) interpreta: "Os trópicos são tristes não pela sua natureza, mas pelo que lhes foi feito ou que ainda está fazendo . . . . E a tristeza decorre então da nostalgia e da decepção com um exotismo que não existe mais". A obra "Tristes trópicos" enfatiza a busca do 'tempo perdido'. O naufrágio

da Europa frente ao Monte do Purgatório: "a aventura ao coração do Novo Mundo significa antes de mais nada que ele não foi o nosso, e que carregamos o crime da sua destruição", é 'antiviagem' (um conceito de Levi Strauss). Segundo Santiago (2005, p. 26), "Para Lévi-Strauss a viagem é o mais íntegro *a priori* para a violência. O contato entre culturas diferentes, por mais idealizado que seja, é contágio, transmissão, disseminação de vírus do corpo ocidental no corpo estrangeiro. E vice-versa".

No século XXI, a 'agonia da destruição' acentua-se. Cada um de nós "ou continua, por sua omissão, a compactuar com o desmatamento e o caos social reinante, ou se rebela e age como forma de buscar a justiça social e a biossociodiversidade . . .", o que leva o autor a avançar com a sua defesa na "Carta da Amazônia" (Meirelles Filho, 2006, p. 383). Na Amazônia, o 'ritmo da devastação' nos últimos 40 anos é assinalável, tendo em conta a relação entre o avanço da pecuária, o desmatamento e o trabalho escravo. "Desde a década de 1960, a Amazônia é um violento palco de conflitos agrários" (Repórter Brasil, 2016). Adicionalmente, "cerca de 20% de sua vegetação original foi derrubada para dar lugar a grandes empreendimentos de agropecuária, mineração e de hidroeletricidade". A destruição da Amazônia com desmatamento e sequentes alterações climáticas repercute não apenas naquele território, mas expande-se a todo o planeta, antecipando a total perda do 'paraíso'. No *Earth Science Data Centers*, da NASA, dados fundamentam que:

> Durante os últimos 15 anos, mais de 190.000 milhas quadradas . . . . de floresta foram desmatadas na Bacia Amazônica, e 7.700 milhas quadradas estão sendo desmatadas a cada ano. Centenas, talvez milhares, de futuras plantas, animais, cogumelos e insetos já foram perdidos. . . . Quais são os impactos da mudança da cobertura da terra na Amazônia local e globalmente? (Lindsey, 2002).

Para dar resposta, foi estabelecido o *Large-Scale Biosphere-Atmosphere Experiment in Amazonia* (LBA-ECO) (NASA, 2022), mas a vontade política de alterar a tendência de destruição está aquém do desejável.

DISCUSSÃO CRÍTICA

Segundo Foucault (1984 [1967]), as heterotopias são universais.

O primeiro princípio define dois tipos de heterotopias, nomeadamente as de crise e de desvio. A Amazônia 'construiu-se', enquanto um 'desvio' do Velho Continente, para o Novo Mundo (mais promissor, rico, feliz), a partir da época dos descobrimentos, época, por excelência, de construção de heterotopias e de heterotopias com dimensões utópicas.

Contudo, o Novo Mundo e a Amazônia não resistiriam ao 'princípio da realidade'. Num primeiro momento, o 'encontro' entre esses dois mundos é expresso pelos europeus como de 'idílio' face ao 'paraíso', o jardim do Éden. Textualmente, está refletido tanto em 'heterotopias ilusórias' quanto em 'heterotopias compensatórias', numa espécie do que Foucault (1984 [1967]) designava por 'heterotopia feliz e universalizante'. Mas o idílio, como representação do mundo na sua perfeição simbólica, torna-se breve, 'passageiro' e 'frágil' (Zurcher Idylle citado em Johnson, 2010), dando lugar ao 'paraíso perdido', em que a própria expressão traz a negação do idílio e da heterotopia positiva.

Sequencialmente e de modo dialético, a Amazônia vai, por meio do processo transformacional, tornando-se um espaço 'outro', 'contra' o homem: espaço de esquecimento (dos não lembrados), de opressão, não liberdade, condenação, incomunicabilidade, à margem, extraordinário (na diferença) (de passagem progressiva de uma heterotopia positiva para uma negativa). Espaço-limite de resistência humana, nomeadamente associado ao confronto entre as culturas europeia e indígena.

Essa fronteira tem a sua sustentação tanto na 'força da natureza' quanto na 'força do homem', as quais têm o poder de transformar a Amazônia em 'espaço de crise', de 'caos'. Caos dos sentidos dos homens em colapso, caos na malignidade, caos de miséria física e da alma, desprovida da (quase) possibilidade de esperança. E, embora 'outro' espaço, 'outra' realidade, ela vê refletidos em 'espelho' os mesmos 'fantasmas' do Velho Mundo.

Esse processo transformacional é recorrentemente 'instável'. A instabilidade da concepção heterotópica deve-se ao fato de a Amazônia 'variar' tanto entre uma heterotopia positiva quanto negativa, uma vez que nem sempre se passa de paraíso para inferno – por vezes, as duas visões oscilam ao longo dos textos de viagens. Do desvio original, enunciado anteriormente, a Amazônia, enquanto espaço turístico, constitui-se ela própria como um espaço de 'desvio'. A assunção é de que o processo de turistificação dos territórios evolui para a construção de heterotopias, associando-se ao fato de o espaço turístico ser cada vez mais 'hetero', 'mais longínquo', 'mais exótico', 'mais fora do limite' e, por isso, exercendo o 'fascínio da alteridade'. Como assinala Foucault (1984 [1967] citado em Sarapina, 2016, p. 9), a "sociedade de consumo de lazer era uma forma de ociosidade e, por sua vez, uma espécie de desvio (ou mesmo crise)". No entanto, enquadrado por processos de homogeneização global, é preciso evitar que o espaço 'outro' se torne o 'mesmo'.

No tempo pretérito, a Amazônia era um lugar distante e de difícil acesso. Na atualidade, embora com lugares ainda impenetráveis, associados à impossibilidade de uso turístico, a Amazônia tem vindo a 'abrir-se' crescentemente ao turismo, oferecendo uma multiplicidade de atrações, tais como *birdwathing*, turismo de base comunitária, cruzeiros, turismo religioso, gastronomia, *jungle loadges*, ecotourismo, parques e reservas e turismo de aventura (VisitAmazonas, 2020).

A deslocalização do turista requer a satisfação das suas necessidades neste 'outro' espaço, temporariamente 'vivido' e palco de comportamentos distintos do dia a dia (residência habitual). Presentemente, o turista pode reservar um voo (internacional ou doméstico) e aceder ao local pretendido num dia (ou menos). Adicionalmente, as novas tecnologias da informação e comunicação contribuem para a rapidez de acesso a *packages* organizados, que podem incluir a reserva de alojamento, viagens de barco, transportes, excursões, restauração, animação, guias etc. Disso, são exemplos os *tours* disponibilizados pela TripAdvisor (2020) para a Amazônia brasileira. Esses *tours* dão igualmente ao turista a capacidade de conhecer mais a floresta e melhorar a experiência, estabelecendo a ruptura com o tempo clássico.

Entre os 53 *tours* incluídos na categoria 'excursões culturais', distinguem-se desde *tours* à cidade histórica de Manaus a *tours* por cachoeiras e cavernas, *tours* de visualização de animais (toninhos, jaguares, golfinhos cor-de-rosa, botos, piranhas) e plantas (espécies e fauna carismáticas), atividades econômicas (história da borracha, museu do seringal etc.), comunidades e rituais indígenas, envolvendo *touring* (de barco, autocarro, a pé), cuja dificuldade pode variar de fraca a difícil, podendo, além disso, durar de meio dia a vários dias. Paralelamente, há igualmente que se destacar a oferta de *tours* mais associados a motivações culturais-científicas, ofertados por universidades, museus, entre outras entidades públicas e privadas, frequentemente valorizadoras da dimensão educacional; alguns desses passeios, embora de forma mais esporádica, colocam em destaque naturalistas e cientistas viajantes pela Amazônia e seus contributos para o conhecimento.

Contudo, a oferta organizada de *tours* com conteúdos interpretativos associados a expedições de descobertas e/ou científicas da Amazônia não é frequente nem regular. Assim, considera-se importante a aposta na diversificação do turismo, com ênfase na oferta de produtos valorizadores de cultura e ciência.

Ora, a interpretação da floresta como paraíso *versus* inferno no decurso do *tour* reflete 'em espelho' a realidade passada, podendo este ser 'vivido', mas com 'afastamento', 'controle', 'mediado', detendo um papel determinante na 'redução do tempo' (rapidez de acesso e redução do tempo de viagem), no sentido de que a mediação de conhecimento é mais facilmente condensada e apresentada. Consequentemente, a floresta é um lugar de paraíso e inferno – extremos que a cápsula do turismo protege. Finalizado o *tour* pela floresta, os turistas geralmente podem retornar confortavelmente à civilização,

usufruindo de um conjunto de serviços, como alojamento, restaurantes, transportes etc. Como acentuava Urry (2002 citado em Stadler & Mitchell, 2010, p. 181), "A própria noção de turismo implica uma certa superficialidade, também inscrita no conceito de 'olhar' turístico". Segundo o autor, "há tipicamente uma clara distinção entre o familiar e o distante e que tais diferenças produzem tipos distintos de zonas liminares que situam a experiência turística como algo fora do tempo, fora do espaço".

O fato conduz-nos ao segundo princípio de Foucault (2013), o qual sugere que cada heterotopia tem uma função precisa na sociedade. A mesma heterotopia pode, segundo a sincronia da cultura em que se insere, adotar um funcionamento ou outro. "No curso de sua história, toda sociedade pode perfeitamente diluir e fazer desaparecer uma heterotopia que constituirá outrora, ou então organizar uma que não existisse ainda" (Foucault, 2013, p. 22). A dualidade de, simultaneamente, providenciar a distância e permitir a conexão é inerente à Amazônia como expressão de uma heterotopia de funcionalidade. A floresta da Amazônia pode funcionar como um lugar onde os turistas podem aprender sobre o Novo Mundo face ao colapso e à decadência do Velho Mundo, através da oferta de *tours* e de experiências turísticas transformadoras (Pine & Guilmore, 1998), baseado em (re)criar, (re)viver realidades e sentimentos de viajantes de tempos passados.

Os *tours* turísticos, ao contribuírem para o reconhecimento da floresta amazônica como 'outro' espaço, 'símbolo do poder da natureza', 'natureza inexplorada', o 'último' reduto do 'paraíso', podem potenciar uma experiência transformacional do turista assente na conscientização da importância de novos valores de conservação e preservação opostos à destruição atual da floresta.

Como Foucault (2013, p. 19) sublinha: "Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel". O fato pode conduzir à reflexão sobre os valores em crise da civilização atual e à necessidade de novos valores que apelem à sua preservação/conservação e que sustentem e a reforcem como patrimônio da humanidade, requerendo um planejamento e gestão sustentáveis. Tendo em vista que a função de qualquer heterotopia individual é passível de mudar ao longo do tempo, entende-se que aquilo que foi lugar de exploradores e cientistas pode, agora, ser lugar de um novo turismo ecocultural.

O terceiro princípio de Foucault de 'realidades justapostas' tem aqui enquadramento. Durante os *tours* turísticos organizados, assistimos às "funções narrativas como uma sintaxe espacial que organiza o espaço em séries lineares ou interconectadas. A cadeia de operações espaciais produz representações de locais apropriando-se e manipulando seus nomes 'próprios'" (De Certeau, 1984, pp. 104-115 citado em Sarapina, 2016, p. 232). "Em geral, a heterotopia tem como regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis" (Foucault, 2013, p. 24).

Uma experiência turística associada à oferta de um *tour* assente nos valores culturais e científicos da Amazônia potencia (re)criar a simultaneidade de sentimentos de viajantes do passado no presente, e a relação entre esses sentimentos e o atual turista. Ou seja, a experiência assenta tanto no 'sentimento' do binômio dialético 'paraíso *versus* inferno' vivido diretamente pelo turista, quanto no seu 'sentimento' alicerçado no(s) 'sentimento(s)' expressos nas narrativas dos 'viajantes do passado', que o presente apagou.

No decurso do *tour*, a justaposição de conteúdos interpretativos pode possibilitar ao turista aceder a várias realidades espaço-temporais apoiadas no reaparecimento, 'no presente', de objetos utópicos ou heterotópicos (do passado) e a sua respectiva destruição (paraíso *versus* inferno). Essas 'outras' realidades espaço-temporais do passado podem, ou não, ser (re)encontradas na sua fisicidade ou materialidade, no presente.

Ao longo dos séculos, haverá locais e comunidades descritos nos textos que deixaram de existir ou sofreram grandes modificações. Mas o (re)encontro sempre acontece, nem que seja pelo (des)encontro de procurar e já não existir. As heterotopias podem manifestar-se em

"espaços mentais ou físicos, que atuam como 'outros espaços' ao mesmo tempo que os espaços [são] existentes" (Foucault, 1984 [1967], p. 7), mas são sempre "lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como contra-espaços" (Foucault, 1984 [1967], p. 7). Todos podem aceder a esses sítios heterotópicos, no entanto, "na verdade, não é mais do que uma ilusão, pois julga-se que se entra onde se está, mas se entra excluído" (Foucault, 1984 [1967], p. 7).

A heterotopia é mais eficaz quando distorce a experiência convencional do tempo. O quarto princípio sugere que as heterotopias estão ligadas a fatias de tempo, denominadas por Foucault como heterocronismo. Foucault (2013) presume dois tipos de relação com o tempo: acumulação/conservação (por exemplo, museus e bibliotecas) e transitoriedade (por exemplo, festa, festival, feira), esta última ligada ao tempo em seu estado mais fútil, mais transitório e mais precário. Como Foucault (2013, p. 25) salienta, "há heterotopias que são ligadas ao tempo, não ao modo da eternidade, mas ao modo da festa: não eternitárias, mas crônicas", bem como "outras heterotopias, enfim, são ligadas não à festa, mas à passagem, à transformação, ao labor de uma regeneração" (Foucault, 2013, p. 26).

Muitos textos de viagens pela floresta amazônica têm vindo por meio de um processo de 'acumulação' a 'construí-la' (metaforicamente) enquanto paraíso *versus* inferno, ao longo de séculos. Lugares concretos, imaginações literárias, visões de cidades perdidas no meio da floresta, rios, plantas e animais são recorrentemente referenciados e potencializam a construção de narrativas turísticas. A Amazônia turística como heterotopia de cronologia tende a apoiar-se na compreensão de um espaço natural (reservas e parques temáticos), ele próprio entendido como um museu – museu vivo – onde se acumulam *in situ* uma multiplicidade de espécies que refletem a grande biodiversidade deste espaço; por exemplo, no estado do Amazonas (Brasil), destacam-se museus de história natural, o Museu da Amazônia (MUSA), o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), o Centro Cultural dos Povos da Amazônia, o Museu do Índio, a Galeria Amazônica, dentre outros. Os museus apelam à estruturação de redes, onde muitas das coleções de naturalistas e cientistas (artefatos ou objetos resultantes de viagens do passado) expostas são também a expressão da acumulação do tempo.

Os turistas, na visita à floresta, tendem a permanecer por curtos períodos de tempo. Os *tours* turísticos que enalteçam a dimensão cultural e científica por trilhas e lugares selecionados na floresta (assentes na construção criativa de narrativas) só poderão ter expressão caso se apoiem na oferta de experiências mais aprofundadas, muitas vezes estabelecendo ruptura com os *tours* clássicos massificados, muito embora dificilmente consigam apagar a sua dimensão turística, recaindo necessariamente na temporaneidade. Contudo, todos os *tours* visarão transmitir quer a acumulação do tempo (interpretação assente em narrativas do passado) quer introduzir a transitoriedade numa dinâmica de festivalização, associada ao consumo turístico temporário do *tour*.

Simultaneamente, tendem a associar-se a "rituais de valorização e obtenção de acesso (temporário) . . . ., os quais pressupõem um dado quadro regulamentar, bem como o pagamento de taxas e/ou bilhetes que permitem a entrada no local ou aceder ao passeio" (Stone, 2013, p. 13). Num território como a Amazônia, onde ainda grassam doenças como malária, febre amarela, dengue etc., orientações para prevenção e controle de doenças, declarações de isenção de responsabilidade médica, emissão de equipamentos e medicamentos de saúde e medidas de segurança aos turistas antes de sua visitação, como a vacinação, são de extrema relevância, funcionando como 'ritual de purificação'.

Essa característica associa-se ao quinto princípio, o qual salienta que as heterotopias pressupõem um sistema de abertura e fechamento que as isola e as torna penetráveis: "as heterotopias possuem sempre

um sistema de fechamento que as isola em relação ao espaço circundante" (Foucault, 2013, p. 26). Denominado aqui como heterotopias de (des)valorização, os lugares heterotópicos devem ter um sistema de rituais, ou o que Foucault chamou de 'purificações', para valorizar (abrir) e desvalorizar (fechar) o espaço.

> Em geral, não se entra em uma heterotopia como em um moinho, entra-se porque se é obrigado . . . . , ou entra-se quando se foi submetido a ritos, a uma purificação. Há até mesmo heterotopias inteiramente consagradas a esta purificacão (Foucault, 2013, p. 26).

Só se pode entrar com "certa permissão e depois de ter realizado um certo número de gestos" (Foucault, 2013, p. 26).

Contudo, Foucault pontua que há igualmente heterotopias que não são fechadas ao mundo exterior, mas, ao contrário, "constituem pura e simples abertura" (Foucault, 2013, p. 27).

> Todo mundo pode entrar, mas, na verdade, uma vez que se entrou, percebe-se tratar-se de uma ilusão e que se entrou em parte alguma. A heterotopia é um livro aberto, que tem, contudo, a propriedade de nos manter de fora (Foucault, 2013, p. 27).

O sexto princípio das heterotopias assenta nesse papel que podem ter ao criarem um 'espaço de ilusão' ou 'um outro espaço, um outro espaço real' perfeito, face ao nosso espaço real desordenado, este último associado à heterotopia de compensação. "Em suma, heterotopias de ilusão e compensação colocam em foco binários entre o real e o surreal" (Stone, 2013, p. 13). Os textos de naturalistas e cientistas ao longo de séculos sobre a Amazônia funcionam como espelhos heterotópicos simultaneamente de ilusão e compensação. De um lado, porque 'deslocam' muitos dos mitos, utopias, histórias, identidades, do Velho Mundo para o entendimento do Novo Mundo e da Amazônia, o que em si representa uma ilusão. Por outro lado, a Amazônia, ainda não 'apropriada' pela velha civilização e podendo ser experienciada como 'último reduto intocável' da natureza e de um 'homem bom', oferece a possibilidade de se usufruir do que já foi 'perdido' nos países/cidades de origem dos turistas, tornando-a uma heterotopia de compensação. Os turistas consomem essa ilusão à medida que aprendem sobre outros viajantes do passado e sentem a compensação face ao que já não existe nos seus países de origem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A floresta amazônica é aqui reconhecida enquanto espaço heterotópico, em que a heterotopia está no universo introduzido através da interpretação de um conjunto de textos de viagens associadas a expedições de descoberta e/ou científicas, desde o século XVI até a atualidade, polarizada entre paraíso e/ou inferno.

A Amazônia, enquanto espaço de turismo de floresta e no enquadramento de um turismo ecocultural, a desenvolver-se de forma sustentável, requer a 'construção' de experiências turísticas, em que as dimensões cultural e criativa, bem como a cientifico-educacional, possam ganhar destaque.

Considerando que heterotopia está no universo introduzido na interpretação, destacou-se a riqueza de conteúdos interpretativos, 'derivados de viagens do passado', que podem ser (re)vividos – (*in loco*) através de experiências associadas a *tours* turísticos. O pressuposto é de que os turistas podem beneficiar-se de um processo duplo de 'passagem da Amazônia textual para a real' e seguidamente da 'passagem da Amazônia real para a textual', do real para o texto e/ou do texto para o real.

Os textos-alvo de análise evidenciaram a multiplicidade de características intrínsecas e extrínsecas dos recursos amazônicos passíveis de interpretação turística assente em uma visão de interconectividade entre cultura e natureza potencializadora de um maior desenvolvimento sustentável do turismo. De forma recorrente, iniciam com o maravilhamento face ao desconhecido, muitas vezes entendido como o (re)encontro com o paraíso idealizado, o jardim do Éden, destacando-se elementos positivos associados

a beleza, liberdade, força da natureza, riquezas e comunhão do homem com a natureza e com o sublime. Contudo, com a continuação da viagem, à medida que os viajantes, fundamentalmente primeiros descobridores e cientistas, se embrenham na floresta amazônica, esse paraíso simbólico e mítico tende a perder-se, derivado do respectivo contato com a realidade, confrontando-se tanto com perspectivas duais paraíso/inferno quanto com perspectivas do inferno ('elementos negativos', 'deceptivos', 'desmistificadores', 'transformadores', tais como doenças, animais/insetos, estrutura econômica, violência, injustiça).

Em concordância, vão-se perspectivando as relações dialéticas 'paraíso' *versus* 'inferno', colocando a tônica quer num processo transformacional do positivo ao negativo (pressupõe a alteração da visão do texto e do sujeito refletida na transformação dos elementos originários de um paraíso em inferno), quer num processo 'instável' (pressupõe a concessão oscilante da Amazônia entre 'paraíso' e 'inferno'). A identidade amazônica tende a ser então entendida enquanto 'processo transformacional instável'.

Ademais, a floresta amazônica, pela vastidão do seu 'conteúdo cultural-científico', poderia explorar futuramente a oferta mais sistemática de *tours* assentes em novos segmentos de visitação (mais motivados por cultura e ciência), novas temáticas (paraíso *versus* inferno), novas espacialidades (seleção de locais descritos em narrativas científico-culturais), positividade (curiosidade, conhecimento, educação, evasão, entretenimento), estímulo aos sentidos (fauna, flora, floresta e locais descritos nos textos), *mix* de recordações. *Tours*, então, mais associados à 'memória' histórica dessas viagens (através do contato com textos dos viajantes – Amazônia textual), constituindo-se, ela própria, como expressão de uma heterotopia.

Na verdade, os textos contemplados funcionam como espelhos heterotópicos, simultaneamente de ilusão e compensação, especialmente porque 'deslocam' muitos dos mitos, utopias, histórias e identidades do Velho Mundo para o entendimento do Novo Mundo e da Amazônia, o que, em si, representa uma 'ilusão'. O consumo dessa 'ilusão' pode, sequencialmente, representar uma 'compensação', face ao que os turistas já não podem 'encontrar' nos seus países de origem. Pode, igualmente, potencializar uma experiência turística transformacional, fundamentada na consciencialização da importância de novos valores de conservação e preservação, opostos à destruição atual da Amazônia, como 'outro' espaço.

Do 'jardim' e do seu 'povo original' perspectiva-se a destruição dos dois à medida que a globalização econômica, social, cultural a par da virtualização se disseminam. Que maior ameaça haverá senão aquela dos homens não lutarem pela defesa da Amazônia e dos seus paraísos (re)encontrados?

AGRADECIMENTOS

Este artigo foi financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (*Foundation for Science and Technology* – FCT) através do projeto UIDB/04020/2020.

REFERÊNCIAS

Acuña, C. (1994). *Novo descobrimento do grande Rio das Amazonas* (edição bilingue). AGIR.

Addis, M. C. (2020). *A New Island: on Costa Smeralda as utopy/heterotopy*. Lexia Volume.

Annist, A. (2013). Heterotopia and hegemony: power and culture in Setomaa. *Journal of Baltic Studies*, *44*(2), 249-269. http://www.jstor.org/stable/43213145

Bal, M. (2009). Working with concepts. *European Journal of English Studies*, *13*(1), 13-23. http://dx.doi.org/10.1080/13825570802708121

Bardin, L. (2015). *Análise de conteúdo*. Edições 70.

Barros Henriques, R. P. (2008). Viagem que revelou a biodiversidade do Brasil ao Mundo. *Ciência Hoje*, *42*(252), 24-29. http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Ciencias/Artigos/viagem_vonmrtius.pdf

Barros, L. (2005). O discurso terminográfico na obra De Medicina Brasiliensi (1648), de Guilherme Piso. *Tradterm*, *11*, 255-307. https://doi.org/10.11606/issn.2317-9511.tradterm.2005.49690

Bates, W. (2007 [1859]). *No coração da Amazônia*. Coisas de Ler.

Baticle, C., & Hanus, P. (2018). Les nuits contestataires des néo-charbonniers du Vercors: un chronotope forestier au service d'une hétérotopie. *Journal of Alpine Research | , 106*(1), 1-23. https://doi.org/10.4000/rga.3958

Bochaton, A., & Lefebvre, B. (2008). The rebirth of the hospital: heterotopia and medical tourism in Asia. In T. Winter, P. Teo & T. C. Chang (Orgs.), *Asia on tour exploring the rise of Asian tourism* (pp. 97-108). Routledge.

Bolle, W. (2005). O mediterrâneo da América Latina: a Amazônia na visão de Euclides da Cunha. *Revista USP*, (66), 140-155. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i66p140-155

Bolle, W., & Pinto, R. (2013). O fascínio pela Amazônia: de Martius a Nimuendajú. In W. Bolle & E. E. Kupfer (Orgs.), *Cinco séculos de relações brasileiras e alemãs* (pp. 93-108). Editora Brasileira de Arte e Cultura.

Borges, J. L. (1974 [1949]). El Aleph. In *Obras completas*. Emecé.

Buendía Azorín, J. D., & Colino Sueiras, J. (Eds.). (2001). *Turismo y medio ambiente*. Cívitas.

Carballada, A. (2016). Monte y turismo. El turismo forestal en Galicia. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, *62*(1), 79-109. http://dx.doi.org/10.5565/rev/dag.227

Carter, R. W., & R. Bramley, R. (2002). Defining heritage values and significance for improved resource management: an application to Australian tourism. *International Journal of Heritage Studies*, *8*(3), 175-199. http://dx.doi.org/10.1080/13527250220000/18895

Carvajal, G. (1941). Relação - Descobrimento do rio de Orellana. In G. Carvajal, A. Rojas & C. Acuña (Orgs.), *Descobrimentos do rio das Amazonas* (Melo-Leitão, Trad.) (Série 2ª Brasilana, Vol. 203, pp. 13-80). Companhia Editora Nacional.

Chowdhury, S. (2019). *Understanding Heterotopia: Foucault's spatial context to society*. Preprint. http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.11385.11367

Coëffé, V., & Morice, J. R. (2020). The Parisian department store as a paradigmatic place for interactions between tourism and shopping: the production of a heterotopia. *Belgeo*, *1*, 1-26. https://doi.org/10.4000/belgeo.43367

Cruz, O. (1913). *Relatório sobre as condições médico-sanitárias do vale do Amazonas*. Typographia Jornal do Commercio.

Cruz, O., Chagas, C., & Peixoto, A. (1972). *Sobre o saneamento da Amazônia*. Philippe Daou.

Cunha, E. (1976). *Amazônia: um paraíso perdido: reunião dos ensaios amazônicos*. Editora Vozes.

Cunha, E. (2018). À *margem da História*. Editora UNESP.

D'Azevedo, L. (Coord.). (1925). *Cartas do padre Antônio Vieira* (Vol. I) (Cartas coordenadas e anotadas). Imprensa da Universidade de Coimbra

De Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* [Trans. Steven Rendall]. University of California Press.

Dehaene, M. (2019). Heterotopia. In A. M. Orum (Ed.), *The Wiley Blackwell encyclopedia of urban and regional studies* (pp. 1-4). Wiley Online Library. https://doi.org/10.1002/9781118568446.eurs0134

De Meulder, B. (1998). Mavula. An African heterotopia in Kwango 1895-1911. *Journal of Architectural Education*, *52*(1), 20-29.

Domingues, A. (1991). *Viagens de exploração geográfica na Amazônia em finais do século XVIII: política, ciência e aventura*. Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração; Centro de Estudos de História do Atlântico.

Eliade, M. (2004). *Tratado de história das religiões*. Edições ASA.

Esfehani, M., & Albrecht, J. (2018). Roles of intangible cultural heritage in tourism in natural protected areas. *Journal of Heritage Tourism*, *13*(1), 15-29. https://doi.org/10.1080/1743873X.2016.1245735

Fawcett, P. (2010). *Exploration Fawcett: journey to the Lost City of Z*. The Overlook Press; Peter Mayer Publishers, Inc.

Feld, S. (1997). The anthropology of landscape: perspectives on place and space. By Eric Hirsch, Michael O'Hanlon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *3*(3), 610-612. https://doi.org/10.2307/3034782

Ferreira, A. R. (2003 [1783]). *Viagem ao Brasil: a expedição filosófica pelas capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá (1783-1792*). Academia das Ciências de Lisboa.

Font, X., Yale, K., & Tribe, J. (2001). Introducing environmental management systems in forest recreation: results from a consultation exercise. *Managing Leisure*, *6*(3), 154-167. http://doi.org/10.1080/13606710122104

Foucault, M. (1984 [1967]). Des espaces autres. Hétérotopies. *Architecture, Mouvement, Continuité*, (5), 46-49. https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Des_espaces_autres.pdf

Foucault, M. (2005 [1966]). *As palavras e as coisas*. Edições 70.

Foucault, M. (2013). *O corpo utópico, as heterotopias*. N-1 Edições.

Foucault, M., & Miskowiec, J. (1986). Of other spaces. *Diacritics*, *16*(1), 22-27. https://doi.org/10.2307/464648

Frank, M. C. (2009). Imaginative geography as a travelling concept. Foucault, Said and the spatial turn. *European Journal of English Studies*, *13*(1), 61-77. http://dx.doi.org/10.1080/13825570802708188

Fundação Oswaldo Cruz/Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ/COC). (1992). *Os grandes flagelos do norte*. Editora FIOCRUZ.

Gondim, N. (1994). *A invenção da Amazônia*. Marco Zero.

Hall, M., James, M., & Baird, T. (2011). Forests and trees as charismatic mega-flora: implications for heritage tourism and conservation. *Journal of Heritage Tourism*, *6*(4), 309-323. https://doi.org/10.1080/1743873X.2011.620116

Henriques, C. (2020). Amazónia como património cultural: viagens pelo paraíso. In C. Henriques, M. C. Moreira, P. A. B. César & V. B. M. Herédia (Orgs.), *Turismo & história: perspectivas sobre o patrimônio da humanidade no espaço ibero-americano* (pp. 558-603). Educs.

Holanda, S. (1996). *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil* Ed. Brasiliense.

Humboldt, A. (2020 [1819]). Voyage aux Régions équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799, 1800, 1801, 1803 et 1804. In *As peregrinações geopoéticas de Humboldt* (Cadernos de Geopoética). Instituto Internacional de Geopoetica. https://www.institut-geopoetique.org/pt/cadernos-de-geopoetica/143-as-peregrinacoes-geopoeticas-de-humbold

International Council on Monuments and Sites (ICOMOS). (2007). *Brazil - Amazonia, monument of nature*. ICOMOS. https://www.icomos.org/en/116-english-categories/resources/publications?start=133

International Union for Conservation of Nature (IUCN). (2019). *Global Biodiversity Framework/World Heritage and the Post-2020 Global Biodiversity Framework: Recommendations for the Post-2020*. IUCN. https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2020-025-En.pdf

Jacquemet, E. (2017). Pourquoi vient-on voir l'Everest? Représentations collectives et pratiques touristiques dans la région du Khumbu. *Journal of Alpine Research Revue de Géographie Alpine*, *105*(3). https://doi.org/10.4000/rga.3834

Johann, E. (2005). Network forest-culture Austria – a new way to develop and encourage social and cultural dimensions of sustainable forest management (Austrian Forest Association). In *Ministerial Conference on the Protection of Forests in Europe Forestry and our Cultural Heritage Proceedings of the Seminar* (pp. 101-105). Sweden Liaison Unit Warsaw.

Johnson, P. (2010). *On heterotopia* [Master Dissertation, University of Bristol].

Johnson, P. (2016). Brief history of the concept of heterotopia (revised). *Heteropian Studies*.

Knight, K. (2017). Placeless places: resolving the paradox of Foucault's heterotopia. *Textual Practice*, *31*(1), 141-158. https://doi.org/10.1080/0950236X.2016.1156151

La Condamine, Ch.-M. [1745] (2000). *Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas (Relation abrégée d"un voyage fait dans l"intérieur de l"Amérique méridionale)* (Coleção "O Brasil visto por estrangeiros"). Senado Federal.

Langsdorff, G. (1997 [1826]). Expedição Langsdorff - Percurso da viagem ao Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Amazonas e Pará - 21 de novembro de 1826 a 20 de maio de 1828. In D. B. Silva (Org.), *Os diários de Langsdorff* (Vol. 3). Editora Fiocruz.

Lee, C.-F., Huang, H., & Yeh, H.-R. (2010). Developing an evaluation model for destination attractiveness: sustainable forest recreation tourism in Taiwan. *Journal of Sustainable Tourism*, *18*(6), 811-828. https://doi.org/10.1080/09669581003690478

Legrain, M. (2010). *Guide du Paradis*. Armand Colin.

Lévi-Strauss, C. (2001). *Tristes tropiques*. Plon.

Lima, S. S. (2011). Amazônia Babel – literatura, corpos & meio ambiente. *Revista Eletrônica CelpCyro*, *2*.

Lindsey, R. (2002). *The large-scale biosphere-atmosphere experiment in Amazonia*. NASA. http://earthobservatory.nasa.gov/Features/LBA/

Lisboa, Pr. C. de (1624? a 1627?). *História dos animais e árvores do Maranhão pelo muito reverendo Padre Frei Cristovão de Lisboa, qualificador do Santo Ofício, e fundador da custódia do Maranhão, da recolecção de Santo António de Lisboa*. PT/AHU/CU/072/01660. Arquivo Histórico Ultramarino. Digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1154928

Lopes, F. B. (2006). *A violência como paisagem – uma leitura do "Quadros da Natureza" de Alexander Von Humboldt* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Martius, C. F. von (1817-1820). *Flora Brasiliensis; seu Enumeratio plantarum in Brasilia tam sua sponte quam accedente cultura provenientium, quas in itinere auspiciis Maximiliani Josephi I. Bavariae regis annis 1817-1820 peracto collegit, partim descripsit; alias a Maximiliano seren. principe Widensi, sellovio aliisque advectas addidit*. New York Bothanical Garden. https://doi.org/10.5962/bhl.title.6159

Martius, C. F. P. von (1943 [1824]). A fisiononomia do reino vegetal no Brasil. *Arquivos do Museu Paraense*, *3*, 239-271.

Meirelles Filho, J. (2006). *O livro de ouro da Amazônia*. Ediouro.

Meyer, S. (2003). *Midlertidige utopier (Temporary utopias)*. Museet For Samtidskunst.

National Aeronautics and Space Administration (NASA). (2022). *Large Scale Biosphere-Atmosphere Experiment (LBA-ECO) Amazonia and Global Change. Earth Data – ORNL DAAC: distributed active archive center for biogeochemical dynamics*. http://earthobservatory.nasa.gov/Features/LBA/

Norval, A. (1999). Truth and reconciliation: the birth of the present and the reworking of history. *Journal of Southern African Studies*, *25*(3), 499-519. https://doi.org/10.1080/03057070.1999.11742771

Parezanović, T. (2020). Tourist writing: facing and embracing the otherness of space and narrative. *Borders and Crossings*, *2*(10). http://doi.org/10.15291/sic/2.10.lc.1

Pine, J., & Guilmore, J. (1998). *Welcome to the experience economy*. Harvard Business Review.

Piso, W., & Marcgrave, G. (1948 [1648]). *Historia naturalis brasiliae*. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Quintana, V. M. (2020). *Eco-Natural tourism: sustainable development and promotion of natural and cultural Heritage*. IntechOpen.

Rassa, M. (2014). *Mapping heterotopias. Columbian documentary films of the armed conflict* [Doctoral Dissertation, Universitat Autònoma de Barcelona].

Reid-Pharr, R. F. (1994). Disseminating Heterotopia. *African American Review*, *28*(3), 347-57. https://doi.org/10.2307/3041971

Repórter Brasil. (2016). Trabalho escravo contemporâneo: + de 20 anos de combate (desde 1995). https://escravonempensar.org.br/biblioteca/trabalho-escravo-contemporaneo-de-20-anos-de-combate-desde-1995/

Rocha, A. (2009). Acerca da gnoseologia de Lévi-Strauss: do sentido da inteligibilidade à inteligibilidade do sentido. *Diacrítica, Filosofia e Cultura*, *23*(2), 75-88. http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/10168

Santiago, S. (2005). *A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos - democratização no Brasil 1979-1981* (Cultura versus Arte, Coleção Rio Branco). Fundação Alexandre de Gusmão.

Sarapina, I. (2016). Memory heterotopias in Ukraine: sites to re-imagine the past. *Tourism and Hospitality Research*, *16*(3), 223-241. https://doi.org/10.1177/1467358415589657

Shackley, M. (2002). Space, sanctity and service; the English Cathedral as heterotopia. *International Journal of Tourism Research*, *4*(5), 345-352. http://doi.org/10.1002/jtr.388

Schweickardt, J. C., & Lima, N. (2007). Os cientistas brasileiros visitam a Amazônia: as viagens científicas de Oswaldo Cruz e Carlos Chagas (1910-1913). *História, Ciências, Saúde - Manguinhos, 14*(supl.), 15-50 https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000500002

Spix, J., & Martius, C. (2017 [1817-1820]). *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Senado Federal.

Stadler, J., & Mitchell, P. (2010). Never-never land: affective landscapes, the touristic gaze and heterotopic space in Australia. *Studies in Australasian Cinema*, *4*(2), 173-187. https://doi.org/10.1386/sac.4.2.173_1

Stone, P. (2013). Dark tourism, heterotopias and post-apocalyptic places: the case of Chernobyl. In L. White & E. Frew (Eds.), *Dark tourism and place identity* (pp. 60-79). Routledge.

TripAdvisor. (2020). *Excursões em Manaus.* https://www.tripadvisor.pt/Attractions-g303235-Activities-c42-Manaus_Amazon_River_State_of_Amazonas.html

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2019). *Complexo de Conservação da Amazónia Central (CCAC) – AM*. http://unesco.org

Urry, J. (2002). *The tourist gaze* (2. ed.). SAGE.

Vergopoulos, H. (2016). Breaking and entering, or a feeling of heterotopia in tourism situations – A study of two borderline tourism cases. *Via*, *9*. https://doi.org/10.4000/viatourism.393

Vespúcio, A. (2003 [1545]). *Novo Mundo: as cartas que batizaram* a América. Editora Planeta.

Vieira, A. (1653, janeiro 25). C*artas do Maranhão, Carta ao príncipe D. Teodósio, Maranhão*. Biblioteca Brasiliana Guita e Jose Mindlin https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4153?locale=en

Vieira, A. (1657, abril 20). *Cartas do Maranhão, Carta a D Afonso VI*. Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4153?locale=en

VisitAmazonas. (2020). *Conheça o Amazonas, atrações*. https://visitamazonas.com/visitamazonas/en/atractives/

Wallace, A. (2004). *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro* (Edições do Senado Federal, Vol. 17). Senado Federal. http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1092/706863.pdf?sequence=4

O fim do Grão-Pará e a institucionalização da região amazônica: o papel dos liberais paraenses na mudança do *status* regional no século XIX

The end of Grão-Pará and the institutionalization of the Amazonian region: the role of liberals from Pará in changing the regional status in the nineteenth century

Roberg Januário Santos

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Xinguara, Pará, Brasil

Resumo: As regiões não estão dadas ou prontas para serem apenas descortinadas. São também resultado de processos sociais manifestados em práticas e discursos. No Brasil oitocentista, o vocabulário geográfico e político concedeu maior destaque à unidade administrativa chamada de província, deixando a ideia de região fora do debate político. Os movimentos de emergência das regiões brasileiras ocorreram, todavia, ainda na segunda metade do século XIX. Nesse sentido, este artigo objetiva analisar a institucionalização da região amazônica através dos discursos dos representantes políticos liberais amazônicos no parlamento brasileiro e na imprensa paraense. Compreende-se que tais discursos desenvolveram um regionalismo político nessa área, de modo a contribuir para o citado processo de institucionalização, ou seja, na montagem institucional de formas de delimitar, nomear e significar a região. Os termos 'Vale do Amazonas' e 'região amazônica' cunharam nomenclaturas que representaram a reconfiguração regional da antiga província do Grão-Pará, pois, com a criação da província do Amazonas, em 1852, os representantes nortistas forjaram uma nova entidade regional, desta feita, chamada provisoriamente de Vale do Amazonas e consolidada com o nome de Amazônia.

Palavras-chave: Institucionalização. Amazônia. Região.

Abstract: Regions are not given or ready to be just unveiled. Regions are also the result of social processes manifested in practices and discourses. In nineteenth-century Brazil, the geographical and political vocabulary gave significant prominence to the administrative unit called the province, leaving the idea of region out of the political debate. However, the Brazilian regions had their emergency movements in the second half of the 19th century. In this sense, this article aims to analyze the institutionalization of the Amazon region through the speeches of Amazonian political representatives in the Brazilian Parliament. It is understood that these discourses developed a political regionalism in this area, in the sense of contributing to the aforementioned institutionalization process, that is, in the institutional set-up of ways to delimit, name, and signify the region. Amazon Valley and the Amazon region were nomenclatures that represented the regional reconfiguration of the former province of Grão-Pará, as with the creation of the province of Amazonas, in 1852, northern representatives forged a new regional entity, this time provisionally called Vale do Amazonas and consolidated with the name of Amazon.

Keywords: Institutionalization. Amazon. Region.

Santos, R. J. (2023). O fim do Grão-Pará e a institucionalização da região amazônica: o papel dos liberais paraenses na mudança do *status* regional no século XIX. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20210099. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0099.

Autor para correspondência: Roberg Januário Santos. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Instituto de Estudos do Trópico Úmido. Xinguara, PA, Brasil. CEP 68500-000 (roberg.assu@hotmail.com).

Recebido em 30/11/2021
Aprovado em 01/08/2022
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

INTRODUÇÃO

No vocabulário político imperial, o termo 'província' assumiu lugar central, sendo predominante nas referências às unidades administrativas e políticas que passaram a compor o Império do Brasil em detrimento da ideia de região. Antes dessas unidades territoriais, existiam, como unidades intermediárias do território, as capitanias hereditárias, criadas no período colonial; em 1759, elas foram transformadas em capitanias régias, no governo do Marquês de Pombal, passando ao domínio direto do governo português. Ainda cabe mencionar que, em 1811, um alvará criava, com as capitanias régias, juntas para auxiliar na governança da Mesa do Desembargo do Paço, no Rio de Janeiro, o que caracterizava certa descentralização. Foi só a partir do decreto de 1º de outubro de 1821 que as unidades provinciais foram criadas no Brasil para prover a administração política e militar.

Para essas novas unidades provinciais, Gouvêa (2008) considera que foram inicialmente eleitas juntas de governo por meio do voto de eleitores de paróquias da província, além dos conselhos de procuradores-gerais das províncias do Brasil. Miriam Dolhnikoff explica que, em 1822, ocorreu a criação do escudo de armas do Brasil. A presença de 19 estrelas de prata no firmamento azul simbolizava o conjunto da nação, composta pelas suas províncias. Essa composição provincial brasileira não foi, no entanto, harmônica nem simétrica; pelo contrário: ao longo do tempo, foram se formando as chamadas 'grandes províncias', de modo que a adjetivação não necessariamente se referia ao tamanho geográfico do território, mas à força da representação política e econômica dele. É importante considerar, no debate sobre a formação provincial brasileira, uma questão colocada por Dolhnikoff (2005) que se tornou emblemática durante o Segundo Reinado, a saber: as grandes diferenças regionais, especialmente entre o Norte e o Sul do Brasil – agravadas pela ausência do Estado nacional em partes mais distantes da corte –, foram fundamentais para a movimentação política das elites regionais, colocando-as no jogo político do país.

Este cenário embasa o contexto histórico e político a partir de 1850 no Norte, visto que foi nesse momento que a questão da província do Grão-Pará começou a ser objeto de debate pelos seus representantes políticos no parlamento brasileiro não mais como uma província, mas como uma região, desta feita, denominada de região amazônica ou Vale do Amazonas. Essa mudança de nome e do tom político em relação ao espaço nortista decorreu, em parte, da histórica queixa de distanciamento e não atendimento dos interesses dessa parte do país por parte do Governo Central, ocasião em que o Norte agrário – sob a liderança de Pernambuco – e o Sul – sob a liderança do Rio de Janeiro – apareciam como espaços privilegiados frente à área amazônica. Foi nesse cenário político e regional que a região amazônica, como sinônimo de uma nova entidade política, foi sendo construída através do regionalismo político.

O objetivo deste texto é, diante do contexto apresentado, analisar a participação dos representantes políticos amazônicos ligados ao Partido Liberal na construção do regionalismo político nessa área durante o século XIX e a contribuição do movimento para o processo de institucionalização da região amazônica em detrimento da província do Grão-Pará. Deriva desse objetivo maior a pergunta central: como, através do regionalismo político, foi institucionalizada uma postura e um discurso regional em torno do Vale do Amazonas e/ou da região amazônica em detrimento da província do Grão-Pará?

É necessário, de início, compreender que a região amazônica, assim como as demais, é resultado de experiências humanas historicamente localizadas e realizadas, de modo que esse texto se afasta das concepções de regiões naturais; por outro lado, o artigo se aproxima e dialoga com a historiografia que adota a percepção de desnaturalização das regiões, de modo que passa a compreendê-las no campo das emergências, como construções e historicamente conceituadas[1].

[1] Sobre este assunto, conferir Albuquerque Júnior (2011), Said (2007), O'Gorman (1992) e Chiaramonte (2017).

O pensamento de Albuquerque Júnior (2008, p. 58) é esclarecedor do ponto de vista da noção de região que se adota neste trabalho:

> As regiões, portanto, não pré-existem aos fatos que as fizeram emergir; as regiões são acontecimentos históricos, são acontecimentos políticos, estratégicos, acontecimentos militares, diplomáticos, são produto de afrontamentos, de disputas, de conflitos, de lutas, de guerras, de vitórias e de derrotas.

Ainda no que diz respeito à concepção teórica do artigo, trabalha-se na interseção da história e do pensamento geográfico, já que, inicialmente, adota-se o pensamento teórico do geógrafo político finlandês Anssi Paasi (2011), que, desde os anos de 1980, vem trabalhando com a teoria da institucionalização das regiões, processo segundo o qual as regiões podem ser entendidas como estruturas institucionais coletivas e, sobretudo, como construções sociais que são criadas a partir de práticas e discursos políticos, econômicos, culturais e administrativos. Para o geógrafo, quatro estágios resumem o processo de institucionalização das regiões, a saber: a modelagem territorial (limites, mapas etc.); a modelagem simbólica (nomeação/outros símbolos); a modelagem institucional (instituições que produzem/reproduzem aspectos da região) e a modelagem identitária (a região como parte do sistema regional e da consciência social). Este artigo concederá maior destaque ao estágio institucional, analisando os discursos institucionais dos representantes políticos no parlamento brasileiro e na imprensa.

No campo conceitual, adota-se o conceito de regionalismo político, entendido aqui a partir de Arturo Taracena Arriola, que o classifica como "a identificação consciente, cultural, política e sentimental que uma sociedade desenvolve com o espaço regional" (Arriola, 2000, p. 4). Iná Elias de Castro esclarece que "o regionalismo é um movimento de base territorial como uma reação ao Estado Nacional, que levanta bandeiras da identidade, da autonomia, do direito à diferença" (Castro, 2006, p. 186). Para a historiadora argentina Maria Silva Leoni, "o regionalismo representa um esforço por criar uma consciência e uma ideologia política dentro e em nome da região" (Leoni, 2015, p. 171). Nesses termos, o regionalismo é um movimento que visa criar as condições políticas de importância, diferenciação e reconhecimento do espaço regional perante a nação.

Este artigo contribui para a historiografia brasileira, pois trata da formação histórica e política da região amazônica, cuja trajetória interessa não só ao Brasil, mas também aos países fronteiriços. Mais especificamente, o artigo colabora para uma compreensão histórica da institucionalização da região amazônica a partir do regionalismo político, já que alguns poucos trabalhos têm apenas ladeado esta discussão, de modo que se pretende, justamente, preencher essa lacuna historiográfica, evidenciando os caminhos pelos quais a antiga área do estado do Grão-Pará, depois província do Pará ou Grão-Pará, foi sendo (re)inventada como a região amazônica, desfazendo uma interpretação equivocada de que essa parte da América sempre foi assim conceituada e institucionalizada.

A historiografia brasileira – mais especificamente a pertinente às produções de autores que se debruçam sobre a própria história da Amazônia – não aprofundou o estudo da emergência da região amazônica, pois os autores que se voltaram para o conceito de Amazônia, ao considerarem o entendimento de que não existe apenas uma Amazônia, mas sim várias, acabaram não delimitando um recorte dentro desse grande campo referente às 'Amazônias' para realizar exame, diminuindo, assim, o grau de precisão para pensar o processo histórico e as relações de força que culminaram com a institucionalização de um novo conceito e dimensão regional no Brasil. Essa última posição foi assumida por um dos mais destacados historiadores amazônicos ao longo do século XX, Arthur Cézar Ferreira Reis (1906-1993), membro de várias instituições científicas e conhecido por ser um dos principais nomes a colaborarem com o estudo de temas da história da região, especialmente após o Plano de Valorização da Amazônia, criado em 1946. O referido historiador recuou

aos tempos de colonização para tentar explicar a ideia de Amazônia. Todavia, com um recorte temporal elástico, Reis não aprofundou a discussão proposta no texto "Amazônia: conceito, sua evolução histórica" (Reis, 2001).

As reflexões de Reis partiram, inicialmente, dos apontamentos de um geógrafo contemporâneo, Eidorfe Moreira (1912-1989), um paraibano radicado em Belém, sobretudo porque Eidorfe passou a compor a equipe de trabalho chefiada por Reis, em 1954, na Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVEA). No livro "Amazônia: o conceito e a paisagem", Moreira (1960) discorreu sobre cinco conceitos de Amazônia: hidrográfico, fitogeográfico, zoogeográfico, político e econômico. Apesar de lançar alguns pressupostos para analisar essa parte do Brasil – inclusive, apontando que nem sempre essa região foi assim conceituada como Amazônia –, Moreira também não se dedicou a fazer uma abordagem que investigasse mais precisamente o momento de emergência do conceito de Amazônia no Brasil. Sua ênfase recaiu sobre o momento da delimitação do conceito geodésico da Amazônia, no início da década de 1950, no cenário do estabelecimento do Plano de Valorização da Amazônia.

Alguns trabalhos[2] de áreas diferentes da história ensaiaram refletir sobre o processo de constituição da região amazônica, com destaque para o trabalho de Neide Gondim, como resultado de sua tese de doutorado no campo da Teoria Literária, publicada em formato de livro, com o título "A invenção da Amazônia" (Gondim, 1997); seu objeto foi demonstrar de que maneira e por quais artifícios a Amazônia foi inventada pelos europeus. Apesar de possuir o mérito de romper com as teorias das descobertas e metodologicamente passar em revisão a uma série de obras de autores europeus para evidenciar visões acerca dessa parte da América e, assim, analisar a invenção do espaço todo, o trabalho de Gondim não se dedicou a pensar historicamente o processo de institucionalização da Amazônia a partir das relações de força das elites nativas com outras regionais e o Governo Central do Brasil no período imperial, momento decisivo para a emergência da região amazônica no Brasil. Portanto, é preciso refletir que a Amazônia foi institucionalizada também no campo político e que a sua institucionalização, na condição de recorte regional brasileiro, passou pela adoção da nomenclatura para denominar a região, ou seja, para analisar a configuração da região amazônica, é necessário pensar a construção da identidade política regional, processo acentuado a partir da segunda metade do século XIX.

É preciso notar que, diferentemente de uma concepção de Amazônia construída desde os tempos coloniais, essa formação regional a partir do próprio conceito de Amazônia possui um momento histórico de luta pela sua definição e de sua formatação no Brasil, sobretudo ao se considerar que, antes do século XIX, essa área era conhecida como Santa Maria do Mar Doce, Rio das Amazonas, Terra dos Caraíbas, Eldorado, Maranhão, *Pays des Amazones*, Regiões Equinociais da América e Grão-Pará, e não como Amazônia. Historiadores dedicados aos estudos coloniais dessa parte da América têm alertado recentemente que, apesar de trabalharem e de denominarem suas produções com o termo 'Amazônia', esse recorte regional não existia na temporalidade que estudam[3].

Este texto foi dividido em quatro partes, sendo a primeira destinada à introdução, contendo aspectos gerais sobre o trabalho, como temática, objetivo e contexto histórico, para uma melhor compreensão do objeto de estudo. A segunda parte apresenta e contextualiza a situação política do Grão-Pará diante da nação que se formava nos trópicos, bem como o início do discurso regionalista na área às margens do rio Amazonas. A terceira parte volta-se para apresentar o processo de construção do regionalismo amazônico e a transição das reivindicações provinciais para

[2] Conferir Gondim (1997) e Maués (1999).
[3] Conferir A. Cardoso (2017) e Chambouleyron e Souza Junior (2016).

o âmbito regional e, em grande medida, a passagem do discurso político paraense para o discurso amazônico. Por fim, são apresentadas as considerações finais.

O GRÃO-PARÁ: DE ESTADO AUTÔNOMO A PROVÍNCIA BRASILEIRA

É importante, para a compreensão deste trabalho, estabelecermos o próprio conceito de Grão-Pará, haja vista que nem sempre a compreensão conceitual a partir desse termo está bem delimitada, em função das várias utilizações do termo, conforme cada regime de historicidade do espaço que denomina, daí as várias denominações, como capitania do Grão-Pará, estado do Maranhão e Grão-Pará, estado do Grão-Pará e Maranhão e depois a alternância entre província do Pará ou do Grão-Pará e Rio Negro, no momento após a independência do Brasil. Segue-se, então, a compreensão do geógrafo Eidorfe Moreira, para o qual, praticamente até a criação da província do Amazonas, em meados do século XIX, essa área do país foi nomeada de Grão-Pará, uma designação que exprimia uma unidade político-geográfica no passado antes do conceito de Amazônia (Moreira, 1960).

Do ponto de vista da demarcação do território e da administração política dele, Antônio Ladislau Monteiro Baena (1782-1850), português radicado no Pará, descreveu, ainda no século XIX, cronologicamente as fases da política administrativa do espaço após a criação do estado do Maranhão e Grão-Pará (1621), e o fez em sua obra "Compêndio das Eras da Província do Pará" (Baena, 1838); além disso, informou ainda que, a partir de 1751, foi criado o estado do Grão-Pará e Maranhão, sediado em Belém e subordinado diretamente à Europa (Baena, 1838). Logo, o décimo nono governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, recebeu ordens, mediante um despacho de 30 de abril de 1753, para as conferências de demarcação dos limites da fronteira do Rio Negro. Nos termos, iniciava-se a divisão das capitanias do Grão-Pará, Maranhão e Rio Negro, seguindo-se o decreto de 11 de julho de 1757, que mandava criar a capitania do Alto Amazonas, cujo governador particular era subalterno do governador e capitão-general do Pará. O estado do Grão-Pará e Maranhão foi dividido em 1772, quando dele se desmembraram dois estados: o Grão-Pará e a capitania de São José do Rio Negro, e o outro estado formado pelo estado do Maranhão e do Piauí. O estado do Grão-Pará cedeu lugar à província do Pará ou Grão-Pará após os primeiros anos da independência do Brasil, visto que vários documentos ainda permaneceram intitulando a província de 'Grão-Pará'.

As causas pelas quais se produziram sentimentos de distanciamento e até de separatismo em relação ao Brasil por parte da sociedade do Grão-Pará podem ser buscadas ainda nos tempos da América Portuguesa, quando essa área estava subordinada diretamente à Coroa portuguesa desde 1751 até as décadas iniciais do século XIX. Segundo Ciro Flamarion Cardoso, o espaço que veio a ser a Amazônia possuía um perfil periférico no mundo colonial português, pois teria sido ocupado por razões político-militares de primeira hora. Com problemas para o povoamento e sem grandes jazidas de minérios conhecidas, a área teria chegado atrasada à corrida por colonos, mercado e escravos no sistema colonial vigente à época, sobretudo em relação ao próprio Brasil. C. Cardoso (1984) considera que o Pará era uma colônia pobre, que teria sido vítima do fiscalismo e das arbitrariedades do pacto colonial.

Nesse debate sobre a posição desse espaço na economia americana, estudos atuais discordam da visão que entende o antigo estado do Grão-Pará como periférico. O historiador Rafael Chambouleyron defende seus argumentos nesses termos:

> . . . o que me parece é que se partiu de um modelo explicativo no qual a região pouco se adequava, para daí entendê-la e, na verdade, não se refletiu sobre modos específicos por meio dos quais o estado do Maranhão e Pará se inseria no contexto atlântico das conquistas portuguesas (Chambouleyron, 2011, p. 93).

Para Chambouleyron (2011), em vez de se considerar uma análise das questões do Maranhão e Pará a

partir do Atlântico Sul, torna-se viável considerar o Atlântico Norte ou o Atlântico Equatorial, uma rota que contempla a relação com arquipélagos atlânticos dos Açores, Madeira e Cabo Verde, mas também seria ". . . uma via – através do Amazonas, em direção à Península Ibérica – para escoamento da prata do Peru, que, no século XVII, se acreditava muito próximo ao Maranhão" (Chambouleyron, 2006, p. 95). Assim, a dinâmica e as relações comerciais no período colonial com esta parte da América portuguesa precisam ser pensadas para além do eixo-sul. De todo modo, essa parte da América foi sendo formada distante do Brasil, como apontou Chambouleyron (2011, p. 101): "Talvez mais do que a relação com o Estado do Brasil e o espaço atlântico que lhe dava sentido, essas outras rotas são fundamentais para compreender a construção da sociedade colonial amazônica . . .".

Ainda sobre a distância dessa área em relação ao Brasil, considerando a contribuição de mais uma autora com estudos atuais sobre a história da Amazônia, a historiadora Magda Ricci (2003, pp. 166-167) esclarece que, por muito tempo, especialmente na primeira metade do século XIX, essa parte da Brasil ". . . não costumava lembrar em nada províncias como a do Rio de Janeiro, ou as de Pernambuco e Bahia, onde despontavam riquezas agroexportadoras de vulto, riquezas essas que intensificavam o comércio de gêneros e escravos". Conforme Ricci (2003, p. 192), o Grão-Pará foi um dos primeiros espaços a manifestar a adesão às cortes de Lisboa, ao constitucionalismo português e ao império ultramarino; por outro lado, foi um dos últimos a se integrar ao Império do Brasil a partir do centro de gravidade do Rio de Janeiro e ao parlamento nacional.

O distanciamento em relação ao Pará foi reforçado, de certo modo, com a Cabanagem (1835-1840), uma revolta que, por seu perfil popular (índios, negros, mestiços), foi vista pelas autoridades do Sul do Brasil como um movimento de 'gentalhas' e ameaçadora à pátria. Os liberais do Rio de Janeiro, inclusive, chegaram a afirmar que o Pará pertencia à América hispânica, e não ao Brasil (Carvalho, 2012). A cabanagem acabou contribuindo para a mudança de rumos da província paraense, inclusive para gestar certo sentimento regional que se afastava do antigo espaço do Grão-Pará, notadamente em função do fato de que, após a Cabanagem, a concepção de região para os paraenses, especialmente para suas elites, era de (re)construção de uma 'nova' região, um espaço com uma nova imagem associada à nação para fortalecer a região, não mais confundida com a violência, com a economia das chamadas 'drogas do sertão' e com o espírito separatista.

Os representantes paraenses no parlamento nacional, depois da Cabanagem, buscaram evidenciar, em seus discursos, a ideia de um espaço que carecia de uma maior atenção do Governo Central, desde a alegação de sua importância para a nação, oportunidade em que a província era vista e tida como rica, mas impedida de prosperar pela falta de apoio governamental, a exemplo dos discursos do deputado paraense Bernardo de Sousa Franco. Atuando como um dos principais representantes paraenses da vida política provincial no oitocentos, Sousa Franco tornou-se uma das primeiras vozes do regionalismo político amazônico, haja vista que, diante dos demais deputados-gerais no parlamento brasileiro, ele se destacou pelos discursos em defesa da terra natal. Em 27 de maio de 1840, na condição de deputado paraense na Câmara Geral do Brasil, ele realizou um discurso após a sua primeira passagem pela presidência da província do Pará, retornando ao tema do abandono da província do ponto de vista militar, reivindicando que essas forças só fossem dispensadas em momento vindouro: "Eu olho para o futuro em que o Pará pode ser governado de outra maneira, isto é, quando principiar a colonização, quando se estabelecer por vapor do Amazonas, quando a população toda se fôr entregando ao trabalho" (ACD, 27 maio 1840, pp. 500-502).

Sousa Franco, no início da década de 1840, pertencia ao Partido Conservador e discutia, na Câmara dos Deputados, temas provinciais, postura mais ligada aos liberais, de modo que, na sessão de 4 de junho de 1840, pronunciou-se acerca de um projeto referente às eleições e à questão da representação política das províncias no parlamento brasileiro.

Na oportunidade, tratava da sua província natal, argumentando sobre a necessidade de se debater e modificar a referida representação política provincial. Segundo ele, o Pará era prejudicado nessa questão, uma vez que, diante da sua população e de sua economia, a baixa representação que possuía era algo desproporcional. A questão do quantitativo de representantes do Pará no parlamento foi pretexto de uma longa queixa da classe política dessa parte do Brasil (ACD, 4 jun. 1840, p. 606).

Após ter pertencido ao Partido Conservador, o deputado Sousa Franco, em 1850, passou a pertencer aos quadros do Partido Liberal e se pronunciou na câmara em 5 de fevereiro desse mesmo ano. Ele protestava contra o recrutamento militar no Pará por conta da redução do número de homens nessa parte do país, o que já permite perceber a preocupação com a mão de obra, entre outras questões, reivindicando o reconhecimento para essa parte do Império:

> . . . é no território do Pará que corre as águas desse majestoso rio que há de algum tempo ser o veículo da maior parte do Império. É nas terras do Pará por onde corre as águas desse majestoso rio, por onde hão de descer ao oceano a maior parte dos produtos da maior parte das províncias (Franco, 1850, p. 39).

Naquele período, o Pará ainda sentia os primeiros ventos do crescimento econômico da borracha e tentava se reabilitar dos tempos da Cabanagem.

Cabe uma breve explicação sobre esse momento acerca dos princípios do Partido Conservador e do Partido Liberal, com vistas a melhor situar o leitor quanto à postura do deputado Souza Franco, bem como dos demais representantes políticos paraenses liberais, citados ao longo do texto. De início, resume-se o Partido Conservador a partir dos apontamentos de José Murilo de Carvalho; segundo esse autor, os conservadores defendiam um "Estado central forte e um governo baseado no que [se] chamava classes conservadoras . . ." (Carvalho, 2012, p. 95), formado por proprietários de terra e escravos, ligados à agricultura de exportação e, geograficamente, em maior proporção, localizados nas províncias do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. Torres (2017) buscou sintetizar o Partido Conservador a partir da luta pela unidade nacional, com forte apego pela Constituição de 25 de março de 1824, marcada por ser um instrumento baseado em um conjunto de instituições. Os conservadores julgavam que o sistema político do Brasil, à época, era legítimo por caminhar rumo à unidade nacional a partir da figura de um rei (imperador), pois as liberdades deveriam ser reguladas por um tipo de autoridade suprema.

Em relação ao partido Liberal, é importante compreender que possuía quatro grandes causas, a saber: a descentralização; a reforma do sistema eleitoral; a independência do judiciário e a abolição do poder pessoal (moderador) do imperador. Torres, ao esboçar a vida política do Partido Liberal, destaca o Programa Liberal de 1869 como um dos pontos altos do programa ideológico do partido e como uma dissertação clara das ideias liberais no Brasil imperial. O programa citado foi escrito pela cúpula do partido, que contava com nomes conhecidos, como o do senador Joaquim Nabuco, além de Teófilo Otoni, João Paranaguá, Dias de Carvalho, o paraense Bernardo de Souza Franco, dentre outros. Em resumo, os principais pontos do programa eram: responsabilidade dos ministros pelos atos do poder moderador; defesa da máxima 'o rei reina, mas não governa'; descentralização em sentido amplo; uma maior liberdade em matéria de comércio e indústria, com o fim dos monopólios; liberdade de consciência/liberdade de ensino; independência do judiciário; o Conselho de Estado como órgão administrativo, e não político; fim da vitaliciedade dos senadores; redução das forças armadas em períodos de paz (Torres, 2017).

DO FIM DO GRÃO-PARÁ À EMERGÊNCIA DO VALE DO AMAZONAS/REGIÃO AMAZÔNICA

Inicialmente, cabe lembrar uma importante questão colocada pela historiadora brasileira Miriam Dolhnikoff (2003), a saber: o lugar das elites regionais no Império

brasileiro, haja vista o adensamento do problema da autonomia das províncias frente ao grau de centralização em torno do governo do Rio de Janeiro. Além de ressaltar a tese de certa autonomia provincial diante do poder que emanava do Rio de Janeiro, evidencia-se, segundo a autora, a existência de elites regionais, especialmente no Segundo Império. A existência dessas elites apontou para a compreensão de que o momento vivido seria marcado por uma formação mais acentuada da diferenciação regional brasileira, considerando que as elites de cada região buscavam, cada vez mais, um espaço econômico e político, obrigadas a defenderem suas regiões diante das demais.

A desigualdade entre as províncias do Brasil era reconhecida até mesmo pelo Governo Central, de modo que as irregulares distribuições de recursos eram atribuídas às divisões administrativas e geográficas, deixando de lado a competência do Estado em gerir e organizar o atendimento igual dos entes da nação. No relatório do Ministério do Império, de 1872, podemos ver tal argumentação:

> Releva, entretanto, ponderar que a irregularidade da nossa divisão de províncias, estabelecendo considerável desigualdade entre ellas, já quanto á extensão de seu território, já quanto á sua população e riqueza, traz sérios embaraços á applicação de qualquer systema geral de organização administrativa provincial (Brasil, 1872, p. 4).

A desigualdade entre as províncias, especialmente a falta de atendimento por parte do Governo Central, tornou-se o principal mote das elites políticas do Grão-Pará no que concerne ao âmbito nacional. Uma das reclamações dos paraenses era a baixa representação política no parlamento brasileiro, pois, no que se refere à câmara dos deputados do Império, observamos que, nesse período, o Grão-Pará, por mais que tivesse figurado na pauta de exportações nacionais e tivesse ganhado certa representação fora do Brasil, teve, em números, a décima primeira bancada de deputados do Império, ficando atrás de províncias como Alagoas, Paraíba e Maranhão, além das chamadas grandes bancadas provinciais de Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Sobre esse assunto e, por ocasião da discussão sobre uma reforma eleitoral, o deputado liberal paraense Tito Franco de Almeida se pronunciava na câmara dos deputados em 28 de junho de 1860. Naquela oportunidade, Franco de Almeida criticava a divisão das províncias brasileiras e, por extensão, a representação parlamentar provincial, dizendo:

> Não é só a má divisão das nossas províncias, é também a má distribuição da deputação. Se atualmente a deputação não distribuída, segundo o número de habitantes das diferentes províncias, é claro que, enquanto não se fizer uma boa distribuição, qualquer sistema eleitoral, seja qual for, há de produzir um resultado desigual, imperfeito (ACD, 28 jun. 1860, p. 360).

Além disso, acrescenta-se que, durante boa parte desse período, especialmente no Primeiro Reinado e no período regencial, os representantes paraenses na Assembleia Geral do Império nem sempre eram naturais do Pará, pois, de acordo com Carvalho (2017), acontecia no Brasil Império uma circulação geográfica por cargos, já que a elite circulava pelo país, ocupando espaços no judiciário, no legislativo e no executivo. Os grandes políticos do Império que chegavam ao topo da carreira, a exemplo de senadores, eram submetidos a uma intensa circulação geográfica que visava à formação administrativa e política, além de representar o Império nos mais variados recônditos (Carvalho, 2017).

Nesse raciocínio, apenas para exemplificar o ponto de reclamação das elites políticas amazônicas, apresenta-se, a seguir, a questão da representação paraense no senado do Império. Portanto, no tocante ao senado, até 1886, o Pará só possuía um representante na câmara vitalícia, passando a contar com três senadores após essa data e, durante todo esse tempo, apenas dois senadores eram naturais do Pará (Bernardo de Souza Franco e Manuel José de Siqueira Mendes), uma vez que os demais eram de fora da província e sempre foram colocados na representação senatorial via desígnios do Império (José Joaquim Nabuco de Araújo, José Clemente Pereira, Fausto Augusto de Aguiar e Antônio Joaquim Gomes do Amaral). No que diz respeito ao

Amazonas, menciona-se que, durante o Império, a província nunca elegeu um filho seu senador do Império, situação idêntica à condição do Mato Grosso e do Espírito Santo, visto que os dois senadores que representaram a província foram Herculano Ferreira Pena, natural de Minas Gerais, e Ambrósio Leitão da Cunha, natural do Pará.

Cabe, nesse ponto, aventar uma das situações pelas quais o regionalismo político foi sendo desenvolvido na região amazônica e com maior intensidade a partir do Pará, visto que, além de ter sido o centro da região por muito tempo e de ter concentrado a maioria do movimento comercial e da circulação de produtos e pessoas, o Pará, embora tenha sido representado por políticos advindos de outras províncias, teve, no Segundo Reinado, uma predominância de deputados nativos. Além disso, apesar de terem passado pela presidência muitos estrangeiros à província, em algumas ocasiões, o governo da província foi assumido por políticos paraenses. Com relação ao Amazonas, tomando por base os apontamentos de Pereira (2008), tanto na câmara dos deputados quanto no senado, os representantes políticos eram estranhos à província. No que diz respeito aos presidentes de província, a situação foi a mesma durante todo o Segundo Reinado, pois, conforme a autora menciona, todos os administradores nomeados para a província eram estranhos ao Amazonas. Assim, o movimento regionalista, de âmbito político, proveio em maior intensidade do Pará.

O regionalismo político colaborou para a transição da postura e dos discursos das elites da província para o âmbito regional, o que revelou a estratégia de conceder maior peso sobre a questão posta acima, ou seja, durante o Segundo Reinado, os políticos paraenses, como será visto adiante, passaram a enfatizar a região (o Vale do Amazonas e a região amazônica), embora também fizessem referência à província do Pará. Tal situação vai de encontro à concepção teórica da construção social da região elaborada por Miguel Espinosa (citado em Caicedo, 1999). Para o autor, a região é derivada de um processo em que uma sociedade que compartilha uma comunidade cultural e territorial passa a encampar um processo cultural e político que lhe permite ingressar em um movimento maior relacionado à construção do Estado Nacional (Miguel Espinosa citado em Caicedo, 1999). Ademais, o cenário das elites do Grão-Pará converge justamente para o que Castro (1986, p. 39) conceitua como regionalismo político, ou seja, ". . . a mobilização política de grupos numa região, em defesa de interesses específicos, frente a outras regiões ou ao próprio Estado". Para a autora, regionalismo é um conceito político vinculado à identidade territorial.

A demanda política dos representantes paraenses passou a ganhar notoriedade após 1850, sobretudo como decorrência da projeção que o Norte amazônico apresentava no campo econômico. Weinstein (1993, p. 56), refletindo sobre a economia da borracha, trouxe uma importante reflexão ao afirmar que, a partir da década de 1850, "a Amazônia emergia, afinal, do *status* de região economicamente atrasada que tinha desde 1823, quando declara sua independência de Portugal". Apesar de recair em certa naturalização da noção de Amazônia, recuando o entendimento sobre esse recorte mediante a nomenclatura até 1823, a autora expressou algo significativo, pois, de fato, a partir dessa década, essa área do país passou por mudanças, especialmente comerciais, de modo que suas elites políticas – a exemplo dos representantes citados neste texto – passaram, em seus discursos, a conceder ênfase ao aspecto regional, e não somente aos provinciais. Assim, os primeiros indícios da construção da identidade política amazônica datam desse momento, sobretudo por ter sido pronunciada no parlamento brasileiro, bem como em função do surgimento da ideia de criação de uma unidade administrativa e política – a Província Centro-Amazônica –, proposta na obra "Memorial orgânico", escrita por Francisco Adolfo de Varnhagen, em 1850[4] (Varnhagen, 2016 [1850]).

[4] Antes de 1850, poucas e espaçadas referências eram feitas a essa parte do país a partir das nomenclaturas 'região amazônica' e 'Amazônia'.

A construção de um movimento de cunho regionalista e político nessa parte do Brasil ocorreu com os discursos dos representantes no parlamento brasileiro ainda entre as décadas de 1840 e 1850. Todavia, o segundo momento mais efervescente de construção de discursos do regionalismo político aconteceu entre as décadas de 1860 e 1880, marcadamente no discurso político das elites amazônicas, pelo debate acerca da abertura do rio Amazonas à navegação internacional e pela necessidade de a região ser mais bem atendida pelo Governo Central. Nessa época, os temas relacionados à navegação e ao povoamento dessa parte do Brasil foram os principais a serem proferidos pelas suas elites políticas e serviram para iniciar a definição de certo recorte regional mediante uma abordagem conectada à região amazônica.

Entre 1848 e 1875, vivia-se a era do capital com ênfase no liberalismo econômico, que conjugou forças com as indústrias capitalistas a ponto de criar a sensação de claro triunfo do capitalismo, daí a expressão 'a era do capital'. A liberdade de comércio ganhava, naquele momento, forte impulso, sobretudo em função no abandono das políticas protecionistas na ampliação das vias navegáveis internacionais – vide os casos dos rios Danúbio (1857) e o Sound, entre a Dinamarca e a Suécia –, bem como certa simplificação do panorama monetário, com a criação de zonas monetárias, além dos tratados de livre-comércio que foram assinados à época (Hobsbawm, 2014 [1977]). A liberdade de comércio impulsionou a iniciativa privada e, no âmbito estatal, a nação inglesa teve resultados surpreendentes. O livre-comércio pautou as ações de potências mundiais, como a Inglaterra, e empolgou países em vias de industrialização. Assim, ocorreram ganhos nas duas pontas, ou seja, tanto os países ricos alcançaram maiores lucros com as exportações, quanto os países a caminho do desenvolvimento também acabaram vendo vantagem nas importações de tecnologias e equipamentos.

Foi nesse cenário que a navegação a vapor ganhou expressão, haja vista que permitia o deslocamento de pessoas e mercadorias de maneira muito mais rápida. Segundo Hobsbawm (2014 [1977]), a expansão do barco a vapor foi considerável e, do ponto de vista global, a navegação internacional era a principal maneira de deslocamento entre as décadas de 1840 e 1870. A ideia de liberdade atrelada à abertura do grande rio Amazonas, no discurso dos membros do Partido Liberal do Pará e do Amazonas, remonta aos princípios básicos do liberalismo, em alta ainda na segunda metade do século XIX.

Os liberais do Pará (Bernardo de Sousa Franco, Tito Franco de Almeida e Domingos Antônio Raiol, entre outros) foram responsáveis, em parte, pela construção discursiva do regionalismo político amazônico, especialmente entre as décadas de 1860 e 1880. Tal fato não foi o único em termos de Brasil, pois, no Rio Grande do Sul, província que também havia passado por uma história de um levante (Revolução Farroupilha), os liberais também lideraram a construção do regionalismo político gaúcho, como aponta Newton Carneiro:

> O discurso dos liberais rio-grandenses expõe questões que tratam da "descentralização do poder político, sobre o fortalecimento do federalismo e sobre o papel do regionalismo como uma possível terceira força na articulação do poder local *versus* o poder central". Nessa perspectiva, o regionalismo não é uma questão abstrata, mas um estado das relações políticas dentro do Estado-Nação (Carneiro, 2000, p. 18).

Os ideais liberais citados contemplam vários princípios defendidos pelos liberais do Pará, como a descentralização administrativa do Brasil. O trabalho de Newton Carneiro (2000), intitulado "A identidade inacabada: o regionalismo político no Rio Grande do Sul", buscou compreender os mecanismos sociopolíticos que conduziram o Partido Liberal, naquela província, a se apresentar através de um discurso e de uma prática política regionalista, procurando averiguar se esse comportamento regionalista influenciou o ganho de poder do partido na província. O estudioso apresenta o argumento de que o discurso regionalista das elites gaúchas emergiu também a partir do próprio processo de formação da nação brasileira. Para Carneiro (2000, p. 33), "a imposição do Rio de Janeiro

como metrópole nacional, associando poder político ao poder econômico da oligarquia fluminense, limitou o desenvolvimento das demais regiões, periferizando-as". O autor completa o raciocínio elencando que a consolidação do poder político do Rio de Janeiro foi acompanhada pelo rearranjo das elites pernambucanas e baianas que continuavam a compor os quadros do poder nacional, no entanto, sob a direção dos barões do Vale do Paraíba – cuja elite conservadora mantinha sua força política nessas três províncias –, as quais se identificavam com o centralismo político do Império.

Um dos liberais paraenses – que era representante do regionalismo político – foi o deputado Domingos Antônio Raiol, um intelectual com formação jurídica e atuação política no Norte brasileiro no século XIX, especialmente no período do Segundo Reinado. Natural de Vigia, no Grão-Pará (1830-1912), estudou Direito em Olinda, Pernambuco. Desde a década de 1860, marcou sua atuação na política nacional, sendo eleito o segundo deputado mais votado para a câmara dos deputados do Império na legislatura de 1864 a 1866. Além disso, por meio de indicação imperial, foi presidente das províncias de Alagoas (1882), Ceará (1882) e São Paulo (1883). Em 1883, recebeu o título de Barão de Guajará. Também considerado um intelectual, Raiol escreveu várias obras, sendo a mais expressiva "Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos na Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835", publicada na década de 1880, devotada aos acontecimentos históricos e políticos que estiveram ligados à Cabanagem (Raiol, 1970)[5].

Raiol colaborou no que diz respeito à construção de certa consciência política regional em relação à área amazônica. O pronunciamento que ele fez à câmara dos deputados do Brasil, em 21 de março de 1864, argumentava, perante as autoridades imperiais presentes naquela oportunidade, sobre a necessidade de abertura da navegação internacional do rio Amazonas para o desenvolvimento da região amazônica, visto que tal realização representaria o progresso da região, especialmente por permitir o desenvolvimento do comércio e a chegada de imigrantes estrangeiros, o que promoveria a importação de capitais, trabalho, braços e indústrias:

> A questão do Amazonas não é local, não é questão chamada de província, é uma questão nacional que interessa a todo Império. . . . É uma das nossas primeiras necessidades concorrer para o desenvolvimento das regiões amazônicas povoando às margens do grande rio (Raiol, 1867, p. 11).

Raiol, no âmbito das discussões sobre a abertura do rio Amazonas à navegação internacional, demonstrava a tese da terra à espera do progresso, oportunidade em que dizia que "a emigração é que poderá despertar essas riquíssimas matas tão bem-fadadas pela providência" (Raiol, 1867, p. 4). A principal tese do deputado e de outros políticos paraenses era a de que as correntes emigratórias só viriam após a realização da abertura internacional do rio, haja vista que, até 1866, o referido rio esteve fechado às nações estrangeiras por ordem do Império do Brasil. Raiol passou a utilizar, em seus discursos, os termos 'Vale do Amazonas' e 'região amazônica', denominações recentes para a área que compreendia as províncias do Amazonas e Pará. A elite política do Norte amazônico trabalhava, após o fim dos conflitos da Cabanagem, na perspectiva de soerguer a região, sobretudo através da busca do progresso, que possuía dois pilares – a civilização e o trabalho –, balizas que seriam alcançadas por meio do fluxo comercial internacional e pela vinda de mão de obra estrangeira. Nesse sentido, Raiol se pronunciava, defendendo a

[5] A historiadora Magda Ricci define a Cabanagem como um movimento que eclodiu em 7 de janeiro de 1835 na cidade de Belém, quando "um grande número de homens – que se autoproclamavam 'patriotas' e que vinham de várias partes da Amazônia – invadiram as ruas da cidade de Belém, assassinando autoridades, senhores de escravos e quem mais os impedisse de viver o que entendiam ser sua liberdade" (Ricci, 2003, p. 180).

abertura do rio Amazonas como sinônimo de: ". . . luz brilhante do progresso transportada àquelas regiões adormecidas na escuridão dos bosques, era fim fazer retumbar n'aquelles valles a voz animadora da civilização acordando tudo ao movimento e ao influxo do trabalho" (Raiol, 1867, p. 3).

Raiol seguia um traço discursivo ainda dos tempos iniciais do discurso regionalista paraense, a saber: a construção do Pará e região como terra da promissão. Em 21 de março de 1864, o deputado paraense discursava na câmara, oportunidade em que dizia: "O Amazonas, permita-me a comparação, é um gigante, mas um gigante que até hoje tem sido sustentado com migalhas só próprias para sustentar pigmeus. . ." (Raiol, 1867, p. 11), ou seja, queixava-se em relação ao pouco atendimento que essa parte do país recebia do Governo Central. Logo em seguida, o deputado expressava a grandeza da região: "o Amazonas há de ser um dia o orgulho do Império" (Raiol, 1867, p. 11). A fala de Raiol seguia ao encontro da noção regional com a emancipação da província do Amazonas desde 1852 e o fim do Grão-Pará, pois, segundo ele, "é preciso que não pêe [*sic*] a prosperidade de duas províncias, prosperidade que tem sua principal raiz na abertura e no commercio do Amazonas" (Raiol, 1867, p. 11).

A noção de região era partilhada por outros políticos liberais paraenses, como Tito Franco de Almeida, bem como por liberais do Amazonas, a exemplo do deputado Antônio José Moreira, que teve discurso reproduzido por Raiol em uma coletânea de textos acerca da abertura do Amazonas. Moreira alinhava o projeto de abertura do rio ao comércio internacional com a necessidade de atendimento e consideração com a província que representava, notadamente, o Amazonas, dizendo que os signatários do projeto concordavam com o fato de que:

> . . . o Valle do Amazonas precisa da liberdade de navegação, foi a inteira convicção, em que estão, de que uma província do Império, o Amazonas tem direito à justiça de entrar na comunhão de suas irmãs, possuindo um porto livre, como tem as mais províncias do litoral (A. J. Moreira citado em Raiol, 1867, p. 43).

Desse modo, os liberais do Amazonas se expressavam em relação à região, demonstrando indícios da formação de certa bancada liberal do Vale do Amazonas, pois, mesmo com diferenças internas no que tange ao discurso da livre navegação, especialmente a queixa dos amazonenses em relação à dependência do porto de Belém do Pará, aparecia certa sintonia. O deputado José Moreira, ainda no mesmo discurso de 11 de junho de 1864, expressava os ideais liberais associados à discussão do Amazonas, dizendo "vamos fazer uma doação! Quando, se a doação há nisto, ella é feita pelos capitais e pelo trabalho estranho ao Brasil, ao Valle do Amazonas; pois é o que querem dizer emigração livre, navegação livre e commercio livre" (A. J. Moreira citado em Raiol, 1867, p. 47).

Um dos representantes políticos paraenses que mais contribuíram para o regionalismo político amazônico foi o deputado paraense Tito Franco de Almeida, natural de Moju, no Pará. Ele se bacharelou em Direito pela Faculdade de Direito de Olinda, em 1850, formação que lhe rendeu a atuação como advogado em Belém. Em seguida, tornou-se professor de Filosofia no Liceu Paraense. Além disso, desempenhou a atividade de jornalista no Amazonas através de atuação nos seguintes jornais: Gram-Pará, Diário do Gram-Pará, Jornal do Amazonas, Diário do Comércio e Liberal do Pará. Foi eleito deputado provincial em 1852, com novos mandatos nos anos seguintes. Com a ida do então deputado-geral Bernardo de Souza Franco para o senado, Franco de Almeida ascendeu no campo liberal paraense, eleito deputado-geral pelo distrito da capital para as legislaturas iniciadas em 1856, 1864 e 1878. Ademais, escreveu vários trabalhos sobre temas econômicos e políticos.

A atuação parlamentar de Tito Franco de Almeida teve duas grandes características, sendo a primeira a salvaguarda dos princípios liberais e a segunda a defesa dos interesses da região sob a liderança do Pará. Para ele, o comando da grande região começaria a partir de Belém. Em discurso proferido na data de 28 de julho de 1860, o deputado paraense, no âmbito das discussões na Câmara dos Deputados sobre o orçamento da Marinha,

argumentava sobre a necessidade de transferência da estação naval do Maranhão para o Pará, pois previa que a abertura internacional do rio Amazonas traria intenso movimento dos países vizinhos para o referido e, como o "Pará era a chave do Amazonas", deveria possuir a citada estação, e não o Maranhão (ACD, 28 jul. 1860, p. 309). Há de se notar que Franco de Almeida pautou, por mais de uma vez, questões que pertenciam ao Maranhão e, no entendimento do deputado, deveriam pertencer ao Pará.

A pauta de entrada de Franco de Almeida, no que diz respeito ao Pará, foi a ampliação da representação política dessa área do Brasil, sendo ele, portanto, um dos autores do artigo incorporado ao projeto de reforma eleitoral de 1860, que previa o aumento do número de deputados paraenses no parlamento brasileiro de três para cinco deputados. Outra pauta alavancada por Franco de Almeida, como já citado, foi a navegação e a abertura do rio Amazonas ao comércio internacional. Em 20 de agosto de 1860, ele defendia, na câmara dos deputados, um projeto que previa a possibilidade de instalação de uma companhia de navegação americana que ligaria os Estados Unidos ao Pará. Na ocasião, o deputado reapresentava o tema do abandono da região, dizendo que, no Brasil, pouco se falava da área às margens do Amazonas, o que dificultava a produção de informações sobre esse espaço:

> É assim que na Europa ou na América do Norte não se pode fallar no grande Valle do Amazonas, pelas ideias que tem dele todo o mundo, ainda pouco ilustrado, que não se declarem extasiados perante uma tal maravilha; entre nós porém falla-se no Grande Valle do Amazonas, e infelizmente raros são aquelles que comprehendem o que isso quer dizer (ACD, 20 ago. 1860, p. 214).

A denominação 'Valle do Amazonas', na década de 1860, passou a fazer parte do vocabulário dos representantes políticos dessa área, como já foi aludido em outro ponto do texto, de modo que Franco de Almeida foi um dos principais responsáveis por alavancar um discurso político em nome da grande área banhada pelo rio Amazonas, dispensando falar apenas pela sua província. Para o deputado, pouco se conhecia sobre o novo nome dessa área, o que revela ser esse o momento de transição de nomenclaturas acerca da região. Tal postura importa para a discussão em tela, pois, nesse ponto, localiza-se uma das nascentes do discurso regional amazônico, já que, com o fim da grande província do Pará ou do Grão-Pará, que englobava o Pará e a comarca do Rio do Rio Negro, os representantes paraenses reinventam um cenário regional a partir do Vale do Amazonas e da região amazônica, sobretudo a partir da criação da província do Amazonas, em 1852. Com o tom de crítica à corte no Rio de Janeiro, Franco de Almeida, quando discorria na câmara dos deputados sobre o projeto de criação de um novo ministério na estrutura do Governo Central, ressaltava a postura liberal em defesa das províncias e regiões, dizendo que:

> S. Ex. entende que nós, deputados das províncias, e principalmente das províncias mais longínquas, como a do Pará e do Amazonas, devemos ficar fascinados pelo brilho da Côrte, centro donde há de partir a pobreza e a miséria, consequências inevitáveis desse luxo que não tem base, e que ameaça todas as fortunas e famílias (ACD, 28 maio 1859, p. 113).

O deputado paraense reforçava a crítica, que perdurou por todo o Segundo Reinado no Norte do Brasil, acerca da ideia de que a Corte concentrava e usurpava toda a riqueza das províncias e regiões distantes. Interessa também perceber que ele falava em nome do Pará e do Amazonas, denotando a postura regional em seu discurso, o que se converte no processo de institucionalização da região amazônica por meio dos discursos políticos. Em pronunciamento na câmara dos deputados, na data de 5 de julho de 1859, Franco de Almeida reverberou o que se aventou até aqui: o deputado paraense exprimia o interesse em tratar de uma área mais ampla do que apenas a província paraense, transparecendo que os representantes paraenses queriam manter a centralidade paraense na região. Segue a fala do deputado:

> É verdade que só tenho fallado no Pará; mas quando o faço entenda-se que me e refiro ao Pará e Amazonas; como formando um todo; pois, peço licença ao nobre deputado pelo Amazonas para dizê-lo, ainda não me acostumei a considerar a província do Amazonas separada do Pará, porque seus interesses nos estão tão ligados, suas necessidades são as mesmas, de sorte que o Pará e o Amazonas constituem em quasi todos os pontos uma só província (ACD, 28 maio 1859, p. 113).

Franco de Almeida, nesse mesmo discurso com o tema do recrutamento de homens para as Forças Armadas no Pará, continuava a reclamar sobre o abandono que esse espaço sofria por parte do Governo Central, evidenciando ser uma província que não necessitava mendigar favores, e sim ser atendida à altura de sua riqueza e de sua contribuição com o Império brasileiro, ressaltando que o Governo Central tratava o Pará com a mesma distância geográfica que existia entre a província e a corte. Ao término do discurso, o deputado voltava a pedir licença a um deputado do Amazonas para dizer que falava em nome do Pará e do Amazonas, pois ". . . para mim está averiguado que a província do Pará e a província do Amazonas têm os mesmos interesses, as mesmas necessidades e, portanto, os mesmos direitos" (ACD, 28 maio 1859, p. 44).

Esse interesse de integração nem sempre foi o pensamento dos representantes do Amazonas, uma vez que, com a emancipação à condição de província, os amazonenses também queriam se livrar do aspecto colonial mantido com o Pará, especialmente pela histórica dependência que tiveram em relação à importação e à exportação de gêneros primários, como foi exposto em um protesto elaborado pelo deputado provincial amazonense Joaquim Rocha dos Santos, em nome da classe comercial do Amazonas, endereçado ao Governo Central, no ano de 1882, ocasião em que era solicitada uma linha de transporte fluvial direto entre Manaus e o Rio de Janeiro, para encerrar o entreposto feito no Pará (Santos, 1882).

A vontade de manutenção do aspecto regional, por parte de Tito Franco, também fornece indícios do processo inicial da institucionalização da região amazônica, que teve a nomenclatura 'Vale do Amazonas' como transitória, um estágio antes da consolidação do nome Amazônia, algo de extrema importância para o processo de constituição de uma nova dimensão regional nessa área do país, em substituição ao Grão-Pará. Essa perspectiva do nome, para Anssi Paasi, se traduz no estágio da institucionalização concernente à simbologia, visto que:

> Enfatizei anteriormente o significado de nomear como o processo que possibilita o uso de regiões em discursos políticos, acadêmicos ou cotidianos (1996).
>
> As elites políticas em todos os lugares colocaram rótulos em 'paisagens' concretas e simbólicas para dividir e controlar o espaço e as pessoas. Rótulos espaciais também são cruciais para significar territorialidade (Paasi, 2001, p. 17).

Os deputados paraenses no parlamento brasileiro, a partir da década de 1860, inspiraram-se pelo debate da abertura do rio Amazonas à navegação internacional, que herdava outro debate sobre os interesses americanos nesse assunto, motivo pelo qual a nomenclatura Vale do Amazonas passou a circular, sendo recepcionada pelas elites políticas[6], que passaram a chamar essa parte do Brasil não mais de Grão-Pará, mas sim de Vale do Amazonas ou de região amazônica. O deputado paraense Antonio Francisco Pinheiro, em 1867, um ano após a abertura do rio Amazonas à navegação internacional, desconfiava das intenções do governo com a região e dizia que "o primeiro dever do Governo, se o governo está realmente desejoso de fazer prosperar o Valle do Amazonas, é fazer antes de tudo,

[6] Em meados do século XIX, com o contexto de expansionismo americano direcionado para a América Central e o Caribe, o tenente da armada estadunidense, Matthew Maury, desencadeou uma campanha em prol da abertura do rio Amazonas à navegação internacional, um projeto oficialmente relacionado à comunicação e ao comércio, mas que possuía outros objetivos, como a colonização agrícola das margens do Amazonas com o plantio de algodão e borracha. Tendo em vista a discussão aberta por Maury acerca da possível integração comercial dos vales dos rios Amazonas e Mississipi, nos Estados Unidos, aventa-se que o uso do termo 'vale' para o Amazonas tenha derivado da percepção de vale para os americanos. À época, as elites brasileiras se debruçaram sobre os escritos de Maury para apoiar ou para criticar.

primeiro que tudo, convergir para ali a emigração" (ACD, 28 ago. 1867, p. 325). Um ano antes, em 1866, o deputado liberal alagoano Aureliano Cândido Tavares Bastos publicava sua obra mais completa sobre essa parte do Brasil com o título de "O Vale do Amazonas" (Tavares Bastos, 1975), um texto com muitas informações e dados acerca do Pará e do Amazonas, tendo como cenário a discussão sobre a abertura do rio Amazonas à navegação internacional.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA REGIÃO AMAZÔNICA A PARTIR DA IMPRENSA LIBERAL PARAENSE

É possível aferir inicialmente a participação dos liberais do Pará no processo de constituição da região amazônica por meio do regionalismo político, a partir dos jornais O Liberal do Pará (1869-1889) e A Província do Pará (1886-2002), ambos órgãos do Partido Liberal do Pará. Antes, é importante considerar o papel dos jornais no século XIX como produtores de linguagens políticas e de opiniões públicas. Logo, seguindo o raciocínio de Elias Palti (2020), que tomou por base o século XIX latino-americano, a ação jornalística passou a se configurar como uma prática de intervenção, pois, concomitantemente, se constituía como um modo de discutir e fazer política. Portanto, aventa-se que os jornais de cunho político não buscavam representar a opinião pública, mas constituí-la.

Além disso, alguns jornais paraenses, a exemplo de O Liberal do Pará, A Província do Pará e Diário do Gram-Pará (historicamente ligado ao Partido Conservador), se comportavam com posturas intervencionistas, haja vista produzirem e publicarem textos que visavam construir certa opinião pública nessa parte do Brasil, em especial as ideias de que o Pará não era tratado à altura da sua grandeza, em função da centralização imperial, e que seria preciso construir uma nova imagem, uma nova interpretação dessa parte do Brasil, visando elevá-la à condição de importância para a superação de certo atraso. Esse contexto aponta para outra questão importante a ser considerada no âmbito da institucionalização das regiões, pois, de acordo com Paasi (2017, p. 10), "a imprensa regional divulga informações e cria uma imagem da região e da comunidade de seus habitantes". Ou seja, a imprensa contribuiu com o terceiro estágio do processo de institucionalização das regiões, marcado pela criação e atuação de instituições, objetivando a descrição das características e as delimitações entre a região pretendida e as demais.

O Liberal do Pará surgiu em 10 de janeiro de 1869 para substituir o jornal denominado Jornal do Amazonas, também de cunho liberal, à época sob a direção de Tito Franco de Almeida. O Liberal do Pará teve como primeiros proprietários Manoel Antonio Monteiro e José Antônio Ernesto Paraguassu. Do ponto de vista da política nacional, o jornal demonstrou certa oposição à centralização do Império brasileiro, logo, evidentemente sua luta política recaía contra o Partido Conservador, mas a pauta da descentralização e dos preceitos liberais fazia parte da redação do jornal.

Este periódico contribuiu para o regionalismo político amazônico, enquanto alguns textos publicados pela sua redação apresentavam debates acerca das necessidades do Pará e da região e o não atendimento por parte do Império. Em 21 de janeiro de 1869, o "Relatório da Praça do Comércio do Pará" era publicado nas páginas de O Liberal do Pará ("Ponte d'alfandega", 1869, p. 1). No citado documento, aparecia a queixa contra o Império e a centralização, pois era reivindicada a construção de uma ponte para a alfândega de Belém do Pará. As elites comerciais e políticas, há certo tempo, discutiam e solicitavam a referida obra, uma das mais importantes do ponto vista provincial e regional naquele momento, já que acreditavam que

> . . . depois das alfândegas da corte, da Bahia e de Pernambuco, é a do Pará a que mais rende, tendo sido 3,185:301$961 a sua renda no anno civil, que acaba de findar, e no, entretanto, se lhe nega uma ponte para o seo serviço ("Ponte d'alfandega", 1869, p. 1).

Os paraenses se colocavam como a quarta maior alfândega do Brasil, porém consideravam que

> . . . essa injustiça do Governo Central tem autorisado o dito que por ahi corre, e vem a ser, que melhor teria sido que a província empregasse na construção d'essa ponte os 100:000$000 que offereceo para as despesas da guerra contra o Paraguay ("Ponte d'alfandega", 1869, p. 1).

A comissão que elaborou o relatório repetiu a estratégia do discurso político de projetar o problema provincial na condição de um problema nacional, ao recomendar que "em uma palavra, não é causando-se prejuisos ao commercio com a economia de algumas centenas de contos de réis, que se há de melhorar as finanças do Brasil" ("Ponte d'alfandega", 1869, p. 1).

Acerca do problema para os paraenses quanto à imposição de governantes alheios à província, em 18 de outubro de 1870, fora publicado um texto de capa com críticas à administração do presidente do Pará, Abel Graça, pertencente ao Partido Conservador. Um trecho do citado texto atingia o próprio Imperador, sobretudo em função de ter sido, por ordem dele, a indicação política para o cargo de presidente de província, ocasião em que era dito que "o paternal governo do Sr. D. Pedro II deseja aniquilar as províncias do Norte e especialmente o Pará, [ideia que] está na consciência de todos . . ." ("O Liberal do Pará", 1870, p. 1). Ainda nesta mesma matéria, se fazia um apelo à Assembleia Legislativa do Pará, constituída na sua maioria por paraenses, para barrar os ditos 'erros cometidos' pelo Sr. Abel na presidência da província. Nesse escrito, assim como em outros, a ideia de um Pará rico e próspero era contrastado com a falta de administração de tamanha riqueza, uma crítica à imposição de presidentes de províncias estranhos à região amazônica.

O regionalismo político amazônico foi formado a partir da plataforma de críticas à centralização do Império, visto que as grandes pautas das elites da região eram, na verdade, pautas do debate provincial, ou seja, demandas pertinentes à autonomia das províncias, a exemplo do problema da indicação de presidentes de província alheios ao lugar, da autonomia para as assembleias provinciais, menos impostos e mais investimentos públicos, além de uma maior participação na estrutura do Estado nacional. Em 12 de março de 1875, O Liberal do Pará publicava uma matéria com o título "A viagem imperial", texto destinado a problematizar a possibilidade de ausência do imperador e as consequências políticas, oportunidade em que era criticada a "ferrenha centralização, que poz nas mãos do imperador todos os fios do sistema de governo, a ausência do chefe do Estado traria males incalculáveis . . ." ("A viagem imperial", 1875, p. 1). As insatisfações ao nível provincial, especialmente no Pará, conduziram as elites políticas dessa parte do Brasil ao discurso regional amazônico, visto que, guardadas as diferenças entre o Pará e o Amazonas, o uso político da dimensão regional foi uma forma encontrada para conceder maior peso às demandas da área amazônica.

O Liberal do Pará passou a usar a nomenclatura 'amazônica' para se referir ao espaço regional, inclusive, no período entre 1870 e 1879, foi o jornal que mais registrou a citada nomenclatura em detrimento dos demais jornais paraenses, conforme se pode observar junto aos jornais disponíveis na Hemeroteca Digital, da Biblioteca Nacional (Brasil). A nomenclatura 'amazônica' apareceu pela primeira vez em 3 de outubro de 1872, em uma pequena nota sobre um incêndio no povoado de Iquitos, na região do rio Amazonas, em área peruana, quando era informado que tal sinistro poderia comprometer o comércio da região amazônica ("Horrível incêndio", 1872). A matriz pela qual se percebe o uso da nomenclatura no jornal é justamente a do regionalismo político da década de 1860, desenvolvida pelos políticos liberais paraenses, ou seja, o Vale do Amazonas, ou região amazônica, ligava-se, naquele momento, às ideias de progresso comercial e era sinônimo de espaço fértil, abundante e pronto para ser explorado pelas forças do capital.

Além disso, em 1873, em matéria sobre a exportação do Pará, os redatores de O Liberal do Pará voltaram a citar a nomenclatura 'amazônica', desta feita, ela apareceu quando lamentavam o estado da agricultura na província, pois percebiam as exportações ligadas à borracha e à pouca presença dos gêneros agrícolas. Para tanto, diziam que ". . . a região amazonica, umas das mais

uberinas do globo, possue elementos para abastecer o mundo com os produtos da sua cultura" ("A nossa exportação em 1872", 1873, s/p).

Ainda em fevereiro de 1873, a nomenclatura 'amazônica' aparecia nas folhas do jornal a partir da matéria com o título "Um bispo incendiário", espaço onde os redatores criticavam o bispo do Pará, Dom Macedo Costa, e o acusavam de ter espalhado um folhetim que difamava portugueses e maçons, considerando os últimos como protetores de criminosos. Nessa oportunidade, os redatores diziam que "o pastor da vasta diocese amazônica" teria se transformado em um tipo lobo, ou seja, uma crítica ao que consideravam o Bispo um incendiário ("Um bispo incendiário", 1873, p. 1). É importante considerar que geograficamente, a delimitação da Diocese do Grão-Pará à época, guardava semelhantes contornos com a delimitação da própria região amazônica a partir das províncias do Pará e do Amazonas.

A perspectiva da livre navegação e do comércio internacional no curso do rio Amazonas continuou na pauta de O Liberal do Pará na década de 1870, de modo que, em 1º de junho de 1875, eram publicados dois textos na folha de capa do jornal com o título "A região amazônica e as repúblicas ribeirinhas", um de autoria dos articulistas do jornal e outro de autoria do viajante, político, militar, escritor, cartógrafo e empresário colombiano representante da casa comercial Elias Reyes & Irmãos, Rafael Reyes (1850-1921), que, em 1874, partiu, por vias fluviais das montanhas colombianas a partir da cidade de Pasto rumo às águas do Atlântico Norte, com fins de verificar a possibilidade de instalação de uma via de comunicação comercial que contemplasse os rios Putumayo e Amazonas para a Europa. O texto introdutório dos articulistas do jornal expõe o interesse pela pauta da livre navegação e revela os interesses liberais daquele momento, com destaque para o pensamento em relação à América, pois, pregando a aproximação com as chamadas 'repúblicas ribeirinhas', diziam:

> É assim, quebrando as barreiras que até hoje nos tem separado delles, que iremos convencendo-os de que, obreiros do progresso, todos nos americanos devemos n'mesma família trabalhar por desenvolver os elementos prodigiosos com Deos fundou o novo mundo, nossa patria comum ("A região amazônica...", 1875, p. 1).

O texto de Rafael Reyes possui duas temáticas principais, sendo a primeira relacionada à geografia da região da América do Sul e a segunda ligada ao comércio desse mesmo espaço. Reys acabou por se envolver nas discussões sobre limites e sobre o comércio de seu país em relação aos outros países da América do Sul. Para tanto, manteve relações políticas diversas, inclusive no Brasil, onde esteve na corte com D. Pedro II, visando conseguir autorização para o comércio e a navegação no Amazonas.

Os escritos do empresário colombiano publicados no jornal paraense davam conta do discurso sobre a imensa riqueza da região e das potencialidades comerciais, especialmente com a criação de uma rota comercial para o Atlântico Norte, o que, de todo modo, iria ao encontro da tese dos liberais do Pará defendida no parlamento no momento em que se discutia acerca da abertura do rio Amazonas às nações estrangeiras, principalmente a ideia de tornar o rio uma via comercial de escoamento de produtos e de permitir o trânsito de pessoas, especialmente imigrantes. A única diferença é que, para os parlamentares, o ponto final dessa via comercial seria o Pacífico, e não o Atlântico Norte. Não foi trivial que Reyes tenha chegado a citar que contava no Pará com o apoio do homem público e representante político liberal Domingos Antonio Raiol. Reyes deixava transparecer a recepção do uso da nomenclatura 'região amazônica', enunciada por Raiol no parlamento brasileiro uma década antes.

Além disso, Reys apresentou, em seu texto, outra ideia presente nos discursos políticos dos liberais paraenses: a perspectiva de que a região entre Belém e Manaus era um espaço à espera do progresso, pois enfatizou que "a empresa é um grande passo dado nos augustos e elevados destinos que estão reservados [às] regiões amazônicas: seus resultados serão transcendente" ("A região amazônica...", 1875, p. 1).

A ideia de uma região inscrita na história do progresso como detentora de riquezas, faltando apenas a sua realização, foi uma chave retórica que atualizou as antigas percepções sobre essa mesma região no passado, como Eldorado, País das Canelas, dentre outras dimensões espaciais.

Na década de 1880, o jornal Diário do Gram-Pará (historicamente ligado ao Partido Conservador na Província) encabeçava, a partir de Belém, uma campanha política de fortalecimento regional em nome da Amazônia. Simultaneamente, o jornal O Liberal do Pará abria divergência com o seu oponente em relação ao tema do separatismo, ventilado no Pará, e a apresentava como uma possível saída para a região frente ao abandono pelo Governo Central.

Neste contexto, discutia-se sobre a possibilidade de separação da Amazônia do restante do Império. O Liberal do Pará respondia, em 19 de janeiro de 1883, uma provocação do jornal Diário do Gram-Pará sobre a conivência dos liberais com o descaso do Governo Central com a Amazônia. Na resposta, O Liberal do Pará se dizia contrário ao separatismo e que era melhor estar unido ao 'gigante da América do Sul' do que à 'fraca e pequena Amazônia' ("Resposta", 1883). Apesar de discordarem da tese separatista, os liberais do Pará foram igualmente responsáveis pela construção regional em torno da Amazônia, tida como expressão de uma nova fase da região, diferenciada em relação aos momentos passados do Grão-Pará, sendo sinônimo de progresso, avanço e maior representatividade. Também se deve considerar que o acirramento entre os jornais que representavam posicionamentos políticos divergentes na década de 1880 decorria do fato de os conservadores do Pará terem assumido boa parte dos cargos de representação política no parlamento nacional em detrimento dos liberais.

O outro jornal ligado aos liberais do Pará foi A Província do Pará, criado em 1876 por Joaquim José de Assis, Francisco de Souza Cerqueira e Antônio José de Lemos, apresentando-se como 'publicação diária'. A Província do Pará, em 31 em julho de 1876, já criticava a distribuição injusta dos recursos entre as províncias e a capital do Império, citando as inúmeras obras do tesouro nacional no Rio de Janeiro e as obras inconclusas e não iniciadas nas províncias. O jornal dizia que "apenas queremos notar que enquanto no Rio de Janeiro o Tesouro esvái-se em obras que podem ser consideradas de mero luxo, as províncias gemem ao peso das suas mais urgentes necessidades . . ." (A Província do Pará, 1876, s/p). A defesa de certo grau de descentralização do Império continuou sendo realizada pelo jornal em abril de 1880, quando era publicado um editorial sobre o Partido Liberal. O texto ressaltava que os integrantes do jornal não queriam o fim do poder central, mas advogavam a necessidade de esse mesmo poder não aniquilar a vida das províncias, sobretudo quando estava sob o comando dos conservadores ("O que é...", 1880).

O mencionado editorial de A Província do Pará acabou sendo, de certo modo, um dos mais fortes contra a centralização, pois enumerava praticamente todas as demandas das províncias, que eram, até então, tidas como sufocadas pelo Império: eleições para cargos públicos, a exemplo dos presidentes de província; a necessidade do fim dos mandatos vitalícios para o senado; que as províncias pudessem receber recursos conforme a proporção de sua população e rendas; que as assembleias provinciais fossem compostas por eleitos nos municípios e, por fim, "cumpre desaparecer a desigualdade procedente das representações das grandes e pequenas províncias, a saber: umas não devem valer nem mais nem menos que as outras" ("O que é...", 1880, s/p). O texto apareceu também como uma crítica a alguns liberais que, na visão dos redatores do jornal, não combatiam devidamente a centralização imperial.

A Província do Pará passou a tratar o extremo Norte do Brasil pelos nomes de Vale do Amazonas e região amazônica a partir de 1879, oportunidade em que, divulgando as impressões de um 'amigo do jornal' acerca de uma viagem de conotações comerciais realizada entre o Pará e o Peru, o texto possuía como título "Do

Pará a Iquitos – produção, commercio e futuro do Valle amazônico", e recomendara tratar sobre as imensas riquezas do Vale, sobre a necessidade de desenvolvimento e sobre a vontade política para a transformação da região em um empório. Ele recomendava, ainda, a resolução dos males que travavam o progresso dessa parte do Brasil, aconselhando a união de forças políticas e o papel que a imprensa deveria ter para construir uma opinião pública sobre os negócios regionais ("Do Pará a Iquitos", 1879).

Além disso, enfatizava o momento econômico que viviam o Pará e o Amazonas, haja vista que ambas as províncias eram vistas em dificuldade, 'prostradas', embora fossem consideradas ricas em recursos naturais. Tal conjuntura possui substancial importância para a compreensão do movimento das elites paraenses na formulação de um discurso regional, pois foi em momentos de crise que os regionalismos mais afloraram. Somados ao descontentamento com a citada injustiça do Governo Central, aos impostos sobre os negociantes e ao considerado atraso da lavoura e da indústria extrativa, nota-se que essas questões ambientaram o clima para uma nova fase do discurso regional, pois, se uma primeira fase foi vivida entre as décadas de 1840 e 1850 e a segunda fase a partir da década de 1860 – tendo como mote a navegação a vapor e a abertura do rio Amazonas à navegação internacional, respectivamente, e os nomes Vale do Amazonas e região amazônica passaram a ser utilizados para denominar a região –, agora as dificuldades da década de 1870 prenunciavam uma terceira fase do discurso regional, às vésperas da década de 1880. Portanto, a nomenclatura que veio a ser utilizada foi Amazônia.

Há de se notar, nesse ponto, a importância dos nomes atribuídos aos territórios e regiões, visto que cumprem um papel simbólico no processo de institucionalização da região, contribuindo para a invenção de identidades regionais, como já apontado neste texto a partir do pensamento de Paasi. Ainda conforme o estudioso supracitado, em alguns casos: "O nome da região – que muitas vezes resulta de lutas políticas ou culturais e vários outros símbolos (brasão, canções, certas características culturais e naturais, mitos) – pode ser crucial e seus significados podem variar também em diferentes escalas espaciais" (Paasi, 2011, p. 13).

À medida que avançava a década de 1880, é notória a acentuação em torno do regionalismo político voltado para a descentralização administrativa. Destaca-se, nessa época, a contribuição de um dos chefes do Partido Liberal no Pará, José Coelho da Gama e Abreu, o Barão de Marajó. Gama e Abreu, político, tido como historiador e representante do Brasil na Europa, publicou vários livros, dentre eles, os mais conhecidos: "A Amazônia: as províncias do Pará e Amazonas e o Governo Central do Brazil" (Gama e Abreu, 1883a) e "As regiões amazônicas: estudos chorographicos" (Gama e Abreu, 1883b). O político e autor, a partir de sua obra de 1883, chamaria atenção da nação para a região, demonstrando ser a Amazônia um espaço promissor, rumo à civilidade. Através da obra, o Barão de Marajó advogou ferrenhamente a favor das províncias do Pará e do Amazonas em detrimento da centralização do Governo Imperial às províncias do Sul do país. Na obra "A Amazônia", o Barão de Marajó, logo no primeiro capítulo da obra em tela, intitulado "A Amazônia – sua importância", o intelectual afirma: "A região amazonica ou Amazonia, como modernamente lhe têm chamado alguns, referindo-se aos territórios reunidos em ambas províncias . . ." (Gama e Abreu, 1883b, s/p) do Pará e do Amazonas como centros de gravidade da vida social, cultural, política e econômica dessa parte do território brasileiro, demonstrando, assim, quão recente era a nomeação da Amazônia ou região amazônica.

O Barão de Marajó, em "As regiões amazônicas: estudos chorographicos" (Gama e Abreu, 1883b), reforçava a informação acima e ainda consubstanciava a ideia de formação recente de um campo de conhecimento sobre a região amazônica, quando elencava que "o verdadeiro conhecimento, a revellação do que é a Amazonia com excepção dos estudos das commissões

geográphicas portuguezas é muito moderna, a sua riqueza o seu brilhante futuro, só ha poucos annos tem sido descortinado ao resto do mundo . . .” (Gama e Abreu, 1883b, p. 6). Gama e Abreu foi um dos principais representantes do regionalismo político amazônico na década de 1880; suas obras visavam questionar a concentração do Governo Central e como esse processo prejudicava as províncias do Pará e do Amazonas, ambas vistas como uma única região: a Amazônia. Nesse ponto, encontrava-se, à época, o pensamento de políticos liberais e conservadores, em especial a necessidade de maior autonomia e atendimento em melhorias para a região. Foi nessa década, num contexto em que havia maior presença de políticos conservadores à frente dos cargos de representação, que a participação dos conservadores foi ampliada nos debates em torno do regionalismo político.

Outro estágio de institucionalização das regiões baseia-se na delimitação de suas fronteiras, ou seja, a existência da região passa pela definição de seu território. Nesse sentido, destaca-se a preocupação dos liberais do Pará com a fronteira norte da Amazônia, isto é, o território-limite com a Guiana Francesa. O jornal O Liberal do Pará publicou uma série de textos sobre a chamada ‘questão do Amapá’. A recém-denominada Amazônia e a pretensão de uma nova região fizeram com que as elites políticas se preocupassem com o território que, até então, pertencia ao Pará, oportunidade em que ganhou espaço um texto escrito por José da Gama e Abreu, o Barão de Marajó, intitulado “Um Protesto”, publicado em partes em várias edições de O Liberal do Pará com o seguinte título: “Pretensões da França a uma parte do Amazonas” (1883). Nas discussões elencadas pelo Barão do Marajó, estavam explícitas as preocupações com os limites do território da região, sobretudo tratada a partir da junção dos territórios do Pará e do Amazonas, constituintes da Amazônia.

Embora, por boa parte da década de 1880, os conservadores tenham dominado os principais postos no parlamento nacional, possuindo uma forte representação política, os liberais estiveram envolvidos na política regional e contribuíram para a institucionalização da região amazônica. É preciso registrar que, sob a liderança de Tito Franco, os liberais do Pará participaram do movimento abolicionista paraense através da criação de uma instituição: o *Club* Amazônia, fundado em 24 de abril de 1884, que também registrava membros ligados ao Partido Conservador. Esse *Club*, formado por políticos e membros das elites do Pará, visava, segundo Bezerra Neto (2009), realizar a abolição por uma via garantidora da legislação sobre o tema, tentando afastar possíveis levantes revolucionários que desorganizassem a ordem e a autoridade pública. O *Club*, que trouxe no nome a nova nomenclatura do espaço regional, representou mais uma instituição no processo de institucionalização da região amazônica, uma vez que as regiões são formadas também a partir da criação de instituições que a fizessem funcionar e acompanhar os acontecimentos históricos de cada momento.

É importante também considerar o movimento discursivo dos liberais do Pará na promoção da relação entre a pauta abolicionista e a imagem da região, como assim o fez o jornal O Liberal do Pará, ao divulgar os resultados prévios das eleições de 1884 para o parlamento nacional, pois evidenciava que a maioria de votos destinados aos candidatos liberais significava que “a grande capital da amasonia acaba de assignalar a victoria dos princípios de progresso e civilização” (“O dia de hontem”, 1884, p. 2). Assinalava ainda que “. . . a cidade mais rica, mais populosa, mais ilustrada – e por isso a mais independente da Amasonia – aceita a decretação de uma reforma . . .”, notadamente, o fim da escravidão (“O dia de hontem”, 1884, p. 2). Além da intenção de reforçar a capitalidade de Belém, também é possível observar a grafia do nome Amazônia com a letra “s”, de modo que essas duas situações demonstram o momento de institucionalização da Amazônia como um recorte regional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De estado separado do Brasil à província, o Grão-Pará possui histórica distância do centro da corte no Rio de

Janeiro, de modo que sua história foi marcada por uma intensa circulação de estrangeiros, e sua formação, por diversidade étnica. Politicamente, a região viveu à margem do Brasil até, pelo menos, o início do Segundo Reinado, momento em que os representantes políticos nortistas encararam a missão de mudar a imagem colonial que era imputada à região. Foi a partir desse momento que o discurso para a formação de certa consciência política e da identidade regional amazônica começou a ser forjado. Iniciava-se, portanto, o regionalismo político amazônico, responsável, em parte, pela mudança do *status* político e regional desse território.

Além disso, foi a partir dos argumentos do abandono e da distância do centro do Império brasileiro que o regionalismo político foi fortalecido, ou seja, os discursos de base territorial visavam manifestar um esforço para criar uma consciência e uma perspectiva política em nome da região. O Vale do Amazonas e a região amazônica, como conceito político, ganhavam espaço no discurso das elites políticas. Tal movimento colaborou decisivamente para a consolidação do recorte regional no cenário brasileiro. Logo, com o fim do Grão-Pará, foi possível aventar a emergência da região amazônica, esta última representando os limites territoriais das províncias do Pará e do Amazonas, bem como os interesses políticos especialmente das elites políticas paraenses que estavam interessadas na manutenção da histórica centralidade da capital Belém perante a região.

Ademais, observou-se um interesse paraense na construção de um novo *status* regional na área às margens do rio Amazonas, porque, com a criação da província do Amazonas, em 1852, a grande formação regional do Grão-Pará desaparecia. Representantes paraenses se ressentiam de tal situação a ponto de continuarem a representar as duas províncias. Diante dessa situação, o regionalismo político paraense – ligado ao Partido Liberal –, além de ter servido para alavancar os discursos regionais diante da nação, também contribuiu para a institucionalização de um novo recorte regional nessa parte do Brasil, que guardava, em seu conceito, aspectos da histórica ideia de opulência da região e da percepção de uma nova fase marcada pelo (re)começo, o início de um novo tempo em uma terra aparentemente intocada, à espera do progresso.

A contribuição dos liberais do Pará para a institucionalização da região amazônica pode ser pensada a partir dos quatro estágios teorizados pelo geógrafo finlandês Anssi Paasi, visto que a região ganhou as seguintes modelagens: territorial, considerando os debates sobre a 'questão do Amapá'; simbólica, tendo em vista as novas nomeações e imagens do território regional; institucional, conjuntura marcada pela criação de um campo político de representatividade no parlamento, na política local ou na imprensa; e identitária, pois colaborou para o estabelecimento da região como parte do sistema regional e da consciência social.

Este artigo contribui para a historiografia brasileira naquilo que diz respeito à emergência da região amazônica, oportunidade em que se examinou o papel de parte da classe política dessa área do país no processo de institucionalização da região perante a nação. O artigo contribuiu para compreender o momento em que os representantes políticos dessa parte do país alargaram o espaço de atuação política, oportunidade em que passaram a fazer menção não só aos aspectos provinciais, mas também ao Vale do Amazonas e à região amazônica. Tal movimento revela que a região não é natural, mas é uma construção, na medida em que possui uma história de elaboração. Singulariza esse estudo o exame da participação dos membros do Partido Liberal do Pará no processo de institucionalização da Amazônia, contribuindo, assim, para a reflexão sobre a atuação das classes políticas na emergência dos recortes regionais.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) (Código de Financiamento 001).

REFERÊNCIAS

A nossa exportação em 1872. (1873, jan. 16). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704555&pasta=ano%20187&pesq=%22amaz%C3%B4nica%22&pagfis=3541

A Província do Pará. (1876, jul. 31). *A Província do Pará*. Arquivo do Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves/Sede Fundação Cultural do Pará, Belém.

A viagem imperial. (1875, mar. 12). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704555&pasta=ano%20187&pesq=%22Viagem%20imperial%22&pagfis=5842

A região amazônica e as repúblicas ribeirinhas. (1875, jun. 1). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704555&pasta=ano%20187&pesq=%22quebrando%20as%20barreiras%20%22&pagfis=6066

Albuquerque Júnior, D. M. (2008). O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. *Fronteiras*, *10*(17), 55-67. https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/62

Albuquerque Júnior, D. M. (2011). *A invenção do Nordeste e outras artes*. Cortez.

Anais da Câmara dos Deputados (ACD). (1840, maio 27). Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20184&pesq=%22Eu%20olho%20para%20o%20futuro%22&pagfis=13626

Anais da Câmara dos Deputados (ACD). (1859, maio 28). Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20185&pesq=%22fascinados%20pelo%20brilho%20da%20C%C3%B4rte%22&pagfis=40417

Anais da Câmara dos Deputados (ACD) (1840, jun. 4). Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20184&pesq=%22devia%20elle%20dar%20sete%20deputados%22&pagfis=13730

Anais da Câmara dos Deputados (ACD). (1860, jun. 28) Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20186&pesq=%22distribui%C3%A7%C3%A3o%20da%20deputa%C3%A7%C3%A3o%22&pagfis=41649

Anais da Câmara dos Deputados (ACD). (1860, jul. 28) Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20186&pesq=%22chave%20do%20Amazonas%22&pagfis=41975

Anais da Câmara dos Deputados (ACD). (1860, ago. 20) Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20186&pesq=%22Grande%20Valle%20do%20Amazonas%22&pagfis=42222

Anais da Câmara dos Deputados (ACD). (1867, ago. 28). Câmara dos Deputados. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=132489&pasta=ano%20186&pesq=%22immenso%20Valle%20cuja%22&pagfis=48833

Arriola, A. T. (2000). Region e historia. *Cuadernos Digitales: Publicación Electrónica en Historia, Archivística y Estudios Sociales*, (2), 1-14.

Baena, A. L. M. (1838). *Compêndio das eras da Província do Pará* (Coleção Amazônica, Série José Veríssimo). Universidade Federal do Pará.

Bezerra Neto, J. M. (2009). *Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888)* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

Brasil. (1872). Ministério do Império (RJ). *Ministro (João Alfredo Corrêa de Oliveira). Relatório do ano de 1872 apresentado à Assembleia Geral (Na 1ª sessão da 15ª legislatura] em aditamento em 8 de maio de 1872*. Sistema de Entrega Digital CRL.

Caicedo, C. (1999). Reseña de "Región: de la teoría a la construcción social" de Miguel Antonio Espinosa Rico. *Revista Territorios*, (1), 187-190.

Cardoso, A. (2017). *Amazônia na monarquia hispânica*: *Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)*. Alameda.

Cardoso, C. F. (1984). *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas*: *Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Graal.

Carneiro, N. L. G. (2000). *A identidade inacabada*: *o regionalismo político no Rio Grande do Sul*. Edipucrs.

Carvalho, J. M. (2012). A vida política. In Autor, *A Construção Nacional 1830-1889* (pp. 83-129). Objetiva.

Carvalho, J. M. (2017). *A construção da ordem: a elite política*. Civilização Brasileira.

Castro, I. E. (1986). Estado e região: considerações sobre o regionalismo. *Anuário do Instituto de Geociências*, *10*, 27-47. https://doi.org/10.11137/1986_0_27-47

Castro, I. E. (2006). Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação. In I. E. Castro, P. C. Costa & R. Lobato (Eds.), *Explorações geográficas: percursos no fim do século* (pp. 155-196). Bertrand Brasil.

Chambouleyron, R. (2006). Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, *26*(52), 79-114. https://doi.org/10.1590/S0102-01882006000200005

Chambouleyron, R. (2011). "Muita terra… sem comércio". O estado do Maranhão e as rotas atlânticas nos séculos XVII e XVIII. *Outros Tempos*, *8*(12), 91-107. https://doi.org/10.18817/ot.v8i12.54

Chambouleyron, R., & Souza Junior, J. A. (2016). *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial.* Paka-Tatu.

Chiaramonte, J. C., Marichal, C., & Granados, A. (2017). *Criar a nação: história dos nomes dos países da América Latina*. Hucitec.

Do Pará a Iquitos. (1879, maio, 11). *A Província do Pará*. Arquivo do Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves/Sede Fundação Cultural do Pará, Belém.

Dolhnikoff, M. (2003). O lugar das elites regionais. *Revista USP*, (58), 116-133. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i58p116-133

Dolhnikoff, M. (2005). *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil do século XIX*. Globo.

Franco, B. S. (1850). *Discursos pronunciados na Câmara dos Deputados*. *Sessões de 1850, 9ª legislatura.* Typografia do Correio Mercantil.

Gama e Abreu, J. C. (1883a). *A Amazônia*: *as províncias do Pará e Amazonas e o governo central do Brazil.* Typographia Minerva.

Gama e Abreu, J. C. (1883b). *As regiões amazonicas: estudos chorographicos*. Imprensa de Libânio da Silva.

Gondin, N. A. (1997). *A invenção da Amazônia* (2. ed.). EDUA.

Gouvêa, M. F. S. (2008). *O Império das Províncias: Rio de Janeiro, 1822-1889.* Civilização Brasileira.

Hobsbawm, E. J. (2014 [1977]). *A era do capital – 1848-1875* (22. ed.). Paz e Terra.

Horrível incêndio. (1872, out. 03). *O Liberal do Pará.* http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704555&pasta=ano%20187&pesq=%22amazonica%22&pagfis=3221

Leoni, M. S. (2015). Historia y región: la historia regional de cara al siglo XXI. *Folia Historica del Nordeste*, (24), 170-179. https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn/article/view/307/272

Maués, R. H. (1999). *Uma outra 'invenção' da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Edições CEJUP.

Moreira, E. (1960). *Amazônia: o conceito e a paisagem.* SPVEA.

O dia de hontem. (1884, nov. 27). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704555&pesq=%22O%20dia%20de%20ontem%22&pasta=ano%20187&hf=memoria.bn.br&pagfis=16240

O Liberal do Pará. (1870, out. 18). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704555&pesq=%22o%20paternal%20governo%22&pasta=ano%20186&hf=memoria.bn.br&pagfis=1067

O que é, o que deve ser o Partido Liberal. (1880, abr. 15). *A Província Pará*. Arquivo do Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves/Sede Fundação Cultural do Pará, Belém.

O'Gorman, E. (1992). *A invenção da América*: *reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir.* Editora da Universidade Estadual Paulista.

Paasi, A. (2001). Europe as a social process and discourse: considerations of place, boundaries and identity. *European Urban and Regional Studies*, *8*(1), 7-28. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/096977640100800102

Paasi, A. (2011). The region, identity, and power. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *14*(10), 9-16. http://dx.doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.03.011

Paasi, A. (2017). Alueiden ja paikkojen historia ja identiteetti. In Vanhatalo Riitta et al. (Eds.), *Kotiseutu 2017 - Suomen Kotiseutuliiton julkaisuja* A:37 (pp. 9-23). Suomen Kotiseutuliitto. https://www.researchgate.net/publication/318572605_Alueiden_ja_paikkojen_historia_ja_identiteetti

Palti, E. J. (2020). *O tempo da política: o século XIX reconsiderado* (1. ed.). Autêntica.

Pereira, N. C. G. (2008). *Relações Homem-Natureza: O Discurso Político Sobre Agricultura e Extrativismo na Província do Amazonas (1852-1889)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas].

Ponte d'alfandega. (1869, fev. 21). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704555&pesq=%22Ponte%20d%E2%80%99alfandega%22&pasta=ano%20186&hf=memoria.bn.br&pagfis=37

Pretensões da França a uma parte do Amazonas. (1883, ago. 31). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704555&pasta=ano%20188&pesq=%22parte%20do%20Amazonas%22&pagfis=14756

Raiol, D. A. (1867). *Abertura do Amazonas: extratos dos debates no parlamento brasileiro acerca do projeto de lei sobre a abertura do rio Amazonas à navegação e ao comércio do mundo*. Typografia do Jornal do Amazonas.

Raiol, D. A. (1970). *Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos na Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835* (Coleção Amazônica, Série José Veríssimo, Vol. 2). Universidade Federal do Pará.

Reis, A. C. F. (2001). *A Amazônia e a integridade do Brasil*. Senado Federal.

Resposta. (1883, jan. 19). *O Liberal do Pará*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=704555&pasta=ano%20188&pesq=%22%20gigante%20da%20Am%C3%A9rica%20do%20Sul%22&pagfis=14086

Ricci, M. (2003). O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo Império. In F. S. G. Gomes (Org.), *Os senhores dos rios* (pp. 165-193). Editora Campus.

Said, E. W. (2007). *Orientalismo*: *o Oriente como invenção do Ocidente.* Companhia das Letras.

Santos, J. R. (1882). *Navegação direta entre a Corte e o Amazonas*. Typografia Molarinho.

Tavares Bastos, A. C. (1975). *O Vale do Amazonas: a Livre navegação do Amazonas, estatística, produção, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas* (3. ed.). Ed. Nacional/INL.

Torres, J. C. O. (2017). *A democracia coroada: teoria política do Império do Brasil*. Câmara dos Deputados.

Um bispo incendiário. (1873, fev. 4). *O Liberal do Pará.* http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704555&pesq=%22amaz%C3%B4nica%22&pasta=ano%20187&hf=memoria.bn.br&pagfis=3597

Varnhagen, F. A. (2016 [1850]). *Memorial orgânico que a consideração das Assembleias geral e provinciais do Império, apresenta um brasileiro*. FUNAG.

Weinstein, B. (1993). *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. Hucitec/Edusp.

Lifestyle on the south coast of Brazil: considerations about shell mound (*sambaqui*) builders through bone and dental analysis

Estilo de vida no litoral sul do Brasil: considerações sobre os construtores de sambaquis por meio das análises ósseas e dentárias

Marina Di Giusto

Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, São Paulo, Brasil

Abstract: *Sambaquis* are a specific type of archaeological site found on the Brazilian coast that contain a large number of human burials and were constructed by progressively and intentionally accumulating shells and fish bones. Brazilian archaeologists have suggested that these groups comprised a stable system during their occupation of the coast, especially on the southern coast of Santa Catarina state. This study investigates whether the cultural continuity and stability in this region are also reflected in markers of physiological stress visible in bones and teeth, looking for three non-specific stress markers (porotic hyperostosis, cribra orbitalia, and linear enamel hypoplasia) in human skeletal remains from two *sambaquis* (Cabeçuda, n = 77 and Jabuticabeira II, n = 55, c. 3,200-1,500 years BP). The resulting data indicate that the individuals buried in these *sambaquis* were constantly exposed to stressful events during childhood, but physiological stress patterns changed over time, signaling biocultural variability among the groups despite similar material cultures and constructive aspects.

Keywords: Shell mounds. Bioarchaeology. Lifestyle. Non-specific stress markers.

Resumo: Sambaqui é um tipo particular de sítio arqueológico encontrado na costa brasileira que contém um grande número de sepultamentos humanos, construídos através do acúmulo progressivo e intencional de conchas e ossos de peixes. Pesquisas arqueológicas sugeriram que esses grupos constituíram um sistema estável durante a ocupação do litoral, especialmente no litoral sul do estado de Santa Catarina, Brasil. O objetivo deste estudo é testar a hipótese de que a continuidade e a estabilidade cultural nessa região também se refletiriam no estresse fisiológico dos ossos e dentes. A autora analisou três marcadores de estresse não específicos, hiperostose porótica (HP), cribra orbitalia (CO) e hipoplasia linear do esmalte (HLE) em remanescentes esqueléticos humanos de dois sambaquis, Cabeçuda (n = 77) e Jabuticabeira II (n = 55) (c. 3.200-1.500 anos AP). Os dados apontam que os indivíduos de Cabeçuda e Jabuticabeira II estavam constantemente expostos a eventos de estresse durante a infância, porém com mudanças nos padrões de estresse fisiológico ao longo do tempo, sinalizando variabilidade biocultural entre os grupos, ainda que sua cultura material e aspectos construtivos sejam semelhantes.

Palavras-chave: Sambaqui. Bioarqueologia. Estilo de vida. Marcadores de estresse não específicos.

Di Giusto, M. (2023). Lifestyle on the south coast of Brazil: considerations about shell mound (*sambaqui*) builders through bone and dental analysis.. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 18*(1), e20210064. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0064
Autora para correspondência: Marina Di Giusto. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Av. Prof. Almeida Prado, 1466. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-070 (marina.giusto@yahoo.com.br).
Recebido em 26/06/2021
Aprovado em 19/01/2022
Responsabilidade editorial: Cristiana Barreto

Sambaquis are shellmounds situated along the Brazilian coast, intentionally constructed by fisher-hunter-gatherer groups through the long-term accumulation of shells, fish bones and sediments, interspersed in a complex stratigraphy, with a material culture that includes burials, lithic and bone artifacts, hearths, and food waste. They are one of the most numerous and well-documented Brazilian sites, with a great density of archaeological datas that allow important inferences about the lifestyle of their builders. There exists substantial variability in the dimension of sambaquis, with some of them reaching impressive proportions of more than 30 m in height. These are located mainly in the state of Santa Catarina (southern Brazil) and appear to have functioned exclusively as cemeteries, without evidence of daily activities (DeBlasis et al., 2007; Fish et al., 2013; Gaspar et al., 2014).

Most coastal sambaquis are located in bays, estuaries, lagoons, and mangroves, that constitute a range of environments or ecological zones with high and diverse biotic productivity (Lima, 1999-2000; Gaspar et al., 2008, 2014). The southern coast of the state of Santa Catarina is an ecotonal zone characterized by the meeting of Atlantic Forest, restinga vegetation, mangroves, lagoons, and Atlantic Ocean marine environments. It is thus a region with a vast and varied availability of resources (Scheel-Ybert et al., 2003; Kneip, 2004) that perhaps facilitated human settlement. Currently, it is known that sambaqui people had a broad dietary spectrum, based on marine protein, but which also incorporated terrestrial protein and a diversity of plants (Figuti, 1993; Masi, 2001; Wesolowski et al., 2007; Scheel-Ybert, 2013; Boyadjian et al., 2016; Pezo-Lanfranco, 2018).

The high concentration of sambaquis on the southern coast of Santa Catarina state, active for thousands of years, with large dimensions, high burial density, similar building patterns, and similar bone and lithic industries, suggest that these people would constitute a complex and long-lasting social system, with an economic, social, and political stability over these years of permanence in the coast (DeBlasis & Gaspar, 2009; Fish et al., 2013; Kneip et al., 2018; DeBlasis et al., 2021). Taking as a case study this region of interest, the present research studied the human remains from two large and important sambaquis in the region: Cabeçuda and Jabuticabeira II.

Sambaqui Cabeçuda (UTM 712601-6852170) is located in the town of Laguna, Santa Catarina State (Figure 1) and is dated between 3,235 and 1,510 cal. years before present (BP) (Saladino, 2016). The site is reputed one of the largest sambaquis in Brazil, and measured 100 m in diameter and 20 m in height before its partial destruction during the 19th and 20th centuries (Rohr, 1984; Saladino, 2016). The first excavations in Cabeçuda were in 1950/1951 and more than 200 individuals were exhumed (Souza, 1995; Klökler, 2014), which constituted one of the largest and most important human skeletal archaeological collections in Brazil, and were housed in the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro (MN/UFRJ). The last archaeological excavation in Cabeçuda was in 2012, and the 20 individuals exhumed then are housed at Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL) (Farias & Deblasis, 2014; Silva, 2020), in Tubarão, Santa Catarina State.

Sambaqui Jabuticabeira II (UTM 699489-6835694), Santa Catarina State, is located in the town of Jaguaruna (Figure 1) and dates between 2,851 and 1,534 cal. years BP (Klökler, 2008). It is considered a medium-sized sambaqui, measuring 200 m wide and 6 m high (Fish et al., 2000). It is one of the most-studied sambaquis in Brazil, with its first archaeological excavation taking place in the late 1990s. There are currently at least 90 individuals housed in the Museum of Archaeology and Ethnology at the University of São Paulo (MAE/USP).

Research at Jabuticabeira II was essential for reformulating the meaning of the largest sambaquis of the southern coast of Santa Catarina. Its construction continued uninterrupted for hundreds of years and its function was strictly oriented to funeral activities (DeBlasis & Gaspar, 2009). Klökler (2008) points out that faunal remains, especially fish, played an integral role in feasts performed to honor the dead.

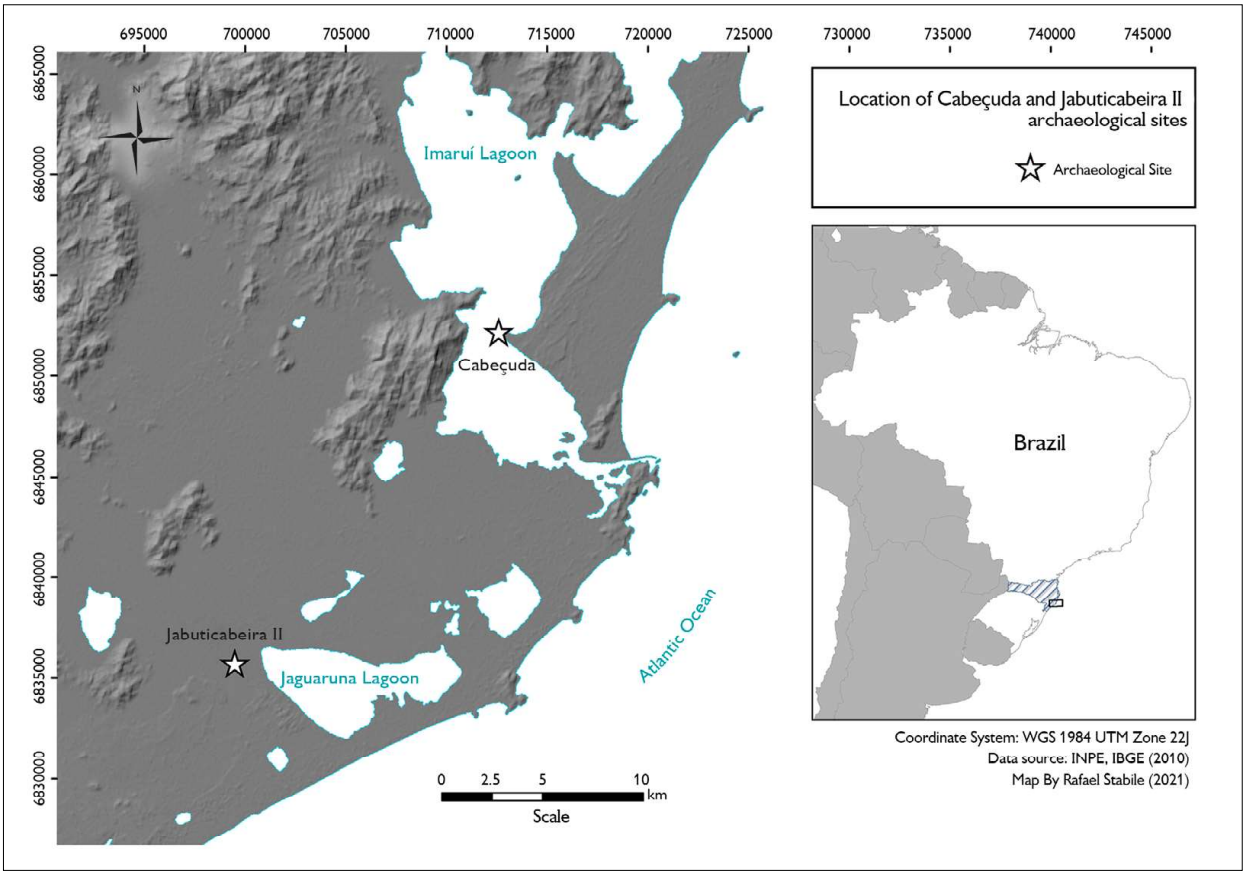


Figure 1. Location of the sambaquis Cabeçuda and Jabuticabeira II. Map: Rafael Stabile (2021).

An important feature of Jabuticabeira II is the presence of a dark sediment layer covering the conchiferous layers across the whole site. This dark layer, also described as *fishmound* (Villagran, 2013), is composed primarily of fish bones and sediments rich in charcoal and organic materials (DeBlasis et al., 2007; Villagran, 2013).

Both Jabuticabeira II and Cabeçuda are cemeteries, and systematic archaeological excavations observed variability in relation to burial practices that could indicate different moments of occupation. In Jabuticabeira II, there are visible changes in the site construction layers (shellmound vs. fishmound), with the presence of pottery in the latest one. During excavations of Cabeçuda during the 1950's, were identified two distinct contexts with higher burial density and different funerary characteristics: one group of burials located between 2 and 3 meters deep and another group between 6 and 8 meters deep, which could indicate different moments of occupation with potentially different morbidity and mortality realities (Souza, 1995). During the last archaeological excavation (carried out in 2012) human skeletal remains were exhumed in an area of the site with older dates (between 3,235 and 2,925 cal. BP) that could also be related to another moment of occupation. As Saladino (2016) and Silva (2020) point out, changes related to funerary rituals occurred throughout the construction of Cabeçuda.

Archaeologists usualy argued for the continuity and stability in the lifestyles of the sambaqui builders, as reflected in the homogeneity of various aspects of material culture. According to these studies, these groups

could have an egalitarian political organization, sharing the same environment and resources, and recognizing themselves as belonging to the same identitary group (DeBlasis & Gaspar, 2009; Fish et al., 2013; DeBlasis et al., 2021). This paper aims to discuss this hypothesis for the study area through the analysis of physical stress markers (Porotic Hyperostosis, Cribra orbitalia, and Linear Enamel Hypoplasia) in individuals buried in the Cabeçuda and Jabuticabeira II sambaquis.

Applying a biocultural perspective, the research sought to understand the temporal variation of the stress pattern, considering that these are closely related to the lifestyle, culture and environment, as pointed out by Souza (1995) to Cabeçuda sambaqui and Wesolowski (2000) to Rio Comprido and Morro do Ouro sambaquis (northern coast of Santa Catarina).

BIOARCHAEOLOGY AND PHYSIOLOGICAL STRESS MARKERS

Bones and teeth are tissues that responds to chronic physical stress, which allows us to uncover important information about lifestyle and behavior of individuals or populations. Skeletal series from sambaquis have been widely used to investigate various aspects of the lifestyle of these groups, such as physical and labor activities, diet, pathologies, violence, mobility, among others (e.g. Alvim & Gomes, 1989; Souza et al., 2009; Petronilho, 2005; Lessa & Scherer, 2008; Bastos et al., 2014; Colonese et al., 2014, 2015; Boyadjian et al., 2016; Stabile, 2017; Filippini et al., 2019; Pezo-Lanfranco et al., 2020). The use of non-specific stress markers has been a common strategy in Brazilian bioarchaeology and there is important information for several areas of the Brazilian coast that suggests patterns with slight regional variations (e.g., Wesolowski, 2000; Fischer, 2012; DiGiusto, 2017).

Physiological stress markers are observed in bones and teeth and occur when there is an imbalance of the organism resulting from environmental and/or cultural circumstances (Martin et al., 1985; Larsen, 1997). The nonspecific stress markers analyzed in this study are Porotic Hyperostosis (PH), Cribra orbitalia (CO), and Linear Enamel Hypoplasia (LEH).

PH and CO are nonspecific stress markers characterized by macroscopic porous lesions on the outer part of the cranial vault and orbital roof, respectively (Moseley, 1965; El-Najjar et al., 1975; Oxenham & Cavill, 2010). These lesions are formed as a result of bone marrow hypertrophy and the consequent expansion of the trabecular bone of the skull (*diploe*), with thinning of the external cortex (Ortner, 2003).

The pathological process that generates the expansion of the diploe and the porosities was and still is the subject of discussion. Traditionally, PH and CO are related to anemic conditions, whether due to genetic anemias (sickle-cell and thalassemia) or acquired anemias (Moseley, 1965; Angel, 1966; Carlson et al., 1974; El-Najjar et al., 1975), although some studies point out other causes, such as inflammatory processes, subperiosteal hematomas, tumors, nutritional problems or meningitis (Schultz, 2001; Walker et al., 2009).

In general, the bioaqueological literature identifies multiple causes for these conditions (e.g. Wapler et al., 2004; Walker et al., 2009; McIlvaine, 2013), but points to nutritional anemia, such as iron deficiency, as the most likely factor for both PH and CO (El-Najjar et al., 1975; Fairgrieve & Molto, 2000; Steckel et al., 2002; Walker et al., 2009; McIlvaine, 2013).

According to the World Health Organization (WHO), anemia is not a pathology, but a physiological condition that occurs when there is a low amount of red blood cells or a drop in the ability to carry oxygen through the blood (WHO, 2019). Adequate oxygen transportation depends on serum hemoglobin levels in blood which can drop in response to a lack of essential micronutrients (e.g., vitamins B6, B12, and iron) resulting in anemia (Isselbacher, 1994). The hypoxia resulting from low serum hemoglobin levels triggers the release of the erythropoietin hormone that, in a compensatory process, accelerates the production and maturation of red blood cells by the hematopoietic

marrow (Isselbacher, 1994; Walker et al., 2009), resulting in the expansion of the diploe. Once the anemic condition is overcome, the diploe returns to its normal state and the porosities heal (Figure 2).

Researchers have excluded the possibility that genetic anemia was present in the American continent before European colonization; therefore, the presence of PH and CO in precolonial skeletal series in America has been interpreted as indicative of anemia by nutritional or infectious processes (Carlson et al., 1974; El-Najjar & Robertson, 1976; Mensforth et al., 1978; Stuart-Macadam, 1985, 1992; Walker, 1986; Blom et al., 2005). Studies with American coastal groups with diets rich in protein and iron, such as sambaqui groups from the Brazilian coast, propose that infections and parasites would be more plausible hypotheses for these conditions (Walker, 1986; Alvim & Gomes, 1989; Alvim et al., 1991; Souza, 1999; Blom et al., 2005; Suby, 2014).

Enamel hypoplasia is defined as the reduction of enamel thickness and can be caused by the cessation or diminution of ameloblast function during the secretory stage of enamel formation in early life (Goodman et al., 1980; Bocaege & Hillson, 2016; Towle & Irish, 2020). Although there is more than one type of hypoplasia, the focus of this study is on the most studied, linear enamel hypoplasia (LEH). LEH forms when an individual is exposed to physiological stress while tooth crowns are developing and provides a relatively permanent record of the past health of an individual (Goodman et al., 1980) (Figure 3). It is an important indicator of stress because it is possible to establish the chronology or estimate the approximate age of the individual at the time of LEH formation.

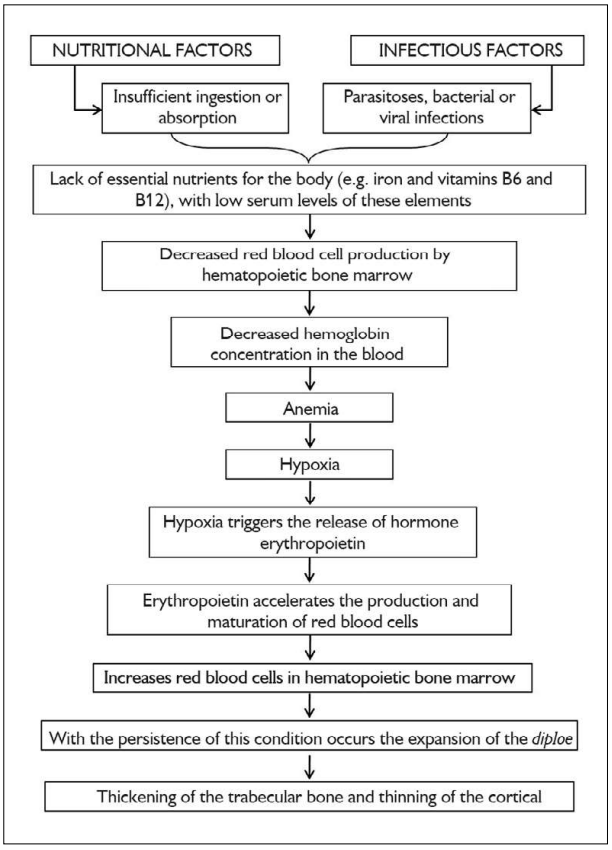


Figure 2. PH and CO development. The figure shows the factors and the organism physiological response that leads to the appearance of the bone characteristics associated with PH and CO.

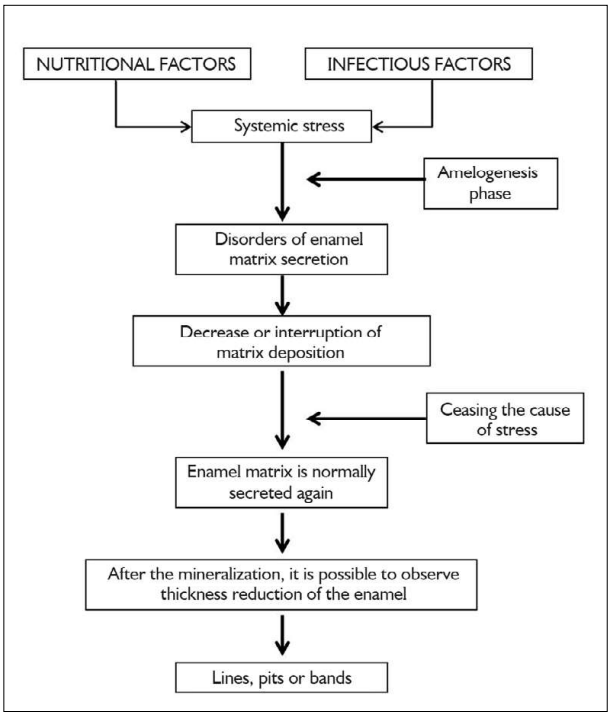


Figure 3. LEH development. The figure shows the factors and the organism physiological response that leads to the appearance of the teeth characteristics associated with LEH.

LEH is a non-specific indicator of stress and can result from dietary deficiencies, metabolic disorders, infectious disease or even intoxication (El-Najjar et al., 1978; Cook & Buikstra, 1979; Larsen & Hutchinson, 1992; Ubelaker, 1992; Primeau et al., 2015). Recent studies seek to better understand possible etiologies for the formation of hypoplasia, including genetic factors (Towle & Irish 2019, 2020). Some paleopathological studies associate the occurrence of systemic LEH with weaning age (Ubelaker, 1992; Wright, 1997).

MATERIAL AND METHODS

Individuals who had retained at least 50% of the right and/or left parietal bones and/or frontal bones were selected for PH analysis. For CO analysis, were selected individuals who had at least 50% of the right and/or left orbitals. When only one orbit was present (left or right), the individual was not considered analyzable if the result for CO was negative, since CO lesions can be unilateral, although often described as bilateral (Ortner, 2003). For LEH analysis, were included individuals who had at least two anterior teeth present (upper and/or lower), with at least 1/3 of the crown fully formed, and with systemic LEH, that is, present in at least two teeth in the same age range. Both adult and subadult individuals were included for all analysis.

Seventy-seven individuals (of a total of 134) were analyzed from Cabeçuda, of whom 56 were analyzed for PH, 29 for CO, 44 for LEH in permanent teeth and 5 for LEH in deciduous teeth. In Jabuticabeira II, 55 individuals were analyzed (of a total of 93), of whom 46 individuals were analyzed for PH, 27 for CO, 32 for LEH in permanent teeth and 11 for LEH in deciduous teeth. Parameters described in Buikstra and Ubelaker (1994) and Schaefer et al. (2009) were used to estimate sex (e.g. cranial and pelvic morphology) and age (e.g. cranial and pelvic morphological changes and dental development). Sex estimative for subadults was undetermined for all of them.

The skeletal series of each site was subdivided according to chronological, stratigraphic and contextual information (for details see DiGiusto, 2017). In this way, the series of Cabeçuda could be reconfigured in three sub-series and the Jabuticabeira II in 2 sub-series (Table 1).

For the physical stress marker, PH and CO were identified by macroscopic observation on the external surface of the parietal bones and the orbit roof, with a 10x magnifying glass. The porosities were classified as active, healed, or healing (Stuart-Macadam, 1985). For LEH analysis, as proposed by Fischer (2012), the teeth were divided in three parts according to dental anatomy and into age groups (based in dental growth published by Primeau et al., 2015) (Figure 4). The division in three parts guided the division between age groups, since the teeth have similar anatomies between individuals. This was important in view of the presence of tooth occlusal wear in sambaquis groups, which makes it difficult (and in some cases, impossible) to locate hypoplasias based on the total size of the crown. For each individual, a schematic drawing was made noting the presence/

Table 1. Skeletal series division and nomenclature, according to chronological, stratigraphic and contextual information. Legends: * = calibrated dates [for Cabeçuda, published in Farias and Deblasis (2014) and Saladino (2016); for Jabuticabeira II, published in Klökler (2008) and Posth et al. (2018)]; ** = number of individuals analyzed in this study.

Sambaqui	Years B.P.*	Number of individuals**	Serie nomenclature for this study
Cabeçuda	1987-1519	57	CB-late
Cabeçuda	2308-2108	11	CB-intermediate
Cabeçuda	3235-2925	9	CB-early
Jabuticabeira II (fishmound)	1864-1080	19	JAB II-late
Jabuticabeira II (shellmound)	2851-1992	36	JAB II-early

absence of each anterior tooth, as well as the presence of dental wear, calculus, and any other element that could interfere with the analysis, making it possible to later calculate LEH prevalence for each age range. LEH was identified by macroscopic observation and tangential illumination with the aid of a small flashlight. The stress marker studied per individual, with their respective sex and age estimates are in the Table 2.

Subsequently, the prevalence of PH, CO, and LEH were submitted to a statistical test (Fischer's Exact Test).

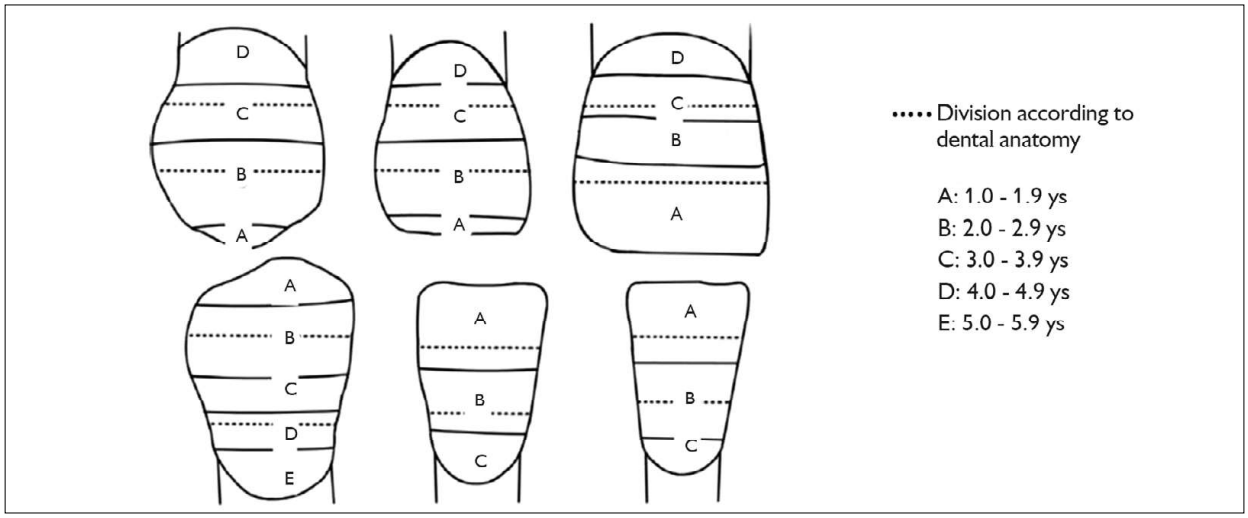


Figure 4. Permanent anterior teeth divided into age groups. Image credit: M. Di Giusto.

Table 2. Individuals analyzed in this study, divided among the series with indication of sex, age and stress markers observed (signalized with X). Legends: M = male; F = female; Und. = undetermined; Y.A. = young adult (19-25 years); adult (26-34 years); M.A. = middle adult (35-49 years); O.A. = old adult (+ 50 years); Und. Ad. (adult with no specified age range); ys = years; ms = months; CB = Cabeçuda; JAB II = Jabuticabeira II. (Continue)

Serie	Burial	Sex	Age	PH	CO	LEH
CB-late	I.A - 1.25 - 1.50	M	M.A.	X	-	-
CB-late	V - A - 1.50 - 1.75	F	M.A.	X	X	-
CB-late	I II - B B - 0.50	Und.	6 ys (± 24 ms)	X	X	X
CB-late	6 - I - C - 0.75 - 1.00	Und.	12 ys (± 36 ms)	-	-	X
CB-late	8 - III - C - 0.75	Und.	Und. Ad.	-	-	X
CB-late	11 - I - B - 0.50 - 0.75	Und.	15 ys (± 30 ms)	-	-	X
CB-late	12 - IV - C - 1.00 - 1.25	M	M.A.	X	-	-
CB-late	13 - V - C - 1.00 - 1.25	Und.	M.A.	-	X	X
CB-late	14 - VI - C - 1.50 - 1.75	Und.	6 ys (± 24 ms)	X	X	X
CB-late	15 - VI - C - 1.75 - 2.00	F	Y.A.	X	X	X
CB-late	16B - VI - D - 1.75 - 2.00	Und.	4-6 ys	X	-	-
CB-late	I (II) A.2.50 - 2.75	Und.	M.A.	X	-	-
CB-late	II A 2.50 - 2.75 2/VIII/50	M	O.A.	X	-	-
CB-late	II B (A) 2.50 - 2.75	M	Y.A.	X	-	X
CB-late	II B-C - 2.50 - 2.75	F	M.A.	X	X	-

Table 2. (Continue)

Serie	Burial	Sex	Age	PH	CO	LEH
CB-late	III A.2.00 - 2.25	Und.	17-19 ys	X	X	X
CB-late	III A - 2.25 - 2.50	M	M.A.	X	X	X
CB-late	III A - 2.50 - 2.75	M	Y.A.	X	X	X
CB-late	II B - 2.50 - 2.75	F	M.A.	X	-	X
CB-late	III B - 2.50 - 2.75	Und.	10 ys (± 30 ms)	X	X	-
CB-late	III D - 2.50 - 2.75	F	Y.A.	X	-	X
CB-late	III D - 2.50 - 2.75	Und.	Und. Ad.	X	-	X
CB-late	III E - 2.25 - 2.50	F	Y.A.		-	X
CB-late	III E - 2.75 - 3.00	F	M.A.	X	-	-
CB-late	III F - 3.25 - 3.50	M	Y.A.	X	X	X
CB-late	IV D - 2.25 - 2.50	F	M.A.	-	-	X
CB-late	IV B - 2.25	M	M.A.	X	X	-
CB-late	IV B - 2.50 - 2.75	F	M.A.	X	X	X
CB-late	IV D - 2.50 - 2.75	M	M.A.	-	-	X
CB-late	IV D - 2.50 - 2.75	F	M.A.	X	X	X
CB-late	IV D - 2.75 - 3.00	M	Y.A.	X	-	X
CB-late	IV E - 2.25 - 2.50	M	O.A.	X	X	-
CB-late	IV E - 2.25 - 2.50	Und.	15-18 ys	X	X	X
CB-late	IV E - 2.50 - 2.75	Und.	18-20 ys	X	-	X
CB-late	IV E - 2.50 - 2.75	M	Y.A.	X	X	X
CB-late	IV H - 3.75 - 4.00	Und.	18-20 ys	-	-	X
CB-late	IV A - 2.25 - 2.50	F	Adult	X	-	X
CB-late	IV (A) - G - 2.25 - 2.50	M	Und. Ad.	-	-	X
CB-late	IV (A) - D - 2.25	M	M.A.	X	-	X
CB-late	IV (A) - D - 2.50	M	M.A.	X	X	-
CB-late	IV (A) - D - 2.50 - 2.75	M	M.A.	-	X	X
CB-late	IV (A) - D - 2.50 - 2.75	Und.	10 ys (± 30 ms)	X	-	X
CB-late	IV (A) - E - 2.25	Und.	3 ys (± 12 ms)	-	-	X
CB-late	IV (A) - E - 2.25	M	M.A.	X	-	-
CB-late	IV (A) - F - 2.50	F	M.A.	X	X	-
CB-late	V - A - 2.25 - 2.50	Und.	12 ys (± 36 ms)	X	X	X
CB-late	VII - A - 2.00 - 2.25	M	M.A.	X	X	-
CB-late	VII - A - 2.25 - 2.50	F	M.A.	X	X	-
CB-late	IV (A) F - 2.70	Und.	4 ys (± 12 ms)	-	-	X
CB-late	IV - E - 2.75 - 3.00	M	M.A.	X	-	-
CB-late	I (V) A.2.25-2.50	M	O.A.	X	-	-
CB-late	IV (A) C D 2.25	F	Y.A.	X	-	-
CB-late	V - B - 2.25	M	O.A.	X	-	-
CB-late	VI - A - 2.00-2.25	M	M.A.	X	X	-

Table 2. (Continue)

Serie	Burial	Sex	Age	PH	CO	LEH
CB-late	IV (A) E-2.25	F	M.A.	X	X	-
CB-late	IV - B - 2.50-2.75	M	M.A.	X	X	-
CB-late	IV - 2.75-3.00	M	M.A.	X	-	X
CB-intermediate	III F - 4.00 - 4.25	F	M.A.	X	-	-
CB-intermediate	III F - 4.00 - 4.25	M	M.A.	X	-	X
CB-intermediate	VI - C - D - 5.20	Und.	5 ys (± 16 ms)	X	-	-
CB-intermediate	17 - VI - C - 5.20	M	Y.A.	X	X	X
CB-intermediate	18 - V - D - 5.25 - 5.50	Und.	12 ys (± 36 ms)	-	-	X
CB-intermediate	23-Cr2-VII-H-6.00-6.25	Und.	M.A.	X	-	X
CB-intermediate	24 - VII - H - 6.25 - 6.50	M	Y.A.	-	-	X
CB-intermediate	24 - VII - H - 6.25 - 6.50	F	M.A.	X	-	-
CB-intermediate	39 - VII - H - 7.50	Und.	Und. Ad.	-	-	X
CB-intermediate	42 - VII - I - 7.50	M	Und. Ad.	X	-	-
CB-intermediate	VI - C - D - 5.20	Und.	12 ys (± 36 ms)	-	-	X
CB-early	1	Und.	12 ys (± 36 ms)	-	-	X
CB-early	3	Und.	10 ys (± 30 ms)	-	-	X
CB-early	5	Und.	17–20 ys	-	-	X
CB-early	9	Und.	8 ys (± 24 ms)	-	-	X
CB-early	11	Und.	14-16 ys	-	-	X
CB-early	12	F	M.A.	X	X	X
CB-early	13	Und.	12 ys (± 36 ms)	X	-	X
CB-early	15	M	M.A.	X	X	-
CB-early	16	M	M.A.	X	-	X
JAB II-late	3A - L1.05	Und.	Und. Ad.	-	-	X
JAB II-late	3B1 - L1.05	M	Und. Ad.	X	-	-
JAB II-late	3B2 - L1.05	M	M.A.	X	-	-
JAB II-late	6 - L1.10	M	O.A.	X	-	-
JAB II-late	10A - L1.25	Und.	6 ys (± 24 ms)	X	-	X
JAB II-late	10B - L1.25	F	M.A.	X	-	X
JAB II-late	11 - L1.25	M	Und. Ad.	X	-	X
JAB II-late	12A - L1.25	F	O.A.	X	-	-
JAB II-late	12B - L1.25	F	Y.A.	X	-	X
JAB II-late	12C - L1.25	M	O.A.	X	-	X
JAB II-late	17A - L1.05	M	M.A.	X	-	X
JAB II-late	20 - L1.20	Und.	15 ys (± 36 ms)	X	-	X
JAB II-late	24 - L1.20	M	Und. Ad.	X	-	-
JAB II-late	106 - L1.90	Und.	Und. Ad.	X	-	X
JAB II-late	107 - L1 - T18	M	O.A.	X	X	-
JAB II-late	Prep. Antraco - L1	Und.	Und. Ad.	-	-	X

Table 2. (Conclusion)

Serie	Burial	Sex	Age	PH	CO	LEH
JAB II-late	FS46A - L1.05	Und.	Adult	X	-	-
JAB II-late	17A - L2.05	M	O.A.	X	-	X
JAB II-late	25A - L2.65	F	M.A.	X	-	X
JAB II-late	26 - L2.05	Und.	6 ys (± 24 ms)	-	-	X
JAB II-late	27 - L2 – T15	Und.	Und. Ad.	X	-	X
JAB II-late	34 - L2.05	F	Adult	X	X	X
JAB II-late	35A - L2.05	Und.	6 ms (± 3 ms)	-	-	X
JAB II-late	35B - L2.05	Und.	3 ys (± 12 ms)	X	X	X
JAB II-late	36A - L2.05	M	M.A.	X	-	X
JAB II-late	37 - L2.05	M	O.A.	X	X	X
JAB II-late	38 - L2.05	Und.	5 ys (± 16 ms)	X	X	X
JAB II-late	40 - L2.05	F	Und. Ad.	X	X	X
JAB II-late	41A - L2.05	M	Und. Ad.	X	X	X
JAB II-late	108 - L2.05	F	M.A.	X	-	X
JAB II-late	110 - Perfil - L2	M	Adult	X	-	X
JAB II-late	111/112A -TL1 - L2	F	Adult	X	-	-
JAB II-late	111/112B - TL1 - L2	F	Adult	X	-	X
JAB II-late	120 - L2	Und.	6 ys (± 24 ms)	-	X	X
JAB II-late	Bebê - L1/2	Und.	9 ms (± 3 ms)	-	X	X
JAB II-late	BASE 1.25	F	Und. Ad.	X	X	X
JAB II-early	14 - L1.05	Und.	Y.A.	X	-	-
JAB II-early	15 - L1.05	M	M.A.	X	-	X
JAB II-early	104A - L1.85	Und.	12 ys (± 36 ms)	X	X	X
JAB II-early	101 - L2.05	Und.	5 ys (± 16 ms)	X	X	X
JAB II-early	1B - L6C	F	M.A.	X	X	X
JAB II-early	2A - L6	F	M.A.	X	X	X
JAB II-early	3B - L6	F	Und. Ad.	X	-	X
JAB II-early	3C - L6	Und.	8 ys (± 24 ms)	X	X	-
JAB II-early	3F - L6	Und.	6 ms (± 3 ms)	-	X	X
JAB II-early	3B - L6 - QB3	Und.	15 ys (± 36 ms)	X	-	X
JAB II-early	3C - L6 - QB8	Und.	5 ys (± 16 ms)	-	-	X
JAB II-early	114 - L6	Und.	O.A.	X	-	-
JAB II-early	115A - L6	Und.	9 ms (± 3 ms)	X	X	X
JAB II-early	115B - L6	M	O.A.	X	-	-
JAB II-early	118 - L6	M	Adult	X	X	X
JAB II-early	119A - L6	Und.	3 ys (± 12 ms)	X	-	X
JAB II-early	121 - L6	M	M.A.	X	-	-
JAB II-early	102 - L1.75	F	Und. Ad.	X	X	-
JAB II-early	43 - L1.77	M	M.A.	X	X	X

RESULTS

The combined prevalence of PH and CO is greater than 50% for all the series. When separated by sex, both female and male individuals have PH prevalence above 90% and CO prevalence above 40%. In CB-late there were no females with CO; in CB-intermediate and CB-early there were no analyzable females for CO. When the lesions are observed according to their condition (active, healed, or healing), CB-early is unique because it presented only healed PH/CO. There were no significant statistical differences between all the prevalences tested for all the series ($p > 0.5$). Table 3 shows the individuals with active and/or healing PH/CO, illustrated in Figure 5.

For LEH, all series have prevalence above 70%. When separated by sex, both female and male individuals

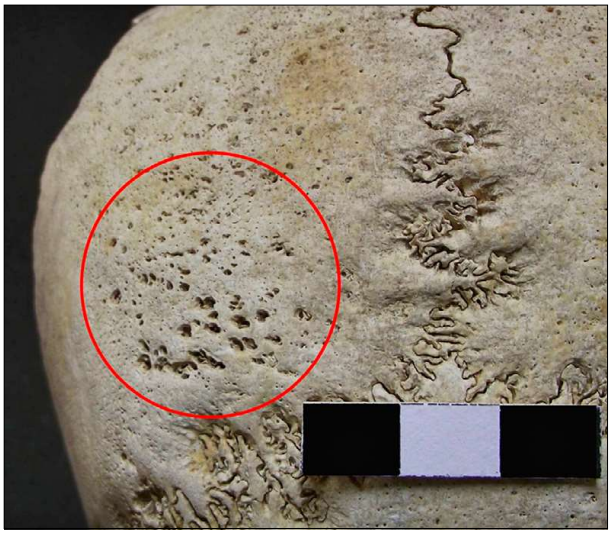


Figure 5. Healing PH in parietals. Burial IV E-2.50-2.75 (CB-late). Photo: M. Di Giusto.

Table 3. Individuals with active or healing PH/CO, indicated with X.

Serie	Burial	Active PH/CO	Healing PH/CO
CB-late	I II-B B-0.50	X	-
CB-late	14-VI-C-1.50- 1.75	X	-
CB-late	III-B-2.50-2.75	X	-
CB-late	V-A-2.25-2.50	X	X
CB-late	III-A-2.00-2.25	-	X
CB-late	IV-E-2.50-2.75	-	X
CB-late	III-F-3.25-3.50	-	X
CB-late	IV-E-2.50-2.75	-	X
CB-late	VII-A-2.00-2.25	-	X
CB-intermediate	VI-C-D-5.20	X	-
CB-intermediate	17-VI-C-5.20	-	X
JAB II-late	3F - L6	X	-
JAB II-late	115A - L6	X	-
JAB II-late	101 - L2.05	X	-
JAB II-late	104A - L1.85	-	X
JAB II-late	102 - L1.75	X	-
JAB II-late	1B - L6C	-	X
JAB II-late	43 - L1.77	-	X
JAB II-early	Bebê - L1/2	X	-
JAB II-early	120 - L2	X	-
JAB II-early	40 - L2.05	-	X

have LEH prevalence above 70%, without significant statistical differences between them ($p > 0.5$). Systemic LEH was absent in deciduous teeth. The presence of dental wear in all series decreased the number of analyzable teeth in the age groups between 0-1 year old and 1-2 years old, and the presence of calculus decreased analyzable teeth in the age group between 5-6 years old. In some teeth from Jabuticabeira II, a technique called 'dental wash' was applied for the visualization of microscopic calculus (Boyadjian et al., 2007) which resulted in excessive enamel whitening, making difficult, and in some cases impossible, to observe LEH in those teeth. A total of 539 teeth were analyzed (185 teeth for CB-late, 30 for CB-intermediate, 47 for CB-early, 85 for JAB II-late and 192 for JAB II-early).

Regarding the age ranges most affected by LEH (Figure 6), both JAB II-late and JAB II-early people had a similar prevalence across all age ranges, except for a higher prevalence among 5-6 years old in JAB II-late. At Cabeçuda, there is a change in LEH prevalence through time. In the CB-late series, the highest prevalence is in individuals between 3-4 years old, while in CB-early it is in the 4-5 year-old age range. In CB-intermediate, there is a stability in prevalence between 2-3, 3-4 and 4-5 years old, with the highest prevalence in the 5-6 year-old age range. There was significant statistical difference in the 4-5 year-old age range between the series CB-early and CB-late ($p = 0.03$), CB-early and CB-intermediate ($p = 0.007$) and CB-early and JAB II-early ($p = 0.02$) and among 5-6 year-olds between the series JAB II-late and JAB II-early ($p = 0.04$). The age range for each individual with LEH is in Table 4.

Regarding the number of age groups with systemic LEH (Figure 7), in JAB II-late, most of the individuals have equally systemic LEH in 1, 2 or 3 age ranges, while 10% of the individuals have LEH in 4 or more age ranges. In JAB II-early, one third of the individuals are affected in 3 age ranges, followed by 1 and 2 age range. In CB-late and CB-intermediate, almost half of the individuals are affected in 1 age range, while in CB-early, 50% of individuals express LEH in 2 age ranges. In JAB II-early, CB-intermediate and CB-early there were no observable individuals affected in 4 or more age ranges. Such cases only occurred during the latest period of occupation of Jabuticabeira II and Cabeçuda. There were no significant statistical differences between all the prevalence tested for all the series ($p > 0.5$).

Regarding the maximum number of systemic lines for the same individual (Figure 8), in JAB II-late, most of the individuals are equally affected by 1 and 2 lines, followed

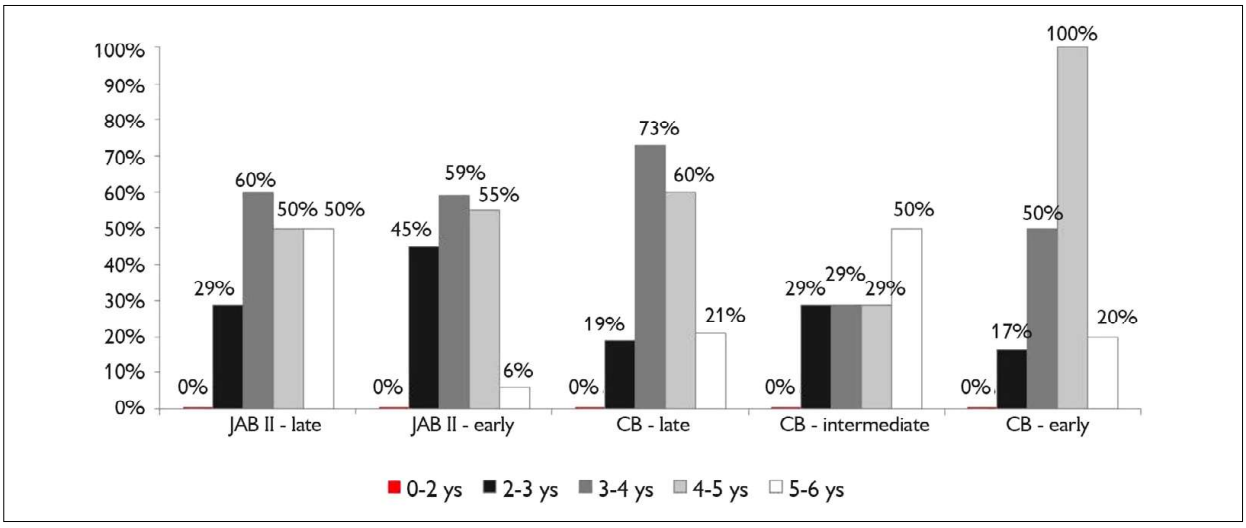


Figure 6. Age ranges most affected by LEH, divided between 0-2 years, 2-3 years, 3-4 years, 4-5 years, and 5-6 years.

Table 4. Age range affected by LEH for each analysed individual. (Continue)

Serie	Burial	Age range with LEH (permanent teeth)					
		0-1 yr	1-2 yrs	2-3 yrs	3-4 yrs	4-5 yrs	5-6 yrs
CB-late	6-I-C-0.75-1.00	-	-	-	-	X	-
CB-late	8-III-C-0.75	-	-	-	X	X	-
CB-late	11-I-B-0.50-0.75	-	-	X	X	X	-
CB-late	13-V-C-1.00-1.25	-	-	-	X	-	-
CB-late	15-VI-C-1.75-2.00	-	-	-	-	X	-
CB-late	IIB(A)2.50-2.75	-	-	X	X	X	-
CB-late	III A.2.00-2.25	-	-	-	X	X	-
CB-late	III A-2.25-2.50	-	-	-	X	-	-
CB-late	III A-2.50-2.75	-	-	-	X	-	-
CB-late	III D-2.50-2.75	-	-	-	X	-	-
CB-late	III D-2.50-2.75	-	-	-	X	X	-
CB-late	III E-2.25-2.50	-	-	-	X	-	-
CB-late	III F-3.25-3.50	-	-	-	X	X	X
CB-late	IV D-2.25-2.50	-	-	-	X	-	-
CB-late	IV D-2.50-2.75	-	-	-	X	-	-
CB-late	IV D-2.50-2.75	-	-	-	X	X	-
CB-late	IV D-2.75-3.00	-	-	-	X	X	-
CB-late	IV E-2.25-2.50	-	-	-	X	-	-
CB-late	IV E-2.50-2.75	-	-	X	-	X	-
CB-late	IV E-2.50-2.75	-	-	-	X	X	X
CB-late	IV H-3.75-4.00	-	-	X	X	X	-
CB-late	IV A-2.25-2.50	-	-	X	X	X	X
CB-late	IV(A)-G-2.25-2.50	-	-	-	-	X	-
CB-late	IV(A)-D-2.50-2.75	-	-	-	X	X	-
CB-late	IV(A)-D-2.50-2.75	-	-	-	X	X	-
CB-late	V-A-2.25-2.50	-	-	-	-	X	-
CB-late	IV-2.75-3.00	-	-	-	X	-	-
CB-intermediate	III F-4.00-4.25	-	-	-	-	X	-
CB-intermediate	18-V-D-5.25-5.50	-	-	-	-	-	X
CB-intermediate	23–VII–H-6.00-6.25	-	-	X	-	-	-
CB-intermediate	24-VII-H-6.25-6.50	-	-	X	X	-	-
CB-intermediate	39-VII-H -7.50	-	-	-	X	X	X
CB-early	1	-	-	-	X	X	-
CB-early	3	-	-	-	X	X	-
CB-early	5	-	-	-	-	X	-
CB-early	9	-	-	-	X	X	-
CB-early	11	-	-	-	X	X	-
CB-early	12	-	-	-	-	X	-

Table 4. Age range affected by LEH for each analysed individual. (Conclusion)

Serie	Burial	Age range with LEH (permanent teeth)					
		0-1 yr	1-2 yrs	2-3 yrs	3-4 yrs	4-5 yrs	5-6 yrs
CB-early	13	-	-	X	-	X	X
CB-early	16	-	-	-	-	X	-
JAB II-early	10A-L1.25-E1	-	-	X	-	-	-
JAB II-early	10B-L1.25-E1	-	-	X	X	X	-
JAB II-early	11-L1.25-E1	-	-	-	X	-	-
JAB II-early	12C-L1.25-E1	-	-	X	X	-	-
JAB II-early	17A-L1.05-E1	-	-	-	-	X	-
JAB II-early	20-L1.20-E1	-	-	-	-	X	-
JAB II-early	25A-L2.65-E3	-	-	-	X	-	-
JAB II-early	27-L2–T15–E3	-	-	-	X	X	X
JAB II-early	34-L2.05–E4	-	-	X	X	X	-
JAB II-early	36A-L2.05–E4	-	-	X	X	X	-
JAB II-early	37-L2.05–E4	-	-	X	X	X	-
JAB II-early	40-L2.05–E4	-	-	X	X	X	-
JAB II-early	106-L1.90-E5	-	-	X	X	X	-
JAB II-early	108-L2.05-E5	-	-	-	X	X	-
JAB II-early	110-Perfil-L2	-	-	X	-	-	-
JAB II-early	111/112B-TL1-L2	-	-	-	X	X	-
JAB II-early	BASE 1.25	-	-	-	X	X	-
JAB II-late	1B-L6C-E2	-	-	-	-	X	-
JAB II-late	3B-L6-E3	-	-	-	X	-	-
JAB II-late	3B-L6-QB3-JUVENIL	-	-	-	X	X	X
JAB II-late	15-L1.05-E1	-	-	X	X	-	-
JAB II-late	43-L1.77-E3	-	-	-	X	X	X
JAB II-late	104A-L1.85-E5	-	-	X	X	X	X
JAB II-late	118–L6	-	-	-	X	X	-

also equally by 3 and 4 or more lines. In JAB II-early, the individuals are equally affected by 1, 2 and 4 or more lines, with a slightly higher percentage of individuals affected by 3 lines. In CB-late, 37% of the individuals are affected by 1 line. In CB-intermediate, most of the individuals are affected equally by 1 and 2 lines, followed by 4 or more lines. In CB-early, half of the individuals are affected by 3 lines, followed equally by 1 and 2 lines. In CB-intermediate and in CB-early, no individuals were affected by 3 and 4 or more lines, respectively. There was significant statistical difference only amongst the series CB-early and CB-late ($p = 0.03$) for the presence of 3 lines.

The presence of LEH in different age ranges is illustrated in the right lower canine and left upper canine from burial 104-A-L1.85 (JAB II-late) (Figure 9). The presence of LEH in the same age range affecting all the anterior superior teeth are illustrate for the burial 6-I-C-0.75-1.00 (CB-late) (Figure 10).

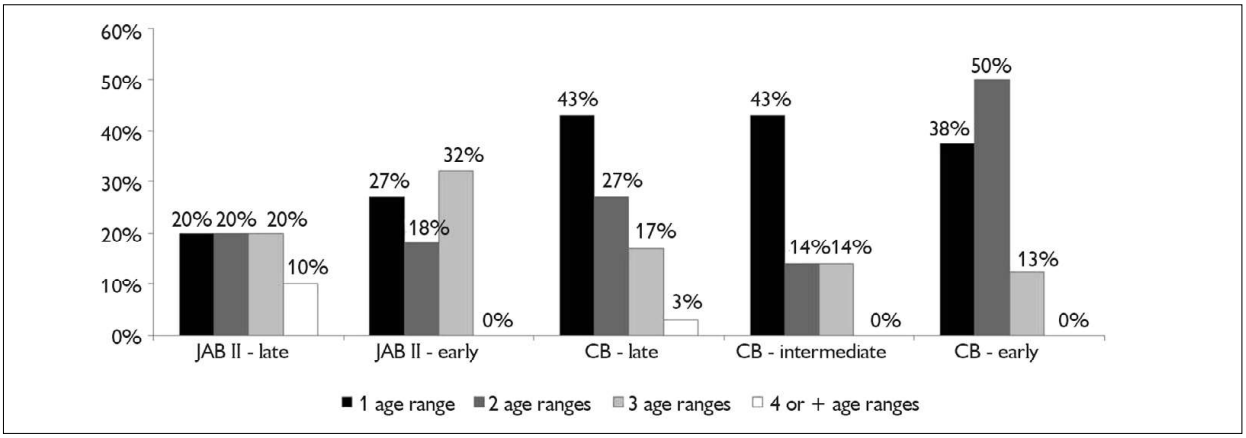


Figure 7. Number of age ranges with systemic LEH (1, 2, 3, 4 or more age groups).

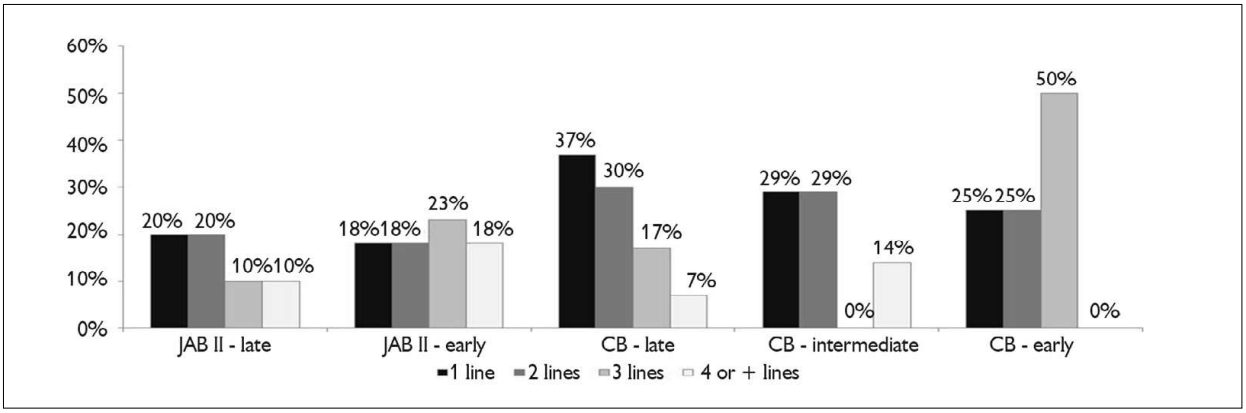


Figure 8. Maximum number of LEH (lines) per individual, with 1, 2, 3, 4, or more lines.

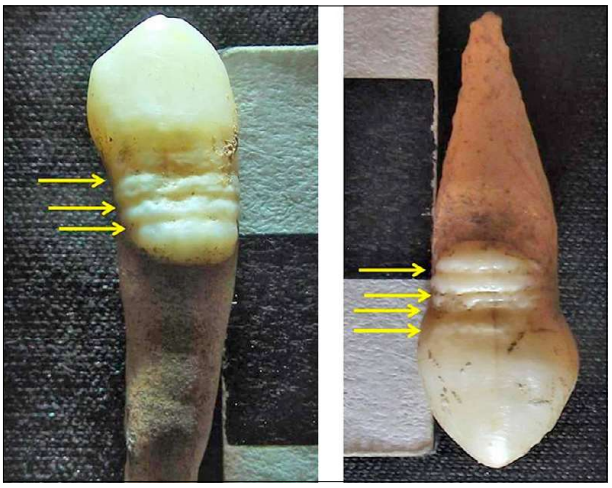


Figure 9. LEH in right lower canine and left upper canine, burial 104-A-L1.85 (Jab II-late). Photos: M. Di Giusto.

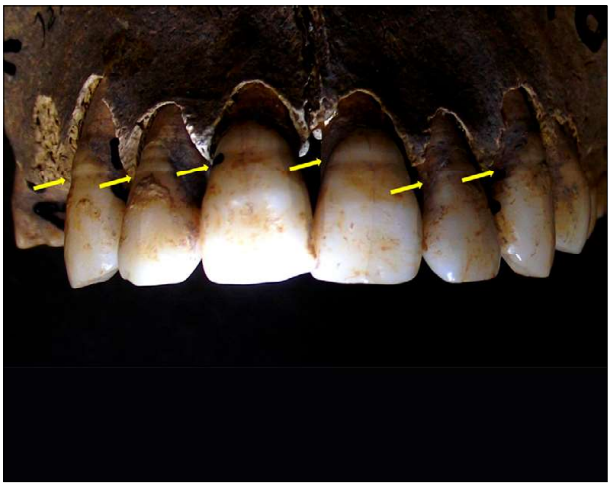


Figure 10. LEH in anterior superior teeth, burial 6-I-C-0.75-1.00 (Cb-late). Photo: M. Di Giusto.

DISCUSSION

The high PH/CO prevalences in this study are compatible with those formerly found for other sambaquis builders from the south and southeast coast of Brazil (Alvim & Gomes, 1989; Alvim et al., 1991; Souza, 1995; Wesolowski, 2000; Souza et al., 2009), and for several other coastal groups from the American continent (Walker, 1986; Blom et al., 2005; Suby, 2014).

Since (1) PH and CO could indicate the presence of chronic iron deficiency anemia in archaeological human groups (El-Najjar et al., 1975; Fairgrieve & Molto, 2000; Steckel et al., 2002; Walker et al., 2009; McIlvaine, 2013) and (2) anemic condition is also a consequence of infectious diseases (Carlson et al., 1974; El-Najjar & Robertson, 1976; Mensforth et al., 1978; Stuart-Macadam, 1985, 1992; Walker, 1986; Blom et al., 2005), the results suggest that, throughout the occupation of the Cabeçuda and Jabuticabeira II sambaquis, these population suffered iron deficiency anemia derived from endemic infectious disease since childhood.

Some studies have reported the presence of systemic infectious stress in some individuals from both sambaquis. For Jabuticabeira II, Okumura & Eggers (2005) observed periostitis in children and adults, which was considered by the authors as indicative of systemic infectious stress. Three individuals in Jabuticabeira II were also affected by treponematosis (Filippini et al., 2019), with two of these presenting healed HP (individuals 24A and 111/112 A). For Cabeçuda, Souza (1995) identified a high prevalence of symmetrical periostitis in adult lower limbs, considering it as a probable cause of non-specific infectious stress. Specific infections, such as osteomyelitis, were not identified in any individual excavated from this site.

An immunodiagnostic study reported the discovery of protozoan antibodies for *Cryptosporidium parvum* (the cause of cryptosporidiosis) and *Giardia lamblia* (the cause of giardiasis) in sediments of the Cabeçuda sambaqui (Camacho et al., 2015). Both may be transmitted by the ingestion of contaminated water or food, leading mainly to diarrhea in children. This evidence strengthens the hypothesis that the anemic condition that caused PH/CO lesions in coastal groups in Brazil could be from parasitic infections.

It is also suggested here that the presence of active PH/CO already in infancy in human groups from Jabuticabeira II and Cabeçuda is probably due to higher sensitivity to parasites during childhood (Stuart-Macadam, 1985) and the increased contact with parasites during the weaning period (Katzenberg et al., 1996). The weaning period exposes the child to food and water that may be contaminated by microorganisms, increasing the risk to diarrhea. Recurrent diarrheal episodes, even with a sufficient intake of iron and essential nutrients, can lead to the development of anemia (Walker, 1986; Sandberg & van Gerven, 2016).

From all the studied groups, both females and males were similarly affected by a high prevalence of PH. Considering that PH represents previous chronic anemic conditions, usually in childhood, the results suggest that children of both sexes were similarly exposed to risk factors that could lead to the development of anemia. This similar exposition indicates practices in early childhood that did not distinguish between females and males or put individuals differentially at risk according to sex. If there were distinct cultural practices for girls and boys, such practices did not affect health regarding infections and parasites.

Regarding LEH, the high prevalence found in the individuals from Jabuticabeira II and Cabeçuda is also compatible with those formerly found for other sambaquis builders from the south and southeast coast of Brazil (Souza, 1995; Wesolowski, 2000; Fischer, 2012), as well as coastal groups from other parts of the American continent (Ubelaker, 1992). This could also reinforce that individuals in both sites are routinely exposed to physiological stress during childhood.

Systemic LEH was not observed in any individuals from any of the series between 0-2 years, but this could be the result of the low number of observable teeth, given the occlusal wear in this age range. There was no systemic LEH

on deciduous anterior teeth, for which most of the enamel development period is intrauterine (Buikstra & Ubelaker, 1994). In this case, if health instability (e.g., malnutrition) occured to mothers during the gestational period, it would not influence the baby's osteological and dental growth, but rather would alter the amount of accumulated fat presented by low birth weight (Kennedy, 2005).

According to the data for LEH prevalence by age range, number of age ranges and number of lines per individual, it is possible to see variability in stress episodes during childhood throughout the occupations of both Jabuticabeira II and Cabeçuda. One of these stress episodes is the weaning period, traditionally understood as coinciding with the age most affected by LEH (Cook, 1979; Cook & Buikstra, 1979; Katzenberg et al., 1996; Sandberg & van Gerven, 2016), due to the contact with pathogens present in the environment (transmitted by contaminated water and/or food) and by the nutritional stress that occur during this process (Buikstra & Cook, 1980). Concomitant with this transition, there are also other psychological factors that could be intrinsic in this process that cannot be excluded, such as greater autonomy for the mother to continue with her daily activities or the birth of a new child, which both generate less attention and greater autonomy to the older child.

In the Jabuticabeira II skeletal series, the LEH peak is between 3-4 years throughout the site occupation period. According to isotopic analysis performed by Pezo-Lanfranco et al. (2018), the weaning age at Jabuticabeira II was between 2-3 years old. Thus, the LEH data reveal that the peak of stress occurred during or soon after weaning. At Cabeçuda, the LEH peak occurs during older ages in earlier occupations (4-5 years old in CB-early) and during younger ages in the later occupations (3-4 years old in CB-late). Thus, there seems to have been a change in the way that the Cabeçuda sambaqui builders dealt with breastfeeding, choosing to wean earlier in later phases of occupation.

In CB-early, half of the analyzed individuals presented 3 systemic lines in up to 2 age ranges, that is, they suffered 3 alterations to enamel growth in two different age ranges. In CB-intermediate, most of the individuals had 1 or 2 systemic lines and were affected in only 1 age range, that is, they suffered alteration in enamel growth up to 2 times in the same age range. In CB-late, most of the individuals had just 1 systemic line within 1 age range.

Based on these data, I suggest that the group occupying Cabeçuda during its initial and earlier occupation phases were more prone to environmental stressful events than the group of the final and latest phase of occupation, since individuals of the earliest series suffered more interference in enamel growth in prolonged periods throughout childhood. It is possible to suggest that people in CB-late were better adapted to the coastal lifestyle, with stress perhaps only increasing during the weaning period.

In JAB II-early, most individuals were affected by LEH in 3 age ranges and had a maximum of 4 systemic lines per individual. However, in JAB II-late, children were similarly affected in 1, 2, and 3 age groups, with 1 or 2 lines. In JAB II-late, although individuals experienced less LEH, stressful events occurred for more extended periods during childhood, and in older age ranges generally considered at low risk for stress susceptibility from infections and malnutrition (WHO, 2019).

In JAB II-late, the different groups of individuals that respond to risk factors in different age ranges are more heterogeneous, indicated by equal prevalence of affected age ranges. There are at least three distinct risk groups for children: a group at risk in just 1 age range, a group at risk in 2 age ranges, and a group at risk in 3 age ranges. Two different hypotheses are proposed here to explain these data. On the one hand, there may be more significant variability in biological adjustments during childhood, which would be consistent with a higher number of less related domestic groups or totally unrelated groups (eg. sambaqui and non-sambaqui groups) using the same funerary space. On the other hand, these data could signalize social differentiation between groups of children, consistent with the notion of inherited status, which would imply different risks of stress exposure among individuals during childhood.

Although the proposed model for sambaqui communities on the southern coast of Santa Catarina is that they belonged to a singular sociological unit, with human groups living stably together for hundreds of years (Kneip et al., 2018; DeBlasis et al., 2021), the stress profiles in Cabeçuda and Jabuticabeira II point to some changes with biological adjustments identified in paleopathological analyzes. These biological adjustments could be related (however, not exclusively) to the environmental changes that occurred between 3,200-1,700 years AP, when the region of the Cabeçuda sambaqui became progressively drier (Kneip, 2004). Although gradual, these changes may have led to small changes in the epidemiological dynamics and altered the circulation of pathogens. In the case of Jabuticabeira II, the change could be related with an intensification of contact with people from the highlands or with a decrease in egalitarity that was manifested since childhood.

In addition, the results presented here show the importance of segmenting the analyzed osteological series. In a pathocenotic perspective, as proposed by Grmek (1989), and adopted by Souza (1995) in Brazilian sites, diseases and stress patterns present within a particular group have a strict relationship with the lifestyle adopted by those individuals at that specific time, and within their specific cultural and geographical context. Thus, in order to understand the health/disease process of a group with a long chronology, even if their individuals are buried in the same place, it is not possible to analyze them as just one large group, since cultural and/or environmental and/or behavioral changes constitute completely different conditions in terms of the development of diseases and, consequently, stress patterns.

CONCLUSION

Previous studies of sambaqui groups from Santa Catarina suggest that they constituted a complex and long-lasting social system, with economic, social, and political stability over the thousands of years of permanence on the coast. However, the results presented here identified changes among systemic physiological stress patterns, suggesting that lifestyle changes did occur during their permanence in the southern coast of the state.

The high prevalences of PH, CO, and LEH in the Cabeçuda and Jabuticabeira II sambaqui groups could be related to a constant exposure to stressful events during childhood, aggravated during the weaning period, that decrease the passive immunization provided to the child by the antibodies present in breast milk and increase the consumption of liquids and solid foods that can be a source of infections and parasites. However, individuals were differentially subjected to environmental stressors as indicated by the differences in the age-rages most affected by LEH over the periods of occupation in the two sites. In the Cabeçuda sambaqui, children were more subject to stressful events during the earlier than later occupation, probably due to environmental changes that led to changes in epidemiological dynamics and altered pathogen circulation. In Jabuticabeira II, stressful events affected children for more extended periods, mainly during the later period of occupation, probably due either to a higher number of less related domestic groups or totally unrelated groups using the same funerary space, or a decrease in egalitarian aspects of the society and an increase in inherited status.

The results also show the importance of segmenting osteological series chronologically, whenever possible, since the lifestyles adopted by individuals are related to a specific time, within a specific cultural and geographical context.

ACKNOWLEDGEMENTS

The author thanks the supervision of Prof. Dr. Veronica Wesolowski (*Museu de Arqueologia e Etnologia/Universidade de São Paulo* - MAE/USP) during this research and Prof. Dr. Claudia Rodrigues-Carvalho (*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro* – MN/UFRJ) and Sabine Eggers for the authorization to access the osteological collection of Cabeçuda and Jabuticabeira II, respectively, at the time. Thanks are also extended to Prof. Dr. Maria Dulce Gaspar (MN/UFRJ), to Prof. Dr. Paulo De Blasis (MAE/USP)

and once more to Claudia Rodrigues-Carvalho for the suggestions during the defense of this work. This research was financially supported by *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES), to whom the author is thanks.

REFERENCES

Alvim, M. M., & Gomes, J. (1989). Análise e interpretação da hiperostose porótica em crânios humanos do sambaqui de Cabeçuda (SC-Brasil). *Revista de Pré-História*, *7*, 127-145.

Alvim, M. M., Gomes, J. C. O., & Uchôa, D. P. (1991). Cribra orbitalia e lesões cranianas congêneres em populações pré-históricas da costa meridional do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (1), 21-53. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1991.107914

Angel, J. L. (1966). Porotic hyperostosis, anemias, malarias and marshes in the prehistoric eastern mediterranean, *Science*, *153*(3737), 760-763. https://doi.org/10.1126/science.153.3737.760

Bastos, M. Q. R., Lessa, A., Rodrigues-Carvalho, C., Tykot, R. H., & Santos, R. V. (2014). Análise de isótopos de carbono e nitrogênio: a dieta antes e após a presença de cerâmica no sítio Forte Marechal Luz. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (24), 137-151. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2014.109329

Blom, D. E., Buikstra, J. E., Keng, L., Tomczak, P. D., Shoreman, E., & Stevens-Tuttle, D. (2005). Anemia and childhood mortality: latitudinal patterning along the coast of pre-Columbian Peru. *American Journal of Physical Anthropology*, *127*(2), 152-169. https://doi.org/10.1002/ajpa.10431

Bocaege, E., & Hillson, S. (2016). Disturbances and noise: defining furrow-form enamel hypoplasia. *American Journal of Physical Anthropology*, *161*(4), 744-751. https://doi.org/10.1002/ajpa.23070

Boyadjian, C. H. C., Eggers, S., & Reinhard, K. J. (2007). Dental wash: a problematic method for extracting microfossils from teeth (galley proofs). *Journal of Archaeological Science*, *34*(10), 1622-1628. http://doi.org/10.1016/j.jas.2006.12.012

Boyadjian, C. H. C., Eggers, S., Reinhard, K. J., & Scheel-Ybert, R. (2016). Dieta no sambaqui Jabuticabeira-II (SC): consumo de plantas revelado por microvestígios provenientes de cálculo dentário. *Cadernos do LEPAARQ*, *13*(25), 132-161. https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/7395

Buikstra, J. E., & Cook, D. E. (1980). Paleopathology: an american account. *Annual Review of Anthropology*, *9*, 433-470. https://doi.org/10.1146/annurev.an.09.100180.002245

Buikstra, J. E., & Ubelaker, D. H. (1994). *Standards for data collection from human skeletal remains* (Research Series, 44). Arkansas Archeological Survey.

Camacho, M., Cruz, P., Silva, V., Mendonça De Souza, S., & Araújo, A. (2015). Use of the parasitological technique of 10% hydrochoridric and immunoassay methods for recovery of parasites remains from sambaqui (shell mound) sediments. In *Anais do VI Paleopathology Association Meeting In South America*, Buenos Aires.

Carlson, D. S., Armelagos, G. J., & Gerven, D. P. (1974). Factors influencing the etiology of cribra orbitalia in prehistoric Nubia. *Journal of Human Evolution*, *3*(5), 405-410. https://doi.org/10.1016/0047-2484(74)90203-6

Colonese, A. C., Collins, M., Lucquin, A., Eustace, M., Hancock, Y., Ponzoni, R. A. R., . . . Craig, O. E. (2014). Long-term resilience of late holocene coastal subsistence system in southeastern south America. *PLOS ONE*, *9*(8), 1-13 https://doi.org/10.1371/journal.pone.0093854

Colonese, A. C., Farrell, T., Lucquin, A., Firth, D., Charlton, S., Robson, H. K., Alexander, M., & Craig, O. E. (2015). Archaeological bone lipids as palaeodietary markers. *Rapid Communications in Mass Spectrometry*, *29*(7), 611-618. https://doi.org/10.1002/rcm.7144

Cook, D. C. (1979). Part four: Subsistence base and health in prehistoric Illinois valley: evidence from the human skeleton. *Medical Anthropology*, *3*(1), 109-124. https://doi.org/10.1080/01459740.1979.9965835

Cook, D. C., & Buikstra, J. E. (1979). Health and differential survivor in prehistoric populations: prenatal dental defects. *American Journal of Physical Anthropology*, *51*(4), 649-664. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330510415

DeBlasis, P., Kneip, A., Scheel-Ybert, R., Giannini, P., & Gaspar, M. D. (2007). Sambaquis e paisagem: Dinâmica natural e arqueologia regional no litoral do sul do Brasil. *Arqueologia Sul-Americana*, *3*(1), 29-61. https://repositorio.usp.br/directbitstream/b60a80ea-7720-4f4a-ad58-bb5a9533f7a7/1651410.pdf

DeBlasis, P., & Gaspar, M. D. (2009). Sambaquis do sul catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. *Especiaria: Caderno de Ciências Humanas (UESC), 11*(20-21), 20-30. https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/693

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

DiGiusto, M. (2017). *Os sambaquieiros e os outros: estresse e estilo de vida na perspectiva da longa duração - O caso do litoral sul de Santa Catarina* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

El-Najjar, M. Y., Lozoff, B., & Ryan, D. J. (1975). The paleoepidemiology of porotic hyperostosis in the American southwest: radiological and ecological considerations. *American Journal of Roentgenology*, *125*(4), 918-924. https://doi.org/10.2214/ajr.125.4.918

El-Najjar, M. Y., & Robertson, A. L. (1976). Spongy bones in prehistoric America. *Science*, *193*(4248), 141-143. https://doi.org/10.1126/science.779029

El-Najjar, M. Y., DeSanti, M. V., & Ozebek, L. (1978). Prevalence and possible etiology of dental enamel hypoplasia. *American Journal of Physical Anthropology*, *48*(2), 185-192. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330480210

Fairgrieve, S. I., & Molto, J. E. (2000). Cribra orbitalia in two temporally disjunct population samples from the Dakhleh Oasis, Egypt. *American Journal of Physical Anthropology*, *111*(3), 319-331. https://doi.org/10.1002/(sici)1096-8644(200003)111:3%3C319::aid-ajpa3%3E3.0.co;2-n

Farias, D., & Deblasis, P. (2014). *Programa de salvamento arqueológico e educação patrimonial na área de duplicação da BR-101 trecho Ponte de Cabeçuda/SC – Relatório final*. Tubarão.

Figuti, L. (1993). O homem pré-histórico, o molusco e o sambaqui: considerações sobre a subsistência dos povos sambaquieiros. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (3), 67-80. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1993.109161

Filippini, J., Pezo-Lanfranco, L., & Eggers, S. (2019). Estudio regional sistemático de treponematosis en conchales (sambaquis) precolombinos de Brasil. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, *51*(3), 403-425. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562019005000301

Fischer, P. F. (2012). *Os moleques do morro e os moleques da praia: estresse e mortalidade em um sambaqui fluvial (Moraes, Vale do Ribeira de Iguape, SP) e em um sambaqui litorâneo (Piaçaguera, Baixada Santista, SP)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-28082012-143626/

Fish, S. K., DeBlasis, P., Gaspar, M. D., & Fish, P. R. (2000). Eventos incrementais na construção de sambaquis, litoral sul do estado de Santa Catarina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (10), 69-87. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2000.109378

Fish, P. R., Fish, S. K., DeBlasis, P., & Gaspar, M. D. (2013). Monumental shell mounds as persistent places in southern coastal Brazil. In V. Thompson & J. Waggoner (Orgs.), *The archaeology and historical ecology of small scale economies* (pp. 120-140). University Press of Florida.

Gaspar, M. D., DeBlasis, P., Fish, S., & Fish, P. (2008). Sambaqui (shell mound) societies of coastal Brazil. In H. Silverman & W. Isbell (Orgs.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 319-335). Springer.

Gaspar, M. D., Klökler, D., & DeBlasis, P. (2014). Were sambaqui people buried in the trash? Archaeology, physical anthropology, and the evolution of the interpretation of Brazilian shell mound. In M. Roksandic, S. M. Souza, S. Eggers, M. Burchell & D. Klokler (Orgs.), *The cultural dynamics of shell middens and shell mounds: a worldwide perspective for American archaeology* (pp. 91-100). University of New Mexico Press.

Goodman, A. H., Armelagos, G. J., & Rose, J. C. (1980). Enamel hypoplasias as indicators of stress in three prehistoric populations from Illinois. *Human Biology*, *52*(3), 515-528. http://www.jstor.org/stable/41464558

Grmek, M. (1989). *Diseases in the ancient Greek world*. Johns Hopkins University Press.

Isselbacher, K. (1994). *Harrison's principles of internal medicine*. McGraw Hill Editors.

Katzenberg, M. A., Herring, D. A., & Saunders, S. R. (1996). Weaning and infant mortality: evaluating the skeletal evidence. *Yearbook of Physical Anthropology*, *101*(S23), 177-199. https://doi.org/10.1002/(SICI)1096-8644(1996)23+%3C177::AID-AJPA7%3E3.0.CO;2-2

Kennedy, G. E. (2005). From the ape's dilemma to the weanling's dilemma: early weaning and its evolutionary context. *Journal of Human Evolution*, *48*(2), 123-145. https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2004.09.005

Klökler, D. (2008). *Food for body and soul: mortuary ritual in shell mounds (Laguna – Brazil)* [Tese de doutorado, University of Arizona].

Klökler, D. (2014). Adornos em concha do sítio Cabeçuda. *Revista de Arqueologia*, *27*(2), 150-169. https://doi.org/10.24885/sab.v27i2.408

Kneip, A. (2004). *O povo da lagoa: uso de SIG para o modelamento e simulação na área arqueológica do Camacho* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Kneip, A., Farias, D., & DeBlasis, P. (2018). Longa duração e territorialidade da ocupação sambaquieira na laguna de Santa Marta, Santa Catarina. *Revista de Arqueologia*, *31*(1), 25-51. http://dx.doi.org/10.24885/sab.v31i1.526

Larsen, C. (1997). *Bioarchaeology: interpreting behavior from the human skeleton*. Cambridge University Press.

Larsen, C. S., & Hutchinson, D. L. (1992). Dental evidence for physiological disruption: Biocultural interpretations from the eastern spanish borderlands, USA. *Journal of Paleopathology*, *Monographic Publications*, *2*, 151-169.

Lessa, A., & Scherer, L. Z. (2008). O outro lado do paraíso: novos dados e reflexões sobre violência entre pescadores-coletores pré-coloniais. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (18), 89-100. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2008.89830

Lima, T. A. (1999-2000). Em busca dos frutos do mar: os pescadores-coletores do litoral centro-sul do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (44), 270-327. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p270-327

Martin, D., Goodman, A., & Armelagos, G. (1985). Skeletal pathologies as indicators of quality and quantity of diet. In R. Gilbert & J. H. Mielke (Orgs.), *The analysis of prehistoric diets* (pp. 227-279). Academic Press.

Masi, M. A. N. (2001). *Pescadores coletores da costa sul do Brasil*. Instituto Anchietano de Pesquisas.

McIlvaine, B. K. (2013). Implications of reappraising the iron-deficiency anemia hypothesis. *International Journal of Osteoarchaeology*, *25*(6), 997-1000. https://doi.org/10.1002/oa.2383

Mensforth, R. P., Lovejoy, C. O., Lallo, J. W., & Armelagos, G. J. (1978). The role of constitutional factors, diet and infectious disease in the etiology of porotic hyperostosis and periosteal reactions in prehistoric infants and children. *Medical Anthropology*, *2*(1), 1-59. https://doi.org/10.1080/01459740.1978.9986939

Moseley, J. E. (1965). The paleopathological riddle of symmetrical osteoporosis. *The American Journal of Roentgenology, Radium Therapy, and Nuclear Medicine*, *95*(1), 135-142. https://doi.org/10.2214/ajr.95.1.135

Okumura, M. M. M., & Eggers, S. (2005). The people of Jabuticabeira II: reconstruction of the way of life in a Brazilian shellmound. *Journal of Comparative Human Biology*, *55*(3), 263-281. https://doi.org/10.1016/j.jchb.2004.10.001

Ortner, D. (2003). *Identification of pathological conditions in human skeletal remains* (2. ed.). Academic Press.

Oxenham, M. F., & Cavill, I. (2010). Porotic hyperostosis and cribra orbitalia: the erythropoietic response to iron-deficiency anaemia. *Anthropological Science*, *118*(3), 199-200. https://doi.org/10.1537/ase.100302

Petronilho, C. (2005). *Comprometimento articular como um marcador de atividades em um grande sambaqui-cemitério* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Pezo-Lanfranco, L. (2018). Evidence of variability in carbohydrate consumption in prehistoric fisher-hunter-gatherers of Southeastern Brazil: spatiotemporal trends of oral health markers. *American Journal of Physical Anthropology*, *167*(3), 507-523. https://doi.org/10.1002/ajpa.23681

Pezo-Lanfranco, L., DeBlasis, P., & Eggers, S. (2018). Weaning process and subadult diets in a monumental Brazilian shellmound. *Journal of Archaeological Science: Reports*, *22*, 452-469. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2018.04.025

Pezo-Lanfranco, L., Filippini, J., DiGiusto, M., Petronilho, C., Wesolowski, V., DeBlasis, P., & Eggers, S. (2020). Child development, physiological stress and survival expectancy in prehistoric fisher- hunter-gatherers from the Jabuticabeira II shell mound, South Coast of Brazil. *PLoS ONE*, *15*(3), e0229684. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0229684

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, L., Soglund, P., Mallick, S. Lamndis, T. C. . . . . & Reick, D. (2018). Reconstructing the deep population history of central and South America. *Cell*, *175*(5), 1185-1197. https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027

Primeau, C., Arge, S. O., Boyer, C. & Lynnerup, N. (2015). A test of inter – and intra – observer error for an atlas method of combined histological data for the evaluation of enamel hypoplasia. *Journal of Archaeological Science: Reports*, *2*, 384-388. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2015.03.007

Rohr, J. A. (1984). Sítios arqueológicos de Santa Catarina. In *Anais do Museu de Antropologia*, *16*, 77-168.

Saladino, A. (2016). *A morte enfeitada: um olhar sobre as práticas mortuárias dos construtores do sambaqui Cabeçuda a partir de um sepultamento infantil* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Sandberg, P., & van Gerven, D. (2016). Canaries in the mineshaft: the children of Kiribati. In M. K. Zuckerman & D. L. Martin (Orgs.), *New directions in biocultural anthropology* (pp. 159-180). John Wiley & Sons, Inc.

Schaefer, M., Black, S., & Scheuer, L. (2009). *Juvenile osteology: a laboratory and field manual*. Academic Press.

Scheel-Ybert, R., Eggers, S., Wesolowski, V., Petronilho, C., Boyadjian, C., DeBlasis, P. Barbosa-Guimarães, M., & Gaspar, M. D. (2003). Novas perspectivas na reconstituição do modo de vida dos sambaquieiros: uma abordagem multidisciplinar. *Revista de Arqueologia, 16*(1), 109-137. https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/182

Scheel-Ybert, R. (2013). Preliminary data on nonwood plant remains at sambaquis from the southern and southeastern Brazilian Coast: Considerations on diet, ritual, and site particularities. *Cuadernos del Instituo Nacional de Antropologia y Pensamento Latinoamericano - Series Especiales, 1*(1), 60-72.

Schultz, M. (2001). Paleohistopathology of bone: a new approach to the study of ancient diseases. *American Journal of Biological Anthropology*, *116*(533), 106-147. https://doi.org/10.1002/ajpa.10024

Silva, R. E. (2020). *(Re)Começando do princípio: o que a arqueografia de uma área funerária do Sambaqui de Cabeçuda pode nos ensinar sobre práticas funerárias sambaquieiras?* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Souza, S. M (1995). *Estresse, doença e adaptabilidade: estudo comparativo de dois grupos pré-históricos em perspectiva biocultural* [Tese de doutorado, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz].

Souza, S. M. (1999). Anemia e adaptabilidade em um grupo costeiro pré-histórico: uma hipótese patocenótica. In M. C. Tenório (Org.), *Pré-história da Terra Brasilis* (pp. 171-188). Ed. UFRJ.

Souza, S. M., Wesolowski, V., & Rodrigues-Carvalho, C. (2009). Teeth, nutrition, anemia, infection, mortality: costs of lifestyle at the coastal Brazilian sambaquis. In *Anais do XV Congresso da União Internacional de Ciências Pré-Históricas e Proto-Históricas (UISPP)*, 33-40.

Stabile, R. (2017). *Ossos do ofício: análise de marcadores de estresse ocupacional em séries esqueléticas de sambaquis da Baixada Santista-SP* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Steckel, R., Sciulli, P., & Rose, J. (2002). A health index from skeletal remains. In R. H. Steckel & J. C. Rose (Orgs.), *The backbone of history: health and nutrition in the western hemisphere* (pp. 61-93). Cambridge University Press.

Stuart-Macadam, P. (1985). Porotic hyperostosis: representative of a childhood condition. *American Journal of Physical Anthropology*, *66*(4), 391-398. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330660407

Stuart-Macadam, P. (1992). Porotic hyperostosis: a new perspective. *American Journal of Physical Anthropology*, *87*(1), 39-47. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330870105

Suby, J. A. (2014). Porotic hyperostosis and cribra orbitalia in human remains from southern Patagonia. *Anthropological Science*, *122*(2), 69-79. https://doi.org/10.1537/ase.140430

Towle, I., & Irish, J. D. (2019). A probable genetic origin for pitting enamel hypoplasia on the molars of paranthropus robustus. *Journal of Human Evolution*, *129*, 54-61. https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.01.002

Towle, I., & Irish, J. D. (2020). Recording and interpreting enamel hypoplasia in samples from archaeological and palaeoanthropological contexts. *Journal of Archaeological Science, 114*, 105077. https://doi.org/10.1016/j.jas.2020.105077

Ubelaker, D. (1992). Enamel hypoplasia in ancient Ecuador. *Journal of Paleopathology, Monographic Publications*, *2*, 207-217.

Villagran, X. S. (2013). O que sabemos dos grupos construtores de sambaquis? Breve revisão da arqueologia da costa sudeste do Brasil, dos primeiros sambaquis até a chegada da cerâmica Jê. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (23), 139-154. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2013.107182

Walker, P. L. (1986). Porotic hyperostosis in a marine-dependent California Indian population. *American Journal of Physical Anthropology*, *69*(3), 345-354. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330690307

Walker, P. L., Bathurst, R. R., Richman, R., Gjerdrum, T., & Andrushko, V. A. (2009). The causes of porotic hyperostosis and cribra orbitalia: a reappraisal of the iron-deficiency-anemia hypothesis. *American Journal of Biolical Anthopology*, *139*(2), 109-125. https://doi.org/10.1002/ajpa.21031

Wapler, U., Crubézy, E., & Schultz, M. (2004). Is cribra orbitalia synonymous with anemia? Analysis and interpretation of cranial pathology in Sudan. *American Journal of Physical Anthropology*, *123*(4), 333-339. https://doi.org/10.1002/ajpa.10321

Wesolowski, V. (2000). *A prática da horticultura entre os construtores de sambaquis e acampamentos litorâneos da região da Baía de São Francisco: uma abordagem bio-antropológica* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Wesolowski, V., Souza, S. M. F. M., Reinhard, K., & Ceccantini, G. (2007). Grânulos de amido e fitólitos em cálculos dentários humanos: contribuição ao estudo do modo de vida e subsistência de grupos sambaquianos do litoral sul do Brasil. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (17), 191-210. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2007.89773

World Health Organization (WHO). (2019). *Child mortality and causes of death*. https://www.who.int/data/gho/data/themes/topics/topic-details/GHO/child-mortality-and-causes-of-death

Wright, L. E. (1997). Intertooth patterns of hypoplasia expression: implications for childhood health in the classic Maya collapse. *American Journal of Physical Anthropology*, *102*(2), 233-247. https://doi.org/10.1002/(sici)1096-8644(199702)102:2%3C233::aid-ajpa6%3E3.0.co;2-z

Datações absolutas na arqueologia brasileira: distribuição espaço-temporal, problemas e propostas

Absolute dating in Brazilian archaeology: spatio-temporal distribution, problems and proposals

Lucas Reis Bueno[I] | Simon Pierre Noel Robert Gilson[I] | Sofia de Francisco Kopelke[I] | Bettina Maria Denardi[I] | Matheus Fedechen[I] | Átila Perillo Filho[I]

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

Resumo: Neste artigo, apresentamos a construção e os resultados de pesquisa realizada sobre as datações radiocarbônicas atualmente disponíveis para o contexto arqueológico brasileiro. Para organizar estas informações, construímos um banco de dados que se encontra hoje disponível para acesso aberto em Brazilian Radiocarbon Database (2021). Ao longo do artigo, explicitamos o procedimento adotado para construção do banco de dados, exploramos as dificuldades e soluções adotadas e apresentamos uma síntese dos dados obtidos até o momento. Com base nesta exposição, ressaltamos questões de ordem metodológica que influenciam a configuração atual dos dados e apresentamos propostas no sentido de aprimorar o conjunto de informações necessárias para ampliar o quadro cronológico disponível para a arqueologia brasileira.

Palavras-chave: Datação. Sítio arqueológico. Arqueologia brasileira.

Abstract: This article presents the aggregated radiocarbon dating currently available for the Brazilian archaeological context and resulting analysis. To organize this information, we constructed an open-access database that is currently available online at Brazilian Radiocarbon Database (2021). The procedures utilized in building this database are presented, along with resulting difficulties and solutions and a summary of the data obtained thus far. Based on this foundation, we highlight methodological issues that affect the current configuration of the data and propose ways to refine the chronological framework available for Brazilian archaeology.

Keywords: Dating. Archaeological site. Brazilian archaeology.

Bueno, L. R., Gilson, S. P. N., Kopelke, S., Denardi, B., Fedechen, M., & Perillo Filho, Á. (2023). Datações absolutas na arqueologia brasileira: distribuição espaço-temporal, problemas e propostas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 18*(1), e20210113. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0113

Autor para correspondência: Lucas Reis Bueno. Universidade Federal de Santa Catarina. *Campus* Universitário Reitor João David Ferreira Lima, s/n. Florianópolis, SC, Brasil. CEP 88040-900 (lucasreisbueno@gmail.com).

Recebido em 23/11/2021
Aprovado em 05/07/2022
Responsabilidade editorial: Cristiana Barreto

CC BY

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, tem sido crescente a construção de grandes bancos de dados em âmbito nacional e internacional, com o objetivo de agregar um grande conjunto de informações que permita criar e estimular a realização de pesquisas em amplas escalas temporal e espacial (CARD, 2022; Vermeersch, 2020; Loftus et al., 2019; Martindale et al., 2016; Williams et al., 2014, 2008; Steele & Shennan, 2003). O projeto *Brazilian Radiocarbon Database* (BRC14Database) envolve a construção e a divulgação de um desses bancos de dados, elaborado no âmbito das pesquisas desenvolvidas no Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Sua abrangência é nacional, com sítios arqueológicos de todo o Brasil. A proposta é trabalhar com uma temporalidade profunda, contemplando uma cronologia que abrange datas desde o Pleistoceno tardio até o Holoceno recente.

Este artigo tem por objetivo apresentar esse banco de dados, enfatizando aspectos metodológicos relacionados à sua construção, exemplificando, também, seu potencial de pesquisa. Tendo em vista a abrangência espacial e cronológica do banco de dados, esses dois temas nos permitem levantar uma série de questões sobre a arqueologia brasileira no que se refere a aspectos metodológicos e conceituais, de um lado, e problemas de pesquisa, de outro.

Conforme discutiremos adiante, um dos pontos de destaque se refere à ausência de padronização conceitual e terminológica em vários âmbitos na arqueologia brasileira. Desde aspectos mais gerais, como a própria forma de nomeação dos sítios arqueológicos e a apresentação (ou não) dos dados sobre localização geográfica, até aspectos mais conceituais e interpretativos, como a vinculação dos sítios a categorias classificatórias crono-culturais, o que se percebe é uma pluralidade de procedimentos que, por vezes, dificulta a comparação e a compreensão do conjunto de dados. Tendo em vista que o foco do banco de dados são as datações absolutas, o que mais se destaca é, de fato, a ausência de padronização e de rigor na apresentação dos dados relativos às datas nas diversas fontes consultadas. Este é um ponto importante, pois nos aponta para uma outra questão – a ideia de que a data é, como a terminologia indica, de fato, 'absoluta'. Como muitos autores já têm apontado, as datas devem ser também avaliadas, analisadas, interpretadas e entendidas contextualmente (Gilson & Lessa, 2020; Scheel-Ybert, 2019, 1999; Wood, 2015; Millard, 2014). Aspectos como forma e localização da coleta das amostras, tipo de material datado, métodos de datação, dentre outros, devem ser considerados para que se possa compreender o alcance e o significado do resultado obtido com a datação realizada.

O banco de dados está disponível *online* e pode ser consultado diretamente por meio da tabela e dos mapas interativos disponíveis em Brazilian Radiocarbon Database (2021), *site* dedicado ao projeto. A construção e a manutenção desse banco de dados é um projeto que requer permanente atenção e atualização. Para que consigamos manter a base atualizada e em constante aprimoramento, estimulamos fortemente a colaboração de todos. Nossa proposta é que esta tarefa seja feita de forma colaborativa, estimulando o envio de dados por parte da comunidade arqueológica brasileira, para que possamos corrigir, completar e inserir constantemente novos dados nesta base.

Além de oferecer uma consistente ferramenta de pesquisa e divulgação do patrimônio arqueológico brasileiro, a construção do BRC14Database se fundamenta na ideia de que a arqueologia apresenta um excelente caminho para abordar o tempo profundo, para estudar processos de transformação sociocultural na longa duração e, no caso brasileiro, para fomentar a construção de histórias indígenas milenares, rompendo as barreiras colonialistas que impuseram uma divisão arbitrária entre história e pré-história, alijando, assim, as populações indígenas de suas trajetórias históricas milenares, acarretando em silenciamentos e desterritorializações.

CONSTRUÇÃO DO BANCO DE DADOS: PROCEDIMENTOS E DESAFIOS METODOLÓGICOS

O banco de dados foi construído com o objetivo de ser uma fonte de pesquisa, mas também pensando nas informações necessárias para a utilização das datações absolutas em arqueologia e, em particular, das datas obtidas pelo uso do método do carbono 14. Apesar do foco do projeto envolver um levantamento sistemático das datações radiocarbônicas, optamos por incluir também datações absolutas obtidas por outros métodos. Dentre estes, podemos mencionar termoluminescência (TL), luminescência opticamente estimlulada (OSL) e Urânio/Tório (Ur/Th). No entanto, para esses métodos, nosso levantamento não foi sistemático. Inserimos as datas obtidas por esses métodos quando identificamos sua presença no levantamento bibliográfico realizado, como dissemos anteriormente, com foco mais direcionado para datações C14.

Para alcançar os objetivos mencionados, determinamos 31 campos a serem preenchidos (Quadro 1).

A construção do banco de dados implicou a consulta de artigos, capítulos, teses, dissertações, relatórios disponibilizados publicamente e, eventualmente, dados não publicados, desde que acompanhados da anuência do autor da datação. A condição essencial para que uma data seja incorporada ao banco de dados é estar acompanhada de uma referência sobre onde foi publicada ou quem a produziu e estar claramente vinculada a um sítio arqueológico devidamente identificado. Essas são informações essenciais, já que permitem ao leitor/pesquisador conferir a informação disponibilizada e definir sua confiabilidade a partir de seus próprios critérios.

Como a proposta é construir uma compilação de todas as datas disponíveis para estimular a realização de diferentes pesquisas, com objetivos, focos, problemáticas diversas, optamos por incluir tudo o que foi publicado e que conseguimos encontrar na bibliografia. No entanto, procuramos obter e oferecer o máximo de informações possíveis sobre cada amostra. A amplitude e o detalhamento dessas informações são aspectos diretamente dependentes da qualidade da informação disponibilizada nas fontes pesquisadas.

No que se refere a interpretações sobre possíveis contaminações, inversões estratigráficas e questionamentos sobre associação cultural das amostras datadas, procuramos inserir no banco de dados as interpretações disponibilizadas pelos autores das obras consultadas e as situações nas quais identificamos algum conflito de informações, como o caso de datas com valores distintos e mesmo código de laboratório. Com este procedimento, optamos por deixar a definição sobre critérios de confiabilidade como atribuição de cada pesquisador que, porventura, fará uso destes dados, tendo em vista as problemáticas e

Quadro 1. Campos que integram o banco de dados.

Sigla	Categoria de sítio	Especificação sobre o material datado	Curva de calibração
Nome	Feições marcantes principais	Data convencional em anos antes do presente	Valor do efeito reservatório
Estado	Feições marcantes específicas	Desvio padrão da datação	Milênio
Região	Classificação cultural	Valor do delta C13	Confiabilidade e comentários sobre a amostra
Bioma	Material associado	Ano mais recente do intervalo de calibração	Referência primária
Latitude	Proveniência da amostra datada	Ano mais antigo do intervalo de calibração	Referência secundária
Longitude	Código do laboratório	Intervalo de confiança	
Fonte das coordenadas	Método de datação	*Software* usado para calibração	

orientações distintas envolvidas sobre o tema (Borrero, 2015; Roosevelt, 2002). Assim, devido ao fato de não termos realizado uma pré-seleção das datas inseridas no banco de dados, recomendamos fortemente que qualquer utilização que se faça delas seja precedida de conferência e avaliação de sua confiabilidade, por meio da consulta à coluna 'confiabilidade' e da busca nas fontes indicadas nas colunas 'referência primária' e/ou 'referência(s) secundária(s)'.

Durante a alimentação do banco de dados, a equipe encontrou uma série de problemas relacionados a informações equivocadas e ausentes a respeito da forma de apresentação das datas, das coordenadas geográficas e do contexto cultural.

Com relação às datas de radiocarbono, há muita diversidade na forma de apresentação dos dados, e são poucas as publicações que seguem as recomendações indicadas sobre as convenções envolvidas na publicação de datas radiocarbônicas (Wood, 2015; Millard, 2014). Neste sentido, é bastante incomum encontrar todos os critérios essenciais, como a data convencional em ^{14}C ano AP (antes do presente) com desvio padrão, o código do laboratório, o material da amostra datado, o método de pré-tratamento aplicado, os valores de $\delta 13C$ e o método de datação usado.

Infelizmente, nem todos os sítios para os quais há datas disponíveis têm a sua localização exata divulgada e publicada. Muitas vezes, tivemos de proceder por meio do georreferenciamento de mapas publicados ou de aproximações a partir das descrições sobre localização disponíveis nas fontes consultadas. Nesses casos, indicamos que a localização do sítio foi estimada. Poucos sítios do banco de dados não puderam ser localizados, ficando, portanto, fora dos mapas apresentados no *site*. No entanto, optamos por mantê-los na lista de sítios do banco de dados, na esperança de que os pesquisadores envolvidos contribuam com a alimentação do banco de dados enviando as informações ausentes.

Mas, para além da ausência dessas informações, ao longo da construção do banco de dados, a equipe teve de lidar com uma série de outros problemas que apresentamos a seguir, agrupados em quatro categorias: 1) nome do sítio; 2) apresentação das datas; 3) localização geográfica; 4) contexto cultural. Para cada uma das categorias, apresentaremos alguns exemplos para ilustrar os problemas encontrados[1], sem, no entanto, dispor uma lista exaustiva que indique todos os casos similares.

NOME DOS SÍTIOS

a) Haver duas grafias diferentes para o mesmo sítio. Por exemplo, o sítio Itapuã aparece também como Itapoã. No entanto, a data e o código do laboratório são idênticos. No banco de dados, foi mantido o nome utilizado pela equipe responsável pela identificação do sítio.

b) Haver dois nomes para o mesmo sítio arqueológico. Por exemplo, o sambaqui COSIPA também se chama Casqueirinho. Devido à presença desses dois nomes diferentes, a mesma data foi, às vezes, considerada como duas datas diferentes. No banco de dados, o nome COSIPA foi mantido, seguindo a nomenclatura usada pelos pesquisadores que escavaram o sítio. Esta é uma situação frequente também para sítios que têm siglas e nomes, pois, em diferentes publicações, o sítio é citado usando-se o nome ou a sigla.

APRESENTAÇÃO DAS DATAS

c) O mesmo código de laborátorio estar associado a duas datas diferentes no mesmo sítio (Quadro 2).

d) O código do laboratório ser associado à mesma data e mudar com o tempo. Este é o caso das datas realizadas no laboratório onde o código original era 'Ba-número', mas com o tempo mudou para 'Bah-número'. O mesmo fenômeno pode ser mencionado para o laboratório *Gif-Sur-Yvette*,

[1] Nosso intuito, nesta seção, é apontar alguns dos problemas que aparecem de forma mais recorrente na bibliografia da arqueologia brasileira. Neste sentido, optamos por não indicar de forma específica as obras nas quais os problemas foram identificados, preservando os autores, suas escolhas e contextos específicos de produção.

quando o código mudou de 'Gsy-número' para 'Gif-número'. A confusão vem do fato de que, ao longo do tempo, os laboratórios mudaram nomes e siglas. No banco de dados, tanto quanto possível, as siglas originais foram relatadas.

e) O mesmo código de laboratório ser associado com mais de um sítio e mais de uma data. No banco de dados, a informação foi mantida, uma vez que não foi possível resolver sem ter acesso a todos os relatórios originais. Essa informação é retomada no campo de confiabilidade (Quadro 3).

f) O mesmo código ser associado com a mesma data, mas em dois sítios diferentes. Como no caso anterior, no banco de dados, a informação foi mantida, uma vez que não foi possível resolver isso sem ter acesso a todos os relatórios originais; a situação foi informada no campo 'confiabilidade da amostra'.

g) Haver registro de erro na associação entre uma data e um sítio arqueológico. Por exemplo, a data 4070 ± 220 BP do sambaqui Conquista N° 9 deve ser associada ao sambaqui Conquista B.

h) Haver registro de erro de conversão entre data AP e BC-AD. Antes da popularização da prática da calibração, laboratórios e pesquisadores estavam acostumados a subtrair 1950 (presente do radiocarbono) de uma data expressa em AP para calcular uma data em BC-AD. Esse costume levou à criação de novas datas devido à confusão entre as datas expressas em BC-AD e AP. Por exemplo, a data 4070 ± 220 AP para o sambaqui Conquista B também é expressa como 2120 ± 220 BC no mesmo artigo. Em publicações mais recentes, a data 2120 ± 220 BC é mencionada como 2120 ± 220 AP, resultando na criação *ex-nihilo* de uma segunda data para o mesmo sítio. O mesmo fenômeno aconteceu também para a data do sítio Amaro SI-5089, publicada em 1987 como 920 ± 75 AD, que aparece depois, em publicação de 2020, duas vezes como 920 ± 75 AP e 1030 ± 75 AP. No banco de dados, só foram mantidas as datas corretamente expressas em AP.

i) Haver registro de erro ao copiar a data. Por exemplo, uma data do sítio Abrigo do Pilão, 9610 ± 90 AP (Beta-10015), foi relatada como 9650 AP ± 90 (Beta-10015) nas publicações. Às vezes, o erro pode causar uma confusão maior. Por exemplo, em publicação de 1968, a data do sambaqui Guaraguaçu é relatada primeiramente como 4128 ± 134 AP, e depois como 4128 ± 268 BP, associada ao número do laboratório: Gsy 79.

Quadro 2. Exemplo de datações com o mesmo código de laboratório.

Código de laboratório	Sítio	Data convencional em anos BP	Desvio padrão
Ba-367	Estaleiro	3.490	80
		3.690	80
Ba-368	Guarapari	1.740	70
		2.285	45
Beta-166584	Darci Grazziotin RS-AN-03	370	50
		550	40

Quadro 3. Exemplo do mesmo código de laboratório associado com mais de um sítio.

Laboratory code	*Site*	*Conventional age BP*	*Standard deviation*
Ba_365	Itapuã I	3.900	100
	Itapuã I	4.100	110
	Itapuã III	5.245	125
	Itapuã III	5.245	125
	Vapumaúva	5.080	60

Na verdade, o relatório do laboratório de 1966 publicado por Coursaget e Le Run (1966) mostra uma data de 4220 ± 200 AP para o código de laboratório Gsy 79. Essa última data é a que consta no banco de dados, com a devida referência ao relatório consultado.

j) Haver registro de erro ao copiar o desvio-padrão da data. Por exemplo, a data 745 ± 115 (SI-1198) foi relatada em outro artigo como 745 ± 65 (SI-1198). Outro exemplo é a data 630 ± 4 (Beta-258148) publicada em 2014. O sigma '4' é impossível, não só no que diz respeito à precisão atualmente alcançada pelo laboratório Beta, mas também no que diz respeito ao intervalo de calibração 1280-1410 DC, publicado ao lado da data convencional. Considerando as informações e as demais datas publicadas em conjunto, pode-se supor que o sigma seja 40, e não 4. No banco de dados, o sigma 4 foi mantido, e o 40, sugerido no campo sobre confiabilidade.

k) O código do laboratório ser relatado como uma data. O código de laboratório I-4481 do sítio Piaçaguera foi relatado como uma data de 4481 AP.

l) As datas obtidas pelo método da termoluminescência serem copiadas da publicação original, mas o método não ser informado e a data ser tratada como data radiocarbônica.

m) Haver registro de erro na referência original citada. Por exemplo, a data 3435 ± 175 (GSY 82) do sítio José Vieira é reportada com publicação em 1959 por Laming e Emperaire (1959). Nesse artigo de 1959, Laming e Emperaire expressaram o fato de que o sítio ainda não foi datado pelo método de radiocarbono. Essa afirmação é confirmada pelo relatório de laboratório publicado por Coursaget e Le Run (1966). De fato, a amostra para datação foi coletada em 1958, mas enviada para datação apenas em 1960 (Coursaget & Le Run, 1966).

n) Ser feita correção pelo C13. Uma dificuldade está ligada à calibração de algumas das datas do banco de dados. Atas sem correção pelo C13 não podem ser diretamente calibradas (Walker, 2005; Bradley, 1999). A correção pelo C13 foi aplicada por todos os laboratórios a partir da metade da década de 70, e, segundo levantamento feito no banco de dados, 8% das datas até agora inseridas foram processados antes da aplicação sistemática da correção pelo carbono 13, resultando, portanto, em uma calibração problemática.

o) Haver relato de amostras mistas. Outra dificuldade está ligada ao uso de amostras mistas entre conchas marinhas e carvão para datar sítios costeiros. Por exemplo, a amostra Gif-1047 do sambaqui Ilha das Rosas foi relatada por Laming-Emperaire (1968) como uma amostra mista entre concha marinha e carvão. As conchas marinhas estão sujeitas ao efeito de reservatório, mas o carvão não. A mistura desses dois materiais complica muitoo procedimento, impedindo a calibração. Sem acesso aos dados específicos a respeito de como o laboratório procedeu a análise, não sabemos se os materiais foram separados ou não; a publicação não permite ter certeza sobre qual material foi de fato usado, o que pode acarretar em problemas para calibração.

Para resolver essas questões, respostas padronizadas foram adotadas pelos autores:

i) Em caso de dados conflitantes, a data de radiocarbono e suas informações foram registradas no banco de dados de acordo com a fonte primária ou a publicação original – como fonte primária, entendemos aqui os relatórios dos laboratórios de datação; e como publicação original, aquela em que a data aparece de forma pública pela primeira vez;

(ii) Houve duas exceções para este procedimento: 1) quando a primeira publicação da data foi uma comunicação pessoal – nesse caso, a fonte original considerada foi a primeira feita pela equipe responsável pelo envio da amostra; 2) quando uma publicação mais recente foi uma revisão crítica de datas já publicadas sobre determinado sítio e apontou equívocos na apresentação dos dados anteriores – nesse caso, foi utilizada a data corrigida pelo artigo mais recente;

(iii) Se o conflito de informações não pôde ser resolvido, a data foi incluída no banco de dados

e a situação foi relatada na coluna 'confiabilidade/ comentários' sobre a amostra (este procedimento foi realizado nos dois casos anteriores, indicando-se na coluna 'confiabilidade' as decisões tomadas pela equipe no momento de registro das informações referentes a cada amostra).

LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA

Em relação às coordenadas geográficas, a equipe encontrou também diversos desafios ligados à ausência de coordenadas, à necessidade de conversão de unidades e a erros de localização de sítios na literatura:

a) A unidade geográfica utilizada na base de dados são os graus decimais que implicam a necessidade de conversão. Para isso, a equipe utilizou as ferramentas de conversão, disponíveis em Convert Geographic Units (n. d.).

b) Muitas coordenadas geográficas são publicadas usando a unidade UTM (*Urchin Tracking Module*), mas a zona UTM não é informada. A equipe teve que usar a descrição do estado, cidade, município para estabelecer a zona UTM antes de converter as coordenadas em graus decimais.

c) As coordenadas geográficas não foram publicadas. Essa situação trouxe a necessidade de se adotar três atitudes padronizadas para estimar a localização do sítio, seguindo as informações fornecidas pelo artigo: (i) um mapa da localização do sítio com referências geográficas está disponível – a estimativa foi feita usando ferramentas do *Google*, inserindo a interseção das linhas referenciadas visíveis no mapa publicado; (ii) um mapa da localização do sítio sem referências geográficas está disponível – o mapa foi carregado como uma imagem no *Google Earth* e sobreposto como uma camada à região ilustrada; (iii) não havia mapa disponível – a estimativa das coordenadas geográficas foi determinada no *Google Maps* com base na descrição textual da localização geográfica. As coordenadas geográficas obtidas por esses métodos são claramente notificadas no banco de dados. O termo 'estimado' é usado na coluna 'fonte de coordenadas'.

d) Erro na publicação das coordenadas geográficas. A plotagem dos sítios mostrou que vários foram localizados incorretamente em publicações anteriores. As coordenadas erradas foram reproduzidas de publicação para publicação. Em alguns casos, o problema se origina em um erro durante a conversão de unidades UTM para graus decimais ou unidades de graus, minutos, segundos. O problema foi resolvido consultando a publicação original, estimando a localização, perguntando diretamente à equipe que trabalhou no local, ou revertendo as coordenadas publicadas incorretas para os dados UTM originais por meio das ferramentas disponíveis em Convert Geographic Units (n. d.) e, em seguida, prosseguindo para a conversão correta.

CONTEXTO CULTURAL

A definição do contexto cultural envolveu outro conjunto de dados em relação aos quais houve dificuldades ao longo da pesquisa. Ele pode ser desdobrado em vários aspectos, mas o ponto principal envolve a ausência de informações desta natureza. Muitas publicações não apresentam de forma clara a proveniência específica da amostra datada. Em algumas situações, a informação é apresentada de forma genérica, declarando apenas que a amostra é proveniente de determinado sítio. Em outros casos, há diferentes graus de resolução, com informação do nível, local de coleta, quadra, área de escavação e profundidade – infelizmente, no conjunto geral, são poucas as publicações que trazem todo este conjunto de dados. Um ponto digno de nota é que há uma diversidade de formas de apresentação destes dados mais detalhados, fato que está relacionado às escolhas metodológicas de cada pesquisador no que se refere às atividades em campo. Neste banco de dados, optamos por manter a informação da forma como foi apresentada na publicação consultada.

Outro conjunto de dados ainda relacionado a este aspecto envolve a ausência de informações claras a respeito do material arqueológico associado à amostra datada, sendo difícil identificar, em alguns casos, ao que se refere especificamente a datação resultante.

Esse problema atinge também outras escalas e dificulta o preenchimento completo do banco de dados quanto às principais características dos contextos aos quais as datas se relacionam. Isso é particularmente recorrente no caso de sítios com múltiplas datações. Muitas vezes, encontramos descrições genéricas do sítio que estão associadas a um determinado momento de sua história de formação, mas não necessariamente às diferentes datações obtidas para ele. Ou seja, o que é caracterizado em termos de contexto cultural é o sítio como uma unidade, e não as suas múltiplas e distintas ocupações. Esse ponto é particularmente relevante para um banco de dados como este, em que a unidade de análise é o contexto datado, e não o sítio como um todo.

Ainda vinculado ao contexto cultural, outro aspecto a ser mencionado diz respeito ao que denominamos como 'classificação cultural'. Nesse item, procuramos nos ater exclusivamente às classificações atribuídas pelos autores dos textos nos quais as datas foram publicadas. Isso envolveu, principalmente, a vinculação do contexto datado a complexos, fases e tradições. No caso das datas para as quais não havia tal vinculação, mantivemos esse item em branco, respeitando o procedimento adotado pelo autor do trabalho consultado. A única alteração que fizemos com relação a tal aspecto foi padronizar a forma de escrita das classificações utilizadas.

Já no que se refere aos itens 'feições marcantes principais' e 'feições marcantes específicas', procuramos, dentro da diversidade de contextos existentes e relatados na arqueologia brasileira, selecionar características que distinguem, individualizam e caracterizam a ocupação do sítio que está sendo datado, ou melhor, o contexto que está sendo datado. Nesse caso, as informações foram buscadas nos textos consultados e fizemos uma seleção baseada em critérios definidos pela equipe, para atribuir o que chamamos de 'feições marcantes principais' e 'marcantes específicas'. Muitas vezes, essas características se confundem com determinado tipo de material; por exemplo, a feição principal pode ser a presença de material lítico, ou de cerâmica, ou de vestígios arqueobotânicos ou ainda de arte rupestre. Isso acontece em contextos em que não há nenhum outro elemento que se destaque no contexto datado. Outras formas de classificação da feição principal envolvem, por exemplo, a presença de sepultamentos humanos, 'terra preta antropogênica, engenharia de terra ou sambaqui'. Todas as datações inseridas no banco de dados apresentam ao menos uma feição marcante, que constitui o principal elemento que caracteriza o contexto datado. Dependendo do contexto, é possível atribuir mais de uma feição principal. Para cada feição marcante principal, procuramos vincular também feições marcantes específicas, sendo possível, neste caso, atribuir mais de uma variável, lembrando que devem estar associadas à feição principal. O Quadro 4 apresenta alguns exemplos dessas vinculações. Esses dois atributos constituem as informações que foram mais fortemente influenciadas por aspectos interpretativos construídos e aplicados pela nossa equipe de pesquisa. Complementam ainda as informações sobre contexto cultural os atributos 'classificação cultural' e 'material associado'. Conforme comentamos anteriormente, a atribuição de todas essas características é diretamente dependente da quantidade e qualidade dos dados disponibilizados nos textos consultados.

Quadro 4. Lista das feições marcantes principais mais recorrentes no banco de dados e algumas das feições marcantes específicas a elas associadas.

Feições marcantes principais	Feições marcantes específicas
Terra preta antropogênica	Montículos, anéis de terra, aldeias circulares, assentamento
Engenharia de terra	Estrutura subterrânea, montículo, complexo anelar, aldeia circular, geoglifo
Sepultamentos humanos	Urna funerária, primário, secundário
Sambaqui	Montículo, raso, montículo fluvial

Para sanar o conjunto de questões relacionadas à caracterização geral do contexto cultural ao qual a amostra se vincula, procuramos obter o maior número de informações possível sobre cada sítio, ampliando a busca e a revisão bibliográfica, no sentido de incluir um amplo conjunto de textos sobre cada sítio, até que conseguíssemos preencher da forma mais acurada possível todos os campos definidos no banco de dados. Esta, no entanto, se mostrou uma atividade extremamente custosa, envolvendo a pesquisa e a leitura de muitos artigos para um único sítio ou, às vezes, uma única data. Nesse sentido, optamos por limitar esse trabalho neste momento do desenvolvimento da pesquisa, dando mais ênfase à compilação de um grande número de sítios e datas. Optamos por divulgar os dados *online*, mesmo com essas lacunas, entendendo que este é um trabalho em permanente construção e aperfeiçoamento e que esses dados podem vir a ser adicionados por colaboradores que tenham conhecimento detalhado sobre os contextos relacionados a cada data inserida no banco de dados, contribuindo para nossa proposta de atualização colaborativa.

ESTRUTURA, FORMAS DE CONSULTA E COMPOSIÇÃO DO BANCO DE DADOS

ESTRUTURA E FORMAS DE CONSULTA

O banco de dados foi estruturado em arquivo *Excel*. Cada linha corresponde à entrada de uma datação. As diversas colunas trazem informações específicas para cada amostra datada. Todas as amostras estão necessariamente vinculadas a um sítio arqueológico. A planilha mestra do banco de dados organiza a informação por ordem alfabética, definida por meio do nome dos sítios arqueológicos. Todas as datas relacionadas a um determinado sítio são apresentadas em ordem crescente de valores. Todas as células em branco indicam ausência de informação disponível.

Além desta planilha, o banco de dados conta ainda com outras duas. Uma delas apresenta os metadados, ou seja, define o conteúdo e a forma de inserção das informações referentes a cada coluna do banco de dados. Outra apresenta a lista das publicações indicadas nas colunas 'referência primária' e/ou 'referência secundária'.

Tendo em vista que o conjunto de dados está estruturado em planilha *Excel*, é possível realizar buscas por meio do uso de filtros e outras ferramentas disponíveis para esse *software*. Isso permite selecionar, por exemplo, informações associadas tanto a um único sítio quanto a uma região inteira. A escolha da região pode se basear em critérios políticos (divisão em estados) e naturais (divisão em biomas). A busca pode também focar em um determinado intervalo cronológico ou, até mesmo, em uma data específica.

Além de fornecer uma poderosa ferramenta de trabalho sobre datações absolutas no Brasil, o banco de dados, pela presença das referências primárias e secundárias, se apresenta também como uma fonte de busca referente à bibliografia da arqueologia brasileira. Até o momento, constam na bibliografia referências a 457 publicações.

Como procuramos georreferenciar todos os sítios arqueológicos inseridos no banco de dados, este oferece também um excelente recurso para análises sobre localização e distribuição espacial de um grande número de sítios arqueológicos conhecidos no território brasileiro.

COMPOSIÇÃO ATUAL DO BANCO DE DADOS

Atualmente, o banco de dados conta com 3.769 datações, provenientes de 1.249 sítios arqueológicos. Nesse conjunto, apesar de haver sítios representados em todas as regiões e biomas, identificamos uma significativa diferença de representatividade no conjunto dos dados quando observamos sua distribuição por estados. O intervalo cronológico abrange datas que vão desde o Pleistoceno tardio até o Holoceno recente. Sua composição traz referências a 459 publicações, para as quais as informações completas estão disponíveis.

DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DAS DATAÇÕES

Cruzando os dados dos gráficos apresentados a seguir, vemos que o bioma e a região com maior representatividade são, respectivamente, floresta amazônica e Norte (Figuras 1 e 2). No entanto, como nos mostra o gráfico de distribuição de datas por estado (Figura 3), há uma distribuição desigual em termos espaciais. O estado do Pará aparece, nesse gráfico, não só com a maior amostra entre todos os estados brasileiros, mas também com uma diferença significativa em relação a todos os outros estados que compõem a região Norte, inclusive em relação ao Amazonas e a Rondônia, que correspondem, respectivamente, ao segundo e terceiro estados com maior número de datações. Por outro lado, destaca-se no gráfico a sub-representatividade de estados como Roraima e Amapá, para os quais o número de datas é extremamente limitado: 2 e 4, respectivamente.

Após a floresta amazônica, há três biomas que apresentam quantidade de datas estatisticamente semelhantes: costa atlântica, floresta atlântica e cerrado.

A costa atlântica, apesar de perpassar as divisões regionais e estaduais, apresenta uma distribuição que não é equivalente ao longo de toda a costa brasileira, havendo uma super-representatividade das datações disponíveis para sítios localizados no estado de Santa Catarina, seguido, mas de longe, por Rio de Janeiro e São Paulo (Figura 4). Neste bioma, há vários estados que sequer figuram no gráfico, enquanto outros apresentam pouquíssimas datações para sítios costeiros, como é o caso de Maranhão, Bahia e Rio Grande do Sul.

Esta representatividade de datas para os biomas costeiro e de floresta atlântica certamente se relaciona à representatividade regional das datas disponíveis para as regiões Sul e Sudeste do Brasil. Esse ponto é reforçado

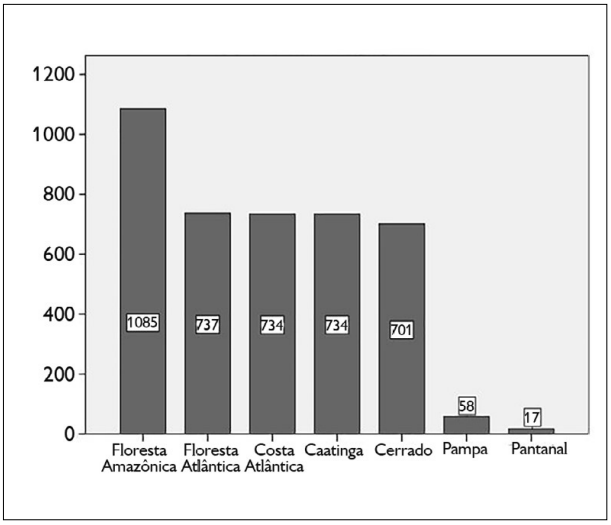


Figura 1. Distribuição de datas por bioma.

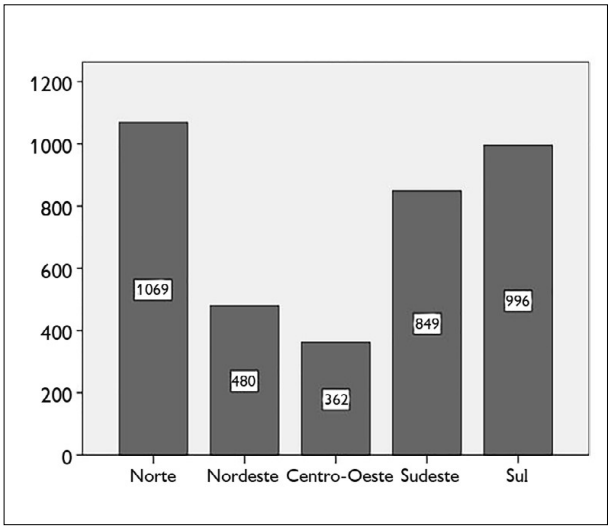


Figura 2. Distribuição de datas por região.

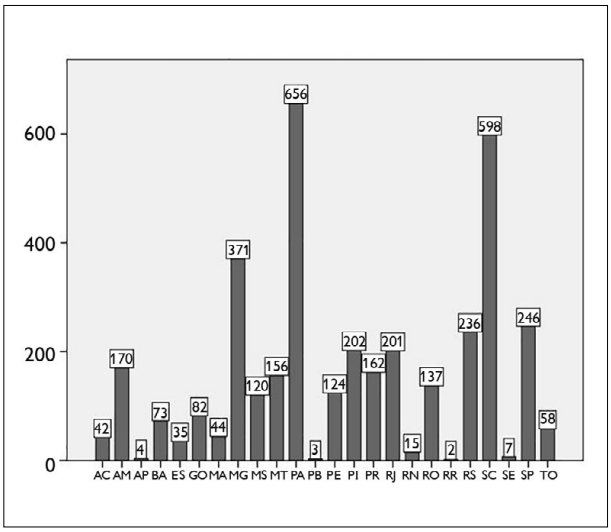


Figura 3. Distribuição de datas por estado.

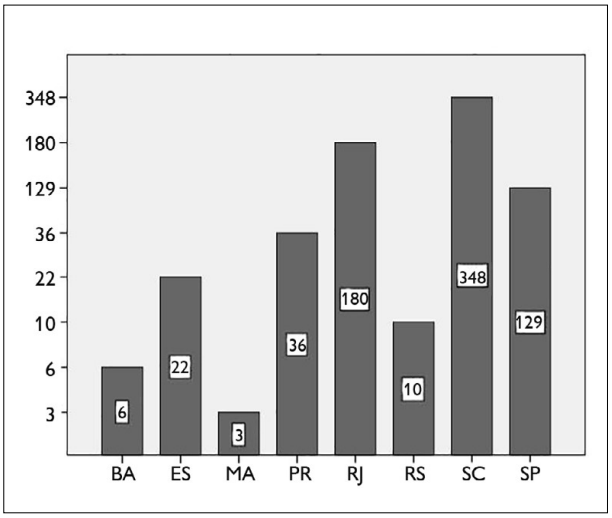


Figura 4. Distribuição de datas de sítios costeiros por estado.

pela representatividade das datas disponíveis para os estados de Santa Catarina e Minas Gerais, quais sejam, respectivamente, segundo e terceiro estados com maior número de datas. Com relação a essa distribuição regional, chama a atenção o fato de que o Sul do Brasil, representado pelos estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, apesar de aparecer em segundo lugar, apresenta uma quantidade de datas muito próxima da região Norte, que envolve Amazonas, Pará, Roraima, Rondônia, Amapá e Acre e, portanto, cobre uma região absolutamente menor em termos de extensão geográfica. Para além desse aspecto, se observarmos a distribuição interna, Santa Catarina apresenta muito mais datas que Rio Grande do Sul e Paraná, que, por sua vez, têm uma distribuição similar entre si. A região Sudeste, que vem em seguida, apresenta mais datas para o estado de Minas Gerais, seguido por São Paulo e Rio de Janeiro, com quantidades similares, e pelo Espírito Santo, com pouquíssimas datas disponíveis.

O terceiro bioma que apresenta número de datas semelhantes a costa e floresta atlântica é o cerrado, que, assim como os outros dois, perpassa os limites regionais, aparecendo tanto no Centro-Oeste quanto no Nordeste e Sudeste. Após o cerrado, aparece o bioma caatinga, mas já com uma representatividade significativamente menor do que os dois anteriores. Pantanal e pampas correspondem aos biomas com menor representatividade no conjunto geral das datações.

No âmbito regional, vale ainda destacar que, para as regiões Nordeste e Centro-Oeste, há uma quantidade similar de datas em termos de conjunto, mas, quando olhamos com mais detalhe para a distribuição das datas por estado em cada uma dessas regiões, o que se destaca é a disparidade entre os estados que compõem cada uma delas. No caso do Nordeste, a disparidade é maior, com alguns estados apresentando uma quantidade baixíssima de datas, como Ceará e Paraíba. Já no caso do Centro-Oeste, embora não haja nenhum estado com representatividade significativa em uma comparação em escala nacional, as assimetrias estaduais da região são menos destacadas do que na região Nordeste.

Esse conjunto de dados representados nesses gráficos traçam um diagnóstico atualizado da distribuição espacial das datações disponíveis para sítios arqueológicos no Brasil. Se observarmos esta distribuição por biomas, podemos dizer que há, de modo geral, uma representatividade similar entre os quatro biomas com maior extensão no Brasil. Já no quesito região, é possível perceber desigualdades, com menor representatividade para Nordeste e Centro-Oeste. Se detalharmos ainda mais essa distribuição, diminuindo a escala e olhando para a distribuição entre estados, as disparidades se acentuam enormemente, com três estados (Pará, Santa Catarina e Minas Gerais) sendo responsáveis por 43% das datas disponíveis.

Comparando a distribuição dos sítios com datações disponíveis com o número de sítios arqueológicos registrados no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) por região (Quadro 5), fica evidente a necessidade de intensificação de ações voltadas para obtenção de mais amostras datadas e de incentivos para realização dessas ações em diferentes regiões do Brasil. Para a região Norte, os dados disponíveis indicam que há datações para 17% dos sítios registrados, sendo 14% no Sudeste, 12% no Sul, 9% no Centro-Oeste e 7% no Nordeste. Há que se levar

Quadro 5. Proporção entre a quantidade de sítios com datações absolutas pela quantidade de sítios registrados no CNSA por estado. Legenda: * = informação estraída de SAB (2021).

	Número sítios registrados no CNSA*	Número sítios com datações radiocarbônicas
Sul	7.438	1.005 (13,5%)
Sudeste	5.128	849 (14%)
Centro-Oeste	3.663	362 (9%)
Nordeste	6.064	480 (7%)
Norte	5.379	1.069 (17%)

em conta ainda o descompasso entre o número de sítios conhecidos e registrados no CNSA, o que pode levar a uma diminuição dessa representatividade para algumas regiões. Por outro lado, como reforçamos em várias partes do texto, pode haver datas que ainda não foram inseridas no banco de dados, tendo em vista que ele está em contínua construção, e isso pode também impactar as porcentagens ora apresentadas.

DISTRIBUIÇÃO CRONOLÓGICA DAS DATAÇÕES

Embora não seja nosso intuito aqui fazer uma discussão aprofundada dos significados e processos vinculados à distribuição cronoespacial das datações disponíveis, apresentamos uma estatística descritiva básica para caracterizar esta distribuição.

Como frisamos anteriormente, para a inserção das datas no banco de dados, não realizamos nenhuma atividade de seleção que levasse à exclusão de amostras em razão de critérios de contaminação, inversão estratigráfica, fraca associação cultural. Assim, os gráficos apresentados abaixo incluem todo o conjunto de datas atualmente disponíveis no banco de dados. Nessa caracterização geral da distribuição cronológica das datas, trabalhamos tanto com elas calibradas, quanto sem calibração, na distribuição geral das datas. Para calibragem das datas, utilizamos o *software Oxcal* (Ramsey, 2021). Todas as datas foram sempre calibradas considerando uma margem de erro de dois sigmas (95%). Todas as datas que não apresentam efeito reservatório foram calibradas com a curva atmosférica SHcal20, com exceção dos sítios da zona intertropical norte, pelos quais a curva mixa Intcal20/SHcal20 (50%) foi usada (Marsh et al., 2018). Para as datações que apresentam um efeito reservatório, a curva Marine20 (100%) foi usada (Ramsey et al., 2006; Stuiver & Braziunas, 1993). As datas foram divididas por estado, e um efeito reservatório foi calculado usando a média de todos os pontos disponíveis para estado ou nas regiões próximas, utilizando-se banco de dados de Marine20 Database (n. d.). Com esse procedimento, os efeitos reservatórios utilizados foram: Pará: -212 ± 139 Espírito Santo e Rio de Janeiro: -46 ± 102 anos; São Paulo: -99 ± 103; Paraná: -150 ± 40; Santa Catarina: -70 ± 39; Rio Grande do Sul: -117 ± 29. Finalmente, todas as datas realizadas sobre restos humanos em sítios costeiros foram calibradas com a curva mista SHCal20/Marine20, com a porcentagem média de absorção do carbono obtido por Pezo-Lanfranco et al. (2018), combinado com os efeitos reservatórios já mencionados (Scheel-Ybert, 2019).

Na Figura 5, construída com todas as datas calibradas, indicamos o intervalo de calibração para cada data. O eixo X indica a quantidade de datas utilizadas no gráfico e o eixo Y, os anos AP. Em razão da quantidade de datas inseridas neste gráfico e da escala temporal por ele abarcada, a observação de detalhes e aspectos mais específicos da distribuição das datas fica prejudicada. No entanto, este gráfico ressalta muito bem um importante aspecto: fica claro que temos, ao menos, dois macroconjuntos com características muito distintas: um envolvendo o conjunto de datas disponíveis para

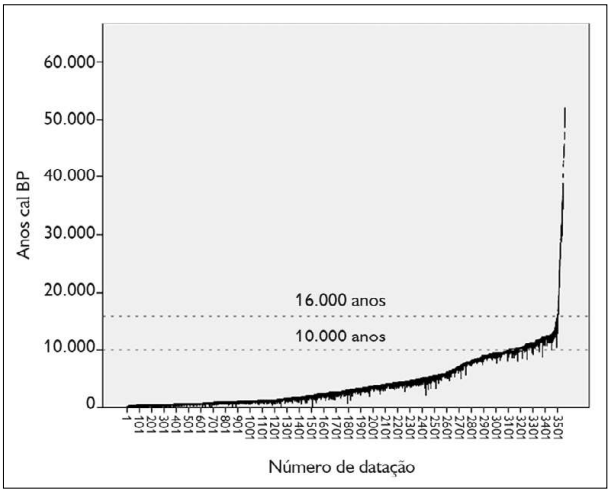


Figura 5. Gráfico dos intervalos cronológicos de todas as datações calibradas.

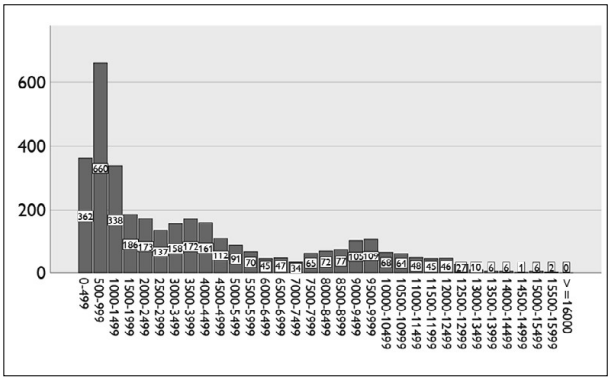


Figura 6. Número de datações convencionais (cinza-claro) e calibradas (cinza-escuro) por faixas de 500 anos para os 16.000 últimos anos.

o intervalo 0 a ~16.000 cal AP e outro entre 16.000-60.000 cal AP. Para o intervalo entre 0 a ~16.000 anos AP, há cerca de 3.480 datas no banco de dados, enquanto para o intervalo entre 16.000 e 60.000, essa quantidade chega apenas a aproximadamente 20 datas. Além disso, o primeiro apresenta uma sequência ininterrupta de datas com distribuição contínua e de tendência ascendente, partindo de 16.000 ao presente. Já o segundo é repleto de lacunas, tem uma distribuição intermitente e se mantém, em geral, com uma representatividade extremamente baixa de sítios para os períodos nos quais estes aparecem. Essa diferença pode estar relacionada a múltiplos aspectos. Se por um lado, aponta para um alto potencial do contexto arqueológico brasileiro no que tange às discussões acerca da antiguidade do povoamento do leste da América do Sul, por outro, reforça a ideia de que temos em momentos pré e pós-Último Máximo Glacial (UMG) dinâmicas certamente muito distintas em termos de processos de povoamento dessa região (Bueno et al., 2020; Borrero, 2015; Dillehay et al., 2015).

Outros aspectos poderiam ser destacados neste gráfico, como o fato de termos entre 0-10.000 anos AP, cerca de 3.000 datas, enquanto, para o intervalo entre 10-16.000, apenas cerca de 480. Ou seja, o gráfico nos permite avaliar a quantidade de datas por intervalo de tempo, mas, para explorar isso com mais detalhe, podemos diminuir a escala temporal, selecionando apenas o intervalo 0-16.000, como se vê na Figura 6.

A Figura 6 apresenta de forma comparativa a quantidade de datas por intervalo de 500 anos para o período entre 0 e 16.000 anos cal AP. Para este gráfico, trabalhamos com as datas calibradas. Como o resultado da calibração apresenta sempre um intervalo, a fim de organizarmos a quantidade de datas por 500 anos, realizamos, neste caso, o cálculo da mediana do intervalo de calibração de cada data.

A partir da distribuição da quantidade de datas por intervalo cronológico de 500 anos, podemos indicar ao menos seis conjuntos com características distintas. O primeiro deles envolve o conjunto de datas entre 16 e 13.000 anos cal AP, que marca o primeiro momento para o qual temos datas contínuas entre todos os intervalos, embora apareçam ainda em quantidades muito baixas. A partir de 13.000 anos cal AP, a quantidade de datas apresenta um ligeiro crescimento que se mantém em curva ascendente até 8.000 cal AP. Entre 8 e 6.000 anos cal AP, vemos, no gráfico, uma curva descendente, que atinge seu menor valor no intervalo entre 7.000 e 6.000 anos cal AP – neste milênio, o número de datação é igual ao observado para o período entre 12.000 e 11.000 anos cal AP.

No intervalo entre 6.000-5.500 anos cal AP, a quantidade de datas volta a subir, seguindo curva ascendente até cerca de 3.500 anos cal AP, quando atinge o maior valor de toda sequência observada até aqui. Entre 3.500 e 1.500 anos cal AP, há a formação de um certo patamar, com número elevado de datas – em comparação com os períodos anteriores. O sexto e último conjunto compreende o intervalo entre 1.500 anos AP e o presente, destacando-se dos demais por apresentar uma curva ascendente e abrupta, indicando um crescimento significativo na quantidade de datações disponíveis.

Uma outra forma de observar e sintetizar a distribuição dos dados cronológicos passa pela identificação de três grupos, que representam, cada um, ⅓ da amostra total de datas. Nessa perspectiva, temos ⅓ das datas entre 16.000 e 3.500 anos cal AP, ⅓ entre 3.500 e 1.500 anos cal AP e ⅓ entre 1.500 anos cal AP e o presente. Quanto mais próximos estamos do presente, menor o intervalo de tempo para apresentar o mesmo número de datas.

Conforme já ressaltamos, essa distribuição leva em consideração todas as datas inseridas no banco de dados, sem a realização de qualquer cálculo relativo à definição de eventos de ocupação ou de procedimentos para seleção de datas definidas por meio de critérios de confiabilidade ou, ainda, considerando cálculos que envolvem uma estimativa do impacto de processos tafonômicos na distribuição das datas ao longo do tempo (Steele, 2010; Surovell et al., 2009; Williams, 2012). Embora cientes da necessidade de aprofundamento desta discussão, com um tratamento estatístico analítico dos dados para construção de modelos cronoespaciais consistentes, é possível estabelecer semelhanças entre as tendências apresentadas aqui e discutidas por outros autores (Souza et al., 2020; Goldberg et al., 2016).

Nesse sentido, trabalhamos com a hipótese de que a distribuição cronológica apresentada reflete tendências gerais relacionadas a diferentes dinâmicas de povoamento e demografia ao longo da história do leste da América do Sul desde fins do Pleistoceno. Essas tendências envolvem três momentos de crescimento demográfico: o primeiro entre ~13.000 e 8.000 cal AP, seguido por ligeiro decréscimo; o segundo entre ~6.000 e 3.500 cal AP, seguido por certa estabilidade; e o terceiro entre ~1.500 e 500 cal AP, seguido por abrupto decréscimo. No entanto, a utilização desses dados para inferências sobre processos socioculturais, dinâmicas de interação com variações paleoclimáticas e definição de índices demográficos requer, ainda, um trabalho intenso com as datações, não só no sentido de verificar a confiabilidade das amostras, eventos de ocupação e tratamento estatístico adequado dos dados (Souza et al., 2020; Riris & Arroyo-Kalin, 2019; Attenbrow & Hiscock, 2015; Chaput et al., 2015), mas como uma reflexão sobre a representatividade dos sítios datados frente ao total de sítios conhecidos, conforme indicamos no tópico anterior.

MANUTENÇÃO, ALIMENTAÇÃO E ACESSO AO BANCO DE DADOS

Conforme já indicamos, o banco de dados pode ser acessado *online* em Brazilian Radiocarbon Database (2021). Atualmente, nem todos os campos que o compõem estão disponíveis neste formato aberto. A consulta aos dados disponíveis pode ser feita de duas formas: por meio da tabela disponibilizada na aba 'banco de dados' ou por meio dos mapas, disponibilizados na aba 'mapas'.

No banco de dados, a tabela está organizada por ordem alfabética dos sítios. Apresentamos, de forma sequencial, todas as amostras de cada sítio antes que os dados de outro sítio sejam apresentados. Assim, cada linha corresponde a uma amostra, sendo esta a nossa unidade básica de análise.

É possível também utilizar os mecanismos de busca por palavras ou números. Nesse caso, a busca indicará todas as células em que há coincidência com a informação requerida.

No caso da busca pelos mapas, disponibilizamos mapas interativos que podem ser visualizados por milênios (definidos por datas não calibradas) ou de forma geral, com todos os sítios plotados. Cada ponto no mapa corresponde

a um sítio. Clicando no ponto, abrir-se-á uma caixa de diálogo contendo informações sobre o nome do sítio, a data mais antiga, a data mais recente e o número de datas disponíveis para o sítio. Em seguida, há o *link* 'ver detalhes', que está conectado à aba 'banco de dados'. Clicando nele, você será direcionado(a) à planilha-mestra do banco de dados, tendo acesso a todas as informações disponíveis para aquele sítio.

Neste momento, estão disponíveis para consulta aberta os dados referentes a Sigla / Nome / N.lab / Data convencional AP / Desvio-padrão / δ13C / Método de datação / Material datado / Estado / Região / Bioma / Referência primária / Referência(s) secundária(s).

Caso haja interesse, existe também a possibilidade de realização de uma consulta mais detalhada, com acesso a outras informações coletadas sobre cada amostra. Para isso, o interessado deve entrar em contato por meio do email brc14database@gmail.com.

Nossa proposta e expectativa são de que a alimentação do banco de dados possa operar de forma colaborativa. Além dessa participação, incentivamos e esperamos que os pesquisadores se vejam motivados a encaminhar as datações obtidas em suas pesquisas para que as disponibilizemos no banco de dados, contribuindo para formação de uma base atualizada e completa acerca das datações disponíveis para contextos arqueológicos no Brasil. É importante frisar que há uma recomendação expressa no *site* do projeto para que as datas sejam referenciadas pelas publicações nas quais foram divulgadas, garantindo, assim, a autoria aos pesquisadores que geraram os dados disponibilizados.

CONCLUSÃO

De acordo com o exposto ao longo do artigo, várias questões podem ser formuladas a partir da construção e da síntese da atual configuração deste banco de dados. Um primeiro grupo de questões envolve a necessidade de padronização de aspectos metodológicos na forma de apresentação de dados cronológicos e espaciais. O primeiro deles diz respeito à necessidade de padronização na forma de apresentação das datações, tendo em vista que, conforme indicamos, é recorrente a ausência de informações e a presença de diversas formas de equívocos na apresentação dos dados, os quais, muitas vezes, vão sendo copiados e replicados, ou mesmo ampliados, de publicação a publicação.

Nesse sentido, propomos a adoção de uma proposta que incluiu os elementos apresentados por Millard (2014) e que contempla as informações mínimas necessárias para um bom uso deste tipo de dado, possibilitando, inclusive, aferir com mais acuidade possíveis equívocos a partir da reprodução dos dados advindos das publicações originais. Esta proposta envolve, basicamente, onze aspectos:

1. apresentar a data convencional - 14C anos AP;
2. indicar o desvio-padrão (sigma-margem de erro) da data convencional;
3. apresentar o código de identificação da amostra no laboratório;
4. indicar o tipo de material datado;
5. indicar a técnica de datação utilizada;
6. indicar data calibrada (sempre em 2 sigma);
7. apresentar as datas calibradas sob a forma de um intervalo;
8. indicar a curva de calibração utilizada;
9. Em caso de amostra calibrada com a curva Marine, indicar o valor do Delta R usado;
10. indicar o *software* utilizado para calibração;
11. Apresentar o valor do delta C13 e, em caso de amostras costeiras, sempre que possível/necessário, indicar a porcentagem de carbono terrestre/marinho da amostra ou a porcentagem estimada para calibração - delta C13 (ver Scheel-Ybert, 2019).

Assim como a padronização na forma de apresentação dos dados relativos às datações radiocarbônicas, também as informações sobre localização espacial dos sítios carecem de padronização. Tal padronização não precisa estar fixa a uma unidade de medida específica, mas precisa, sim, indicar quais dados são indispensáveis ao ser usada cada

unidade de medida. Um exemplo claro disso envolve a necessidade de apresentar o Datum e a Zona, quando a unidade de medida é UTM.

Com relação ao contexto cultural, embora seja difícil definir padronizações, tendo em vista a diversidade de contextos e perspectivas teóricas e metodológicas aplicadas na arqueologia brasileira, há alguns elementos fundamentais e que, via de regra, são compartilhados por todos. Nesse sentido, parece ser fundamental a indicação da proveniência específica da amostra datada (de preferência, contemplando coordenadas em três dimensões) e o material arqueológico ao qual esta amostra se associa. Mais do que datar, é fundamental saber o que estamos datando, principalmente em sítios com múltiplas ocupações.

Um outro grupo de questões envolve a representatividade e a distribuição das amostras disponíveis hoje para o contexto arqueológico brasileiro. Embora, em um primeiro momento, pareça haver uma distribuição relativamente regular entre os biomas, quando observamos a distribuição por regiões e, ainda mais por estados, fica evidente uma distribuição intensamente assimétrica das datações disponíveis.

Há vários fatores possivelmente relacionados a esta situação, que vão desde a quantidade de sítios identificados, a formação e configuração destes sítios, as condições de preservação de vestígios orgânicos, a própria dinâmica de ocupação dos grupos pretéritos, até, certamente, questões político-institucionais e econômicas. Conforme observamos, há estados nas regiões Norte e Nordeste com pouquíssimas datas disponíveis. Isso certamente reflete uma distribuição diferencial dos recursos, de infraestrutura para pesquisa e das parcerias e interesses de pesquisa que integram a agenda da arqueologia brasileira. A descentralização regional das instituições de pesquisa, com ampliação dos investimentos nestas regiões, levando à criação de novas universidades, foi um movimento intensificado no Brasil apenas na primeira década do século XXI. A fim de minimizar e reverter essas desigualdades, é fundamental não só a continuidade, como a intensificação de ações e programas que garantam a criação de infraestrutura de pesquisa nas diferentes regiões e estados brasileiros e que estimulem a formação e a consolidação de redes de pesquisa, articulando centros de pesquisa emergentes e consolidados.

Ainda com relação a esta distribuição diferencial das datações disponíveis por estado, podemos mencionar uma possível relação entre ela e o próprio desenvolvimento histórico da arqueologia no Brasil. Conforme mencionado, há três estados brasileiros que concentram 43% das datações do banco de dados: Pará, Santa Catarina e Minas Gerais. A pesquisa arqueológica desenvolvida nesses estados está associada, principalmente, embora não de forma exclusiva, aos temas de arqueologia amazônica, ocupação sambaquieira e povoamento da América. Coincidentemente ou não, esses são os temas fundadores da arqueologia brasileira, debatidos desde fins do século XIX (Barreto, 1999/2000). Nesse sentido, uma outra questão que pode ser incluída no debate envolve a reflexão sobre se esta tríade continua representando os principais temas de pesquisa da arqueologia brasileira hoje ou se o resultado da distribuição das datas é decorrente da história de desenvolvimento da arqueologia no Brasil, sendo estes os temas mais pesquisados ao longo do tempo.

Por último, um aspecto a se considerar também em relação a esta distribuição diferencial diz respeito à associação entre a quantidade de datas e centros e/ou equipes de pesquisa específicas. Este é um ponto que parece óbvio, no entanto, não envolve necessariamente uma relação direta entre localização da instituição e da área de pesquisa. O estado de Santa Catarina, por exemplo, não tem nenhuma instituição com curso de graduação ou pós-graduação específicos em Arqueologia e corresponde ao segundo estado com maior número de datas. Já para o caso de Minas Gerais e Pará, pode ser que haja maior congruência, em razão da atuação de instituições como a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) eo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), respectivamente. Já no caso das datas disponíveis para Amazonas e Rondônia,

por exemplo, a grande quantidade de datas parece estar relacionada a pesquisas desenvolvidas por equipe da Universidade de São Paulo (USP), e não por instituições locais. Para avaliarmos isso com maior precisão, seria necessário um levantamento sobre as instituições de origem dos pesquisadores que conduziram os trabalhos que levaram a datação dos sítios analisados – algo sobre o qual ainda não nos debruçamos com o requerido detalhe.

Uma análise minuciosa deste quadro geral poderia servir de base, por exemplo, para criação de incentivos à pesquisa e a programas direcionados especificamente para datação de amostras já coletadas em diversos sítios localizados nas regiões pouco amostradas, de forma a ampliar e preencher lacunas cronoespaciais evidenciadas por esta base de dados. Propostas como estas contribuiriam, inclusive, para construção de um quadro cronológico mais robusto e necessário para elaboração de hipóteses e modelos acerca dos processos socioculturais envolvidos na construção do contexto arqueológico brasileiro.

Uma rápida comparação entre a quantidade de sítios para os quais conseguimos, até o momento, reunir dados sobre datações radiocarbônicas, com a quantidade de sítios registrados hoje no CNSA, dá uma dimensão da lacuna a ser preenchida: sítios registrados no CNSA = 27.582; sítios com datas = 1.249. Ou seja, cerca de 5%. Esse ponto nos leva necessariamente a uma reflexão sobre as práticas de trabalho na arqueologia brasileira, sobre a estruturação das propostas de pesquisa, recursos disponíveis e formas de utilização. Dentre essas questões, certamente cabe também mencionar o crescimento vertiginoso da arqueologia de contrato no Brasil e o tipo de dado que tem sido gerado por esta forma de atuação profissional e produção de conhecimento arqueológico.

Tendo em vista esses números e as questões levantadas, parece-nos fundamental envidar esforços para ampliar a amostra de datações absolutas, para que possamos tecer considerações mais bem embasadas acerca de processos de longa duração. Nesse sentido, reforçamos nossa proposta de construção continuada do banco de dados BRC14Database, para a qual nos parece fundamental a participação coletiva dos colegas, no sentido de enviarem seus dados para organizarmos e sintetizarmos as informações em um grande banco de dados de acesso aberto, gratuito e disponível a todos que tenham interesse em trabalhar com o patrimônio arqueológico encontrado no Brasil.

Conforme já mencionamos também, parece-nos fundamental a adoção de métodos que consigam avaliar problemas e potenciais no uso de sequências radiocarbônicas, como já vem sendo feito em muitos lugares do mundo e em alguns estudos de caso no Brasil e na América do Sul (Riris & Silva, 2021; Souza et al., 2020; Riris & Arroyo-Kalin, 2019; Goldberg et al., 2016; Gayo et al., 2015; Bueno et al., 2013; Araujo et al., 2005).

Este conjunto de dados, exposto neste artigo e disponível *online*, reforça o amplo potencial da arqueologia brasileira para discussões de temas com repercussões em várias escalas, tanto local quanto regional e extrarregional, conectando-se a processos que se desenrolam em esfera continental e além. Por outro lado, este conjunto de dados nos mostra também desafios, de âmbito metodológico, político e econômico, indicando um longo caminho a trilhar pela arqueologia brasileira. Mas, sobretudo, reforça a riqueza, a diversidade e a profundidade de histórias ameríndias que precisam vir à tona, sendo reconhecidas e valorizadas de forma a provocarem novas articulações políticas, sociais e culturais que garantam terra e autonomia aos povos originários no presente.

AGRADECIMENTOS

Ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, por meio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (processo 311866/2018-2).

REFERÊNCIAS

Araujo, A., Neves, W., Piló, L., & Atui, J. (2005). Holocene dryness and human occupation in Brazil during the "Archaic Gap". *Quaternary Research*, *64*(3), 298-307. https://doi.org/10.1016/j.yqres.2005.08.002

Attenbrow, V., & Hiscock, P. (2015). Dates and demography: are radiometric dates a robust proxy for long-term prehistoric demographic change? *Archaeology in Oceania*, *50*(1), 29-35. https://www.jstor.org/stable/44078406

Barreto, C. (1999-2000). A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da Arqueologia no Brasil. *Revista USP*, (44), 32-51. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p32-51

Borrero, L. (2015). Con lo mínimo: los debates sobre el poblamiento de América del Sur. *Intersecciones en Antropología*, *16*(1), 5-38.

Bradley, R. S. (1999). *Paleoclimatology: reconstructing climates of the quaternary* (International Geophysics Series, 64). Academic Press.

Brazilian Radiocarbon Database. (2021). https://brc14database.com.br/?page_id=273&lang=pt

Bueno, L., Dias, A., & Steele, J. (2013). The late Pleistocene/early Holocene archaeological record in Brazil: a geo-referenced database. *Quaternary International*, *301*, 74-93. https://doi.org/10.1016/j.quaint.2013.03.042

Bueno, L., Dias, A., & Isnardis, A. (2020). "Poblamientos plurales": discontinuidades y diversidad cultural en el proceso de poblamiento antiguo del este de América del Sur. *Boletín Americanista*, *70*(81), 39-61. http://hdl.handle.net/10183/218417

Canadian Archaeological Radiocarbon Database (CARD). (2022). https://www.canadianarchaeology.ca/

Chaput, M., Kriesche, B., Betts, M., Martindale, A., Kulik, R., Schmidt, V., & Gajewski, K. (2015). Spatiotemporal distribution of Holocene populations in North America. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *112*(39), 12127-12132. https://doi.org/10.1073/pnas.1505657112

Convert Geographic Units. (n. d.). Montana State University. http://rcn.montana.edu/resources/Converter.aspx

Coursaget, J., & Le Run, J. (1966). Gif-Sur-Yvette natural radiocarbon measurements I. *Radiocarbon*, *8*, 128-141. http://doi.org/10.1017/S0033822200000084

Dillehay, T., Ocampo, C., Saavedra, J., Sawakuchi, A. O., Vega, R., Pino, M. . . . Dix, G. (2015). New archaeological evidence for an early human presence at Monte Verde, Chile. *PLoS ONE*, *10*(12), e0145471. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0141923

Gayo, E., Latorre, C., & Santoro, C. (2015). Timing of occupation and regional settlement patterns revealed by time-series analyses of an archaeological radiocarbon database for the South-Central andes (16°-25°S). *Quaternary International*, *356*, 4-14. https://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.09.076

Gilson, S.-P., & Lessa, A. (2020). Ocupação tardia do litoral norte e central catarinense por grupos pescadores-caçadores-coletores: uma revisão crítica do contexto cronológico dos sítios rasos com presença de cerâmica. *Revista de Arqueologia*, *33*(1), 55-77. https://doi.org/10.24885/sab.v33i1.702

Goldberg, A., Mychajliw, A., & Hadly, E. (2016). Post-invasion demography of prehistoric humans in South America. *Nature*, *532*, 232-235. https://doi.org/10.1038/nature17176

Laming, A., & Emperaire, J. (1959). A Jazida José Viera: um sítio Guarani e pre-cerâmico do interior do Paraná. *Arqueologia*, *1*(1), 1-142. https://journals.kvasirpublishing.com/arq/article/view/32

Laming-Emperaire, A. (1968). Missions archéologiques françaises au Chili Austral et au Brésil Méridional: datations de quelques sites par le radiocarbone. *Journal de la Société des Américanistes*, *57*(1), 77-99. http://doi.org/10.3406/jsa.1968.2038

Loftus, E., Mitchell, P., & Ramsey, C. (2019). An archaeological radiocarbon database for southern Africa. *Antiquity*, *93*(370), 870-885. https://doi.org/10.15184/aqy.2019.75

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

Marsh, E., Bruno, M., Fritz, S., Baker, P., Capriles, J., & Hastorf, C. (2018). IntCal, SHCal, or a mixed curve? Choosing a ^{14}C calibration curve for archaeological and paleoenvironmental records from tropical South America. *Radiocarbon*, 60(3), 925-940. https://doi.org/10.1017/RDC.2018.16

Martindale, A., Morlan, R., Blake, M., Gajewski, K., Chaput, M., Mason, A., & Vermeersch, P. (2016). *Canadian Archaeological Radiocarbon Database (CARD 2.1)*. https://www.canadianarchaeology.ca

Millard, A. R. (2014). Conventions for reporting radiocarbon determinations. *Radiocarbon*, *56*(2), 555-559. http://doi.org/10.2458/56.17455

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

Ramsey, C., Buck, C. E., Manning, S. W., Reimer, P., & van der Plicht, H. (2006). Developments in radiocarbon calibration for archaeology. *Antiquity*, *80*(310), 783-798. https://doi.org/10.1017/S0003598X00094424

Ramsey, C. (2021, fev. 24). *OxCal.* Oxford Radiocarbon Accelerator Unit [site]. https://c14.arch.ox.ac.uk/oxcal.html

Riris, P., & Arroyo-Kalin, M. (2019). Widespread population decline in South America correlates with mid-Holocene climate change. *Scientific Reports*, *9*, 6850. https://doi.org/10.1038/s41598-019-43086-w

Riris, P., & Silva, F. (2021). Resolution and the detection of cultural dispersals: development and application of spatiotemporal methods in Lowland South America. *Humanities & Social Sciences Commununications*, *8*(36), 1-13. https://doi.org/10.1057/s41599-021-00717-w

Roosevelt, A. C. (2002). Clovis in context: new light on the peopling of the Americas. *Human Evolution*, *17*, 95. https://doi.org/10.1007/BF02436431

Scheel-Ybert, R. (1999). Considerações sobre o método de datação pelo carbono-14 e alguns comentários sobre a datação de sambaquis. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (9), 297-301. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1999.109360

Scheel-Ybert, R. (2019). Calibração de datas radiocarbônicas em sítios costeiros. *Revista de Arqueologia*, *32*(2), 119-134. http://doi.org/10.24885/sab.v32i2.710

Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB). (2021). *Nota Técnica 01/2021 - GT LA – SAB*. https://www.sabnet.org/download/download?ID_DOWNLOAD=709

Souza, J. G., Mateos, J. A., & Madella, M. (2020). Archaeological expansions in tropical South America during the late Holocene: assessing the role of demic diffusion. *PLoS ONE*, *15*(4), e0232367. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0232367

Steele, J., & Shennan, S. J. (2003). Spatial and chronological patterns in the Neolithisation of Europe. *Archaeology Data Service* [site]. http://www.archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/c14_meso/

Steele, J. (2010). Radiocarbon dates as data: quantitative strategies for estimating colonization front speeds and event densities. *Journal Archaeological Science*, *37*(8), 2017-2030. https://doi.org/10.1016/j.jas.2010.03.007

Stuiver, M., & Braziunas, T. F. (1993). Modeling atmospheric 14C influences and 14C ages of marine samples to 10,000 BC. *Radiocarbon*, *35*(1), 137-189. https://doi.org/10.1017/S0033822200013874

Surovell, T. A., Finley, B., Smith, G. M., Brantingham, P. J., & Kelly, R. (2009). Correcting temporal frequency distributions for taphonomic bias. *Journal Archaeol Science*, *36*(8), 1715-1724. https://doi.org/10.1016/j.jas.2009.03.029

Vermeersch, P. M. (2020). Radiocarbon Paleolithic Europe database: a regularly updated dataset of the radiometric data regarding the Palaeolithic of Europe, Siberia included. *Data in Brief*, *31*, 1-8. https://doi.org/10.1016/j.dib.2020.105793

Walker, M. J. C. (2005). *Quaternary dating methods*. J. Wiley & Sons.

Williams, A. N., Smith, M. A., Turney, C. S. M., & Cupper, M. (2008). Austarch1: a database of 14C and luminescence ages from archaeological sites in the Australian arid zone. *Australian Archaeology*, (66), 99. https://www.researchgate.net/publication/279606125

Williams, A. N. (2012). The use of summed radiocarbon probability distributions in archaeology: a review of methods. *Journal of Archaeological Science*, *39*(3), 578-589. https://doi.org/10.1016/j.jas.2011.07.014

Williams, A. N., Ulm, S., Smith, M., & Reid, J. (2014). AustArch: a Database of ^{14}C and non-^{14}C ages from archaeological sites in Australia - composition, compilation and review (data paper). *Internet Archaeology*, (36). https://doi.org/10.11141/ia.36.6

Wood, R. (2015). From revolution to convention: the past, present and future of radiocarbon dating. *Journal of Archaeological Science*, *56*, 61-72. http://doi.org/10.1016/j.jas.2015.02.019

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

L. R. Bueno contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, metodologia, administração de projeto, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição); S. P. N. Gilson com curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, *software* e escrita (rascunho original, revisão e edição); S. Kopelke com curadoria de dados, análise formal e escrita (rascunho original); B. Denardi com curadoria de dados; M. Fedechen com curadoria de dados, análise formal e escrita (rascunho original); e A. Perillo Filho com curadoria de dados, análise formal e escrita (rascunho original).

Proto-Tupi-Guarani had no palatalized velar stop

O Proto-Tupi-Guarani não tinha uma oclusiva velar palatalizada

Fernando Carvalho

Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Abstract: This paper addresses one of the open issues in the reconstruction of Proto-Tupi-Guarani (PTG) segmental phonology: The status of the **k* -**k^{j}* opposition. We argue that the contrast is artifactual and that the presumed evidence in favor of PTG **k^{j}* can be considered as secondary developments of PTG **k* in Kayabí, Guarayu, Kagwahiva, Tenetehára, Kamayurá, and Ka'apor. We establish additional facts regarding the structure of PTG and the historical phonology of TG languages, also showing that this finding eliminates the need for an unmotivated split in Pre-PTG history, a problematic feature of current reconstructions of the Proto-Tupian consonant system.

Keywords: Comparative method. Tupi-Guarani languages. Historical phonology.

Resumo: Este trabalho tem como objetivo resolver uma das questões em aberto acerca da reconstrução da fonologia do Proto-Tupi-Guarani (PTG): a da existência ou não de um contraste entre uma oclusiva velar simples **k* e uma oclusiva velar palatalizada **k^{j}*. Argumentamos que a evidência que supostamente indicaria a necessidade de reconstruir **k^{j}* é mais bem explicada por meio de desenvolvimentos secundários de **k* em algumas línguas, como o Kayabí, o Kamayurá, o Tenetehára, o Guarayu, o Kagwahiva e o Ka'apor. A análise das correspondências relevantes também estabelece uma série de outros fatos acerca da estrutura do PTG e da fonologia histórica dessas línguas, além de apresentar uma avaliação crítica de algumas das etimologias tradicionalmente tidas como relevantes para a questão do estatuto do contraste **k* -**k^{j}*. Por fim, mostramos que a reconstrução do PTG com **k* apenas elimina a necessidade para uma cisão não motivada em nível do Pré-PTG, uma característica problemática de propostas existentes acerca das consoantes do Proto-Tupi. Um apêndice apresenta o conjunto de etimologias utilizadas como dados para a análise apresentada.

Palavras-chave: Método comparativo. Línguas Tupi-Guarani. Fonologia histórica.

Carvalho, F. (2023). Proto-Tupi-Guarani did not have a palatalized velar stop. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220013. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0013

Autor para correspondência: Fernando O. de Carvalho. Museu Nacional, Quinta da Boa Vista, São Cristóvão. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 20940-040 (fernaoorphao@mn.ufrj.br).

Recebido em 03/03/2022
Aprovado em 06/09/2022
Responsabilidade editorial: Adam Singerman

CC BY

INTRODUCTION

The goal of this paper is to resolve one of the still open issues in the phonological reconstruction of Proto-Tupi-Guarani (PTG), the shared ancestor of the largest branch of the Tupian language family. I will show that the palatalized velar stop *k^j (whose *status* has been recently called into question; Meira & Drude, 2015, p. 282, fn. 7), can be eliminated from the reconstructed PTG inventory, and the relevant correspondences can be more insightfully analyzed as the result of language specific developments in Kayabí, Kagwahiva, Tenetehára, Guarayu, Kamayurá, and Ka'apor. The paper is organized as follows: After a presentation of the current standing of this question ('the current view'), I will discuss the segmental correspondences in a representative sample of ten, well-attested TG languages, based on which a PTG plain velar stop ***k*** can be straightforwardly reconstructed. Next, I will show that overlapping correspondences with diverging reflexes in a subset of these languages can be accounted for by invoking language-specific developments of the same PTG ***k***, with no need for an independent and contrasting PTG velar stop ('PTG ***k*** and its reflexes'). All the relevant correspondences have been extracted from cognate sets that appear in the Appendix to the paper. In the section entitled 'some implications' I briefly discuss how this finding eliminates the need to postulate an unmotivated split of Proto-Tupian **k^j into PTG ***k*** and *k^j. Finally, the section 'conclusions' is devoted to the synthetic presentation of the findings in the paper.

THE CURRENT VIEW

In her overview of the then current understanding of the Tupi-Guarani language family, Jensen (1999, p. 139) notes that PTG *k^j is reconstructed for three morphemes: ***ik^{j}é*** 'to enter', ***k^{j}ér*** 'to sleep' and ***k^{j}é*** 'here, near speaker'. According to her, the change in the reconstructed forms - previously uniformly reconstructed with ***k -*** was deemed necessary to account for the Guarayu form ***k^{j}e*** 'sleep' in Hoeller's (1932) data. The contrast between *k^j and ***k*** is reconstructed for PTG by Mello (2000) and by Rodrigues (2007). Mello (2000) reconstructs *k^j in ***-k^{j}er*** 'sleep' only, while Rodrigues (2007) has *k^j in ***-k^{j}er*** 'sleep' and ***-ejk^{j}e*** 'enter'. Cognate sets in languages other than Guarayu would presumably support this proto contrast, such as Kayabí ***set*** 'to sleep' and ***se*** 'to enter', and the change ***e > i*** in this context in Parintintin: ***kir*** 'sleep' and ***ki*** 'here'. Meira and Drude (2015, p. 281), in a paper focused on the comparison between PTG and its two closest relatives, Awetí and Mawé, note that *k^j has an uncertain *status* at the PTG level, being reconstructed only preceding ***e*** in works such as Mello (2000) and Rodrigues (2007). The authors offer a convenient summary of the *status* of the phonological problem:

> Mello has only four cases of PTG ***ke: kerap*** 'to close', ***keramu*** 'to snore', ***purake*** 'electric eel' and ***ukeʔi*** (doubtful) 'sister/brother-in-law' (the latter apparently related to Man's Older Brother). Mello claims that ***k*** and *k^j have different reflexes in Siriono, Apiaka, Kayabí, Urubu-Kaapor and (sometimes) Tembe, but, in his data, (a) these languages are all missing in the sets for ***kerap*** and ***ukeʔi;*** (b) only Sirionó occurs in the ***keramu*** cognate set, where it has the same reflex (***kenãmu*** with ***k***) as in *k^j***et** (**> ke**, also with ***k***); and (c) in ***purake***, Tembe and Urubu-Kaapor both occur with ***k*** (***murake***, ***purake***), while in *k^j***et** only the Urubu-Kaapor reflex is different (***ʃer*** with ***ʃ***), while the Tembe reflex is simply ***ker***, with the same ***k*** as in ***purake***. There is thus almost no evidence in Mello (2000) to support a distinction between PTG ***ke*** and *k^j***e** (Meira & Drude, 2015, p. 282, fn. 7).

The situation is, in fact, more difficult for the proponents of this contrast than the Meira and Drude (2015) quote above suggests. First, note that the number of supporting etymologies falls from four to three, once it is recognized that the PTG etymon meaning 'to snore', Mello's (2000, p. 172) ***keramu*** 'roncar' [to snore], is not independent from the etymon *k^j***er** 'dormir' [to sleep] (Mello, 2000, p. 176), but is likely a reflex of the derivative ***ket-amu*** 'to snore (while) sleeping', as shown by Old Guarani ***aquerambu*** 'roncar' [to snore], ***ambu*** 'ronquido' [snoring sound], ***tayaçu apĩĩmbu***

'de puerco' [pig's snoring sound] (Restivo, 1893 [1722], p. 482), and Old Tupi ***Xequerambû*** 'roncar, o que dorme' [to snore, he/she who sleeps], ***Xeambû*** 'roncar o porco' [to snore, the pig] (Drumond, 1952, p. 108)[1]. As suggested below, the 'sleep' and 'snore' sets where phonologically segregated in Mello's (2000) reconstruction only because his set for ****keramu*** 'to snore' fails to include cognates from some languages such as Kayabí, which, in his view, are critical for reconstructing ****kʲ***, while these same languages do contribute witnesses to the 'sleep' set. Second, ****kenaβ*** 'fechar' [to close] (Mello, 2000, p. 172) is very doubtful and not clearly reconstructible for PTG (see next section). Third, the supposed Ka'apor reflex ***ʃer*** 'to sleep' is a non-existent ghost form (more on this below). Fourth, as suggested by Meira and Drude (2015) and demonstrated in the remaining of this paper, the other sets are not problematic at all, pointing to language-specific developments and not to the independent reflexation of a separate PTG segment.

Before proceeding, however, I would like to highlight a generalization about the sound structure of PTG that has not been so far explicitly commented upon, but which is relevant for the evaluation of the issue at hand. This generalization will also provide a background for the synthesis of the current understanding of the putative contrast between ****k*** and ****kʲ***.

An examination of all extant proposals on the reconstruction of PTG etyma (Lemle, 1971; Schleicher, 1998; Mello, 2000) reveals that the sequence ****ki*** is not reconstructed, as shown in Table 1, where examples for each of the reconstructed sequences ****kv*** (where ***v*** = any vowel) are given for each PTG source[2].

Table 1. Vocalic contexts for PTG ****k*** in published comparative reconstructions.

	*ka	*ke	*ki	*ko	*ku	*kɨ
Lemle (1971)	****kab*** 'fat'	****ker*** 'sleep'	-	****mokõy*** 'two'	****puku*** 'long'	****kɨtĩ*** 'cut'
Schleicher (1998)	****-akaŋ*** 'head'	****kér*** 'sleep'	-	****ekó*** 'to live'	****-akúβ*** 'hot'	****-akɨm*** 'wet'
Mello (2000)	****karu*** 'to eat'	****ike*** 'to enter'	-	****ko*** 'garden'	****kuʔa*** 'waist'	****kɨβ*** 'louse'

As noted by Meira and Drude (2015), this putative contrast between PTG ****k*** and ****kʲ*** is attested only in the context of a following ****e***, which strongly suggests that this palatalization is a secondary effect of the contextual front vowel, the only PTG front vowel that was found in this context. The PTG etyma in Rodrigues and Dietrich (1997, pp. 273-274) which exemplify the contrast are: ****ɨkeʔɨr*** 'brother of man, younger', ****ɨke*** 'side of the body' vs. ****kʲer*** 'sleep', ****ekʲe*** 'go in'. Mello (2000, pp. 163, 172, 176, 184, 191) gives only ****kʲer*** 'sleep' for PTG ****kʲ***, as opposed to ****k*** in the same context (that is, preceding ****e***) in the forms for: ****keramu*** 'to snore', ****oken*** 'door', ****ike*** 'to enter', ****kenaβ*** 'to close', ****purake*** 'electric eel' and ****ukeʔi*** 'brother/sister-in-law'. Other studies give only ****k***, as in Lemle (1971) and Schleicher (1998), where ****ker*** 'sleep' is the only case of a ****ke*** sequence. Jensen (1999, p. 139) presents ****ikʲe*** 'enter (to)', ****kʲer*** 'sleep (to)' and ****kʲe*** 'here, near the speaker', as putative examples of PTG ****kʲ*** but does not discuss explicitly the existence of contrasts.

[1] The "Vocabulário na Língua Brasílica", or VLB, is arguably the main lexical source on the Old Tupi language. While the manuscript is dated to 1621, different lines of evidence suggest an earlier date for its original composition, perhaps as early as the mid 16th century (see Lemos Barbosa, 1948). I have used here the 1952 edition by Carlos Drumond.

[2] Although PTG reconstructed forms appear in a number of different works (such as Dietrich, 1990; Rodrigues & Dietrich, 1997; Rodrigues, 2007), this table includes forms from studies where the evidence for reconstructed etyma (cognate sets) is presented. Jensen (1984), although an important study, relies essentially on the reconstructions of Lemle (1971).

PTG *k AND ITS REFLEXES

We will employ a sample of TG languages for addressing this specific aspect of PTG sound structure. The set of languages compared, given below in Table 2, includes languages for which relatively significant documentation is available, and which comprehensively represent the internal diversity of the family, as indicated by their classification within the two major, extant proposals on the internal classification of TG languages (that of Rodrigues, 1984/1985, later updated in Rodrigues & Cabral, 2002, and that of Michael et al., 2015)[3].

Table 2. Position of languages used for reconstruction in each of the existing internal classifications.

Code	Language	Rodrigues (1984/1985)	Michael et al. (2015)
OGU	Old Guarani	I	Southern
GUY	Guarayu	II	Non-Guaranian southern
KAA	Ka'apor	VIII	Nuclear TG[4]
KAG	Kagwahiva	VI	Non-diasporic peripherial
KAM	Kamayurá	VII	Sister branch to nuclear TG
KAY	Kayabí	V (later: VI)	Non-diasporic peripherial
TEN	Tenetehára	IV	Non-southern diasporic
TOC	Tocantins Asurini	IV	Central
TUP	Old Tupi	III	Non-southern diasporic
WAJ	Wajãpi	VIII	Non-diasporic peripherial

The relevant correspondences, identified for the cognate sets featuring in the Appendix to this paper, are given in (1) below. Each correspondence is followed by the semantic glosses that identify the cognate sets featuring the correspondence in question[5].

(1) Segmental correspondences

(I) TUP *k* : TEN *k* : TOC *k* : KAM *k* : WAJ *k* : KAY *k* : GUY *k* : OGU *k* : KAA *k* : KAG *k*
KNIFE; CUT; PIERCE; LONG; KILL; WOODS; LOOK FOR; PULL; FAT; BE\STAY; HOT; GOOD; WET; BRANCH; LOUSE; CAYMAN; MONKEY; SALT; SWALLOW; KNOW; DIG; BURN (INTR.); TWO; WOMAN; ELDER BROTHER; HUSBAND'S SISTER

(II) TUP *k* : TEN *k* : TOC *k* : KAM *k* : WAJ *k* : KAY *s* : GUY *kj* : OGU *k* : KAA *k* : KAG *k*
SLEEP; SIDE OF THE BODY

(III) TUP *k* : TEN *tʃ* : TOC *k* : KAM *ts* : WAJ *k* : KAY *s* : GUY *kj* : OGU *k* : KAA *ʃ* : KAG *k*
ENTER

[3] A third alternative classification is that of Gerardi and Reichert (2021). In terms of the proposed subgroups it does not differ much from the other two, in particular for the lower level clades. The main difference concerns the position of Old Tupi, which appears as 'non-southern', or Amazonian TG language in the Gerardi and Reichert (2021) proposal.

[4] The clade that contains Ka'apor (along with Guajá and Avá-Canoeiro) in the Michael et al. (2015) classification is unnamed.

[5] Note that to limit the discussion to the issue at hand, I have only included correspondence sets for PTG *k in syllable onset position, either in morpheme/word-initial position, or in intervocalic position. PTG admits word-final codas, and *-k is frequently found in this position, though the putative palatalized segment *k^{j} has never been reconstructed in this position. I am also not considering the reflexes of PTG *k^{w}, which is well-supported.

(IV) TUP *k* : TEN *k* : TOC *k* : KAM *k* : WAJ *k* : KAY *k* : GUY *k* : OGU *k* : KAA *ʃ/k* : KAG *k*
WAIST; BREAST; BONE; BACK; DIRTY

The correspondence in (I) is the main (identity) correspondence that establishes PTG **k*. The correspondences in (II) and (III) are the two correspondences that have been accounted for by postulating a separate PTG segment **kʲ*. These correspondences are not only attested in fewer sets than is the case with (I), but as noted above, also happen to be contextually very limited, and occur in contexts that are complementary to those of the identity correspondence (I). The identity correspondence for **k* is attested in a variety of vocalic contexts: initially preceding *u* (WOMAN) and *ɨ* (KNIFE); medially between *e_ũ* (TONGUE), *a_u* (HOT), *u_u* (LONG), *a_a* (CAYMAN), *a_ã* (HEAD), *e_a* (LOOK FOR), *o_õ* (SWALLOW), *a_ɨ̃* (WET), *u_a* (KILL), *u_ɨ* (SALT) and *(ɨ)_o* (DIG). The three etymologies that support correspondences (II) and (III) show the presumed reflexes of PTG **k* in a single context: that of a following **e*, as shown in Table 3, where the most important reflexes are highlighted by cell shading.

Table 3. Cognate sets instantiating correspondences II and III.

PTG (past work)	**ɨke* 'Side of the body'	**-kʲer* 'sleep'	**-ekʲe* 'enter'
PTG (this paper)	**ɨke*	**-ker*	**-ike*
TUP	*ɨke*	*-ker*	*-ike*
TEN	*ɨke*	*-ker*	*-itʃe*
TOC	*-*	*-ken*	*-ke*
KAM	*ɨke*	*-ket*	*-itse*
WAJ	*ɨke*	*-ke*	*-ike*
KAY	*ɨse*	*-set*	*-se*
GUY	*ɨkje*	*-kje*	*-ikje*
OGU	*ɨke*	*-ke*	*-ike, -ikje*
KAA	*rake (?)*	*-ker*	*iʃe*
KAG	*ɨki*	*-kir*	*-ki ~ -eki*

Correspondences (II) and (III) are jointly distinct from (I) due to a series of 'palatal' reflexes in Tenetehára, Kayabí, Kamayurá, Guarayu and Ka'apor. Given the complementary distribution of these correspondences, both (II) and (III) are best reconstructed as reflecting **k*, just like (I), with special, context-specific developments taking place in the diverging languages. Note that the two upper rows in the table show that **ɨke* 'side of the body', which has never been reconstructed with **kʲ*, shows, nevertheless, the same reflexes as **-kʲer* 'sleep', which is reconstructed with PTG **kʲ* in every study that recognizes the distinction. If **k* is reconstructed in all these cases, the following developments are implied for each of the five languages:

(2) Context-specific developments of PTG **k*
In Kayabí, **k > s /_*e*
In Guarayu, **k > kj /_*e*

In Kamayurá, *k > ts /*i_*e
In Tenetehára, *k > ʧ /*i_*e
In Ka'apor, *k > ʃ /*i_*e

For Kayabí, a search through Weiss' (2005) dictionary reveals that ***ke*** is an unattested sequence, which supports the regular operation of *k > s /_*e. Note that in 'side of the body', which is not reconstructed with *k^j in the extant literature, Kayabí has *k > s, exactly as it does in the cases of 'sleep' and 'enter', both of which are usually reconstructed as having *k^j (see section 'the current view'). This shows that Kayabí offers no evidence for the recognition of two distinct PTG velar stops.

The facts of Guarayu are the same as those of Kayabí, although the languages have phonetically distinct reflexes for ***ke**. Jensen (1999, p. 139) claims that the postulation of PTG *k^j was motivated, in part, by the existence of k^j***e** in Alfred Hoeller's data on Guarayu. The problem is that there is no ***ke*** in Guarayu and that all cases of PTG ***ke*** show up as k^j***e*** in the language (*cf.* ***ìquie*** 'die Seite des menschlichen Körpers'; ***aquie*** 'Ich schlafe, ruhe'; ***aiquie*** 'Ich trete ein'; Hoeller, 1932, pp. 90, 102, 210). A search in Danielsen et al. (2019) shows that in all cases where their data has ***ke***, the same form in the Hoeller (1932) materials has k^j **<*quie*>**. It seems that ***ke*** → **[k^j]** is a purely allophonic process in Hoeller's Guarayu, one that affects the pronunciation of loanwords too, as in ***kesu*** 'cheese' (< Spanish ***queso***), where Hoeller (1929, p. 88, quoted in Danielsen et al., 2019) registers a variant **<*quiezu*>** 'Käse'. There is no obstacle then for the postulation of ***ke** > k^j***e*** in the language, with the implication that Guarayu k^j offers no evidence whatsoever for the postulation of a separate PTG proto-segment[6].

For Kamayurá, ***k** > ts /*i_*e* only within morphemes, which makes it difficult for assessing the regularity of the development since the environment is very specific. There does not seem to be any other currently reconstructible PTG morpheme, other than ***-ike*** 'to enter', where a sequence ***-ike-*** is found. That the development did not take place inter-morphemically is shown by the fact that Kamayurá ***-ket*** 'to sleep', when prefixed with the Set II third person marker ***i-***, retains the velar stop as such (see Seki, 2000, p. 343, for an example). This restriction to tautomorphemic contexts does not seem to be unique in the family, as noted below for Tenetehára, and it is active even in languages where the effect is simply variation in the existence or not of secondary palatalization ***k*** → **[k^j]**. This seems to be the case of Old Guarani, where optional palatalization takes place in the reflex of ***-ike*** 'to enter' (cf. e.g., ***yque ~ quié*** 'entrar' [to enter], ***aiquie*** 'yo entro' [I enter], ***Teiquîe ~ teique*** 'entrar' [entry]; Montoya, 1639, p. 376), but not in the reflex of ***-ket*** 'I sleep', when it is preceded by the Set III[7] first person singular prefix ***wi-*** (*cf.* ***aque*** 'yo duermo' [I sleep], but: ***guiquebo***; Montoya, 1639, p. 330).

For Tenetehára, Jensen (1999, p. 139) argues that the medial affricate in ***-itʃe*** 'to enter' must be a reflex of *k^j, and not a contextual, palatalized reflex of ***k*** conditioned by the preceding ***i***. As evidence for this claim she cites the

[6] The same considerations apply to Guarayu ***quie*** 'wo, irgendwo, wohin, irgendwohin' (Hoeller, 1932, p. 210), which is sometimes offered as evidence for PTG *k^j***é** 'here, near the speaker' (Jensen, 1999, p. 139). Note, though, that Jensen (1998, p. 550) gives ***ké*** 'here, near the speaker'. The reconstruction of the PTG system of demonstratives raises more complex issues than those tackled here and will not be further discussed in this contribution.

[7] PTG is reconstructed with four sets of person-indexing prefixes. Set III markers are coreferential markers that are more commonly found in certain complement clauses featuring either positional verbs (a closed class of verbs specifying the spatial position of the subject while it participates in the event of the main clause) or in so-called 'gerund' constructions, where they signal a co-reference between the dependent (gerund) subject and the main clause subject. See Jensen (1998, 1999) for details.

diachronic correspondence ***ikó*** **<** ***-ikó*** 'to be in motion', which would be evidence that ***i*** had no general palatalizing effect upon a following ***k*** in Tenetehára. Note, however, that the two cases are not entirely comparable, and that the palatalization ***k*** **>** ***ʧ*** in Tenetehára could have applied only when preceded by ***i*** and followed by ***e***, thus making the existence of ***-ikó*** in the modern language unsurprising. Moreover, it is not clear what the source for this presumed form ***-iko*** in Tenetehára is. While often given as a separate entry, for instance, as ***iko*** 'morar, viver, ser, estar' [dwell, live, be, stay] (Boudin, 1978, p. 73), the ***-i*** in this case results from diphthong formation whenever a preceding prefix vowel is added (as ***a-iko*** 'eu moro' [I dwell], ***u-iko*** 'êle está' [he is] (Boudin, 1978, p. 73), and it reflects, in fact, an underlying ***e***, which is present when no preceding vowel occurs, as in the third person form ***hêkó-*** (Boudin ,1978, p. 60). Although the verb in question does have a third person ***ikó***, rather than ***-ekó***, when used as a positional auxiliary, this fact carries no weight in rehabilitating Jensen's proposal. As noted by Bendor-Samuel (1972, p. 130) for the Guajajára dialect of Tenetehára, the verb ***ikó*** has a third person ***i-*** in this function, and it is not implausible that the apparently root-initial ***i-*** in this case is just the third person prefix in question (that is: ***i-eko*** **>** ***iko***). Finally, see that, as in Kamayurá and Old Guarani, palatalization of ***-ke*** by a preceding ***i*** occurs only morpheme-internally.

The more attentive reader may have noticed yet another development possibly tied to the reflexation of PTG ***k***. The Kagwahiva forms in Table 3 display a diachronic correspondence ***e*** **>** ***i*** for the vowel following ***k***[8]. Jensen (1999, p. 139) appeals to this Kagwahiva development ***e*** **>** ***i*** as evidence for the presence of an earlier secondary palatalization in the preceding ***k***, that is, as evidence for ***k***^{j}. However, Kagwahiva shows ***ki*** both in sets that have been analyzed in the literature as evidence for PTG ***k***^{j}***e***, such as 'sleep', and in sets that have been reconstructed as ***ke***, such as 'side of the body', and thus offers no evidence whatsoever of separate and contrasting reflexes (see the etymologies in the Appendix). It is likely that PTG ***ke*** [k^{j}e] **>** ***ki*** in Kagwahiva, with the precursor phonetic palatalization of ***k*** preceding ***e*** being not only phonetically natural but attested elsewhere in family, as noted above for Guarayu. Further evidence for this intermediate stage with phonetic palatalization [k^{j}e] as a condition for the change is the independent evidence for ***e*** **>** ***i*** in the context of a preceding palatal approximant ***j***, as in ***-nhi'iᵹ̃*** 'speak' (Betts, 2012, p. 188), from PTG ***-jeʔẽŋ*** 'to speak' (Schleicher, 1998, p. 352), ***-kyhyij*** 'afraid' (Betts, 2012, p. 156) < ***ʧɨkɨje*** 'fear' (Schleicher, 1998, p. 341) 'fear' and in the reflexive prefix ***ji-*** (Betts, 2012, p. 121) **<** ***je-*** 'reflexive' (Jensen, 1998, pp. 515-516)[9].

Correspondence (IV) differs from the identity correspondence (I) only in the Ka'apor reflex ***ʃ*** alternating with ***k***. As noted in Meira and Drude (2015) quote in the section 'the current view', Ka'apor ***ʃ*** has been suggested as this language's reflex for the presumed PTG ***k***^{j}, in contrast to ***k*** **>** ***k***. Any discussion of the potential evidence offered by Ka'apor reflexes for the reconstruction of PTG ***k***^{j} must consider a well-known innovation specific to Ka'apor which consists of the palatalization of ***k*** to ***ʃ*** when preceded by ***i*** (Silva, 1997, pp. 49-50; Jensen, 1999, pp. 139-140). This produces alternations in the case of ***k***-initial PTG roots/stems, which show ***ʃ*** in their third person forms alternating with ***k-*** elsewhere in their paradigms. Table 4 presents diachronic correspondences between PTG nouns and their reflexes in Ka'apor, illustrating the effects of the Set II ***i-*** prefix on the initial ***k-***.

---

[8] The conclusion that Kagwahiva ***ki*** sequences are necessarily derived can also be arrived at given the fact (see 'the current view') that PTG had no ***ki*** sequence (and ***ki*** is likewise not reconstructed for Proto-Maweti-Guarani; see Meira & Drude, 2015).

[9] This suggests that ***je*** sequences in Kagwahiva have an independent, a later origin, in Kagwahiva, and this is supported by an analysis of known cases, such as ***-jehe'o*** 'cry' (Betts, 2012, p. 120) **<** ***-jatseʔo*** 'to cry' (Mello, 2000, p. 166).

Table 4. Diachronic correspondences for PTG ***i-k-*** > Ka'apor ***i-ʃ-***.

PTG	Ka'apor	Source
i-kuʔa	***ʃuʔa*** 'his/her waist' ***ihẽ kuʔa*** 'my waist'	Kakumasu & Kakumasu (2007, p. 45)
i-kãŋ	***ʃaŋwer*** 'his/her bone' ***tɨmã kaŋwer*** 'leg's bone'	Kakumasu & Kakumasu (2007, p. 46)
i-kãm	***i-ʃambɨ*** 'her milk, breast' ***kambɨ*** 'milk, breast'	Kakumasu & Kakumasu (2007, p. 175)
i-kupe	***ʃupe*** 'his/her back' ***nde kupe*** 'your (sg.) back'	Kakumasu & Kakumasu (2007, pp. 200-206)

Mello (2000, pp. 257-313) gives two cases where Ka'apor would have a ***ʃ*** reflex for a PTG velar stop, one in the reflex for his PTG ****kʲer*** 'sleep' and the other in the set for PTG ****kɨʔa*** 'dirty'[10]. First, note that the claim that Ka'apor has ***ʃ*** as a reflex of PTG ****k*** in the form for 'sleep', as in the Mello (2000, p. 176) etymology for his PTG ****kʲer*** 'sleep', is factually incorrect: The form attested is ***-ker***, as in ***u-ker*** 'ele dorme' [he sleeps] (Kakumasu & Kakumasu, 2007, p. 141). In agreement with the development PTG ****i-k- > i-ʃ-***, what Ka'apor does have is a derivative of ***-ker*** 'to sleep' which shows the expected palatalization when preceded by the Set II third person prefix ***i-: i-ʃerai*** 'ele sonha' [he dreams], as opposed to ***ihẽ kerai*** 'eu sonho' [I dream] (Kakumasu & Kakumasu, 2007, p. 193). It is possible that Mello (2000) has incorrectly coded the form for 'dream' in the 'sleep' set, but one cannot be sure about it, as the cognates in Mello's (2000) etymologies are not sourced. For the set for 'dirty', the existence of the third person ***ʃiʔa*** 'it is dirty' (Kakumasu & Kakumasu, 2007, p. 43) suggests an error in the same direction. Therefore, the supposed evidence for PTG ****kʲ*** in the form of a Ka'apor reflex ***ʃ*** in the set for 'to sleep' (see section 'the current view') is non-existent. Finally, see that in correspondence (III) the reflex of PTG ****-ike*** 'to enter' has the expected ***ʃ*** reflex in Ka'apor for medial ****-k-***.

Two etymologies call for separate discussion since they apparently breach the pattern of complementary distribution observed for the correspondences (I) and (II-III). These are the terms for 'husband's sister' and 'elder brother', which were included in correspondence (I) in (1). The two involve etyma with ****ke*** sequences, just like the sets for correspondences (II) and (III) (see Table 3). However, the recognition of sporadic and language-specific developments, in addition to missing forms (due either to poor documentation or actual lexical replacement), allow one to account for this exceptionality without invoking an additional PTG proto-segment. The relevant cognate sets appear in Table 5, again with cell shading highlighting the most noteworthy data.

[10] A fact which is exemplary of the many inconsistencies in Mello's data and analysis is the fact that, while Ka'apor ***ʃ*** takes him to reconstruct ****kʲ*** in the case of 'sleep', this is not so in the set for 'dirty', even though both are presented as evidence for a Ka'apor ****kʲ > ʃ*** change (see Mello, 2000, p. 128).

Table 5. Cognate sets displaying unexpected correspondences for PTG ***ke**.

PTG	***-ukeʔi** 'husband's sister'	***-t-ɨket-ʔɨt** 'elder brother'
TUP	*ukeʔi*	*tɨkeʔɨr*
TEN	*ukeʔi*	*tɨkeʔɨr*
TOC	*okeʔi*	*-ɨkeʔɨt*
KAM	*ukeʔi*	*-rɨkeʔɨt*
WAJ	*ukɛʔi*	*-lɛkɨʔɨ*
KAY	*ukiʔi*	*-ekiʔɨt*
GUY	-	*-ɨkɨeɨr*
OGU	*ukei*	*tɨkeɨr*
KAA	-	-
KAG	-	*-rekɨʔɨr*

The Kayabí reflexes are the first to strike the eye: The expected reflex of PTG ***ke** in the language is ***se***, not ***ki***. For PTG ***-ukeʔi*** 'husband's sister' (see Carvalho & Birchall, 2022), one finds a Kayabí form ***-ukiʔi*** 'cunhada da mulher' [woman's sister-in-law] (Weiss, 2005, p. 109). The Kayabí have, however, in historical times, lived in a region geographically close to that of the Kagwahiva, in the Upper Tapajós river, with which they display cultural and historical affinities (Aguilar, 2017; Menendez, 1989, pp. 6-7). Since the development ***ke > ki*** evidenced by the Kayabí form is a regular Kagwahiva development, the best explanation, for the moment, is that Kayabí ***-ukiʔi*** is a Kagwahiva loan, even though the form seems to have been lost in Kagwahiva itself.

The same unexpected sequence ***ki*** is again attested in the Kayabí reflex of ***-t-ɨket-ʔɨt** 'elder brother'. In this case, however, Kayabí, Wajãpi and Kagwahiva show a sporadic vowel metathesis: ***-t-ɨketʔɨt** > KAY ***-rekɨ-ʔɨt*** : WAJ ***-lɛkɨʔɨ*** : KAG ***-rekɨʔɨr***. Although sporadic, metathesis is not unparalleled within TG, having targeted at least two other etyma: ***-kɨpɨ-ʔɨt*** 'younger sister, female Ego', which has a reflex ***pɨkɨ-ʔɨt*** in some languages (Carvalho & Birchall, 2022), and ***tsɨkɨje*** 'to fear', with reflexes such as Kaiowá ***kɨhɨje*** (adapted from Schleicher, 1998, p. 341; see the etymologies in the Appendix of the present paper for comments on this particular etymon).

As noted in the section 'the current view', there are four cognate sets that are usually addressed in discussions of the issue of PTG ***kʲ**, but that have not been discussed here so far: 'electric eel', 'door', 'to close' and 'to snore'. Since these are offered as cases of (non-controversial) PTG ***ke**, they will not add any evidence for reconstructing ***kʲ*** and, for this reason, they will be only briefly discussed here.

PTG ***keramu*** 'to snore' (e.g., Mello, 2000, p. 172) is, as noted before, a derivative of ***-ket*** 'to sleep'. Inspection of the relevant etymology in the Appendix reveals that the reflexation of ***k*** in this set is identical to that of ***-ket***, and hence, offers no evidence for a separate reflex. One can only speculate on the reasons that have led Mello (2000) to reconstruct an apparent contrast in the initial stops of ***k̲eramu*** 'roncar' [to snore] (Mello, 2000, p. 172) and ***k̲ʲer*** 'dormir' [to sleep] (Mello, 2000, p. 176), though the lack of a Kayabí cognate for in the former set, versus the Kayabí cognate with ***s-*** in the latter, have mislead him into recognizing two separate correspondences.

The three other sets, although often reconstructed for PTG, have distributional problems, and these will be addressed here for the sake of completeness. They have not been included in the etymologies featuring in the Appendix.

A form like **oken* is often reconstructed for the meaning 'door' in PTG (Rodrigues & Dietrich 1997, p. 273; Mello, 2000, p. 184; Meira & Drude, 2015, p. 292), though the cognates are restricted to Old Tupi *Oquẽna* 'porta' [door] (Drumond, 1953, p. 83), Tenetehára *uken* 'porta' [door] (Harrison & Harrison, 2013, p. 157), Guarayu *oquienda* 'die Türe' [the door] (Hoeller, 1932, p. 159), Old Guarani *oquêna* 'puerta' [door] (Restivo, 1893 [1722], p. 455) and Ka'apor *huken ~ hukwen* 'porta' [door] (Kakumasu & Kakumasu, 2007, p. 96). That is, the form seems essentially restricted to the non-Amazonian TG languages and to languages that are, in some internal classifications of TG languages, suggested as having a rather close relation to Old Tupi: Tenetehára and Ka'apor (see e.g., Michael et al., 2015; Gerardi & Reichert, 2021). Quite telling is the absence of a cognate in Kayabí (*-'okwat* 'porta' [door] – Weiss, 2005, p. 165) and in the Kagwahiva lects (where an extension of *-juru* 'mouth', or, like Kayabí, of *-kwat* 'hole', is used instead; see Betts, 2012, p. 125)[11]. Although consideration of a larger sample of languages (*cf.* Xingu Asurini *ukina* 'porta' [door], Pereira, 2009, p. 85) and of external, non-TG evidence (Meira & Drude, 2015, p. 292) make a PTG provenance for this set virtually safe, it offers no other insight on the reconstruction of the **k^{i}-k* contrast.

As noted before ('the current view'), **purake* 'poraquê' (Mello, 2000, p. 191), the name of a kind of fish or electric eel, is one of the forms traditionally discussed in the literature where PTG **k* would be attested preceding **e*. There are, however, both formal and distributional issues. Formally, the existence of forms with initial *m* (Tenetehára *murake* 'poraquê'; Harrison & Harrison, 2013, p. 113) matching forms with a supposedly etymological *p-* (Tocantins Asurini *poraké* 'poraquê'; Cabral & Rodrigues, 2003, p. 194), often with both attested in the same language (Kagwahiva *mburaki*, *puraki* 'electric eel'; Betts, 2012, p. 170) calls for adequate explanation. See that *m : p* correspondences, often with doublets in the same language, are expected in cases of Class Ib dependent nouns, where *m-* seems to code an unspecified possessor of the noun in question (Jensen, 1998, pp. 500-501, 1999, pp. 152-153). However, *purake/murake*, in languages that do have this item, is an independent noun, hence the correspondence cannot be accounted for in these morphological grounds. Second, the set lacks cognates in languages such as Kamayurá, Old Guarani and Guarayu and, although limited documentation prevents a simple inference of historical hypotheses, this is enough to command caution. There are other formal properties that call for explanation, such as Wajãpi having *ɨ* unexpectedly matching *u* in the other languages – see *pɨlakɛ* '*Electropharus electricus*' (Grenand, 1989, p. 92) –, and the coexistence of two forms, *pura* and *puraque* in Old Tupi (see Cardim, 1925 [1583], p. 88; Marcgrave & Piso, 1648, p. 151).

Finally, the set for PTG **kenaβ* 'fechar' [to close] is very limited in distribution already in Mello (2000, p. 172). Examination of comparative data reveals that there are a number of semantically close yet formally irreconcilable sets across TG languages, with some languages participating in multiple sets. Thus, an etymon *#pemĩm* is suggested[12] by Old Tupi *aipemim* 'cercar assi' [to enclose] (Drumond, 1952, p. 70), Ka'apor *jupimi* 'fechar o olho' [to close eyes] (Kakumasu & Kakumasu, 2007, p. 117) and Kamayurá *-pemi* 'fechar' [to close] (Seki, 2000, p. 317), while Mello's (2000) **-kenaβ* is somehow[13] related to Old Tupi *Açoquendab* 'fechar porta' [close door] (Drumond, 1952, p. 136),

[11] This seems like a noteworthy gap in view of the common, if implicit, practice in comparative TG linguistics of accepting, as a criterion of minimal distributional strength for etymologies, the presence of cognates from one of the westernmost Amazonian TG languages, like Kayabí and Kagwahiva, in addition to cognates from the better attested southern languages like Old Tupi and one or more of the Guaranian lects. It is not difficult to find, say, in Lemle (1971) or Schleicher (1998), cognate sets which have been accepted on such grounds, even though the total number of comparanda in the sets is limited to three or four. This seems to rely implicitly on a perception that the great geographic distance between these languages virtually guarantees that a given comparison reflects, in fact, a PTG etymon.

[12] I use '#' instead of an asterisk for tentative reconstructions.

[13] I say 'somehow' related because the Old Tupi cognate suggests a third person object prefix **-ts-*, and all cognates suggest that the root/stem is vowel-initial, *#-ukenaβ* perhaps. It is also likely that this etymon is ultimately relatable to the form for 'door'.

Tenetehára ***ukênaw*** 'fechar, tapar buraco' [close, close a hole] (Boudin, 1978, p. 282), Old Guarani ***oñoquendá*** 'cerrar ventana o puerta sin llave' [to close window or door without a key] (Restivo, 1893 [1722], p. 207). Tenetehára ***u-wàpytym*** 'fechar' [to close] (Harrison & Harrison, 2013, p. 183) and ***Wajãpi ɔ-wapɨ*** 'fermer' (Grenand, 1989, p. 59) suggest a third form with the same broad meaning. The fact that a single language, such as Old Tupi or Tenetehára, can participate in more than one set with semantically similar cognates suggests that independent etyma with meanings such as 'enclose', 'close', 'cover with lid' got confounded, either due to semantic extensions and replacement in some of the languages, or because the relevant sources are too coarse in the semantics of the material included. Be that as it may, Mello's (2000) ***-kenaβ***, if accepted as a PTG etymon offers, at best, another instance of PTG ***ke**, and no evidence whatsoever for a PTG velar contrast in this context.

SOME IMPLICATIONS

The proposal that PTG had a single velar stop ***k*** offers not only the best account for the relevant comparative correspondences but also eliminates inconsistencies from the previous reconstruction with a ***k - *k^{j}*** contrast. Jensen (1999, p. 139, fn. 22) noted, for instance, the anomalous character of the diachronic correspondence PTG ***k^{j}er >*** Tenetehára ***ker*** 'sleep', since PTG ***k^{j}*** predicts, in her account, a reflex ***ʧ*** in the language. No such anomaly exists under the current proposal.

In addition, there are implications of the findings reported here for our understanding of the diversification of the Tupian language family. Rodrigues (2007, pp. 180-181) reconstructs ****k^{j}*** for the Proto-Tupian (PT) parent language, but this implies an unmotivated split in the PTG reflex: while ****k^{j}*** merges with ****k*** in ****ɨk^{j}et > *-ɨker*** 'irmã senior da mulher' [older sister, female Ego], it is retained in ****k^{j}et > *k^{j}er*** 'dormir' [sleep], in both cases the same phonetic context of a following ****e > *e*** yields an unmotivated bifurcation of PT ****k^{j}*** (see also Rodrigues, 2005, p. 40; Rodrigues & Cabral, 2012, pp. 505-507). The present reconstruction of PTG eliminates this unmotivated split. If PT must be reconstructed with a ****k - ****k^{j}*** contrast, PTG offers no special evidence in this respect, and the contrast was likely merged already at the Proto-Maweti-Guarani level (see Meira & Drude, 2015).

CONCLUSIONS

This paper has shown that there is no need to reconstruct a contrast between a plain velar stop ***k*** and a palatalized velar stop ***k^{j}*** for the parent language of the Tupi-Guarani family. All diachronic divergences from reconstructed etyma can be accounted for as conditioned developments of PTG ***k***, and one sporadic development, represented in (3) as diachronic replacements in specific segmental sequences:

(3) Diachronic replacements proposed in this paper for individual TG languages
- ***ike > itse*** (morpheme internally, in Kamayurá)
- ***ike > iʧe*** (morpheme internally, in Tenetehára)
- ***ike > [ke ~ kje]*** (morpheme internally, in Old Guarani)
- ***ke > [kje]*** in Guarayo
- ***ke > se*** in Kayabí
- ***ke > ki*** in Kagwahiva
- ***ik > iʃ*** in Ka'apor
- ***ɨke > *ekɨ*** metathesis in form for 'elder brother' in Kayabí, Wajãpi and Kagwahiva

The relatively lengthy discussion presented here in order to deal with one very specific issue on the reconstruction of PTG shows that a proper understanding of TG historical phonology requires more attention to detail and a more careful treatment of the comparative data than has been the case so far. If further progress in our understanding of the historical development of TG languages is to be attained, the practices of relying on a superficial treatment of correspondences, or what is worse, on a few supposedly conservative languages that are taken as proxies for PTG, should be left behind as features of the past of comparative TG historical linguistics.

REFERENCES

Aguilar, A. M. G. C. (2017). Kawahíwa como uma unidade linguística. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, *9*(1), 139-161. https://doi.org/10.26512/rbla.v9i1.19529

Araújo, A. (1895 [1686]). *Catecismo brasilico da doutrina christã* [Facsimile edition by Julius Platzman]. B. G. Teubner.

Bendor-Samuel, J. (1972). *Hierarchical structures in Guajajara* (Summer Institute of Linguistics Publications, 37). SIL/University of Oklahoma.

Betts, L. (2012). *Kagwahiva dictionary*. Summer Institute of Linguistics (SIL).

Boudin, M. (1978). *Dicionário de tupí moderno: dialeto tupí-tenetehár do Alto Gurupí*. Conselho Editorial de Artes e Ciências Humanas de São Paulo.

Cabral, A. S. A. C., & Rodrigues, A. D. (2003). *Dicionário Asuriní do Tocantins-Português*. UFPA.

Cardim, F. (1925 [1583]). *Tratados da terra e gente do Brasil*. Editores J. Leite & Cia.

Carvalho, F. O., & Birchall, J. (2022). A comparative reconstruction of Proto-Tupi-Guarani kinship terminology. *LIAMES*, *22*, e022001. http://doi.org/10.20396/liames.v22i00.8666489

Castilho, P. (1937 [1613]). *Os "nomes das partes do corpo humano pella lingua do Brasil" de Pero de Castilho* [Edition by Plinio Ayrosa]. Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais.

Danielsen, S., Sell, L., & Terhart, L. (2019). Guarayu. A revised dictionary by Alfred Hoeller. *Dictionaria*, *7*, 1-3590. http://doi.org/10.5281/zenodo.4675101

Dietrich, W. (1990). *More evidence for an internal classification of tupi-guarani languages*. Gebr. Mann Verlag.

Drumond, C. (Org.). (1952). *Vocabulário na Língua Brasílica* (Vol. 1, A-H). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Adrumond-1952-1953-vlb/VLBrasilica_2edDrumond_1952v1_A-H_OCR.pdf

Drumond, C. (Org.). (1953). *Vocabulário na Língua Brasílica* (Vol. 2, I-Z). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Adrumond-1952-1953-vlb/VLBrasilica_2edDrumond_1953v2_I-Z_OCR.pdf

Gerardi, F., & Reichert, S. (2021). The Tupi-Guarani language family. *Diachronica*, *38*(2), 151-188. https://doi.org/10.1075/dia.18032.fer

Grenand, F. (1989). *Dictionnaire Wayãpi-Français: Lexique Français-Wayãpi*. Peeters/SELAF.

Harrison, C., & Harrison, C. (2013). *Dicionário Guajajara-Português*. Associação Internacional de Linguística (SIL).

Hoeller, A. (1929). *Diccionario Guarayo-Castellano*. Ms.

Hoeller, A. (1932). *Diccionario guarayu-castellano*. COPNAG.

Jensen, C. (1984). *O desenvolvimento histórico da língua Wayampi* [Masters' thesis, Universidade Estadual de Campinas].

Jensen, C. (1998). Comparative tupí-guaraní morphosyntax. In D. Derbyshire & G. K. Pullum (Eds.), *Handbook of Amazonian languages* (Vol. 4, pp. 487-618). Mouton de Gruyter.

Jensen, C. (1999). Tupí-guaraní. In R. M. W. Dixon & A. Aikhenvald (Eds.), *The Amazonian languages* (pp. 125-163). Cambridge University Press.

Kakumasu, J., & Kakumasu, K. (2007). *Dicionário por tópicos Kaapor-Português*. Associação Internacional de Linguística (SIL).

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.

Lemos Barbosa, A. (1948). *O Vocabulario na Lingua Brasilica*. Ministério da Educação e Saúde.

Marcgrave, G., & Piso, W. (1648). *Historia Naturalis Brasiliae*. Joannes de Laet.

Meira, S., & Drude, S. (2015). A summary reconstruction of proto-maweti-guarani segmental phonology. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *10*(2), 275-296. https://doi.org/10.1590/1981-81222015000200005

Mello, A. A. S. (2000). *Estudo histórico da família lingüística tupí-guaraní: aspectos fonológicos e lexicais* [Doctoral dissertation, Universidade Federal de Santa Catarina].

Menendez, M. A. (1989). *Os Kawahiva: uma contribuição para os estudos dos Tupi Centrais* [Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo].

Michael, L., Chosou-Polydouri, N., Bartolomei, K., Donnelly, E., Meira, S., Wauters, V., & O'Hagan, Z. (2015). A bayesian phylogenetic classification of tupi-guarani. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, *15*(2), 193-221. https://doi.org/10.20396/liames.v15i2.8642301

Montoya, A. R. (1639). *Tesoro de la lengua guarani*. Juan Sanchez.

Peggion, E. A. (1996). *Forma e função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahiv, AM)* [Masther thesis, Universidade de Campinas].

Pereira, A. (2009). *Estudo morfossintático do Asurini do Xingu* [Doctoral dissertation, Universidade de Campinas].

Restivo, P. (1893 [1722]). *Lexicon Hispano-Guaranicum*. Wilhelm Kohlhammer.

Rodrigues, A. D. (1984/1985). Relações internas na família tupí-guaraní. *Revista de Antropologia*, *27/28*, 33-53.

Rodrigues, A. D., & Dietrich, W. (1997). On the linguistic relationship between mawé and tupí-guaraní. *Diachronica*, *14*(2), 265-304. http://dx.doi.org/10.1075/dia.14.2.04rod

Rodrigues, A. D., & Cabral, A. S. A. C. (2002). Revendo a classificação interna da família tupi-guarani. In A. S. A. C. Cabral & A. D. Rodrigues (Eds.), *Línguas indígenas brasileiras* (pp. 327-337). UFPA.

Rodrigues, A. D. (2005). As vogais orais do Proto-Tupí. In A. D. Rodrigues & A. S. A. C. Cabral (Eds.), *Novos estudos sobre línguas indígenas* (pp. 35-46). Editora da UnB.

Rodrigues, A. D. (2007). As consoantes do Proto-Tupí. In A. S. A. C. Cabral & A. D. Rodrigues (Eds.), *Línguas e culturas Tupí* (pp. 167-203). Curt Nimuendajú/LALI/UnB.

Rodrigues, A. D., & Cabral, A. S. A. C. (2012). Tupian. In L. Campbell & V. Grondona (Eds.), *The indigenous languages of South America* (pp. 495-574). Mouton de Gruyter.

Schleicher, C. O. (1998). *Comparative and internal reconstruction of the tupi-guarani language family* [Doctoral dissertation, University of Wisconsin].

Seki, L. (2000). *Gramática do kamayurá*. Editora da Unicamp.

Silva, B. C. C. (1997). *Urubu-Ka'apor: da gramática a história* [Masther thesis, Universidade de Brasília].

Weiss, H. E. (2005). *Dicionário Kayabí-português*. Summer Institute of Linguistics (SIL).

Appendix. Etymologies. The following Appendix contains all the cognate sets that were employed in the present work. All forms are cited as they appear in the source orthography, followed by the original source glosses and with references to where in each source a given form can be found. The abbreviations employed for language names and sources are as follows: Old Tupi (TUP): "Vocabulário na Língua Brasílica" (Drumond 1952, 1953) (VLB); Araújo (1895 [1686]) (A86), Castilho (1937 [1613]) (C13); Old Guarani (OGU): Restivo (1893 [1722]) (R22), Montoya (1639) (M39); Ka'apor (KAA): Kakumasu & Kakumasu (2007) (KK07); Guarayu (GUY): Hoeller (1929) (H29), Hoeller (1932) (H32), Danielsen et al. (2019) (DST19); Tocantins Asurini (TOC): Cabral & Rodrigues (2003) (CR03); Kagwahiva (KAG): Peggion (1996) (P96), Betts (2012) (B12); Kayabí (KAY): Weiss (2005) (W05); Wajãpi (WAJ): Grenand (1989) (G89), forms followed by 'Amapari Wajãpi' come from the author's own fieldwork notes; Tenetehára (TEN): Boudin (1978) (B78), Harrison & Harrison (2013) (HH13); Kamayurá (KAM): Seki (2000) (S00). Grammatical abbreviations are limited to 'intransitive' (INTR.), 'third person' (3), and 'singular' (sg.).

SPEAK *-jeʔẽŋ

TUP ***Anheeng*** 'falar' (VLB, I, 133) : TEN ***u-ze'eg*** 'falar' (HH13:201) : TOC ***-se'éng*** 'falar' (CR03:216) : KAM ***je'eŋ*** 'falar, fala' (S00:458) : WAJ - : KAY ***-je'eg̃*** 'falar' (W05:36) : GUY ***añee*** 'Ich spreche, antworte' (H32:152) : OGU ***añeê chupe*** 'hablar' (R22:323) : KAA ***je'ẽ*** 'comunicação dos animais, como o pássaro, o sapo' (KK07:86) : KAG ***-nhi'iĝ*** 'speak' (B12:188)

FEAR *-tsɨkɨje/*kɨtsɨje

TUP ***Cigquigjê*** 'Medo, timor' (VLB, II, 34) : TEN ***u-kyze*** 'ter medo' (HH13:160) : TOC ***kyysé*** 'medo' (CR03:114) : KAM ***-kyje*** 'temer' (S00:218) : WAJ ***ɔ-kɨyɛ*** 'peur (avoir)' (G89:69) : KAY ***-kyyje*** 'temer, estar com medo' (W05:54) : GUY ***zìquìye*** 'Furcht' (H32:342) : OGU ***quĩhĩye*** 'miedo' (R22:385) : KAA ***kyje*** 'ele tem medo de' (KK07:122) : KAG ***-kyhyji*** 'afraid' (B12:156)

Comments: A comparison of cognate forms shows that metathesis occurred in a subset of the languages. In the absence of external comparanda, however, it is difficult to decide which is the precise form of the etymon. Both forms are attested in the Old Tupi *corpus*, appearing in the VLB as ***Aciquigjê*** 'Medo ter ou auer, O mesmo he Aquicigje como algũs dizẽ' (VLB, II, 34).

PULL *-ts-ekɨj

TUP ***Acequîgy*** 'Puxar' (VLB, II, 90) : TEN ***u-ekyz*** 'arrastar' (HH13:210) : TOC ***-ekýj*** 'arrancar, puxar' (CR03:66) : KAM ***ekyj*** 'puxar, extrair' (S00:456) : WAJ ***-ɛkɨi*** 'prendre; attraper, saisir' (G89:172) : KAY ***-ekyi*** 'puxar, desatar' (W05:22) : GUY ***zequìi, azequìi*** 'Ich löse es herab' (H32:335) : OGU ***ahequĩî*** 'arrancar cosa hincada' (R22:99) : KAA - : KAG ***-ekyi ~ -ekyj*** 'take out, remove' (B12:72)

LOOK FOR *-ts-ekat

TUP ***Acecar*** 'buscar' (VLB, I, 60) : TEN ***u-ekar*** 'procurar' (HH13:210) : TOC - : KAM ***ekat*** 'procurar' (S00:456) : WAJ ***-ɛka*** 'chercher' (G89:171) : KAY ***-ekat*** 'procurar' (W05:21) : GUY ***zeca, azeca*** 'Ich suche ihn' (H32:327) : OGU ***aheca*** 'buscar' (R22:143) : KAA ***kekar*** 'ele caça' (KK07:92) : KAG ***-ekar*** 'search for' (B12:71)

Comments: Inclusion of the Ka'apor cognate is tentative, since there is no explanation for initial ***k-*** in the presumed cognate. The most promising hypothesis is that it derives from an univerbation of ***kaʔa*** 'woods' and ***-ekar*** 'to look for', that is 'to look for (something) in the woods' = 'hunting'.

CUT **-kɨti*

TUP ***Aiquigti*** 'cortar como serra, tesoura, faca et cete' (VLB, I, 83) : TEN ***u-kixi*** 'cortar' (HH13:158) : TOC ***-kytitát*** 'cortador' (CR03:112) : KAM ***kytsi*** 'cortar' (S00:460) : WAJ ***-kɨsi*** 'couper' (G89:230) : KAY ***-kysi*** 'cortar' (W05:54) : GUY ***aiquỹchĩ*** 'Ich schneide es' (H32:214) : OGU ***aiquĩtî*** 'cortar asserrando ó con cuchillo' (R22:192) : KAA - : KAG ***-kyti*** 'cut, circumcise' (B12:157)

Comments: Note nasality in Old Guarani and Guarayu. This word-final nasality is also attested in modern Guaranian varieties, and its origin remains an open problem.

PIERCE **-kutuk*

TUP ***Aicutuc*** 'furar' (VLB, I, 145) : TEN ***u-kutuk*** 'furar' (HH13:158) : TOC ***-kotók ~ -kotóng*** 'furar' (CR03:109) : KAM ***kutuk*** 'furar' (S00:460) : WAJ (***mɔmu*** 'percer' (G89:69)) : KAY ***-kutuk*** 'furar; ferrar, picar' (W05:53) : GUY ***aicutu*** 'Ich steche ihn' (H32:66) : OGU ***aycutu*** 'herir' (R22:328), ***cutúg*** 'herir, barrenar, punçar, sangrar' (M39:111) : KAA ***kutuk*** 'ele lava; ele fura' (KK07:48) : KAG ***-kutug*** 'pierce, stab' (B12:148)

Comments: Wajãpi ***mɔmu*** 'percer' is a reflex of ****mo-puk*** 'bore a hole'.

BE\STAY **-eko*

TUP ***Aicô*** 'estar como quer' (VLB, I, 128) : TEN ***a-iko*** 'eu moro, eu estou' (B78:73), ***hêko*** 'estar, ficar, permanecer' (B78:60) : TOC ***-ekáˊ ~ -káˊ*** 'ser, estar em movimento' (CR03:64) : KAM ***-eko ~ -ko*** 'ser, estar' (S00:456) : WAJ ***ɔ-i-kɔ*** 'être' (G89:58) : KAY ***-eko*** 'estar; estar vivo', ***-ko*** 'estar' (W05:21, 51) : GUY ***zeko*** 'leben, sein' (H29:102), ***a-ico*** 'Ich bin, lebe, weile, wohne' (H32:88) : OGU ***aico*** 'estoy' (R22:294), ***Tecó*** 'ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, habito' (M39:363) : KAA ***reko*** 'ele tem', ***nixói*** 'tem (não), não há' (KK07:194) : KAG ***-(e)ko*** 'be, exist, remain' (B12:138)

Comments: The Ka'apor form is likely a reflex of PTG ****-(e)ro-eko*** 'to be with, to have'.

SNORE, TO **ket-amu*

TUP ***Xequerambû*** 'roncar, o que dorme' (VLB, II, 108) : TEN ***u-keramu*** 'roncar' (HH13:158) : TOC - : KAM - : WAJ ***kɛlamu*** 'ronflement' (G89:226) : KAY ***seramũ*** 'roncar' (W05:99) : GUY ***che quierambu*** 'Ich schnarche beim Schlafen' (H32:14) : OGU ***aquerambu*** 'roncar', ***ambu*** 'ronquido', ***tayaçu apĩĩmbu*** 'de puerco' (R22:482) : KAA - : KAG ***-kirambu*** 'snore' (B12:137)

SIDE (OF THE BODY) **ɨke*

TUP ***Igque*** 'lado, ou ilharga' (VLB, II, 17) : TEN ***Ikê*** 'lado, costado' (B78:72) : TOC - : KAM ***yke*** 'lado' (S00:467) : WAJ ***-ɨkɛ-lupi*** 'a côté de' (G89:192) : KAY ***-yse*** 'lado de algo' (W05:119) : GUY ***ìquie*** 'die Seite des menschlichen

Körpers' (H32:102) : OGU *ỹque* 'lado, costado' (R22:354) : KAA *rake* 'perto, ao lado' (KK07:134) : KAG *-ykia* 'side, the side of the body' (B12:279)

Comments: Ka'apor is a tentative cognate, as *ra-* is difficult to account for.

WAIST **-kuʔa*

TUP *Cuâ* 'Cintura' (C13:31): TEN *iku'aw ~ iku'a* 'na cintura, pelo meio' (HH13:59) : TOC *-ko'á* 'cintura, cadeiras, quadril' (CR03:104) : KAM *-ku'a* 'cintura' (S00:400) : WAJ *kuʔa-kaʔi* 'taille' (G89:75) : KAY *-ku'a* 'cintura; nádegas; popa' (W05:51) : GUY *cu-a, che cú-a* 'meine Mitte, Taille' (H32:54) : OGU *Cuá* 'el medio entre los estremos' (M39:102) : KAA *xu'a* 'a cintura' (KK07:145) : KAG *-ku'a* 'buttocks, lower back from waist to legs' (B12:144)

BREAST **-kãm*

TUP *Cãma* 'Tetas' (VLB, II, 127) : TEN *i-kàm* 'mama, seio' (HH13:281) : TOC *-kóm* 'seio' (CR03:105) : KAM *-kam* 'seio' (S00:399) : WAJ - : KAY *-kam* 'seio' (W05:48) : GUY *cã* 'Brust, Tete, Euter' (H32:43) : OGU *Câma* 'pecho de muger' (R22:423) : KAA *ixamby, kamby* 'leite dela; seio dela' (KK07:175) : KAG *kama* 'breast' (B12:131)

BONE **-kãŋ*

TUP *canga, canguera* 'osso, ossada' (VLB, II, 59) : TEN *i-kàgwer* 'osso separado do corpo' (HH13:288) : TOC *-kýng* 'osso' (CR03:111) : KAM *kang* 'osso' (S00:400) : WAJ *kãngɛ* 'os' (G89:68) : KAY *-kaĝ* 'osso' (W05:48) : GUY *cã, mbae canguer* 'Knochen' (H32:43) : OGU *câng* 'hueso' (M39:88) : KAA *xanguer ~ ixanguer* 'osso dele' (KK07:182), *haji kanguer* 'osso do queixo dele' (KK07:44) : KAG *kaĝa* 'bone' (B12:129)

BACK **-kupe*

TUP *Cupe* 'costas, a parte de tras' (VLB, I, 84) : TEN *i-kupe* 'costas' (HH13:262) : TOC - : KAM *-kupe-kang* 'coluna vertebral' (S00:400) : WAJ *kupɛ* 'surface plate: épaule, nageoire dorsale, crête (de l'iguane)' (G89:248) : KAY *kupe* 'parte traseira, costas' (W05:53) : GUY *cupe* 'Rücken, Schulter' (H32:63) : OGU *cupe* 'espalda' (R22:290) : KAA *xupe* 'as costas dele', *ihẽ kupe* 'minhas costas' (KK07:45) : KAG *-kupea* 'back' (B12:146)

KNIFE **kɨtse*

TUP *Quigcê, Jtaquigcê* 'faca' (VLB, I, 133) : TEN *takihe* 'faca, facão' (HH13:139) : TOC *kyhé* 'faca', *kyé'í* 'faquinha' (CR03:111) : KAM *kye'i* 'faca' (S00:460) : WAJ *kɨsɛ* 'Couteau' (G89:230) : KAY *kye* 'faca; ponta de flecha ou de lança' (W05:53) : GUY *quìze* 'Messer' (H32:214) : OGU *quĩce* 'cuchillo' (R22:198) : KAA *kyse* 'o terçado, a faca grande' (KK07:94) : KAG *itakyhea* 'long-bladed terçado machete' (B12:112)

TONGUE **-ape-kũ*

TUP ***Apecũ*** 'Lingoa, pello membro' (VLB, II, 22) : TEN ***i-apeku*** 'língua' (HH13:280) : TOC ***né apekó-a*** 'teu céu da boca' (CR03:45) : KAM ***-apekõ*** *'úvula'*, ***-kõ*** 'língua' (S00:398, 400) : WAJ ***apɛkũ, -kũ*** 'langue' (G89:64) : KAY ***apekũ*** 'guelra' (W05:10), ***-kũ*** 'língua' (W05:51) : GUY ***-apẽcũ*** 'die menschliche Zunge' (H32:21) : OGU ***checû*** 'mi lengua' (R22:358), ***âpêcû*** 'lengua y paladar' (M39:49) : KAA - : KAG ***-ʻapekũa*** 'fish gills; uvula, voice box or tongue' (B12:40), ***-kũa*** 'tongue' (B12:144)

Comments: For Wajãpi, ***-apekũ*** is the main term for 'tongue', while ***-kũ*** is referred to as a compound stem with the same meaning but restricted to compounds – as in ***tapiʔikũ*** 'langue de tapir' (a plant name) (G89:254). Grenand (1989, p. 296) postulates an etymological connection between ***mɔkũ*** 'avaler' (G89:296) and this compound root ***-kũ*** 'tongue'.

SLEEP **-ket*

TUP ***Aquer*** 'dormir' (VLB, I, 106) : TEN ***u-ker*** 'dormir' (HH13:157) : TOC ***-két, -kén, -kér*** 'dormir' (CR03:103) : KAM ***ket*** 'dormir' (S00:460) : WAJ ***-kɛ*** 'dormir' (G89:226) : KAY ***-set*** 'dormir, pousar' (W05:100): GUY ***quie, aquie*** 'Ich schlafe, ruhe' (H32:210) : OGU ***aque*** 'dormir' (R22:255) : KAA ***ukwer ~ uker*** 'dorme (ele)' (KK07:164) : KAG ***-kir ~ -ngir*** 'sleep' (B12:137)

ENTER **-ike*

TUP ***Aiquê*** 'entrar' (VLB, I, 119) : TEN ***u-ixe*** 'entrar' (HH13:216) : TOC ***-ké*** 'entrar', ***aké wehá*** 'eu entrei (na casa)' (CR03: 101) : KAM ***ʻitse*** 'entrar' (S00:454) : WAJ ***ɔ-y-kɛ*** 'entrer' (G89:57) : KAY ***-se*** 'entrar' (W05:99) : GUY ***iquie, aiquie*** 'Ich trete ein' (H32:90) : OGU ***ayque I. ayquie*** 'entrar' (R22:280) : KAA ***ixe*** 'entra (ele)' (KK07:165) : KAG ***-ki ~ -eki ~ -ngi*** 'enter' (B12:136)

Comments: See that the Kagwahiva allomorphs have the following distribution: ***-ngi*** when preceded by the Causative prefix ***mo-***; ***-eki*** when preceded by ***h-*** or ***r-*** (that is, in Absolutive constructions where the sole argument of the verb is indexed with a Set II marker), and ***-ki*** elsewhere.

LONG **-puku ~ *-muku*

TUP ***Mucû, pucû*** 'Longa cousa' (VLB, II, 24) : TEN ***i-puku*** 'comprido' (HH13:72) : TOC ***-pokó*** 'comprido' (CR03:192) : KAM ***huku*** 'ser comprido' (S00:457) : WAJ ***pɔkɔ, puku*** 'long' (G89:64) : KAY ***fuku*** 'alto' (W05:30), ***muku*** 'longe, distante' (W05:75) : GUY ***pucu*** 'lang' (H32:208) : OGU ***pucú*** 'largo' (M39:323) : KAA ***puku*** '*é comprido*' (KK07:132) : KAG ***-puku ~ -mbuku*** 'long in space or time' (B12:229)

FAT, BE **-kɨra*

TUP ***Xequîrâ*** 'gorda ser a pessoa, ou qualquer outro animal quadrupes' (VLB, I, 149) : TEN ***i-kyra*** 'gordo, com saúde' (HH13:60) : TOC - : KAM ***kyra*** 'ser gordo' (S00:460) : WAJ ***kɨla*** 'Graisse, gras' (G89:229) : KAA - : KAY ***ky'ra*** 'gordo' (W05:54) : GUY ***quìra, mbae quìra*** 'Fett, Speck' (H32:213) : OGU ***quĩracue*** 'Grassa' (R22:319) : KAG ***kyr, kyra*** 'fat, chunky, stout' (B12:156)

HOT *-akup

TUP ***Xeracub*** 'quente estar', ***Acuba*** 'quente adiectivo' (VLB, II, 94) : TEN ***h-aku*** 'quente' (HH13:27) : TOC ***-akop ~ -akom*** 'quente' (CR03:33) : KAM ***-akup*** 'quente' (S00:67) : WAJ ***aku*** 'chaud' (G89:52) : KAY ***-akup ~ -akuw-a*** 'quente' (W05:5) : GUY ***acu, tacu, zacu, racu*** 'heiss' (H32:7) : OGU ***tacu*** 'caliente' (R22: 149) : KAA ***haku*** 'quente (está)' (KK07:188) : KAG ***-akuv*** 'hot or burning from sunburn or fire or fever' (B12: 29)

GOOD *-katu

TUP ***Catu*** 'bem, bene' (VLB, I, 54) : TEN ***katu haw*** 'bondade, o que presta, segurança' (HH13:87) : TOC ***katóeté*** 'bom, bem' (CR03:100) : KAM ***-katu*** 'ser bom' (S00:63) : WAJ ***i-katu*** 'Bon (être)' (G89:50) : KAY ***katu*** 'bom, certo' (W05:50) : GUY ***catupìrì*** 'gut, schön' (H32:50) : OGU ***ycatupĭrĭ*** 'Bien, está bien hecho' (R22:130) : KAA ***katu*** 'bom (é)' (KK07:174) : KAG ***-katu*** 'pretty, good' (B12:135)

WET *-akɨ̃m

TUP ***Aquigma*** 'molhada cousa', ***Xeaquigm*** 'molhado estar' (VLB, II, 40) : TEN ***i-àkym*** 'molhado (estar)' (HH13:48) : TOC ***-akým*** 'molhado' (CR03:35) : KAM ***'akym*** 'estar molhado' (S00:454) : WAJ ***-akã*** 'wet' (Amapari Wajãpi) : KAY ***-akym*** 'molhado' (W05:7) : GUY ***aquỹ, ñaquỹ*** 'feucht, nass, durchnässt' (H32:28) : OGU ***cheaquỹ*** 'mojarse' (R22:389) : KAA ***iankym*** 'molhado (está)' (KK07:179) : KAG ***-akym*** 'wet' (B12:31)

DIRTY *-kɨʔa

TUP ***Quigâ*** 'Çuja ou çujo' (VLB, I, 87) : TEN ***ki'a*** 'sujo (ser, estar)' (B78:103) : TOC - : KAM - : WAJ ***kɨʔa*** 'saleté, être sale' (G89:228) : KAY ***-ky'a*** 'sujo' (W05:53) : GUY ***quìa*** 'Schmutz' (H32:212) : OGU ***quĭá*** 'suciedad' (R22:504) : KAA ***xi'a*** 'sujo (está)' (KK07:193) : KAG ***-ky'a ~ -ngy'a*** 'dirty, black with dirt' (B12:155)

WOODS *kaʔa

TUP ***Caâ*** 'mata ou matos' (VLB, II, 33) : TEN ***ka'a*** 'mata, floresta' (HH13:89) : TOC ***ka'á*** 'mato' (CR03:94) : KAM ***ka'a*** 'mata, folha' (S00:459) : WAJ ***kaʔa*** 'forêt' (G89:60) : KAY ***ka'a*** 'mato, folha' (W05:47) : GUY ***caa*** 'Wald' (H32:43) : OGU ***caá*** 'bosque' (R22:390) : KAA ***ka'a*** 'o mato' (KK07:118) : KAG ***ka'a*** 'leaf' (B12:128)

BRANCH *-ts-akã

TUP ***Çacã*** 'Rama' (VLB, II, 96) : TEN ***h-àkà*** 'galho, ramo' (HH13:26) : TOC ***-akó*** 'galho' (CR03:33) : KAM - : WAJ ***ãkã*** 'branche' (G89:50) : KAY ***akã*** (W05:151), ***'ywarakã*** 'galho de árvore' (W05:5) : GUY ***zãcã*** 'sein Ast' (H32:316), ***tãcã***

'Zweig, Ast' (H32:232) : OGU ***ỹbỹra racângue*** 'rama' (R22:463) : KAA ***hankã*** 'o riacho, igarapé, galho' (KK07:105) : KAG ***-akã*** 'branch of tree' (B12:26)

LOUSE **-kɨp*

TUP ***Quigba*** 'piolhos' (VLB, II, 78) : TEN ***kyw*** 'piolho' (HH13:99) : TOC ***kýp, kýwa*** 'piolho' (CR03:111) : KAM ***ikɨp*** 'piolho dele' (S00: 415) : WAJ ***kɨɨ*** 'pou' (G89:70) : KAY ***-kyp*** 'piolho' (W05:53) : GUY ***quì*** 'Haarlaus' (H32:212) : OGU ***quĩ.b*** 'Piojo de cabeza' (R22:434) : KAA ***ky*** 'piolho' (KK07:185) : KAG ***-kyva*** 'louse (piolho)' (B12:158)

CAYMAN **jakare*

TUP ***Iacare*** 'lagarto dagoa' (VLB, II, 17) : TEN ***zakare*** 'jacaré' (HH13:229) : TOC ***sakarétíng*** 'espécie de jacaré' (CR03:207) : KAM ***jakare*** 'jacaré' (S00:457) : WAJ ***yakalɛ*** 'reptile (sp.)' (G89:500) : KAY ***jakare*** 'jacaré' (W05:33) : GUY ***yacare*** 'Kaiman' (H32:273) : OGU ***yacare*** 'lagarto de agua' (R22:355) : KAA ***jakare*** 'jacaré' (KK07:173) : KAG ***jakarea*** 'alligator' (B12:116)

MONKEY **kaʔi*

TUP ***Caî*** 'Bogio não tem gênero, outros maiores' (VLB, I, 56) : TEN ***ka'i*** 'macaco (genérico)' (HH13:90) : TOC ***ka'í*** 'macaco-prego' (CR03:95) : KAM ***ka'i*** 'macaco-prego' (S00:459) : WAJ ***kaʔi*** 'Macaque' (G89:110) : KAY ***ka'i*** 'macaco' (W05:48) : GUY ***cai*** 'Affe' (H32:45) : OGU ***cay*** 'mono' (R22:390) : KAA ***ka'ijarar*** 'macaco caiarara' (KK07:175) : KAG ***ka'ia*** 'general term for monkey' (B12:130)

SALT **jukɨt*

TUP ***Iuquigra*** 'Sal' (VLB, II, 111) : TEN ***zukyr*** 'sal' (HH13:238) : TOC ***sykýt ~ sykýn ~ sykýr-a*** 'sal' (CR03:232) : KAM ***jokɨt ~ jukɨt*** 'sal' (S00:429) : WAJ ***yukɨ*** 'sel' (G89:73) : KAY ***jukyt*** 'sal' (W05:45) : GUY ***yuquìr*** 'Salz' (H32:312) : OGU ***juquĩ*** 'sal' (R22:486) : KAA ***jukyr*** 'sal' (KK07:191) : KAG ***jukyra*** 'salt' (B12:124)

KILL **-juka*

TUP ***Ajuca*** 'matar como quer' (VLB, II, 33) : TEN ***u-zuka*** 'matar' (HH13:202) : TOC ***-soká*** 'matar' (CR03:226) : KAM ***juka*** 'matar' (S00:459) : WAJ ***-yuka*** 'Tuer' (G89:76) : KAY ***-juka*** 'matar (uma entidade)' (W05:45) : GUY ***ayuca*** 'Ich töte ihn' (H32:311) : OGU ***ayuca*** 'matar' (R22:379) : KAA ***jukwa*** 'ele mata' (KK07:92) : KAG ***-juka*** 'kill' (B12:124)

KNOW **-kuwaap*

TUP ***Aicuguab*** 'conhecer' (VLB, I, 80) : TEN ***u-kwaw*** 'saber, conhecer' (HH13:159) : TOC ***-kwaháp ~ -kwahám*** 'saber, conhecer' (CR03:115) : KAM ***kwahap*** 'saber, conhecer' (S00:460) : WAJ ***-kuwa*** 'savoir' (G89:252) : KAY ***-kwaap***

'saber, conhecer; entender' (W05:54) : GUY ***cuaa, cuaaza*** 'Wissen, Verständnis, Erkenntnis' (H32:56) : OGU ***ayquaa*** 'Io sé' (R22:484) : KAA ***ukwa*** 'ele sabe' (KK07:190) : KAG ***-kwahav*** 'know a thing, know how to do, understand' (B12:149)

Comments: On Ka'apor ***ukwa***, morphologically ***u-kwa***, note that secondary labialization of ***k*** by a preceding ***u*** is a synchronically active process in Ka'apor phonology.

DIG **-ɨßɨ-koj, *-ɨßɨ-kõj, *-ɨßɨ-koĩ (??)*

TUP ***Acigbigcoi*** 'Cauar' (VLB, I, 69) : TEN ***u-z-àwykàz, u-h-àwykàz*** 'cavar a terra (para plantar)' (HH13:190) : TOC ***-ywykáj*** 'cavar terra' (CR03:266) : KAM - : ***WAJ ɔ-pɨkɔ̃y*** 'creuser' (G89:54) : KAY ***-ywykai*** 'cavocar, fazer um buraco no chão, cavar' (W05:121) : GUY ***azuguìcoĩ*** 'Ich häufe Erde an um eine Pflanze, schüte sie an' (H32:352) : OGU ***ahĩbĩcoy*** 'cavar la tierra' (R22:163) : KAA ***-pykũi*** 'cava (ele)' (KK07:158) : KAG ***-yvykoi*** 'dig' (B12:292)

Comments: For Kamayurá, Seki (2000, p. 219) gives ***-jo'ok*** 'cavar'. Note that the initial vowel in what is likely an incorporated root ****ɨßɨ*** 'earth, soil' is unstable. It changes to ***u*** in Guarayo (though a variant with the etymological ***ɨ < *ɨ*** does exist: cf. Hoeller, 1929, p. 150), it has a variant with *e* in Old Guarani (noted by Restivo, 1893 [1722], p. 163) and it shows up as ***ə <à>*** in Tenetehára. The schwa in the Tenetehára cognate also relates to the issue of whether nasality was present or not in the etymon, a fact suggested by the Wajãpi and Guarayo cognates. Finally, see that Wajãpi ***-pɨkɔ̃y*** and Ka'apor ***-pykũi***, while plausibly cognate, call for some explanation for the surprising change ****ß > p***. An association with ***-ɨpɨ*** 'bottom, depth' (Grenand, 1989, p. 60) could be the folk-etymological source for this change, or these reflect an independent formation with ****-pɨ*** 'bottom, depth'.

BURN (INTR.) **-kaj*

TUP ***Acay*** 'arder' (VLB, I, 40) : TEN ***u-kaz*** 'queimar-se' (HH13:157) : TOC ***-káj*** 'queimar' (CR03:94) : KAM ***kaj*** 'queimar-se' (S00:459) : WAJ ***ɔ-kay*** 'brûler' (G89:51) : KAY ***-kai*** 'queimar (sozinho), arder' (W05:48) : GUY ***acai*** 'Ich brenne mich' (H32:45) : OGU ***Caî*** 'quemadura', ***Acaî*** 'yo me quemo' (M39:86) : KAA ***ukwái ~ ukái*** 'queima (3sg.)' (KK07:188) : KAG ***-kai*** 'burn, burn oneself' (B12:130)

EAT (INTR.) **-karu*

TUP ***Acarû*** 'Comer' (VLB, I, 77) : TEN - : TOC ***-karó*** 'comer' (CR03:99) : KAM ***karu*** 'comer' (S00:459) : WAJ - : KAY ***-ka'ru*** 'mexer, revirar; mastigar' (W05:49) : GUY ***acaru*** 'ich esse' (H32:48) : OGU ***acaru*** 'comer' (R22:169) : KAA - : KAG -

---

SWALLOW **-mokõn*

TUP ***aimocon*** 'tragar' (VLB, II, 134) : TEN ***-mukun*** 'engolir' (HH13:165) : TOC ***mokón*** 'engolir' (CR03:142) : KAM ***mokon*** 'engolir' (S00:462) : WAJ ***mɔkũ*** 'avaler' (G89:296) : KAY ***-mokon*** 'engolir' (W05:65) : GUY ***moco, amoco*** 'Ich verschlucke es' (H32:131) : OGU ***amocô*** 'tragar' (R22: 523) : KAA ***mokon ~ mokõ*** 'engole' (KK07:125) : KAG ***-mokon*** 'swallow' (B12:141)

Comments: Danielsen et al. (2019) note, for Guarayu, the presence of nasalization (***amokö***) that is not recorded in Hoeller's data.

TWO **mokõj*

TUP ***Mocõy*** 'dous, ou duas' (VLB, I, 106) : TEN ***mokoz, mukuz*** 'dois' (HH13:110) : TOC ***mokój, mokósa*** 'dois' (CR03:142) : KAM ***mokõj*** 'dois' (S00:462) : WAJ ***mɔkɔ̃y*** 'deux' (G89:296) : KAY ***mukũi*** 'dois' (W05:75) : GUY ***mokö̈i mokö̈i*** 'pairwise' (DST19) : OGU ***mocoî*** 'dos' (R22:255) : KAA ***mokõi*** 'dois' (KK07:125) : KAG ***mokonha*** 'two' (B12:174)

WOMAN **kujã*

TUP ***Cunhã*** 'Molher, mulier' (VLB, II, 40) : TEN ***kuzà*** 'mulher' (HH13:93) : TOC ***kosó***, ***kosóa*** 'mulher, fêmea' (CR03:109) : KAM ***kujã*** 'mulher' (S00:460) : WAJ ***kuyã*** 'soeur' (G89:253) : KAY ***kũjã*** 'mulher, fêmea' (W05:52) : GUY ***cuña*** 'Weib, Frau' (H32:63) : OGU ***cuñâ*** 'muger' (R22:394) : KAA ***kunjã*** 'a senhora, a mulher' (KK07:50) : KAG ***kunha*** 'woman, married woman' (B12:146)

HUSBAND'S SISTER **-ukeʔi*

TUP ***Ukëí, xe ukëí*** (A86:273-4) : TEN ***ukê'i*** 'cunhada da irmã do marido' (B78:282) : TOC ***-oke'ia*** 'mulher do irmão (de mulher)' (CR03: 168) : KAY ***-uki'i*** 'cunhada da mulher' (W05:109) : KAM ***-uke'i*** 'esposa do irmão; irmã do marido' (S00:393) : WAJ ***ukɛʔi*** 'belle-soeur' (G89:453) : OGU ***che-uqueý*** 'cuñada, hermana de su marido' (R22:202)

Comments: Kayabí ***ukiʔi*** is possibly a Kagwahiva loan, as it shows ****e > i***. Note that there is no general harmonizing rule in Kayabí historical phonology that could account for this.

ELDER BROTHER **-t-ɨket-ʔɨt*

TUP ***Tigqueigra*** (VLB, I, 14) : TEN : ***Tĩkê'ĩr*** 'irmão mais velho' (B78:267) : TOC ***-yke'ýt*** 'irmão mais velho de homem' (CR03:259) : KAM ***-ryke'yt*** (S00:391) : KAY ***-eki'yt*** 'irmão mais velho (do homem)' (W05:21) : GUY ***tìquìeìr*** 'mein älterer Bruder, sagt der Mann' (H32:254) : WAJ ***ɛ-Iɛkɨʔɨ*** (G89:60) : OGU ***Tĩqueĩra*** (M39:392) : KAG ***-reky'yra*** 'Elder brother' (P96:66)

Comments: Wajãpi, Kagwahiva and Kayabí show vowel metathesis: ****-t-ɨkɛt*** > KAY ***-rɛkɨ-ʔɨt*** : WAJ ***-Iɛkɨʔɨ***.

A medicina tradicional ribeirinha em vozes femininas

Traditional riverine medicine in female voices

Leonardo Silveira Santos[I] | Ronize da Silva Santos[II] |
Manoel Ribeiro de Moraes Junior[I] | Flávia Cristina Araújo Lucas[I]
Catarina Custódio[III] | Ladide de Souza Passos[IV] | Eliana do Nascimento[V]

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

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

[III]Comunidade do Igarapé do Combu, ilha do Combu. Belém, Pará, Brasil

[IV]Comunidade do Boa Esperança, ilha do Combu. Belém, Pará, Brasil

[V]Comunidade do Furo do Benedito, ilha do Combu. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Este artigo analisa biografias de três mulheres ribeirinhas que têm como base investigativa os seus papéis sociais no cuidar através da medicina tradicional. Seus 'relatos de vida' transparecem as suas próprias percepções na construção e reconstrução de suas práticas de cura no enfrentamento de doenças, sempre levando em consideração as interações construídas com o meio e com tradições religiosas – dentre as quais se destacam a pajelança, o catolicismo e o pentecostalismo. As ilhas belenenses do Murutucum e do Combu são os ambientes antropogênicos nos quais as especialistas residem e atuam, ecossistemas de deságue hidrográfico de diversos rios paraenses e uma pequena parte do rio Amazonas no oceano Atlântico. As tipologias de curas tradicionais presentes nas ilhas foram analisadas a partir das narrativas destas três especialistas, num período de quase dois anos, com incursões, entrevistas e diversos tipos de observações *in situ*. Ao final, pode-se perceber que o quadro social e ambiental, bem como as diferentes expressões religiosas manifestas influenciam diretamente no diagnóstico e no tratamento terapêutico proposto por essas mulheres – que, apesar de habitarem o mesmo ecossistema e integrarem um grupo social comum, possuem saberes distintos, contudo, complementares.

Palavras-chave: Biografias. Religiosidade. Estuário amazônico.

Abstract: This article analyzes the biographies of three riverine women whose research is based on their social roles in providing care through traditional medicine. Their "life stories" show their own perceptions of how they construct and reconstruct their healing practices to address illnesses, always involving interactions with the environment and with religious traditions (most notably *pajelança*, Catholicism and Pentecostalism). The islands of Murutucum and Combu in Belém are the anthropogenic environments in which these specialists reside and work, watershed ecosystems for several rivers in Pará and a small portion of the Amazon River that drain into the Atlantic Ocean. The traditional cures present on these islands were analyzed from the narratives of these three specialists over a period of almost two years, with incursions, interviews and various types of *in situ* observations. The social and environmental framework and different religious expressions are seen to directly influence the diagnosis and therapeutic treatment proposed by these women, who have different yet complementary knowledge despite inhabiting the same ecosystem and being part of the same social group.

Keywords: Biographies. Religiousness. Amazon estuary.

Santos, L. S., Santos, R. S., Moraes Junior, M. R., Lucas, F. C. A., Custódio, C., Passos, L. S., & Nascimento, E. (2023). A medicina tradicional ribeirinha em vozes femininas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20210068. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0068

Autor para correspondência: Leonardo Silveira Santos. Universidade do Estado do Pará. Rua do Una, 156. Belém, PA, Brasil. CEP 66113-200 (leonardosilveirasantos7@gmail.com).

Recebido em 13/09/2021
Aprovado em 06/09/2022
Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López Garcés

INTRODUÇÃO

As relações que os seres humanos mantêm entre si e com o seu ambiente são continuamente importantes para a formação, manutenção e atualização de seus sistemas de conhecimentos e crenças. As populações tradicionais são detentoras de um saber singular, local, que diz respeito aos aspectos que norteiam essas interações no seu cotidiano. Dando destaque ao tema com o qual essa pesquisa se ocupou, pode-se citar a flora regional que é aplicada para a dieta coletiva e para a cura de enfermidades – tudo isso, intermediado, memorizado e correlacionado por meio de rituais e simbologias específicas. Por isso, pode-se afirmar que as escolhas individuais e coletivas, combinadas com os fatores ecológicos e segundo um sistema de memória e significação de mundo, são responsáveis por definir as estratégias ou interpretações culturais de um determinado grupo (Le Breton, 2013) – algo que pode ser identificado como dimensão fundamental para qualquer ação social, inclusive, a de cura.

Dessa forma, o universo de curas, a prevenção de doenças e a proteção contra males diversos resultam das interações do ser humano com outras culturas e seus respectivos ambientes, assim como, com amplo destaque, com a biodiversidade do território que habita. Por isso, tanto para uma antropologia da saúde quanto da religião, é importante entender a atuação dos saberes e das ações de cura no dia a dia das comunidades e, em passos iguais, o seu significado como parte da autoidentidade da cultura local.

Plantas, animais, ritos, normas, imaginários, rezas e orações são exemplos de elementos socioambientais articulados em cosmovisões (dinâmicas) que fecundam as práticas cotidianas do cuidar. Dentro de um determinado grupo social, algumas pessoas, aqui denominadas especialistas (Maués, 1990; Ferreira Jr. et al., 2018) ou terapeutas (Fleischer, 2018), ganham protagonismo por memorizar, compreender e executar ritos para o enfrentamento de males que, por sua vez, são identificados por sintomas e classificados em ideias próprias de doenças segundo um sistema local de saúde. Nesses contextos, podem-se identificar diversos papéis sociais aplicados ao bem-estar local, tais como os de curandeirismo, benzimento, partejo, remedieiro etc. Esses papéis sociais são reconhecidos em pessoas com vocações específicas de cuidado e que, ao mesmo tempo, são referências de saberes indispensáveis para a atenção com a saúde. Suas atuações acontecem por meio de rituais, sabedorias, rezas e remédios, que, inclusive, revelam a importância tanto do universo biológico quanto do sagrado e simbólico nas comunidades tradicionais (Barreto, 2019).

Nas ínsulas belenenses, mais especificamente nas ilhas de Combu e Murutucum, situadas nas várzeas periurbanas da cidade de Belém, Pará, três mulheres são reconhecidas por seus êxitos no campo da saúde. Elas destacam-se por suas habilidades bioculturais de ritos e símbolos, em ambientes de biodiversidade, no restabelecimento da saúde. Do ponto de vista do gênero, o campo do cuidar observado possui forte protagonismo feminino (Callegaro & López, 2017, p. 197). As mulheres, nessas comunidades, têm memórias/reminiscências (Chartier, 2017), habilidades (Ferreira Jr. et al., 2018; Maués, 1990) e práticas criativas/bricolagens (Lévi-Strauss, 2008; Paes Loureiro, 2015) para o exercício da cura em ao menos três tipos de ciclos sociais: familiares, comunitários e regionais. Porém, é importante salientar que há exercícios de homens na função de especialista, mais especificamente como rezadores, benzedores ou pais-de-santo (Pacheco, 2013).

As atividades dessas especialistas carregam traços essencialmente marcados por uma religiosidade, que, de certa forma, preenche de significados os seus saberes e, assim, estabelece uma intensa humanização a tudo em que esteja envolto no ato do curar (Tambiah, 2018, p. 64). Suas vidas caminham com o dom de formular medicamentos caseiros, envolvendo-os em rezas, orações, crenças etc., sempre em missões dedicadas ao cuidar do outro – tal como já era verificado por Maués (1990, 1999) e Motta-Maués (1994) em Vigia, no estado do Pará, e por Trindade (2013), na ilha de Parintins, no estado do Amazonas.

Nesse sentido, tomando o pensamento de Souza (2015, p. 349) e Paes Loureiro (2015), a memória e a criação de cada uma dessas mulheres indicam lugares e referências terapêuticas--religiosas semelhantes, mas é importante destacar que cada uma dessas mulheres articula uma perspectiva de cuidado bastante singular. Em outras palavras e trazendo essa reflexão para este estudo, essas senhoras possuem constructos diferentes e personalizados de perceber, pensar e formular os acontecimentos, os diagnósticos de enfermidades e os seus respectivos tratamentos.

Dessa maneira, escrever sobre as vidas dessas mulheres é, de certa forma, entender a singularidade de seus ritos, além de identificar as mudanças ocorridas na ilha e seus respectivos modos de existir hibridamente entre a terra e a água, pelo olhar individualizado de cada uma. Verdadeiros arquivos vivos, suas biografias contam a história do lugar, suas modificações socioeconômicas, culturais, mitos, entre outros, além de um apanhado de acontecimentos ligados às crenças que marcaram o viver dessas pessoas e a construção de seus respectivos saberes.

Diante do exposto, o presente trabalho teve como objetivo analisar as tipologias de curas tradicionais presentes nas ilhas, a partir dos eventos narrados e vividos por três terapeutas locais. As questões norteadoras desta pesquisa foram: qual o papel social dos especialistas locais? Como se deu o aprendizado das estratégias terapêuticas? Qual o papel das plantas e da religião na cura? Qual o impacto da relação das especialistas locais com a religião praticada e as demais no ato da cura?

METODOLOGIA

ÁREA DE ESTUDO

Próximas à capital paraense, banhadas pelos rios caudalosos da Amazônia, situam-se muitas ilhas, dentre elas Combu e Murutucum. Separadas pelo furo da Paciência, as duas ilhas estão situadas, respectivamente, nas coordenadas 01° 29' 20" S; 48° 25' 54" W e 01° 29' 22,2" S; 48° 25' 38,9" W (Figura 1). O conjunto formado por essas duas ilhas é margeado, ao norte, pelas águas do Guamá. Ao sul, o furo do Benedito margeia as ilhas, com nome inspirado no santo bastante devotado no Pará. O furo do Bijogó está ao leste da ilha do Murutucum, enquanto, por sua vez, o oeste da ilha do Combu revela toda a pujança da baía do Guajará (IDEFLOR-Bio, 2018; Lima et al., 2010). O Combu corresponde a uma Área de Proteção Ambiental (APA), pela Lei Estadual n. 6.083, de 13 de novembro de 1997. O local contém quase 16.000 km^2, onde habitam 230 famílias. Já a ilha do Murutucum apresenta, aproximadamente, 8,661 km^2, cuja população é de cerca de 140 famílias.

Na extensão da ilha do Combu, em meio a intensos abraços fluviais que interseccionam a foz do rio Guamá e a baía do Guajará, além dos fluxos de maré, dois igarapés penetram como punhais na paisagem, cujos cursos d'água adentram a extensão de terra e se esvaem nela. São cursos d'água margeados por intensas áreas verdes, considerando, inclusive, as matas ciliares – que, por sinal, já mostram desgastes por causa de ocupações imobiliárias ecologicamente descuidadas. As águas em fluxos e contrafluxos de marés se estendem e se contorcem em forma de ondas que estão prontas para colidir e engolir os caminhos fluviais. Nas marés altas, as águas abrem caminhos; nas marés baixas, elas dificultam o trânsito. Pelas vias fluviais, correm, no ir e vir, diversas embarcações, como rabetas, lanchas, canoas, barcos-escola, barcos turísticos, iates, *jet skis* etc. (Figura 2), carregando consigo insumos, turistas e histórias que fazem parte do viver dinâmico na ilha.

São espaços que acolhem duas comunidades, que levam os nomes dos seus respectivos igarapés: Piriquitaquara e Combu. O primeiro localiza-se ao centro do furo da Paciência. Ali, encontra-se um caminho, uma passagem ainda de terra batida, que interliga comunidades, famílias, pessoas e diversos ambientes da ilha. Nele, é possível ver, num primeiro olhar, armadilhas para capturar camarão, os matapis. Seguindo a vereda, já se avista um centro comunitário que agrega uma escola pública, um galpão associativo, uma igreja católica, duas pequenas igrejas pentecostais, algumas casas de madeiras e outras que já são de alvenaria.

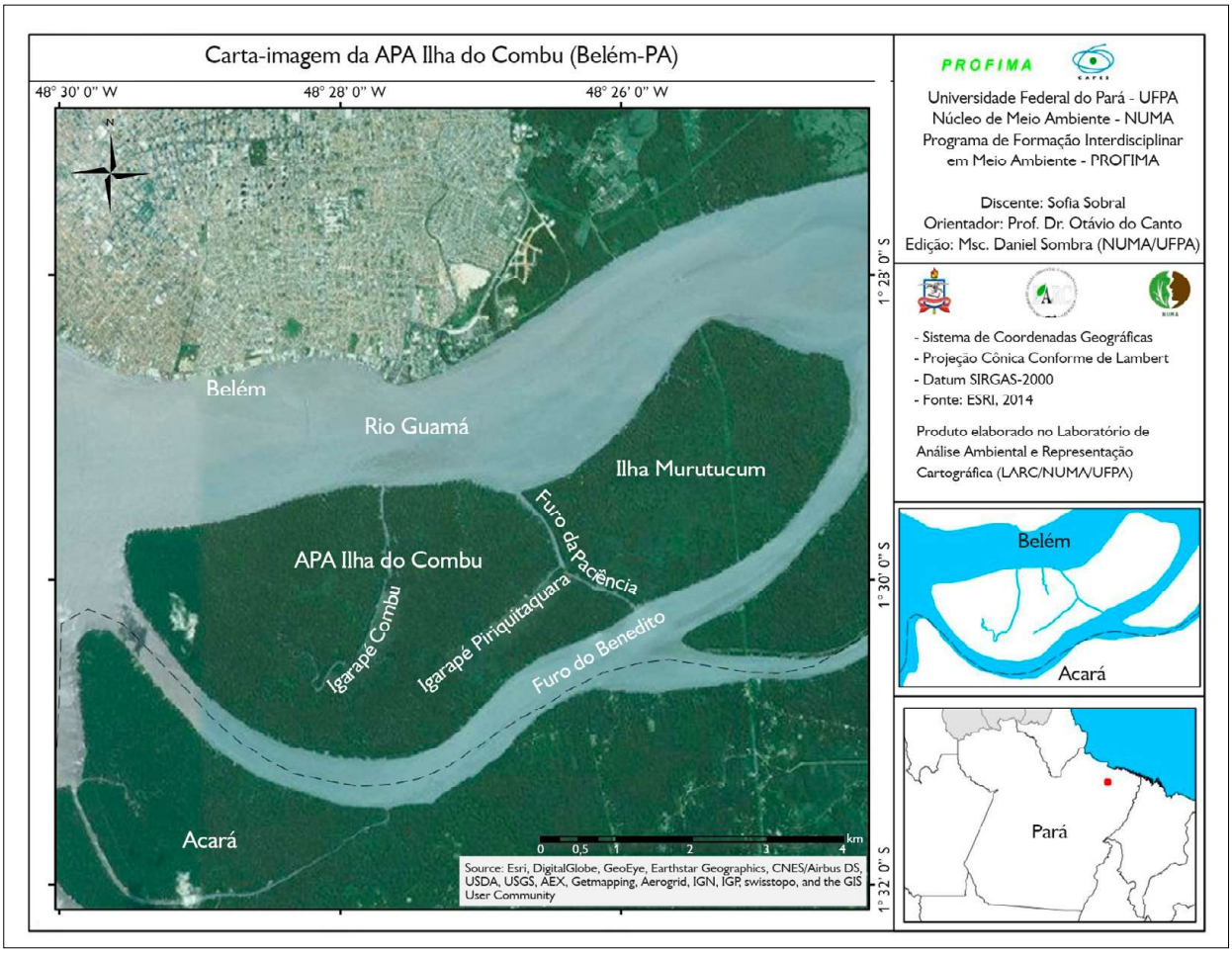


Figura 1. Carta-imagem das ilhas do Combu e do Murutucum (Belém, Pará). Mapa: Laboratório de Análise Ambiental e Representação Cartográfica (LARC), do Núcleo de Meio Ambiente (NUMA), da Universidade Federal do Pará (UFPA). Fonte: Santos et al. (2020, p. 39).



Figura 2. Os trapiches, embarcações e parede florestal ao fundo, na ilha do Combu. Foto: acervo dos autores (2019).

Já no segundo igarapé, que dá nome à ilha, situado na face voltada ao continente e banhado pelo rio Guamá, a comunidade do Combu vive em meio a extensores urbanos mais acentuados, isto é, aqueles modos de vida que se estendem à ilha nos quais seus autores(as) expandem localmente vivências urbanas. Numerosos bares e restaurantes se aglomeram progressivamente em suas margens, ao tempo em que se amplia o trânsito de embarcações – algo que é destacadamente mais intenso nos fins de semana.

Nesse perímetro, é possível encontrar duas igrejas, uma católica e outra pentecostal, bem como uma Unidade Básica de Saúde (UBS), que atende, além da ilha do

Combu, cinco outras ilhas, a saber, Satélite, Murutucum, Ilha Grande, Maracujá e Papagaio.

Esse cenário socioambiental com extensores urbanos reverbera em graus diferentes por toda a ilha e suas coletividades, tanto nas comunidades de Boa Esperança, cabeceira do Combu, que é emoldurada pela foz do rio Guamá, quanto pelo do furo do Benedito, na ilha do Murutucum – em parte voltada à região do Acará. Nelas, pode-se observar um cenário social semelhante ao encontrado no igarapé do Piriquitaquara, com modos de vida mais tradicionais em ocupação pelos avançados modos de vida urbanos e, do ponto de vista religioso, com a predominância de igrejas evangélicas.

A economia local é baseada na pesca de espécies como filhote (*Brachyplatystoma filamentosum*), pescada-amarela (*Cynoscion acoupa*) e camarão (*Macrobrachium amazonicum*); no extrativismo vegetal, com o açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), o cacau (*Theobroma cacao* L.), o cupuaçu [*Theobroma grandiflorum* (Willd. ex Spreng.) K. Schum.] e óleo de andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) (Lima et al., 2010; IDEFLOR-Bio, 2018); e, no turismo, pelo crescente número de bares, restaurantes e pousadas que se instalam avançadamente nas margens da ilha.

Para compor o presente estudo e seguindo o pressuposto de identificar e selecionar pessoas que são referências no cuidar do outro, levando-se em consideração também sua disponibilidade, foram selecionadas duas especialistas da ilha do Combu, a senhora Catarina e a senhora Mariquinha, respectivas moradoras das comunidades do igarapé do Combu e Boa Esperança, e uma da ilha do Murutucum, a senhora Eliana, moradora da comunidade do furo do Benedito.

SELEÇÃO DAS COLABORADORAS

O ponto embrionário da pesquisa, que se deu com diálogos iniciais entre os moradores das comunidades locais, ocorreu para tentar saber quem são e onde moram as especialistas locais. Para isso, inicialmente, circulou-se a ilha para conversar com algumas pessoas de áreas diferentes e para, em um passo seguinte, ter-se o primeiro olhar sobre a geografia e a realidade social local.

Devido ao interesse investigativo num grupo muito específico dentro das comunidades, a amostragem adotada é do tipo não probabilística. Assim, a participação das especialistas neste trabalho ocorreu por meio do método bola de neve (Bailey, 1982), em que foram solicitadas indicações de pessoas que eram reconhecidas pela íntima relação com os elementos bioculturais e com a religião.

Os habitantes das ilhas foram, aos poucos, se inteirando do tema da pesquisa e, ao serem abordados, iam nos direcionando às especialistas de cura, no enfrentamento de doenças ou perturbações – no caso, mal-estar temporário – dos moradores. Eles informaram os nomes delas, onde moravam e os êxitos que elas alcançavam, sempre com histórias que envolviam um espaço botânico e religioso. As agentes comunitárias de saúde (ACS) das ilhas também contribuíram com vários nomes de terapeutas locais, sendo consenso a lembrança de três especialistas que aceitaram participar deste estudo. O método permitiu o encontro com as mulheres Dona Catarina, Dona Mariquinha e Dona Eliana, que demonstraram disponibilidade em colaborar, sendo que elas apresentam histórias de vida marcadas por grande conhecimento na formulação de medicamentos caseiros.

PROCEDIMENTOS ÉTICOS

No convívio com a comunidade, foi informado o objetivo deste estudo para a melhor compreensão e envolvimento das pessoas e anuência das especialistas. Em seguida, foi apresentado, lido e assinado o Termo de Consentimento Livre Esclarecido, com base na Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012, do Ministério da Saúde no Brasil, junto às especialistas que aceitaram participar, de forma voluntária, do estudo intitulado "Natureza, cura e práticas religiosas: um estudo sobre a medicina popular na ilha do Combu, Belém, Pará". O projeto foi enviado e aprovado no Comitê de Ética em Pesquisa, por meio da Plataforma Brasil, parecer: 3438871.

APANHADO E ANÁLISE DOS DADOS

Entre os anos de 2018 e 2019, foram constituídas visitas regulares às ilhas, com o objetivo de estreitar laços e ter o reconhecimento melhor do ambiente. Nesse sentido, instituem-se as primeiras entrevistas e indicações de especialistas, bem como a observação não participante (Albuquerque et al., 2010).

Para auxiliar na documentação das experiências em campo, as informações foram organizadas com o uso do caderno e diário de campo, gravações de áudio e vídeo e produções de imagens em campo. Além disso, foram realizadas entrevistas de duas formas: 1) não dirigidas, sem roteiro prévio, possuindo uma conotação informal, o que permitiu às entrevistadas expressar narrativas de forma espontânea; 2) dirigidas, seguindo um roteiro pré-estabelecido (Marconi & Presotto, 2017, p. 15), a partir do qual se priorizaram diálogos que factualmente foram conduzidos pelas especialistas, dando protagonismo ao seu interesse de fala em torno das práticas que gravitam na cura (religião, histórias, plantas, ambiente).

As transcrições das entrevistas e conversas foram analisadas seguindo as etapas estabelecidas à análise de conteúdo de Bardin (2010), que são: 1º) pré-análise; 2º) exploração do material; 3º) tratamento dos resultados, inferência e interpretação. A estrutura da redação biográfica seguiu os pressupostos do historiador e sociólogo Dosse (2015, p. 123), em que o desafio de escrever a existência de uma pessoa não se ocupa apenas em retraçar a vida, mas também em recontar a maneira de viver do biografado. Diante disso, a redação inicia-se revelando a identidade dessas mulheres, seus papéis sociais do passado e do presente, condicionando o material para dar maior importância ao cerne do trabalho, as vivências religiosas individuais e coletivas da região e suas associações com as plantas em práticas de cura.

À vista disso e com base nas narrativas colhidas, a construção seguirá o modelo de relato biográfico proposto por Dosse (2015, p. 249): "Longe de contar uma vida, o relato biográfico mostra uma interação que ocorre por intermédio de uma vida". Isto é, mostra as relações que essas mulheres estabeleceram e estabelecem com outros agentes, humanos ou não humanos, deuses e santos. Para tal, foram empregadas metodologias que versam pela identificação do campo e das especialistas, com diálogos e depuração do material obtido seguindo preceitos científicos das ciências sociais e da etnobotânica.

Os escritos biográficos iniciam-se com Dona Catarina, católica, situada em uma região marcada pelo crescente fluxo de embarcações, de pessoas e do turismo. Em seguida, embarca-se na vida de encantarias de Dona Mariquinha, uma senhora que transitou por várias crenças e, hoje, mesmo não se reconhecendo evangélica, frequenta uma igreja pentecostal situada em sua comunidade. Por fim, aprofundaremos sobre a vida de Dona Eliana, advinda de uma tradição familiar pentecostal e de cura pelo uso de garrafadas. A tríade de terapeutas vivenciou boa parte de suas vidas nos ambientes insulares e, além dos saberes locais, carrega consigo a memória do lugar, suas lendas e suas histórias.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

AS ESPECIALISTAS

Com idas rotineiras ao Combu e ao Murutucum, em visitas exploratórias e conversas agendadas, o saber dessas mulheres foi se revelando, aflorando de acordo com o tipo de trabalho que cada uma desempenhou ou desempenha nas dimensões do cuidado. São as vozes femininas que integram um grupo diversificado de especialistas no uso religioso de plantas. Essas mulheres, ao longo de suas vidas, curaram pessoas com terapias envoltas na fé religiosa e nos remédios naturais.

Na geografia do igarapé do Combu, em seu ponto d'água mais raso, onde o caminho torna-se mais serpenteado e no qual se evidenciam margens mais estreitas, é onde residem Dona Catarina (78 anos, nascida no Combu) (Figura 3) e seu esposo, Luiz (76 anos, nascido em Cametá). O casal reside há bastante tempo



Figura 3. Dona Catarina – uma vida no cuidar de criança. Foto: acervo dos autores (2020).

na ilha, bem antes da chegada dos empreendimentos turísticos/comerciais. Sua morada possui três cômodos e fica suspensa em relação ao chão para evitar o tempo em que "a água cresce na terra", como definido por Dona Catarina (comunicação pessoal, jun. 2018), ao lembrar dos meses iniciais do ano, quando o nível das águas tende a subir e a cobrir boa parte da ilha. A renda familiar vem da pesca de camarão e do auxílio do programa governamental Bolsa-Família. Juntos, Dona Catarina e seu companheiro criaram três filhas e sete netos, que, até hoje, vivem próximos de sua residência. Constituíram um núcleo familiar que é cada vez mais raro no local, em decorrência das mudanças sociais ocorridas nessas comunidades – a exemplo da chegada de novos moradores e empreendimentos, que deslocaram boa parte da comunidade que habitava o igarapé.

De fala mansa, Dona Catarina (comunicação pessoal, jun. 2018) conversa como quem deságua sabedoria e simpatia em cada prosa. Suas memórias e seus saberes confundem-se com a história da ínsula. Católica fervorosa, essa senhora costuma ir à capela de sua comunidade, localizada no igarapé do Combu. "Sempre tinha missa no final de semana, às vezes até durante a semana. A nossa capelinha era cheia de criança". Ao falar sobre as crianças, sua fala carrega grande saudosismo, inclusive, suas práticas do cuidado que aparecem em sua fala são voltadas a essa faixa etária. A especialista é uma terapeuta de referência no cuidar de crianças. O maior destaque de suas práticas de cura acontece no caso de 'quebranto' – no caso, Dona Catarina (comunicação pessoal, jun. 2018) explica se tratar de uma enfermidade causada por admiração obsessiva dirigida a uma criança:

> . . . a pessoa pode até não querer fazer mal, mas se ela ficar elogiando e olhando muito pra criança não demora muito a criança já tá meio mole, pálida e com dor de barriga. Aí tem que benzer logo pra tirar o quebranto.

M. Coelho (2009), em sua pesquisa sobre as várias facetas do feitiço, define o quebranto como um mau olhado mais fraco, nem sempre intencional e que atinge principalmente as crianças. O quebranto pode ser curado com rezas e benzeduras. O adoecimento pela enfermidade 'quebranto' leva à falta de apetite, à sensação de náuseas e a choros constantes. Para tratar desses males, Dona Catarina (comunicação pessoal, jun. 2018) se utiliza da benzeção, geralmente feita com um pequeno ramo de arruda (*Ruta graveolens* L.) e de catinga-de-mulata (*Aeollanthus suaveolens* Mart. ex Spreng), que "são plantas que expulsam coisas ruins", e os associa com rezas entoadas, como um pai-nosso.

Outro caso de enfermidade bastante lembrado pela especialista é o sarampo, doença que já foi uma das mais comuns e trágicas no igarapé. Dona Catarina (comunicação pessoal, out. 2018) recorda que "já morreu muita criança nesse igarapé". A mortalidade infantil causada por esse mal sanitário foi atenuada por meio das campanhas públicas de vacinação.

Estes dois cortes de saúde comunitária são bastante importantes para o nosso estudo. Isso porque se tem a ponderação dos tratamentos e males mais tradicionais e a irrupção dos males e tratamentos biomédicos – sempre conforme a compreensão local. Inclusive, pode-se destacar que o maior acesso à saúde pública biomédica mudou a rotina das especialistas. Para a própria Dona Catarina (comunicação pessoal, ago. 2019), "hoje em dia, eu sou

dificilmente procurada". Com razão, Dona Catarina afirma que a população mais antiga foi deslocando a busca pelo apoio à saúde da especialista para a medicina científica.

As mudanças de concepção nos cuidados tradicionais mudam à medida que os restaurantes e novos moradores vão se instalando no local. Pouco a pouco, há um aumento daqueles que moram no Combu e que dão preferência aos medicamentos alopáticos oferecidos pela UBS – o que acontece por conta da praticidade de uso, influindo diretamente na nova geração, que está mais habituada aos medicamentos do posto e, portanto, não possui mais o contato com o ambiente mais tradicional associado aos saberes, como aos da Dona Catarina. Tudo isso corrobora o pensamento da própria Dona Catarina (comunicação pessoal, ago. 2019), que afirma: "a geração de agora só quer médico. Troca os tempos. Só me procuram quando o remédio do posto não serve e só quando isso acontece que eles correm para os medicamentos caseiros".

Com a baixa procura, aliada às debilidades físicas, Dona Catarina foi deixando de ter, *mutatis mutandis*, plantas medicamentosas no seu quintal. Seu terreno ainda preserva certa diversidade vegetal, em contraste com o que pode ser observado no de seus vizinhos – posto que eles procuram ter um terreno mais 'limpo', ou seja, sem muitas plantas. Esse ato é praticado principalmente pelos novos moradores oriundos da região urbana de Belém. Recentemente, ela recebeu de uma de suas filhas uma muda de amor-crescido (*Portulaca pilosa* L.), que, segundo Dona Catarina (comunicação pessoal, ago. 2019), é "um grande remédio para o estômago", e, por isso, foi plantada no seu quintal, sob carinhos constantes. Com as folhas dessa planta, Dona Catarina prepara chás que tratam desconfortos estomacais e, ao mesmo tempo, põe em prática e revive suas antigas atividades com plantas medicinais.

Dona Catarina se autodenomina rezadeira e benzedeira. Segundo ela mesma, isso se justifica porque ela utiliza rezas e orações nas suas práticas de cura. Segundo Trindade (2013), benzedeira é a pessoa que consegue curar e proteger por meio de rezas, geralmente acompanhadas por um punhado de plantas específicas. Na visão de Trindade (2013), o corpo é espaço do símbolo terapêutico, quando se dá o entrelace entre dois elementos simbólicos: o corpo da mulher que benze e o corpo do doente que recebe a benzeção. Nas palavras de Dona Catarina (comunicação pessoal, jan. 2019), "o corpo das pessoas ganham benzeção quando estão mal ou quando querem proteção".

Desde muito jovem, Dona Catarina aprendeu o ofício da benzeção e do preparo de remédios caseiros com sua mãe, nascida em uma cidade do interior do Ceará, onde foi uma referência no cuidar das pessoas, sempre com práticas cheias de expressões de rezas e plantas. Quando se mudou para a cidade de Belém, a mãe de Dona Catarina incorporou em seus saberes e crenças elementos da cultura e do ambiente local. Dona Catarina recorda que sua mãe gostava muito da ilha por ela ter mais opções de plantas e remédios, em comparação à região na qual ela cresceu e aprendeu as práticas medicinais. Recorda ainda Dona Catarina que as plantas como amor-crescido (*Portulaca pilosa* L.), catinga-de-mulata (*Aeollanthus suaveolens* Mart. ex Spreng), arruda (*Ruta graveolens* L.) e outras foram incorporadas no leque de opção terapêutica. Além dos saberes bioculturais, foi também por influência materna que Dona Catarina se tornou católica. Ainda em nosso tempo, ela frequenta as missas e, com devoção, respeita as doutrinas e as santidades dessa religião. Segundo Dona Catarina (comunicação pessoal, jun. 2018), "nasci e me criei nessa religião, e vou morrer nela".

Ao cultuar os santos, Dona Catarina acredita no interceder dessas divindades nas mais variadas causas, como proteção, doença, emprego, melhora do rendimento escolar de um neto etc. Cada santo possui sua expertise, e a especialista as conhece como ninguém, direcionando suas orações aos santos que podem auxiliar em seus anseios. Cita, com frequência, Nossa Senhora de Nazaré – padroeira de Belém –, São Benedito – um santo muito popular na microrregião bragantina – e Santo Antônio, uma tríade que a especialista julga como os mais poderosos e os que ela sempre guarda em orações.

Os santos simbolizam algo muito maior que as imagens, agrupadas, na forma física, em um canto de sua sala. São entes, confidentes, amigos leais que transpõem a devoção, possuem laços afetivos. Maués (1999) destacou que o catolicismo realizado na Amazônia é uma religião marcada pela oralidade e culto aos santos e, dentro dessas narrativas, há uma forma de cultuá-los, como as ladainhas, uma maneira de oração que pode ocorrer como canto, sendo direcionado individualmente a cada santo. Dona Catarina contou que o rito se inicia com a oração do pai-nosso, prosseguindo com a da ave-maria, mas ressalta que o ato só pode acontecer se tiver um acompanhamento devido, se tratar-se de uma prática de comunhão que agrega a participação dos devotos.

No Combu, na comunidade Boa Esperança – na interseção dos rios Guamá e Acará e a baía do Guajará, uma senhora conhecida como Dona Mariquinha, ou simplesmente a 'Vovó' (Figura 4), de 81 anos, é a moradora mais antiga de sua comunidade. Apesar de residir sozinha, sua casa é o centro de acolhimento e aconselhamento às novas gerações, principalmente àqueles que possuem laços familiares. A família dessa senhora é numerosa, envolve 13 filhos(as), 48 netos(as), 50 bisnetos(as) e quatro tataranetos(as), que, em grande parte, moram próximo à sua residência.



Figura 4. Dona Mariquinha – uma curandeira sem pajelança. Foto: acervo dos autores (2021).

Nascida no Combu, mais precisamente nas cabeceiras da ilha, sua infância foi marcada por perdas e superações. Morava com sua mãe e sua avó até os quatro anos de idade, quando perdeu ambas em um curto intervalo de tempo. A figura do pai foi ausente em sua vida desde o seu nascimento e, por esses motivos, passou a ser criada pela família do tio, a qual lhe gerou outros traumas, principalmente de maus tratos praticados pela esposa de seu tio: "ela era ruim comigo, me batia muito", relata Dona Mariquinha (comunicação pessoal, ago. 2018).

A religião entrou na vida de Dona Mariquinha como forma de fugir dos agravos familiares. Participou de algumas experiências religiosas, como a pajelança, o catolicismo e o pentecostalismo. Mariquinha não sente que pertence a uma igreja, apesar de frequentar e ajudar na organização de eventos em uma congregação pentecostal. "Grande parte de seu conhecimento sobre as plantas advém de su curiosidade, intuição e experimentação, além da vivência na pajelança" (Santos, 2020, p. 76). Iniciada aos 12 anos, seu aprendizado rendeu-lhe experiências em rituais de cura. Dona Mariquinha (comunicação pessoal, jan. 2018) autoafirma-se herdeira dos ensinamentos da pajelança, em que aprendeu rezas, mitos, curandeirismo e partos; reconhece sua vocação e gosta de experimentar novos tratamentos terapêuticos. O reconhecimento local dessa senhora é fruto do tempo dedicado a melhorar a vida de muita gente, independentemente da pessoa, se parente ou não, conhecido ou não, Mariquinha não mede esforços para ajudar. Esse fato pode ser observado em uma de suas falas:

> . . . quando o mar está agitado e chovendo forte, eu rezo para que Deus guarde e proteja as vidas de quem está nos barcos e que o vento leve as nuvens carregadas para onde não tiver ninguém, não demora muito e o tempo melhora (Dona Mariquinha, comunicação pessoal, jan. 2018).

Aqui, a especialista revela não só a preocupação com as pessoas, mas a sua forte ligação com Deus.

Dona Mariquinha identifica-se como ex-bezendeira, remedieira, curandeira, parteira e puxadeira. A autoidentificação de remedieira deve-se à sua atividade na formulação de remédios caseiros, sendo muito procurada por esse dom. A definição de curandeira é atribuída a agentes especiais, com autoridade sobre certas dimensões e forças da natureza que atuam na comunidade onde reside (Cueto & Palmer, 2016, p. 24). Já a parteira é a especialista que expressa habilidade na função do partejo e possui papel social de destaque no campo da saúde reprodutiva (Silva et al., 2020). O ato de partejar é recordado com bastante carinho e responsabilidade pela especialista, uma vocação:

> Eu nunca deixei a mulher de ninguém doente, porque pra nascer e pra morrer tem hora. Depois se perguntam por que a mulher morreu se às vezes até o próprio médico não descobre do que ela morreu, mas ela está dilatada por dentro. Eu devolvia a mulher sarada (Dona Mariquinha, comunicação pessoal, jun. 2018).

A puxadeira, por sua vez, tem o dom de estalar, puxar e massagear. Essa é uma explicação sucinta da prática da puxação, que serve "para tratar e prevenir as desordens do sistema neuro-músculo-esquelético. Apesar de ser complicado definir a técnica, na prática, resume-se em ações vigorosas" (Demetrio, 2016, p. 144).

Quando ressuscita o estado saudável, dá segurança e acalento aos que procuram por ela, desesperançosos e desenganados. Assegura o restabelecimento do corpo saudável, desde que suas orientações sejam seguidas, como o descanso, o uso dos remédios e a alimentação. Nas suas falas, existem diversos entes. Deus, Jesus, santos católicos, Espírito Santo e seres encantados, agentes que auxiliam nas práticas de cura. "Sua forma de contar histórias e narrar fatos difere e muito da 'coerência' exigida pelo raciocínio lógico formal, do pensamento ocidental. Numa polifonia própria" (Santos, 2020, p. 44). A terapeuta local possui um sistema de lógica próprio que especifica e se traduz em terapias, e, desse modo, surgem narrativas novas que se revelam com o decorrer das vivências; dizer e desdizer, crer e não crer se intercalam no seu falar. Tais variações expressam um arranjo circunstancial, como na simbologia e eficácia de orações aos santos católicos e às práticas que remontam à pajelança.

Os diversos êxitos marcam e legitimam o papel social da especialista, bem como seus remédios caseiros e sua fé. Em casos de aparente urgência, que podem levar à morte, ela a Deus intercede, dizendo: "Senhor, unge esse remédio" (Dona Mariquinha, comunicação pessoal, jan. 2018). Da mesma forma que ocorre na benzeção, cria-se o vínculo espiritual, em que Dona Mariquinha produz e receita o remédio, potencializado por sua religiosidade, ou seja, por sua relação com o divino, com o religioso. Embora o seu inegável conhecimento em vegetais, somado ao elemento religião, seja "imprescindível, esse elo legitima e traz segurança e confiança para a especialista e para o enfermo, o remédio sacraliza-se pela fé" (Santos, 2020, p. 48). O componente 'fé' ganha cada vez mais força, na medida em que as visitas são realizadas e nos tornamos menos 'estranhos'.

Mariquinha (comunicação pessoal, jan. 2018) possui fascínio pelo universo religioso e carrega consigo traços marcantes das religiões pelas quais teve contato, mesmo que breve. Considera-se "uma curandeira sem pajelança", embora suas práticas terapêuticas ancorem-se nos ensinamentos dos antigos pajés da ilha. No catolicismo, aprendeu os cânticos da ladainha e passou a respeitar as festas e imagens de santos. Atualmente, frequenta a igreja pentecostal Casa de Oração, da Assembleia de Deus, localizada em sua comunidade, mas não se reconhece como evangélica. Quando questionada sobre o motivo de não se sentir pentecostal, esboça um leve sorriso e fala que crente não fuma.

O hábito de fumar veio da vivência na pajelança e faz parte de seu cotidiano. Aos fins da tarde, ela descansa no batente da porta da casa, em meio às plantas e ao rio, e ali ela faz leitura de passagens da bíblia, fumando seu cachimbo (Figura 5). Essas peculiaridades

simbolizam traços do que é a religião na Amazônia, movimentos adaptáveis, que se alinham e desalinham, incorporam e perdem significado em meio às dinâmicas socioantropológicas do tempo e do ambiente.

Na ilha do Murutucum, na parte banhada pelo furo do Benedito, em frente à região do Acará, reside uma especialista famosa pelo poder de suas garrafadas. Dona Eliana (Figura 6), 45 anos, é casada com Seu Natanael; moram em uma casa avarandada, de seis cômodos, abraçada por mata de açaizais. O casal tem, como fonte de renda, o transporte de madeira em balsas, uma atividade de Seu Natanael, além da extração vegetal do açaí, o seguro-defeso e a venda das garrafadas de Dona Eliana.

Nascida no Combu, Dona Eliana morou certo tempo na região do Acará antes de chegar à ilha do Murutucum. Nunca se separou desse ambiente insular e, nesse terreno da várzea, constituiu família, religiosidade e desenvolveu o saber e a prática de fazer remédios. Desde pequena, frequenta igrejas evangélicas com seus pais e nunca vivenciou outra religião. Inclusive, foi por meio de sua mãe que aprendeu grande parte das técnicas que emprega, dentre garrafadas, puxações e orações, que não podem ser reveladas. Assim como a ilha que guarda seus segredos, Dona Eliana é reticente ao tratar das receitas e de sua atuação como especialista do cuidado, uma postura compreensível a julgar de tratarmos de uma tradição familiar; a fala tímida ganha força e detalhes à medida que a convivência cresce, relatos detalhados de cura surgem de forma natural e desabrocham as caudalosas experiências de saúde confrontadas pela jovem senhora.

No Murutucum, Eliana é a grande referência no ato de cuidar, uma especialista evangélica que possui vasto conhecimento na formulação de garrafadas, o que colabora para sua autodenominação de garrafeira. No caso, é a pessoa que consegue obter a cura pela produção de um remédio que envolve diversos materiais, com o predomínio botânico e orações. Segundo Camargo (2014, p. 178), esse é o tipo de especialista que formula produtos compostos por recursos vegetais, animais e minerais, indicados para vários fins, envasados em garrafas de volumes variados, à disposição de usuários em mercados e feiras livres, assim como em ambientes onde ocorrem curas, cujos usos apresentam forte conotação religiosa.



Figura 5. O cachimbo de Dona Mariquinha, uma herança da pajelança. Foto: acervo dos autores (2019).



Figura 6. Dona Eliana – as garrafadas evangélicas. Foto: acervo dos autores (2020).

Segundo Seu Natanael (comunicação pessoal, jun. 2018), a esposa atende uma média de cinco pessoas por dia, "chega a fazer fila na frente de casa, de gente esperando atendimento". A casa da especialista, assim como ocorre com Dona Mariquinha e Dona Catarina, equivale a um consultório que acolhe os enfermos, os desenganados e os desiludidos. Dona Eliana também atende de duas formas quem tem dificuldades em se deslocar até ela. A primeira é orando em objetos das pessoas, como roupas: "existem situações que eu peço pra alguém trazer uma roupa para que possa orar em cima". A segunda é indo até a pessoa necessitada. Era bastante comum, quando não a encontrávamos em sua casa, sermos informados pelos vizinhos que ela partira para orar nas pessoas. De Belém ao Acará, a especialista exerce sua missão, revelando a abrangência do seu papel social.

A legitimação de suas práticas perpassa pelos êxitos alcançados no enfrentamento de doenças e pelo seu papel ativo nos cultos de sua igreja, a Assembleia de Deus. Em sua congregação, é respeitada e interpretada como alguém que foi escolhido para a missão de curar pessoas de doenças e resolver imponderáveis do cotidiano, como alcançar um emprego e até maior sorte no amor. Busca cuidar das pessoas sem distinção de religião, trata de católicos, evangélicos e até dos 'desguiados' (pessoas que ela considera sem religião).

A especialista é um instrumento de sua crença, já que é impossível pensar as curas de Dona Eliana sem suas orações, sem suas palavras de conforto e embasadas em passagens bíblicas. Cura e protege com o poder da palavra. Além disso, quando o enfermo se encontra com uma doença ou sintoma incompreendidos por ela e pela biomedicina, a resposta é revelada ao abrir a bíblia: "tem vezes que a pessoa nem sabe o que tem, até o próprio médico não sabe o que ela tem. Eu abro a bíblia e está lá a resposta, a doença é revelada na palavra" (Dona Eliana, comunicação pessoal, jun. 2018). Deus se comunica com a especialista pela bíblia e pela cura, é ele que revela a enfermidade e ajuda a combatê-la pelas mãos de Dona Eliana: "Às vezes, eu vejo que o remédio não está fazendo efeito, então eu oro, e Deus me dá a resposta pela cura". O elo que Eliana retrata é uma ligação direta com Deus, a onipresença se transmuta nos caminhos para identificar e tratar uma situação na qual a especialista se depara.

No decorrer de sua trajetória, passou por algumas igrejas evangélicas, tradicionais e recém-chegadas às ilhas, em que houve aceitação por umas e recusa por outras. O uso de ervas medicinais pode ser incompreendido e visto como algo fora das doutrinas pregadas por determinadas congregações, podendo ser interpretado como uma atuação de espíritos malignos; mas, ao mesmo tempo, em outras igrejas, essa atuação de cura pode estar relacionada como algo benéfico e divino. Atualmente, acompanha os cultos da igreja Assembleia de Deus na comunidade onde reside, e nela perpetua sua tradição pentecostal. Nascida em berço evangélico, orgulha-se por estar atrelada e nunca ter vivenciado diretamente outra religião. O fato de a Assembleia de Deus ter se instalado no Pará há mais de 100 anos e ter se estabelecido tão bem na região fecundou uma tradição pentecostal em vários núcleos urbanos e rurais de Belém. Salienta-se que:

> O movimento pentecostal com maior expressão, expansividade nacional e grandeza institucional (denominacional) é o da Assembleia de Deus – que nasceu no Pará em 1911 e que, durante os seus mais de cem anos de existência, expandiu-se por todos os lugares do Brasil (Santos, 2020, p. 40).

Além de seu laço sólido com a religião, Dona Eliana enxerga na garrafada um elemento crucial na recuperação do enfermo, a qual pode ser formulada de duas formas: existe a 'garrafada do homem', composta por vinho, ovos de pata e canela (*Cinnamomum zeylanicum* Nees), cujo propósito é dar mais vigor ao homem; a outra garrafada é mais geral, cura de tudo, sua composição é mais complexa e elaborada com mais ingredientes – vinho, açúcar, canela, mel de abelha, noz-moscada (*Myristica fragrans* Houtt.), puxuri [*Licaria puchury-major* (Mart.) Kosterm.], queijo ralado, unha-de-gato

[*Uncaria tomentosa* (Willd. ex Roem. & Schult.) DC.] e verônica (*Dalbergia monetaria* L.f.). Todos os produtos são preparados ao embalo de orações, não reveladas, como uma forma de legitimar e dar maior segurança à ação divina.

A garrafada ajudou a notabilizar a terapeuta como referência na região, além de contribuir na renda familiar. O produto (garrafada) varia de preço, conforme o valor do açaí, "quando acaba o açaí, acaba o dinheiro", relata Dona Eliana (comunicação pessoal, mar. 2019), mostrando a dependência socioeconômica dessa região em função da safra do açaí, espécie típica da paisagem (Figura 7). Furlaneto et al. (2020) demonstraram que a produção dessa espécie no estuário amazônico concentra-se no verão, entre julho e dezembro (representa 70 a 80% da produção do açaí), sendo de duas a três vezes superior à da safra de inverno. No tempo da safra, o fruto alcança o valor mais baixo, contudo, tem a maior comercialização e circulação de dinheiro. Nesse período, a garrafada de Dona Eliana é comercializada a R$ 30,00; por outro lado, na entressafra, com o açaí escasso e de valor elevado, o poder de compra diminui e a garrafada é vendida entre R$ 20,00 e R$ 25,00.

Além das garrafadas e das orações, Dona Eliana agrega outras técnicas que consolidam o seu *know-how* na região; são métodos que chegaram por meio das antenas parabólicas, como a ventosa e a água ungida. A ventosa é uma arte curativa que foi aprimorada pela medicina tradicional chinesa, a qual prima pelo equilíbrio da circulação sanguínea e energética (N. Coelho et al., 2019, p. 21). Para aplicá-la, Dona Eliana utiliza uma vela e copos de vidro, contando que vem conseguindo êxito no tratamento das pessoas acometidas de dores musculares e de problemas de circulação. A água ungida é outra estratégia: a especialista a define como uma alternativa para uma eventual ausência dos produtos que compõem a garrafada, podendo também tratar os mesmos males e alcançar os objetivos que suas garrafadas. Por vezes, Dona Eliana unge a água pela televisão, em programas da emissora Rede Internacional de Televisão (RIT), que apresenta conteúdos da programação da Igreja Internacional da Graça de Deus (Soares & Cândido, 2015, p. 151). Dona Eliana costuma colocar um copo ou uma garrafa com água na frente de sua televisão e ora, impondo as mãos sobre o objeto com o líquido, seguindo as instruções do pastor. Quando faz o procedimento, conta que muitas pessoas a procuram, e nem sempre para tratar alguma doença particular, mas desejam a água como um amuleto, uma proteção, e costumam passa-la na pele ou jogá-la em suas casas.

Dona Eliana está em plena atividade na ilha do Murutucum, dedicando-se ao retardo da morte, em amenizar o sofrimento físico, espiritual e social. Engenhosa, aprende estratégias para cuidar das situações que lhe são apresentadas e, assim como aprendeu com sua mãe, repassa esses ritos às filhas, que os incorporam e os ressignificam dentro de um pentecostalismo aos modos ribeirinhos.



Figura 7. A paisagem com o predomínio de uma floresta de açaizeiros. Foto: acervo dos autores (2019).

APRENDER, CRIAR, CONSTRUIR, RECONSTRUIR E TRANSMITIR

A vivência dessas senhoras no ambiente de várzea é marcada pela interação com a religião, com o ambiente e as pessoas que, direta ou indiretamente, arquitetaram a base de apoio dos seus conhecimentos. A interpretação sobre a dinâmica dos saberes de um determinado grupo social deve considerar formas de transmissão do conhecimento: I) transmissão horizontal – ocorre entre indivíduos de geração semelhante e não necessita ser no

ciclo familiar; II) vertical – entre pessoas da família, mas de distintas gerações; III) oblíquas – por meio de interações entre indivíduos de gerações divergentes e sem grau de parentesco. As formas descritas de aprendizado não se anulam, podendo coexistir dentro da vivência dessas especialistas (Ferreira Jr. et al., 2018).

A partir deste estudo, verificou-se que Dona Catarina e Dona Eliana percorreram trajetórias de aprendizagem construídas principalmente de forma vertical, oriundas da mãe, e, da mesma maneira, isso vem sendo repassado às progênitas, perpetuando uma herança familiar.

Em relação a Dona Mariquinha, "grande parte de sua sabedoria foi conquistada por seu perfil autodidata e outra parte por observação, intuição, confiança – como se já soubesse o que fazer quando é chamada – e transmissão" (Santos, 2020, p. 46). Não se recorda de ter parentes com esse grau de sabedoria e aprendeu com pessoas não aparentadas e mais velhas, no caso, de forma oblíqua e horizontal, em grande parte em suas vivências na pajelança, onde há forte presença, mesmo que indiretamente, de aspecto da pajelança ressignificada e sobreposto no pentecostalismo das ilhas.

Os sistemas de crenças pelos quais essas senhoras transitaram influenciaram as suas técnicas de cura e o modo de perceber o mundo, como os mitos, as doenças e os tratamentos. São vários os elementos que ganharam significação em suas religiões. Para as especialistas, não existe a cura sem a fé, fator determinante para atingir algo que desejam, como o restabelecimento do estado normal; o crer no divino simboliza segurança no tratamento.

Atualmente, Dona Mariquinha e Dona Catarina queixam-se de que as mulheres de hoje em dia não se interessam pelo ofício e as que fazem não são experientes. Esse ator, o experiente, foi observado por Maués (1990, p. 183) como a pessoa que não obteve estudos específicos da função de maneira convencional, pelo conhecimento da medicina ocidental, mas que guarda grande conhecimento êmico. Dona Mariquinha alertou para o desinteresse e a apatia da nova geração, e que, em decorrência disso, evita repassar seus saberes, concentrando consigo uma redoma de práticas e experiências vivenciadas na ínsula. Situação análoga pode ser encontrada no povo indígena Arara Karo, em Rondônia, onde existe a recusa dos mais velhos em repassar seus conhecimentos às novas gerações, que desacreditam, em parte, na ciência indígena (Gavião & Nunes, 2019). Dona Mariquinha percebe que o jovem de hoje é egoísta, não possui um olhar comunitário, tão essencial à medicina tradicional. Tal conduta ameaça a conservação da memória individual e coletiva, visto que as convergências ao 'progresso' e à 'modernização' avançam ao meio campesino, instituindo um desequilíbrio no grupo social entre "o indivíduo que lembra e outro que esquece, ou faz questão de esquecer e de desconhecer" (Toledo & Barreira-Bassols, 2015, p. 237). Dona Eliana, sob outra perspectiva, diz que só pode ensinar esses conhecimentos para suas filhas e deixa bem claro que, para aprender, tem que ser convertida na sua religião; o saber que advém de sua família precisa ficar na família e seguir as doutrinas de sua fé.

AMEAÇAS E TENSÕES NA DINÂMICA DE CURA DENTRO DA RELIGIÃO

A proximidade com a cidade de Belém trouxe outra realidade; com ela, novos modos tradicionais de vida ganharam a companhia de outros atores que interferem na maneira ribeirinha de olhar o mundo. A 'onda' turística que abraça o Combu e proximidades, como o Murutucum, trouxe alterações socioeconômica e ambiental nas ilhas, provocando mudanças gradativas nos hábitos das comunidades ribeirinhas. Formas de trabalho, escassez de alimento, perda de biodiversidade, movimentos religiosos mais assentados, a ideia urbana de prosperidade, diminuição da territorialidade, dentre outros, são extensores urbanos que provocaram efeitos sociais diversos em âmbitos econômicos, religiosos, culturais etc., metamorfoseados, seguindo a ótica contemporânea das ilhas (Mauss, 2008).

A cultura, consequentemente, ganha novos contornos, especialmente na forma de interpretar a doença, a causa, o diagnóstico, o tratamento e a cura por

parte da comunidade. Nesse ponto, o apego recai à ação de congregações pentecostais e à sua relação com as terapeutas locais. Primeiro, é importante salientar que o movimento pentecostal assentado nas ilhas não é uniforme e possui uma tipologia de interpretações dessas estruturas de saberes. Por vezes, especialistas que praticam a doutrina relatam que alguns membros dessa religião não aceitam suas práticas e acabam invisibilizando e denegrindo o papel social dessas mulheres, as quais, em contrapartida, são aceitas por organizações mais antigas, mais alinhadas à cultura ribeirinha e a suas simbologias.

As várias igrejas pentecostais também impactam a dinâmica das congregações católicas, diluindo a presença delas. Dona Catarina (comunicação pessoal, jan. 2019), por exemplo, lembra com saudosismo as festas católicas que ocorriam no igarapé: "aquilo era uma diversão pra mim, tinha festa de quase todos os santos e missas todos os domingos", que, aos poucos, foram se diluindo com a entrada de moradores mais afeitos à cultura urbana, assim como com a expansão do pentecostalismo na região. Ocorre que ela perdeu transitoriedade com a aproximação de moradores mais alinhados à cultura urbana, ou seja, tendem a demarcar e impedir o trânsito por seu terreno, além de deslocar a população tradicional para outras áreas, e a introdução de um novo movimento religioso acaba dividindo os fiéis ou, como ela fala: "agora, metade é crente". Para Mariz (1997, p. 48), o "fenômeno de evangelização pode ter sido impulsionado pelo fascínio das pessoas em procurar algo que as proteja dos males e de magias anteriores". Dona Catarina, nessa conjectura, se mostra solitária com sua religião, dentro de um tempo contemporâneo, que a isola das outras dinâmicas que ancoram no igarapé.

Com relação à Dona Mariquinha, o seu papel identitário como especialista local se tornou, ao longo do tempo, mesmo com grande arcabouço de saber botânico-religioso, mais delicado. A entrada da igreja Casa de Oração da Assembleia de Deus em sua comunidade atraiu muitos seguidores e frequentadores, dentre eles, Dona Mariquinha e os filhos. Estes orientam a matriarca a largar algumas práticas, como os banhos e a benzeção, e a adquirir novos costumes de vida, como abandonar as bebidas alcoólicas e o fumo. Alegra-se em participar da igreja; os cantos e a energia do lugar a fazem se encantar pelo lugar, mas, mesmo assim, ainda não se sente 'crente'.

A especialista vê na pajelança um caminho para combater doenças e imponderáveis da vida, sempre entoando a narrativa que "o que cura é a fé" (Dona Mariquinha, comunicação pessoal, jun. 2018). Independentemente de sua vivência na igreja pentecostal, o seu trabalho no tratar de pessoas não se restringe apenas na crença em Deus, mas no elo que também envolve os remédios naturais das plantas e são misturados, eventualmente, "com parte de animais, como a banha do jabuti e o chifre de boi, declarados como elementos essenciais no misticismo dos rituais que ela elabora" (Santos, 2020, p. 57).

Independentemente do seu vasto êxito na cura e por ser uma referência no cuidar, todo o *know-how* alicerçado em sua trajetória de vida não a impediu de sofrer preconceitos dentro de sua comunidade. 'Macumbeira' é um termo que utilizam para denegrir a sua presença e ainda revela o fato de ser perseguida pela incompreensão de outrem. Manter-se neutra, sem pertencimento a uma religião, não deixa de ser uma estratégia para minimizar conflitos. A esse respeito, puxa de sua memória um episódio referente à procissão de São Benedito – uma procissão que percorre pelas águas que banham o Combu. Na ocasião, a maioria dos evangélicos da comunidade se direcionava ao santo com gritos depreciativos a ele. Incomodada, essa senhora pediu que o santo não se chateasse e solicitou o perdão de Deus: "pois só Deus pode perdoar" (Dona Mariquinha, comunicação pessoal, jun. 2018). Contudo, como a dualidade do discurso é uma característica de Dona Mariquinha, sincronicamente à defesa ao respeito ao santo e à sua festa, também ressaltou: "não acredito em peças de barro ou de pau, sou seguidora de um Deus vivo" e "esse negócio de santo é ilusão" (Dona Mariquinha, comunicação pessoal, jun. 2018).

Há um tipo de transmutação evidenciada no perfil de Dona Mariquinha, que, a cada narrativa, acredita e desacredita em santos, seres encantados e orações mágicas. O fato é que ela é fascinada pelo mistério, pelo enigmático e pelo religioso (Santos, 2020, p. 58). O perfil reticente no falar pode ter relação com as tensões com parte dos membros da igreja evangélica, inclusive com grau de parentesco.

Com relação à Dona Eliana, o seu vínculo com o movimento pentecostal vem desde muito cedo, como fora abordado em seu tópico. Sua família, incluindo tios, primos, filhos e seus oito irmãos, é adepta, em grande parte, da fé evangélica. Atualmente, seus parentes dividem-se entre três igrejas pentecostais localizadas na ilha do Murutucum, ela, por sua vez, frequenta a igreja Assembleia de Deus de sua comunidade. Essa tradição, contudo, não inibiu as tensões dentro do movimento.

Apesar da grande procura por seu trabalho, algumas igrejas repudiam sua presença. A repulsa afastou-a de determinadas congregações, como a Deus é Amor, onde informou ter ouvido dos membros dessa congregação que a cura só pode ser atingida dentro da igreja. Outro ressentimento faz-se com relação a uma Assembleia de Deus, que, inclusive, está localizada no terreno de seu pai, onde os membros não concordam com suas práticas.

Para entender melhor esse efeito tensionado que ocorre com as três terapeutas, Shiva (2003) ajuda a refletir sobre as estratégias da institucionalização de uma política de negação ao saber local, o que acarreta o que a autora define como uma monocultura da mente. Primeiro, tenta-se desvalidar o saber local, ao não o considerar como propriamente um saber, ou negar, tornar invisível a existência das práticas tradicionais; segundo, dá-se pelo desaparecimento das alternativas, apagando ou destruindo a realidade que elas tentam representar, ou seja, quebra-se o contato com as especialistas e também com as plantas, que perdem seu caráter medicinal; terceiro, deprecia-se a importância do ente vegetal, deslocando determinadas espécies à categoria de 'erva-daninha', ocorrendo, por consequência, seu desaparecimento do ambiente.

Plantas que eram cruciais nas práticas de cura de Dona Mariquinha e de Dona Catarina sumiram da ilha. Entretanto, Martins et al. (2005) realizaram levantamento das plantas medicinais, alimentares e tóxicas presentes no Combu, em que a arruda (*Ruta graveolens* L.) e a catinga-de-mulata (*Aeollanthus suaveolens* Mart. ex Spreng) se apresentaram como os entes botânicos mais relevantes. Dona Mariquinha (comunicação pessoal, mar. 2019) conta que "as mulheres agora arrancam essas plantas, dizem que fede", referindo-se a moradoras de sua comunidade. O fato é que essas são plantas habitualmente empregadas na benzeção, exorcismo e proteção contra seres malignos; no entanto, com exceção da benzeção, essas também são práticas predominantes em ritos das recém-chegadas igrejas pentecostais nas ilhas. "O exorcismo é uma prática marcante do pentecostalismo e simboliza uma 'batalha espiritual' entre o bem (Deus) e o mal (Diabo), onde se objetiva a libertação da possessão de uma pessoa por seres malignos" (Correa, 2019, p. 319). Nesse ambiente, para além de uma biomedicina, há disputa, coexistência e entrelaçamento de tratamentos: de um lado, terapias que carregam forte intimidade botânica e religiosa; do outro, ações que negam entes locais, como plantas e mitos, e focam no elemento religioso. Ocorre que o enraizamento de curas que excluem práticas tradicionais da ilha causa, inegavelmente, um desequilíbrio no domínio cultural das especialistas e em suas expressões culturais.

CONCLUSÃO

Este artigo cooperativo com mulheres especialistas em curas da ilha do Combu e do Murutucum tornou-se uma espécie de caleidoscópio de narrativas, as quais, mesmo sendo de imensa envergadura, são apenas uma gota no oceano das vivências dessas mulheres. Um enfoque foi privilegiado em meio a tantos encontros dialógicos: as percepções de mundo e suas implicações para com o cuidado tradicional da saúde comunitária. O que se caracteriza como tradicional é a concepção ontológica animista de mundo, a partir da qual se pode entender

que a vida e a saúde dos humanos são partes integrantes de uma *natura naturans*, ou seja, de uma natureza vívida, intensamente plural e continuamente autocriativa – muito além de uma concepção antropocêntrica de bem-estar. Dessa maneira, as mulheres especialistas no cuidado da saúde tradicional são pessoas de profunda memória, intensa capacidade criativa de rituais e medicamentos, largas e plurais concepções de sagrado, e de sabedoria virtuosa sobre as mais diversas questões quanto a dúvidas e inseguranças que podem surgir no dia a dia.

As três protagonistas carregam consigo mais do que um saber individual, posto que seus conhecimentos são coletivos e ancestrais. Contudo e ao mesmo tempo, são saberes ressignificados ao contexto de cada especialista. Por assim dizer, elas têm intensas ações de agenciamento da cura, ou seja, elas trocam experiências com outras especialistas e outras expressões religiosas. Quando necessário, são capazes de criar e de institucionalizar novos ritos e medicamentos sempre quando são demandadas frente a novos desafios sanitários. Estas práticas de autonomia curandeira também podem acontecer quando há escassez de algo vegetal, animal ou ritual tradicionalmente utilizado em suas práticas. A responsabilidade de fazer o 'cuidado do outro' desperta nessas especialistas uma dinâmica inventiva: elas podem romper com as ações tradicionais ou as estruturas sociais, estabelecendo, assim, novos valores de sagrado e de bens bioculturais do cuidado, visando à cura.

As especialistas são mulheres que têm profundas memórias e efervescentes imaginários culturais em suas ações (narrações, ritos, saberes, devoções, bens simbólicos e bioculturais, lógica de criações etc.). Uma dimensão está intimamente ligada à outra no dia a dia, nas experiências sociais de vida. Pode-se até mesmo considerar que o binômio memória e imaginário cultural carrega elementos regentes de ações e modelos de agregações sociais. Logo, as memórias e os imaginários abscônditos nas práticas sociais das especialistas podem ser considerados bens de suas respectivas comunidades e patrimônios humanos. Isso porque elas são como institutos coletivos de saberes e práticas que, por si mesmas, regem a dinâmica cultural de suas casas e de seus próximos. Elas são continuidades e criações de saberes dinâmicos do cuidado para o bem-estar coletivo. Para isso, essas especialistas também utilizam técnicas não uniformes e nem sempre consensuais de curas. Além do mais, elas percorreram caminhos difusos, ou seja, de diferentes interações que, no final das contas, convergem na ajuda ao próximo, de sua comunidade ou de outras. Mesmo que as três estejam num mesmo ambiente insular de várzea, todas têm aspectos antropogênicos de curas que lhes são específicos, singulares a si mesmas e às suas comunidades.

A arte de curar é uma vocação, na ética do seu exercício, e um dom, na imersão de sua prática. A arte do cuidar do outro (cura, diálogo, reza, parto, oração, puxação, criação e/ou doação de ervas etc.) é uma missão entrelaçada intimamente com aspectos (con)sagrados e de fé. As próprias especialistas indicam que o sentimento mínimo de quem faz o cuidado e de quem o recebe é a fé. A fé consubstancia as dimensões do saber de cura/cuidado, do rito, das técnicas da especialista, dos elementos bioculturais de cura, do reconhecimento coletivo da eficácia no cuidado do outro conduzido pela especialista e dos entes envolvidos, que excedem o conceito ocidental de realidade. A cura é uma sinfonia em que os grandes compositores do bem e do mal conduzem o cotidiano orquestral da natureza. As especialistas de cura são as regentes que dialogam com o paciente, os males, os saberes orquestrais e os ditos composicionais das grandes forças. A condução sinfônica da cura aponta para um cuidado que excede um entendimento humano singular, comum. A música é polifônica e os elementos da cura são unidades instrumentais. As sinfonias da cura são uma grande execução artístico-curandeira: o ato regido pelas especialistas de cura é uma objetivação de dimensões flutuantes, uma integração de grandes saberes e técnicas. Cada problema é uma singularidade que deve ser tratada

por intermédio das tradições de cura, dos entes divinos (sob diversos aspectos de gênero), da fé, da técnica de cura, dos elementos bioculturais e da singularidade daquela ou daquele que é cuidado. Cada pessoa leva às especialistas dúvidas, carências, questões, problemas de saúde, necessidade de parto etc. E, para as especialistas, cada pessoa merece o cuidado polifônico e cósmico que sua demanda intimamente requer. Os momentos dedicados a esses cuidados não podem ser banalizados, pois são instantes consagrados de interlocução entre mundos e entes humanos e não humanos.

A construção do conhecimento de cada uma dessas mulheres é resultado de diferentes experiências religiosas que elas atravessaram como agenciadoras de curas simbólicas. Elas nunca opuseram o encantamento da magia às preces cristãs (católicas e evangélicas). Cada uma estabelece continuamente uma multiforme comunicação entre sagrados – posto que o mundo em que elas vivem nunca estabelecera distinções radicais entre as diversas confissões e as crenças ancestrais. A percepção da especialista sobre o binômio no tratamento acontece entre interações intensamente vividas e por meio de profundas concepções religiosas e sociais. Todas as ações de cuidado são atualíssimas; são interlocutoras entre os ditos das tradições e os desafios da contemporaneidade. Podemos concluir, então, que as especialistas em curas buscam dar cuidados e sentidos à vida. Por isso, são mais que artistas da cura, pois exercem lideranças 'culturais' em suas comunidades.

AGRADECIMENTOS

À Catarina, à Mariquinha e à Eliana, artesãs de uma arte curativa e exemplos de bondade e respeito ao próximo. Aos habitantes das ilhas do Combu e do Murutucum. Ao Herbário Marlene Freitas da Silva da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

REFERÊNCIAS

Albuquerque, U. P., Lucena, R. F. P., & Cunha, L. V. F. C. (2010). *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. NUPPEA.

Bailey, K. D. (1982). *Methods of social research*. The Free Press.

Bardin, L. (2010). *Análise de conteúdo* (4. ed.). Edições 70.

Barreto, A. M. (2019). *Território de águas na Amazônia: ribeirinhos e o direito à propriedade coletiva da terra.* Juruá.

Callegaro, I. C., & López, X. A. A. (2017). *Culturas alimentares, biodiversidade e segurança alimentar no território de identidade*. Paco.

Camargo, M. T. L. A. (2014). *As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil*. Ícone.

Chartier, R. (2017). *A história ou a leitura do tempo*. Autêntica.

Coelho, M. (2009). *O feitiço: na literatura, na arte, na vida*. Paka-tatu.

Coelho, N. L., Sousa, J. T., & Watanabe, L. A. R. (2019). A utilização da medicina tradicional chinesa na redução do estresse. *Scire Salutis*, *9*(1), 20-29. https://doi.org/10.6008/CBPC2236-9600.2019.001.0003

Correa, M. A. O. S. (2019). Deus e o diabo: parceiros na linguagem (neo)pentecostal? *Revista Reflexão*, *44*, e184364.

Cueto, M., & Palmer, S. (2016). *Medicina e saúde pública na América Latina: uma história*. FIOCRUZ.

Demetrio, A. M. V. (2016). "A cura: pelas mãos ou pela fé?". Técnica e a fé nas manifestações culturais na zona rural de Manaus-AM. *Cronos*, *17*(1), 136-150.

Dosse, F. (2015). *O desafio biográfico: escrever uma vida* (2. ed.). Edusp.

Ferreira Jr., W., Santoro, F., & Albuquerque, U. (2018). *Nossa história evolutiva: plantas medicinais e a origem e evolução da medicina.* NUPEEA.

Fleischer, S. (2018). *Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão*. Edufscar.

Furlaneto, F. P. B., Soares, A. A. V. L., & Furlaneto, L. B. (2020). Parâmetros tecnológicos, comerciais e nutracêuticos do açaí (*Euterpe oleracea*). *Revista Internacional de Ciências*, *10*(1), 91-107. https://doi.org/10.12957/ric.2020.46945

Gavião, S., & Nunes, R. O. (2019). Conhecimento tradicional e construção de material didático específico para o ensino de ciências na escola indígena do povo Arara Karo. *Revista Cocar*, *13*(27), 986-1004.

Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (IDEFLOR-Bio). (2018, março 1). Área *de proteção ambiental da Ilha do Combu*. https://ideflorbio.pa.gov.br/

Le Breton, D. (2013). *Antropologia da dor*. UNIFESP.

Lei Estadual n. 6.083. (1997, nov. 13). Dispõe sobre a criação da Área de Proteção Ambiental da Ilha do Combu no Município de Belém. *Diário Oficial do Estado do Pará*. https://www.semas.pa.gov.br/legislacao/normas/view/395

Lévi-Strauss, C. (2008). *O pensamento selvagem*. Papirus.

Lima, N. G., Farias, M. S., Nascimento, N. S., Miranda, R. S., & Andrade, E. S. (2010, nov. 21-24). A informação ambiental na ilha do Murutucu, Belém-PA, 2009-2010: um estudo de caso da relação urbana e rural. *I Congresso Brasileiro de Gestão Ambiental*, São Paulo.

Marconi, M. A., & Presotto, Z. M. N. (2017). *Antropologia: uma introdução*. Atlas.

Mariz, C. L. (1997). O demônio e os pentecostais. In P. Birman, R. Novaes & S. Crespo (Orgs.), *O mal à brasileira* (pp. 45-61). EDUERJ.

Martins, A. G., Rosário, D. L., Barros, M. N., & Jardim, M. A. G. (2005). Levantamento etnobotânico de plantas medicinais, alimentares e tóxicas da ilha do Combu, município de Belém, estado do Pará, Brasil. *Revista Brasileira de Farmácia*, *86*(1), 21-30.

Maués, R. H. (1990). *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Editora universitária da UFPA.

Maués, R. H. (1999). *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Cejup.

Mauss, M. (2008). *Ensaio sobre a dádiva*. Edições 70.

Motta-Maués, M. A. (1994). *Lugar de mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará)*. FIOCRUZ.

Pacheco, A. S. (2013). Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte*, *11*(30), 476-508. https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2013v11n30p476

Paes Loureiro, J. J. (2015). *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Valer.

Resolução n. 466. (2012, dez. 12). Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html

Santos, L. S. (2020). *Natureza, cura e práticas religiosas: um estudo sobre a medicina tradicional nas ilhas do Combu e do Murutucum, Belém, Pará* [Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Pará].

Santos, L. S., Moraes Junior, M. R., & Lucas, F. C. A. (2020). Plantas e religiosidades na região insular de Belém, Pará. *Revista Etnologia*, *18*(3), 3-23.

Silva, S. C., Dias-Scopel, R., & Schweickardt, J. (2020). Gestação e parto em uma comunidade rural amazônica: reflexões sobre o papel da parteira tradicional. *Interface: Comunicação Saúde, Educação*, *24*, 1-16. https://doi.org/10.1590/interface.190030

Shiva, V. (2003). *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Gaya.

Soares, A., & Cândido, D. (2015). Igrejas eletrônicas, os neopentecostais e a pregação da fé nos tempos do espetáculo religioso. *Cadernos de Graduação: Ciências Humanas e Sociais*, *2*(3), 145-155.

Souza, C. S. (2015). Entre relatos de vida, fotografias e cartografias: uma etnografia em diferentes proximidades. In S. Manica (Org.), *Vidas & grafias: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia* (pp. 346-376). Lamparina.

Tambiah, S. J. (2018). *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica.* Vozes.

Toledo, V. M., & Barreira-Bassols, N. (2015). *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. Expressão Popular.

Trindade, D. C. (2013). *As benzedeiras de parintins: práticas, rezas e simpatias*. EDUA.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

L. S. Santos contribuiu com conceituação, curadoria de dados, investigação, metodologia, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); R. S. Santos com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); M. R. Moraes Junior com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); F. C. A. Lucas com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, supervisão, validação e escrita (rascunho original, revisão e edição; C. Custódio com curadoria de dados e recursos; L. S. Passos (Mariquinha) com curadoria de dados e recursos; e E. Nascimento com curadoria de dados e recursos.

Reflexiones sobre la curaduría decolonial: el caso de "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*"

Thoughts on decolonial curatorship: the "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" exhibition

Laura Pérez Gil[I] | Ana Bugnone[II, III]

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

[II]Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires, Argentina

[III]Universidad Nacional de La Plata. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina

Resumen: En este artículo se describe y analiza la exposición "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*", llevada a cabo en el *Museu de Arqueologia e Etnologia* de la *Universidade Federal do Paraná* (Brasil) en 2018, y se realizan una serie reflexiones teóricas y propositivas acerca de la necesidad de transformar la cultura institucional y técnica en los museos según una perspectiva decolonial. Con una metodología cualitativa, se recolectó información proveniente del proceso de curaduría colaborativa entre personal del museo y miembros de las comunidades mbya guaraní, que incluyó registros de reuniones, entrevistas, fotografías y materiales gráficos. Asimismo, los textos teóricos que ofrecen la base del análisis y las reflexiones provienen de las museologías crítica y social, los estudios decoloniales, la antropología y la sociología. Los resultados de la investigación indican que la exposición se destacó por el carácter polifónico y dialógico, ya que la curaduría colaborativa implicó la necesidad de llevar adelante debates y acuerdos entre las personas intervinientes. Por otro lado, se señala la necesidad de indagar sobre las prácticas museales y sus relaciones con las comunidades participantes, los públicos y la sociedad en general.

Palabras clave: Museo. Mbya Guaraní. Curaduría colaborativa. Decolonialidad.

Abstract: In this paper, we describe and analyze the "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" exhibition at the *Museu de Arqueologia e Etnologia* at the *Universidade Federal do Paraná* (Brazil) in 2018. A series of theoretical and proactive considerations on the need to transform the technical and institutional culture in museums from a decolonial perspective are also included. Qualitative methodology was used to gather information from the process of collaborative curatorship involving both the museum staff and members of the Mbya Guarani communities, which include records of meetings, interviews, photographs and graphic material. The theoretical texts that provide a foundation for analysis and reflection come from social and critical museology, decolonial studies, anthropology and sociology. The exhibition was notable for dialog and the multiple voices it featured, since the collaborative curatorship required discussions and agreement between all parties involved. Additionally, this paper highlights the need to investigate museum practices and their relationships with participating communities, the public and society as a whole.

Keywords: Museum. Mbya Guarani. Collaborative curatorship. Decolonialism.

Pérez Gil, L., & Bugnone, A. (2023). Reflexiones sobre la curaduría decolonial: el caso de "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20210093. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0093

Autora para correspondência: Laura Pérez Gil. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. General Carneiro, 460. Curitiba, PR, Brasil. CEP 80060-150 (laurapg@ufpr.br).

Recebido em 30/08/2021
Aprovado em 04/10/2022
Responsabilidade editorial: Marília Xavier Cury

CC BY

INTRODUCCIÓN[1]

En los últimos años, se está produciendo un esfuerzo de decolonización de los museos, es decir una problematización sobre la forma en que estas instituciones conformaron sus patrimonios, adquirieron o tomaron piezas de distintos pueblos, crearon discursos y realizaron exposiciones desde una visión inmersa en el patrón colonial del poder. Según Quijano, este patrón

> . . . se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala societal (Quijano, 2011, p. 1).

De esta manera, los museos iniciaron procesos reflexivos que pusieron en cuestión su vínculo con la colonialidad y su visión del 'otro', así como se propusieron que los sujetos o colectivos subalternizados hablaran de sus historias e identidades (A. Silva, 2020). Así, estas instituciones en diversas partes del mundo cuestionaron los criterios que organizaban sus colecciones y exposiciones, basados, en muchos casos, en la supremacía blanca y patriarcal y en una visión eurocéntrica (Shoenberg, 2019).

Si bien es una problemática que los museos ya venían discutiendo desde tiempo antes, la reunión del Consejo Internacional de Museos en Kioto en 2019 se centró en la función social del museo y su 'descolonización', según puede verse en su Informe anual (ICOM, 2020). Así, la forma como los museos gestionan, interpretan y presentan sus colecciones en el marco de la 'descolonización' fue uno de los temas allí tratados, tanto como la restitución de piezas a sus comunidades de origen, sin desestimar los obstáculos que se presentan y los desafíos que estos procesos significan. Como explican Bergeron y Rivet (2021, p. 30):

> Más que nunca, la interrogante sobre la representación de las comunidades culturales e indígenas en los museos es objeto de debate. Lo mismo ocurre con la delicada cuestión de la devolución de obras de arte y colecciones a sus comunidades de origen.

En este sentido, la pregunta sobre el lugar que ocupa la cultura de los pueblos indígenas y de otras comunidades en las colecciones nacionales y en las grandes narrativas nacionales, es sumamente actual. Del mismo modo, cabe el cuestionamiento sobre si la decolonización y la reinvención del museo efectivamente se realizan consultando a las comunidades y a los pueblos indígenas (Bergeron & Rivet, 2021). Estos autores señalan que no se debe olvidar que la 'descolonización' implica tener en cuenta las relaciones de poder que subyacen en la producción del conocimiento y las políticas que se aplican.

Antes de avanzar, es importante señalar que en este artículo se ha escogido el concepto de 'decolonización' en lugar de 'descolonización'. Este último se refiere a los procesos de descolonización político-administrativa de las antiguas colonias (América Latina, en el siglo XIX; África, en el siglo XX); en cambio, el primero excede lo político-administrativo y se refiere a un proceso más amplio, profundo y complejo, que es el cuestionamiento a la matriz del poder colonial (y todas las colonialidades asociadas a ella, como la del saber, de la economía, de la estética, etc.). Seguimos en este punto a Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), quienes afirman que, lejos de asumir que vivimos en un mundo descolonizado y poscolonial,

> Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición

[1] Este texto surge de los diálogos mantenidos por las autoras y otrxs participantes en el marco del Webinário "Historias Invisibles: los otros en las narrativas nacionales en Chile", que integró un ciclo de encuentros virtuales organizados por el Museo Histórico Nacional de Chile y el proyecto LAB-Museos, y que tuvo lugar el 4 de diciembre de 2020.

> del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 13).

Por ello, es necesario adoptar una perspectiva decolonial que tenga en cuenta estas realidades y las interrogue críticamente.

Otro de nuestros puntos de partida es la necesidad de democratizar la cultura en lo que se refiere a lo territorial, como en lo que respecta a grupos y comunidades 'otras'. Democratizar también implica que el concepto de cultura incluya, sin dudar, manifestaciones 'otras', no consideradas cultura o arte en términos hegemónicos, o bien que no alcanzan la calidad necesaria -según la cultura dominante- para ser parte de una exposición.

En este sentido, con base en la problemática que surge a partir de la decolonización en los museos y la necesidad de democratización, este artículo se propone reflexionar sobre dos procesos simultáneos y convergentes: por un lado, un conjunto de acciones y decisiones que llevaron a la organización de la exposición "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" en el *Museu de Arqueologia e Etnologia* de la *Universidade Federal do Paraná* (MAE-UFPR) (Brasil), y, por otro, una serie de consideraciones de índole teórica y propositiva acerca de la necesidad de transformar la cultura institucional y técnica en los museos según una perspectiva decolonial. Así, se parte de la convicción de que la reflexión conjunta es un aporte para pensar tanto en las exposiciones como en los procesos de producción de conocimiento y de reflexión teórica en la Museología, la Antropología y las Ciencias Sociales en general.

La reflexión sobre la experiencia aquí analizada debe, además, entenderse como parte de un contexto general en el que museos etnográficos y antropológicos en varias partes del mundo hacen experiencias con diversas formas de colaborar con los colectivos conectados histórica o culturalmente con sus colecciones. En Brasil, concretamente, estas experiencias colaborativas han tomado diversas formas, como las curadurías compartidas de exposiciones (Vidal, 2008; Abreu, 2008), las invitaciones a representantes de las comunidades para visitar sus reservas técnicas y documentar las colecciones (Shepard et al., 2017; F. Silva & Gordon, 2011) o para organizar otras nuevas (J. Carvalho, 2015), y el desarrollo de proyectos internacionales y colaborativos con la finalidad de levantar, sistematizar y poner a disposición de las comunidades mecanismos para que puedan no solo acceder a las informaciones sobre las colecciones, sino también contribuir con sus propios saberes a la documentación (Velthem et al., 2017) y restauración de las mismas (Lima & F. Silva, 2021). No se debe olvidar, además, que los pueblos indígenas vienen apropiándose de la institución museal haciendo emerger museos propiamente indígenas (J. Oliveira, 2012; Roca, 2015). Consideramos que cada caso de colaboración presenta problemas y soluciones propios y que es necesario compartir esas experiencias para poder avanzar por este camino. Por ello, parte de este artículo está dedicado a la descripción de una de estas propuestas.

UNA MUESTRA POLIFÓNICA

El 11 de julio de 2018 fue inaugurada en el MAE-UFPR una exposición titulada "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*"[2].

La muestra fue producto de la colaboración entre este museo universitario y cinco comunidades mbya guaraní localizadas en la región costera del estado de Paraná, en Brasil. La idea de hacer una exposición sobre algún aspecto de la cultura mbya guaraní había surgido en 2010, al montar una pequeña colección de objetos para incorporarla al museo. Las piezas fueron adquiridas

[2] "Nuestra forma de ser guaraní". Queremos indicar que el uso de 'guaraní' en vez de 'mbya guaraní' en la versión en portugués del título fue objeto de discusión por parte de lxs curadorxs indígenas. Algunxs insistieron que debería ser usado mbya guaraní ya que es así como las comunidades del litoral de Paraná se identifican, pero otras voces afirmaron que dado que varios tienen ascendientes ñandeva o kaiowa sería más adecuado el uso más amplio de 'guaraní'. Esta fue la opinión que acabó imponiéndose.

en la comunidad de la Tierra Indígena Isla de la Cotinga y, en aquella época, se acordó entre lxs investigadorxs y la comunidad que se organizaría una exposición con esas piezas. Sin embargo, al no haber recursos para ello en aquel momento, la propuesta quedó en suspenso. La idea fue retomada en 2015 cuando la universidad (UFPR) obtuvo, por medio de un proyecto institucional, importantes recursos económicos oriundos del entonces Ministerio de la Educación, para la realización de acciones de carácter artístico-cultural junto con comunidades tradicionales en la región costera de Paraná[3]. En ese contexto favorable, fue propuesta y aprobada la organización de una exposición de curaduría compartida con comunidades guaraní.

Una de las particularidades de un comisariado compartido es que no hay una metodología previamente definida. Los pasos y las formas de proceder no solo están en abierto al inicio del proceso, sino que van emergiendo a medida que este avanza y se buscan soluciones para los dilemas, dificultades y eventuales desacuerdos que van surgiendo. Se trata de un espacio de construcción colectiva, en el cual prevalece una polifonía que, en aras de la finalidad dialógica que está en el corazón de este tipo de propuestas, debe ser explorada y transformada en campo de experimentación. El carácter transformador de las acciones colaborativas radica precisamente en el hecho de que son momentos de negociación y experimentación, y no de simple reproducción de conocimiento (Basu & MacDonald, 2007). Uno de los objetivos esenciales al embarcarse en una exposición de comisariado compartido, teniendo como marco general una intención decolonial, es contribuir para que las instituciones museales sean transformadas de manera que se constituyan en lugares donde sea posible producir y divulgar autonarrativas (A. Oliveira et al., 2020) de colectivos conectados histórica, política y culturalmente con las colecciones en ellos conservadas y exhibidas. Asumiendo, como no puede ser de otra forma, que los equipos de los museos y lxs curadorxs externxs participantes tienen puntos de vista y de acción diferentes y que en la articulación de estas diferencias radica la potencia estética, intelectual y política de un comisariado compartido, uno de los principales desafíos fue el de preservar esta pluralidad y al mismo tiempo articularla en un proyecto expositivo que tuviese sentido tanto para el público, guaraní y *jurua*[4], como para todos los miembros del equipo curatorial. En ese sentido, el diálogo y la negociación fueron principios estructurales.

Describimos, enseguida, las diferentes etapas del proceso, mostrando cómo, a pesar de que el equipo del museo, por su familiaridad con la propia labor de organizar exposiciones y por estar al frente de la organización infraestructural, tenía la iniciativa a este respecto, los procedimientos fueron modificándose, y nuevas acciones fueron añadiéndose, reconfigurándose o eliminándose a medida que las cosas avanzaban.

El primer paso tomado por el equipo[5] del MAE-UFPR fue realizar una visita a cada una de las seis comunidades mbya guaraní que en aquel momento existían en la región del litoral paranaense: Pindoty – Tierra Indígena (TI) Ilha da Cotinga, Paranaguá, Paraná; Kuaray Guata Porã – TI Cerco Grande, Guaraqueçaba, Paraná; Guaviraty e Karaguata Poty – TI Sambaqui, Pontal do Paraná, Paraná; Kuaray Haxa – Guaraqueçaba, Paraná; Araçai – Piraquara, Paraná. Esta decisión condice con una postura en la que salir del museo como espacio hegemónico es una estrategia fundamental para producir encuentros con las comunidades 'otras', dirigiéndose a los espacios específicos donde construyen sus vidas cotidianas y generar, desde allí, un acercamiento al museo. Durante estas visitas, se les

[3] Se trata del proyecto "Mutirão Mais Cultura UFPR", con cuyos fondos fue financiada la exposición aquí tratada. Informaciones sobre el proyecto y sus diversas acciones pueden ser consultadas en Mutirão Mais Cultura (n. d.).

[4] Término guaraní con el que se designa a los no indígenas.

[5] De forma general, el equipo del museo estuvo formado por antropóloga, museóloga, fotógrafo, varios becarios de grado y uno de doctorado pertenecientes a los cursos de Ciencias Sociales, Antropología, Design Gráfico y Comunicación, así como por los funcionarios administrativos. En cada etapa del proceso, la configuración iba variando, aunque hubo un núcleo que acompañó todas las etapas.

presentó el museo, se mostraron materiales producidos durante otras exposiciones y se invitó a cada comunidad a participar, si fuese de su interés, en una exposición conjunta. Las respuestas no fueron homogéneas: en algunos casos respondieron inmediatamente que querían participar, en otros, que consultarían con el resto de la comunidad o que solo decidirían después de la primera reunión para poder tomar una decisión colectiva con las otras comunidades. Una de las comunidades decidió no participar alegando no tener a nadie disponible para las reuniones. El mapa presentado en la Figura 1, elaborado para la exposición, muestra las comunidades mbya guaraní en la región, tanto las que participaron como las que no.

La previsión del equipo del MAE era que el trabajo fuese realizado a lo largo de tres reuniones: dos en Paranaguá y otra en la reserva técnica de Curitiba[6]. Es necesario resaltar desde ya que, aunque el pequeño litoral de Paraná es un territorio de ocupación continua y donde los territorios indígenas demarcados son de extensión exigua, todas las comunidades se encuentran en zonas

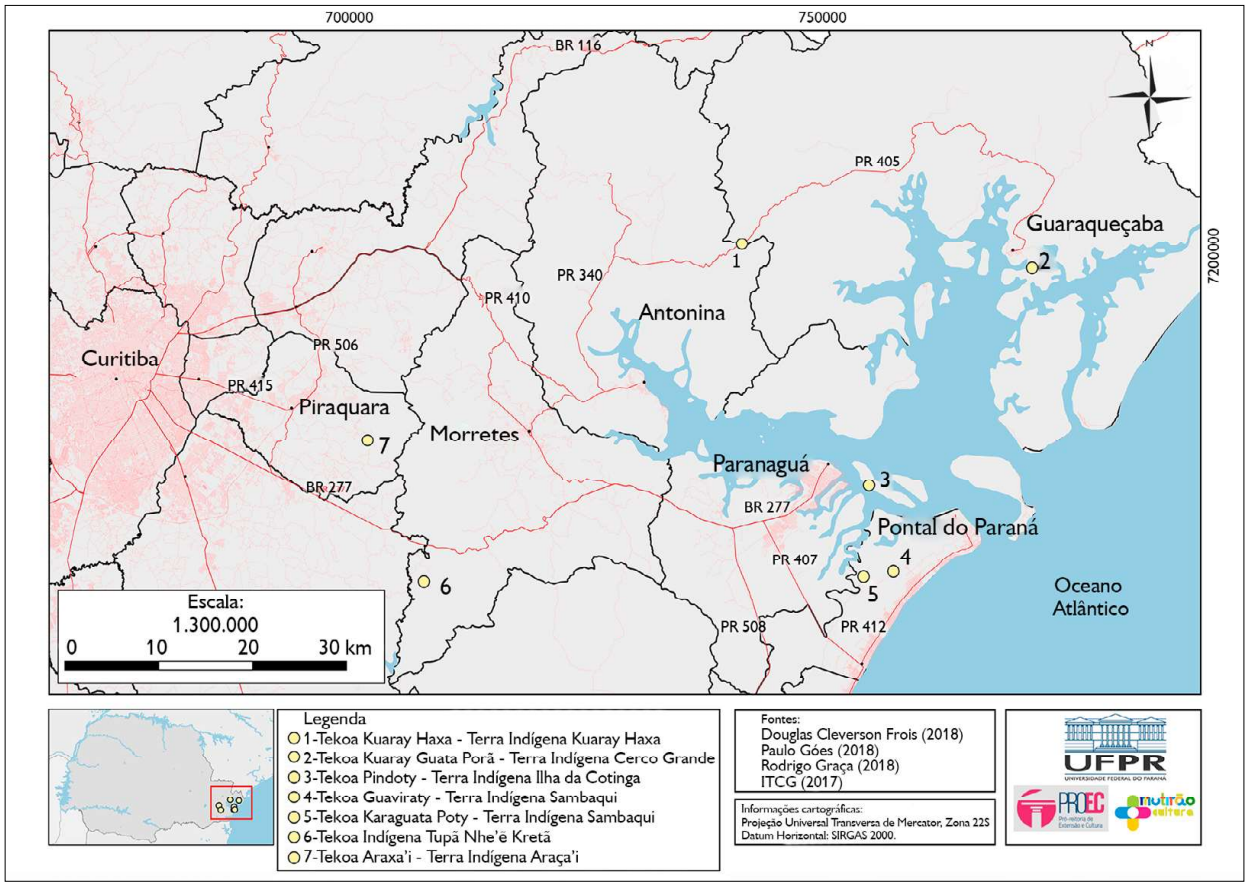


Figura 1. Mapa de la región a la que se refiere la exposición. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.

[6] El MAE-UFPR es un museo multilocalizado que cuenta con tres espacios. El primero y más antiguo es su sede expositiva en Paranaguá: el antiguo colegio de los Jesuitas, del s. XVIII. Allí fue creado el museo en 1963. Ante la insuficiencia e inadecuación del espacio físico para la conservación de las colecciones, así como por la necesidad de acercar la institución a los cursos con los cuales tiene más conexión histórica y temática, fue creada la Reserva Técnica en Curitiba, en 2006. Finalmente, en 2009 fue inaugurada una pequeña sala expositiva, especialmente pensada para el público escolar, en el edificio histórico de la UFPR, en pleno centro de Curitiba. Para mayores informaciones, se puede visitar la página del museo (MAE-UFPR, 2023).

de difícil acceso, ya que están únicamente comunicadas bien por caminos no asfaltados difícilmente transitables en determinados momentos del año, o bien por transporte marítimo. En ese sentido, la infraestructura relativa a los desplazamientos supuso siempre una dificultad, complicada por las exigencias administrativas de la universidad[7].

La primera reunión fue en el museo en Paranaguá, en diciembre de 2017. Tan solo se contaba con recursos para invitar a dos personas de cada comunidad y se sugirió que fuese en cada caso un varón y una mujer. La intención del equipo, con ello, era crear una dinámica de trabajo que incluyese la visión femenina, pero hizo eco en la perspectiva guaraní en otro sentido: el equipo fue principalmente compuesto por parejas que, en algunos casos, vinieron con sus hijos más pequeños. No solo las mujeres participaron activamente, trayendo sus puntos de vista, sino que en el plano de la sociabilidad y la afectividad, en las reuniones parecían reverberar ciertas condiciones de la vida en la aldea. La decisión de quién participaría en representación de cada comunidad fue de exclusiva decisión de cada una. En el caso de tres de ellas, fueron designados los jefes y sus esposas; en otro caso, una profesora y su esposo, y en el caso de la quinta, participaron alternativamente algunos jóvenes y su jefe, variando según la reunión.

Una vez que todo el mundo llegó a Paranaguá y antes de realizar cualquier trabajo, los representantes de todas las comunidades deliberaron colectivamente sobre si embarcarse o no en el proyecto. Aunque el equipo del museo se ofreció a salir de la sala, dijeron que no hacía falta: simplemente, pasaron a hablar en guaraní, creando automáticamente un ambiente del cual el equipo quedaba excluido. El recurso de hablar en guaraní para deliberar internamente fue usado frecuentemente a lo largo de las reuniones.

Durante esa primera reunión, se explicó inicialmente lo que el equipo del museo entendía por exposición y qué tipo de trabajo se desarrollaría. Tras recorrer juntxs las salas donde sería realizada la instalación, el equipo de curaduría se instaló en el claustro. Se solicitó a lxs representantes guaraní que sugiriesen temas para intentar llegar a una definición sobre las cuestiones que serían el foco de la exposición. Fueron proponiendo temas que luego eran discutidos por el grupo: hierbas medicinales, cosmología, territorio, alimentación, historia, artesanía… Uno de los aspectos más destacables es que al desarrollar y analizar cada uno de los temas, siempre se llegaba a un punto en común: todos ellos acababan por referirse a la dimensión espiritual de la vida guaraní. La espiritualidad estaba conectada con cualquiera de los temas considerados. Al concluir esta reunión, que duró dos días, se había decidido que la exposición versaría sobre la artesanía, una de las principales fuentes de renta para las comunidades y que, sin embargo, es poco conocida y valorada. La exposición fue adquiriendo un cariz bastante pragmático para los Guaraní, ya que querían que, además de combatir los prejuicios contra ellos, fuese también un mecanismo para la promoción de la artesanía. En lo que se refiere a la dimensión espiritual, que detallaremos más adelante, revelar al público cuestiones relacionadas con la espiritualidad, sin embargo, no era ni mucho menos un asunto anodino y se decidió que tan solo se daría el visto bueno a lo decidido una vez que cada representante consultase con los ancianos de su comunidad. Así lo expresó Juliana Kerexu, una de las curadoras mbya guaraní:

[7] Como es común cuando se trabaja en zonas de baja formalización profesional, resulta difícil que las personas locales que ofrecen servicios tengan los documentos exigidos por las entidades responsables por la gestión y liberación de los recursos financieros. Este fue el caso aquí: las personas locales que podían ofrecer sin problemas los servicios de transporte que eran necesarios para cada reunión luego tenían dificultades para facilitar los comprobantes y documentos fiscales exigidos para el desembolso del recurso, mientras que no era fácil encontrar empresas curitibanas dispuestas a proporcionar estos servicios. Aunque pueda parecer anecdótico, se trata de un escollo importante en proyectos y acciones realizadas en zonas de baja intensidad urbana en Latinoamérica que suelen enfrentar no solo investigadores de universidades, sino también quienes trabajan en organizaciones, gubernamentales o no gubernamentales, que ejecutan proyectos y otras acciones. La falta de flexibilidad y de apertura para encontrar soluciones adaptadas a realidades locales diversas por parte de las administraciones financieras no deja de ser una modalidad de hostilidad institucional.

> Cuando entré en aquella sala ya vino a mi cabeza: hacer una *casa de rezo*[8]. Traer ese lado, para que las personas vean y conozcan el lado de la espiritualidad, mostrando bien de dónde viene todo ese lado. La *casa de rezo* hace parte de nosotros desde que nacemos, no se puede decir nada sobre nosotros si no hablamos de la *casa de rezo* . . . . En primer lugar voy a hablar con mi *pajé*[9]. Vamos a discutir lo que podemos mostrar. Entonces, antes voy a informarme con ella (Juliana Kerexu, comunicación personal, Paranaguá, 19 dec. 2017)[10].

La segunda reunión se realizó, dos meses y medio después, en la reserva técnica en Curitiba (Figura 2). La cuestión inicial fue conocer las deliberaciones de cada pareja en su comunidad, y todxs afirmaron que lxs ancianxs habían dado el visto bueno al proseguimiento de los trabajos conforme se había decidido en la reunión anterior. Tras una visita a las colecciones en general guardadas en la reserva, se les enseñó la colección guaraní que ya había en el museo, tanto aquella constituida en 2010 como algunas piezas más antiguas de las décadas de 1940 y 1950, y se discutió entre todos cuáles podrían ser expuestas. Quedó claro, ya entonces, que querían exponer también piezas confeccionadas *ad hoc* por ellos, ya que consideraban la colección insuficiente para narrar lo que cada vez iba delineándose mejor. Tras decidir cuáles piezas de las existentes serían expuestas y cuáles era necesario producir, se hizo una distribución entre cada comunidad, considerando las especialidades y propuestas de cada una. Este fue un momento sensible, porque, para evitar tensiones, cada grupo debería recibir un monto aproximado como pago por el conjunto de objetos con el que contribuiría para la exposición.

En este marco de una exposición colaborativa y desarrollada por medio de una metodología dialógica, el título, el circuito expositivo y la paleta de colores



Figura 2. Reunión del equipo de curaduría en la Reserva Técnica del MAE. Febrero de 2018. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.

que se usaría para la propuesta de la identidad visual fueron también discutidos y decididos colectivamente en este momento. Igualmente, los representantes guaraní enfatizaron la necesidad de que se expusiesen fotografías tanto de las aldeas como del proceso de confección de las piezas, ya que uno de los objetivos que explicitaron era mostrar la complejidad y el trabajo duro que existe por detrás de las artesanías para aumentar su valoración por parte de los compradores. La realización de material fotográfico en cada aldea no había sido prevista inicialmente, de la misma forma que la elaboración de más piezas, así que estas propuestas de los representantes guaraní fueron ajustadas en el programa de actividades previsto. De esa forma, entre la segunda reunión y la tercera, el equipo del MAE visitó nuevamente las aldeas para realizar fotografías y grabaciones sobre las etapas de confección de las diferentes artesanías. Este material fue absolutamente crucial, posteriormente, para una producción expográfica que trajese la visión sobre sí mismxs que lxs Guaraní querían mostrar al público.

---

[8] La *casa de rezo* u *opy* es una construcción rectangular, tradicionalmente con paredes de cañas y barro, techumbre de hojas de palmera y piso de tierra. La única abertura es la pequeña puerta de entrada. Aunque siempre está asociada a un *karai* o una *kuñã karai* (términos referidos a los especialistas rituales), se trata de un espacio ritual colectivo. Lxs curadorxs mbya guaraní la definieron en uno de los textos de la exposición como 'la base de la espiritualidad' de cada comunidad. Es en estas casas donde se realizan los rituales que mantienen a los Guaraní en contacto con la divinidad Ñanderu.

[9] *Pajé* es un vocablo de origen tupí incorporado al portugués que se refiere de forma genérica a los especialistas rituales y chamánicos, los *karaí* y las *kuñã karaí*. Aquí, Juliana Kerexu se estaba refiriendo a Doña Isolina, que dirige una de las *casas de rezo* (*opy*) que hay en su aldea de la Isla de la Cotinga.

[10] La enunciación fue en portugués. La traducción es nuestra.

En la tercera reunión, de nuevo en Paranaguá, en mayo de 2018, se visitó, en primer lugar, el espacio donde se iba a instalar la exposición, retomando el circuito anteriormente definido; se visualizaron los materiales grabados en las aldeas; se escogieron las fotografías que serían usadas en la exposición y en los materiales asociados a ellas; y se analizaron y discutieron las primeras propuestas de identidad visual de la exposición presentadas por la alumna de diseño que formaba parte del grupo curatorial. En esa última reunión fueron también escritos de forma conjunta los textos de los paneles y materiales gráficos que hacen parte de la exposición (Figura 3). Igualmente, se tomaron decisiones sobre cómo sería el día de la inauguración: cuántas personas de cada aldea vendrían, cuáles serían las necesidades en lo relativo al transporte, qué tipo de presentaciones culturales serían realizadas, etc. Como puede verse, la perspectiva decolonial de las prácticas museales llevadas a cabo en esta exposición, dieron como resultado no solo el trabajo colaborativo y polifónico, sino también una forma democrática y decolonial en toda su formulación, de inicio a fin.

El día de la inauguración, hubo una presencia importante de Mbya Guaraní: vinieron un total de 67 personas de las cinco aldeas[11] (Figura 4). Los participantes de la comisión, incluyendo los diez representantes indígenas, hablaron sobre su experiencia y sobre la importancia que, desde su perspectiva, tenía la exposición. Igualmente, se realizaron presentaciones de cantos y danzas y se preparó un espacio para que aquellos que lo desearan exhibiesen sus artesanías para vender. En ese sentido, así como la exposición fue el espacio para lxs representantes guaraní produjesen una autonarrativa, implicando decisiones ligadas a qué y cómo exponer, también significó que las comunidades eligieran cómo presentar la muestra el día de la inauguración.

Es posible decir, a partir de lo que manifestaron al ver la exposición montada, tanto los participantes en la curaduría como el público guaraní, que esta fue un éxito, por lo menos en lo que se refiere a que estaban satisfechos: consideraron que se sentían representados y hablaron de la experiencia, en general, de forma positiva. Durante un seminario en línea[12] al que fue invitada para hablar sobre su experiencia en la producción de la exposición, Juliana Kerexu[13], una de



Figura 3. Parte del equipo, elaborando uno de los textos de la exposición, durante la 3ª reunión. Paranaguá, junio de 2018. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.



Figura 4. Visita de jóvenes guaraní a la exposición el día de su inauguración. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.

[11] Aunque no contamos con el dato preciso de la población total de las comunidades, calculamos que en la inauguración participó en torno del 60%.

[12] Se trata de un ciclo de conversaciones sobre curadurías compartidas organizado por el Museu Paranaense en mayo de 2021. El video puede ser consultado en Museu Paranaense (2021). Originalmente en portugués; la transcripción y traducción son nuestras.

[13] Aunque en general no identificamos cualquier cambio de estatus en los otros curadores guaraní a raíz de su participación en esta exposición, creemos que es importante destacar el caso especial de Juliana Kerexu. De entre lxs curadorxs es la que tiene más proyección como artesana y artista indígena, y desde *Nhande Mbya Reko* ha participado en otras experiencias museológicas en el *Museu de Arte* de la UFPR y el *Museu Paranaense*. Además, ha iniciado también carrera política presentándose a las elecciones para concejal en Paranaguá.

las curadoras mbya guaraní, explicaba así lo que sintió el día de la inauguración de la exposición:

> A partir del momento en que la exposición fue concluida y tuvimos la oportunidad de andar por ella, algo que fuimos escuchando es que no solo nosotros, los Mbya, estábamos allí siendo reconocidos, mirándonos, sino que estábamos dando la oportunidad al no indígena de buscar su raíz, de reconectarse. El reconocimiento de ese territorio que es milenario. Eso implica muchos sentidos, que es la transformación de la visión hacia el indígena, hacia la aldea, de la visión sobre lo que es la historia. . . . Yo sentía como si fuese un hijo, y esa esperanza que depositamos en un niño que va a crecer, que nos va a traer todo el aprendizaje. . . (Museu Paranaense, 2021).

LAS INTENCIONES QUE ORIENTARON LA EXPOSICIÓN

A pesar de que los Guaraní son uno de los tres pueblos indígenas presentes en Paraná —junto con los Kaingang y los Xetá—, era notoria la subrepresentación de su cultura material en el acervo del MAE hasta la segunda década del siglo XXI. Esta situación era tanto más chocante cuanto que el territorio de la costa paranaense era guaraní a la llegada de los europeos y, a pesar de haber sido masacrados y despojados de sus territorios, grupos mbya guaraní se desplazan e instalan secularmente en la región del litoral sudeste de Brasil, que tiene un sentido profundamente religioso para ellos. No obstante su relación histórica, cultural y religiosa con esta región, existe una idea generalizada entre la población de la región de que los Guaraní vienen de fuera, de que son extranjeros y de que, por lo tanto, no tienen derecho a estar allí[14].

A los problemas que los Mbya Guaraní enfrentan en relación al acceso al territorio (Ladeira, 2004; Macedo, 2004), se une el hecho de que hay una fuerte presión por parte de empresas nacionales e internacionales, principalmente en lo que se refiere a la expansión del puerto de Paranaguá, y las pequeñas poblaciones mbya, a pesar de estar recluidas en tierras absolutamente insuficientes, son consideradas un estorbo. Estas cuestiones, los prejuicios y presiones que sufren en relación a la ocupación territorial, fueron temas que aparecieron con frecuencia durante las reuniones. Lxs participantes enfatizaron, de un lado, que aquel es un territorio tradicional suyo, con una significación cosmológica especialmente relevante, que tiene que ver con la Tierra sin Mal y la posibilidad de vivir conforme determinados preceptos espirituales; y, de otro, que los no indígenas emiten continuamente comentarios prejuiciosos contra ellos. Esto último se vincula claramente con la visión que genera la matriz colonial del poder en gran parte de la población, es decir, el conjunto de prejuicios y estereotipos hacia el 'otro', especialmente cuando se trata de poblaciones indígenas o afrodescendientes, marcadas por la inferiorización social.

La problemática territorial se plasmó en un texto escrito a partir del relato de dos curadores indígenas para componer los materiales de la exposición:

> En la década de 1980, cuando su huerto de maíz ya crecía en áreas del actual municipio de Guaraqueçaba, el reconocido *xamõi* Francisco *Kirimaco* Timóteo fue interpelado por autoridades *jurua* de un instituto ambiental, del poder ejecutivo y policías.
>
> - "¡Tiene que sacar a los niños mañana temprano! Tiene que quitar todo de aquí e irse por allá, por el Amazonas. Aquí no pueden estar los indios".
>
> Kirimaco respondió a las autoridades:
>
> - "¡Ah, entonces bueno, bueno. Creo que no voy a irme, porque mi huerta ya la quemé, ya planté y el maíz es mío! Ya planté todo, y me voy a quedar en este mismo lugar, porque este Guaraqueçaba no es tu lengua, es mi lengua!" (MAE-UFPR, 2017).

En ese sentido, los Guaraní consideraron que una exposición en uno de los espacios más relevantes y prestigiosos de la ciudad podría ayudar a contrarrestar y combatir esas opiniones prejuiciosas. A este respecto, los propósitos de los Guaraní y del museo convergieron, y

[14] Sobre la presencia mbya guaraní en el litoral del Paraná, tanto en sus aspectos históricos como religiosos y mitológicos, ver Ladeira (2007).

ello quedó claro a lo largo de las reuniones. En ambos casos, había una intención explícita de dar visibilidad a una población invisibilizada, y víctima de prejuicios y de presiones para abandonar el territorio. En ambos casos se partía de la idea básica de que el respeto tiene que ser construido desde el conocimiento. Una de las curadoras guaraní, Elza Ara Poty (comunicación personal, Paranaguá, 18 dic. 2017) lo expresaba de esta forma durante una reunión:

> Pienso que será importante porque [los visitantes] tendrán más conocimiento sobre una aldea indígena. No lo están viendo solo en la aldea, lo están viendo en el museo. Porque hoy en día, algunos alumnos entienden porque van a la aldea a ver esa realidad, pero hay muchos que no tienen ese conocimiento, no tienen esa oportunidad de visitar una aldea. Entonces allí [en el museo] lo van a ver, van a creer en la realidad que se les está mostrando[15].

Otro de los propósitos que orientaron la exposición, esta vez exclusivamente guaraní, tiene que ver con la elección del tema de la exposición: las artesanías. La producción artesanal es una de las principales fuentes de renta de estas poblaciones ya que no tienen, en general, acceso a trabajos asalariados, ni las tierras donde viven son suficientes para subsistir. La producción artesanal es, de hecho, una característica de este pueblo (Mordo, 2000), desarrollada a lo largo de las últimas décadas, para añadirse a los medios de subsistencia. Como explicaba Juliana Kerexu sobre este punto, su madre se vio forzada a aprender a fabricar artesanías para salir adelante, ya que habían sido expulsados de las tierras donde vivían. Las comunidades próximas a Paranaguá, solían vender en las calles de la ciudad, pero desde hace unos años las autoridades les han prohibido hacerlo, así que tienen que desplazarse a ciudades mayores o vender a las pequeñas tiendas de artesanía que hay en la ciudad, donde les pagan muy poco. Como se dijo, a través de la exposición querían mostrar lo laborioso que es fabricar los objetos que venden, mostrando las diferentes etapas de elaboración, desde la colecta de la materia prima en el bosque, hasta la finalización de los detalles. Este detalle etnográfico, si se quiere, incluyendo tanto los procesos de elaboración como los sentidos que los objetos y los grafismos que los constituyen cargan, era pensado como una estrategia para valorizar las artesanías. Los registros sobre los procesos de elaboración fueron usados para la producción de materiales audiovisuales para la exposición y su divulgación[16].

Como se mencionó antes, la exposición fue pensada desde el principio como estrategia de combate al desconocimiento y los prejuicios, desde una opción decolonial. Uno de los puntos cruciales fue el papel que jugó en la exposición la referencia al ámbito espiritual. Como explicó Rivelino Vera Popygua (comunicación personal, Paranaguá, 18 dic. 2017) durante una de las reuniones, "cualquier tema se va a asociar con la espiritualidad; cualquier tema que escojamos se va a dirigir a ella". Cuando se decidió que el tema sería la artesanía, en seguida se sugirió que en contraposición a los objetos que se venden, hay objetos, asociados a una dimensión sagrada, que no se venden. Fue este, precisamente, el eje de la exposición: los objetos que se venden, y los objetos que no se venden (Pérez Gil, 2021).

Sin embargo, la idea de mostrar aspectos de la vida espiritual generó algunas tensiones. No solo hubo que consultar a los líderes y ancianos de las comunidades, antes de aceptar el tema, como ya mencionamos, sino que surgieron algunos desacuerdos sobre lo que podría exponerse. La dimensión espiritual estuvo principalmente representada por la casa de rezo y los objetos que en ella se encuentran, objetos que son elementos importantes del ritual y que no son artesanías[17].

Para entender esta división entre lo que se vende y lo que no se vende, los Guaraní se refieren a un mito. Este, reproducido en la exposición, cuenta que Nhanderu, la principal divinidad, había creado a las personas, a los

[15] Original en portugués; traducción nuestra.
[16] El video, que integraba la expografía, puede ser consultado en Museu Paranaense (2021).
[17] Una descripción y un análisis más detallados de los objetos que fueron expuestos extrapola las posibilidades de este artículo, pero pueden ser consultados en Pérez Gil (2021).

animales, alimentos y varios objetos para que los hombres y mujeres pudiesen servirse de ellos. Los objetos de Nhanderu son bellos, y su belleza está definida por cualidades estéticas caracterizadas por la simplicidad y la moderación. Las cestas de carga creadas por Nhanderu son dicromáticas y adornadas con grafismos sencillos. Tanto los tipos de grafismos como los de las formas de las cestas son reducidos en número y estáticos. No hay posibilidad de innovación porque fueron definidos por Nhanderu.

Por su parte, el hermano de Nhanderu, Anhã, se sintió un poco celoso y decidió imitar los objetos creados por su hermano. Él, como explicaron lxs curadorxs guaraní, tenía un espíritu más emprendedor, así que sus objetos son mucho más coloridos, los grafismos más complejos y no hay ningún límite para la innovación (Assis, 2006). Estos objetos son creados para seducir a los *jurua* y que los compren. En la Figura 5, por ejemplo, son mostrados adornos elaborados por las comunidades y expuestos en la exposición. Algunos están hechos con chaquira y otros con semillas, pero incluso en estos últimos, la presencia de plumas teñidas de colores indica que su destino es la venta.

Mientras las artesanías, creadas por Anhã están destinadas a los no indígenas, los objetos y espacios de Nhanderu deben ser preservados y protegidos de los extraños, ya que forman parte del modo de ser guaraní al cual hace referencia el título de la exposición. La preservación de estos espacios, objetos y conocimientos pasa por mantenerlos invisibles.

En ese sentido, la decisión de mostrar la casa de rezo (Figura 6) fue difícil. Las razones que llevaron a las comunidades a aceptar tratar sobre ese asunto en la exposición, dándole visibilidad, es que actualmente la situación es especialmente compleja en lo que se refiere a la presión territorial y las actitudes de prejuicio de las cuales son víctimas. Tienen la percepción de que la relación que mantienen con los no indígenas es cada vez más difícil y, por ello, deciden mostrar aspectos de su vida, hasta ahora ocultos como modo de provocar empatía.

EL ASPECTO DIALÓGICO DE LA EXPOSICIÓN

Durante los intercambios de ideas que ocurrieron en la primera reunión, se abordó lo que cada uno entendía por una exposición. Fue evidente que las perspectivas a ese respecto de los Guaraní y del equipo del museo eran diferentes. Para los segundos, una exposición es un montaje, formado por objetos, imágenes y textos, destinado al público, que se instala por un período determinado en un lugar que asume durante ese tiempo un carácter museístico. Los Guaraní, sin embargo, partían de la idea de que el museo sería un espacio donde sus artesanías serían exhibidas con el objetivo de venderlas, no siendo algo muy diferente a un puesto de venta en una feria. Finalmente, fue en un espacio intermedio entre estas dos concepciones en donde fue construida la exposición, contribuyendo a la deconstrucción del discurso



Figura 5. Adornos destinados a la venta, expuestos en la exposición. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.



Figura 6. Entrada a la representación de la casa de rezo (a la derecha). En primer plano, aparece la foto de una de las curadoras, Elza Poty, tomada en la casa de reza de su comunidad. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.

museal como único legítimo en el ámbito específico y abarcando otras voces y perspectivas en la producción de la muestra, cuestión que profundizaremos más adelante en la reflexión sobre la decolonización en los museos.

Al visitar juntxs otras exposiciones que había en aquel momento en el museo, el equipo les explicó su forma de entender una exposición, lo que permitió a los representantes guaraní evaluar apropiadamente lo que significa una exhibición museal y cómo apropiarse de esa herramienta cultural y política. Asumieron la exposición como una forma para darse a conocer, para mostrar aquello que generalmente ocultan y que las personas desconocen sobre ellos. El desconocimiento de los no indígenas permite, por un lado, proteger su modo de vida y evitar ciertas injerencias, pero, por otro lado, es fuente de prejuicios e ideas equivocadas, como por ejemplo, que son extranjeros sin derecho a estar en ese territorio, o que por el hecho de usar móvil dejan de ser indígenas. Estos prejuicios se encuentran en la base de violencias que permean tanto las relaciones interétnicas cotidianas —como cuando un chico guaraní recibió una paliza por parte de habitantes de Paranaguá siendo acusado injustamente de asedio sexual—, como las institucionales —como cuando un representante de la Fiscalía que acompaña procesos de impacto ambiental en tierras indígenas mbya guaraní pone en duda la brasilineidad, y por tanto la legitimidad, de sus interlocutores mbya guaraní (Souza, 2021, p. 47).

La decisión de tener en cuenta el contexto social específico de la relación entre estas comunidades indígenas y los no indígenas formó parte de la modalidad que tomó la exposición para incorporar las demandas del grupo y evitar el aislamiento del que padecen muchos museos y exposiciones respecto de las situaciones sociales de las sociedades en las que se encuentran. Como veremos más adelante, esto constituye una estrategia fundamental del quehacer del museo desde una perspectiva democrática y decolonial.

En el caso concreto de *Nhande Mbya reko*, la exposición se constituye, así, como un mecanismo para revelar aquello que está oculto, o que los *jurua* no son capaces de ver y apreciar. La decisión sobre lo que se hace visible y lo que se mantiene oculto pareció ser una de las principales preocupaciones de los Guaraní a lo largo del proceso. Esta tensión entre lo mostrado y lo no mostrado en la exposición está en continuidad con la gestión entre lo dado a ver y lo que permanece oculto que las poblaciones mbya guaraní han desarrollado a lo largo de la historia colonial y postcolonial como mecanismo de resistencia. Lo que se muestra y lo que se oculta forma parte de una política cuidadosamente pensada y definida colectivamente que, en cada momento, responde a circunstancias específicas (Assis & Garlet, 2004; Ladeira, 2007).

Si ellxs supieron apropiarse de nuestra concepción de lo que es una exposición como mecanismo para construir un discurso sobre sí, el equipo del museo tuvo que adaptar también sus conceptos a los intereses de los Guaraní. Esta es una de las consecuencias del hacer con 'otrxs', de la perspectiva plural adoptada, así como del trabajo colectivo como opción para producir una muestra efectivamente decolonial. Sobre esta cuestión profundizaremos en la segunda parte del artículo.

Como se ha señalado desde la museología crítica, los conflictos son parte de la vida de los museos (Padró, 2003) y aceptar su existencia no solo es realista, sino productivo. En el caso de la exposición analizada, se problematizó lo que se considera factible de hacer o no en una exposición. En occidente la idea de una exposición que tiene como por objetivo la venta de lo exhibido no es en absoluto extraña —las exhibiciones de obras artísticas son quizás los casos más evidentes—, pero en el caso de las exposiciones etnográficas no es tan común. A los objetos calificados como etnográficos, su carácter de patrimonio cultural parece conferirles un valor casi sagrado que los coloca al margen tanto de la posibilidad de mercantilización como de la de restitución. Cualquier pieza es única e insustituible. No se concibe vender los objetos expuestos, que pasan a integrar las colecciones del museo y se convierten automáticamente en inalienables. Sin embargo, obviamente no era posible ignorar las demandas relacionadas con la venta colocadas por los representantes guaraní.

Dos medidas se tomaron en ese sentido. En primer lugar, para atender el pedido de lxs curadorxs mbya que solicitaron la divulgación de las informaciones sobre los artesanos y las aldeas, fueron producidos materiales asociados a la exposición, como paneles explicativos, folletos y mapas, que permitirían a los compradores interesados entrar en contacto con los artesanos y adquirir sus obras. En segundo lugar, les fue ofrecido un espacio en el museo, que podrían usar cuando quisieran, para vender sus artesanías durante el período que durase la exposición, que estuvo en cartel durante más de un año. Sin embargo, tan solo el día de la inauguración usaron este espacio, en función, sobre todo, de la dificultad para desplazarse. De esta manera, la tramitación del conflicto permitió asumir las demandas de lxs curadores guaraní, a pesar de no ser frecuente la venta en exposiciones de este tipo.

Nos gustaría enfatizar aquí que el intercambio de ideas sobre lo que es una 'exposición' fructificó en un resultado que respondía tanto a los intereses y concepciones guaraní como a las del equipo del museo. Así, lo que sucedió, puede entenderse como lo que B. Santos (2009) llama inteligibilidad en el trabajo de traducción entre saberes y prácticas diferentes, en este caso, entre lo que lxs curadorxs guaraní y del museo negociaron e intercambiaron para obtener este resultado. Asimismo, funcionó aquí la postura de 'desacralizar' el museo (Bourdieu, 2010), en tanto sus discursos y prácticas fueron desestabilizados, modificados y adaptados al trabajo colectivo.

El propio edificio que albergó la exposición, un antiguo Colegio Jesuita construido en 1755 y que pasó por varias funciones antes de llegar a ser, en 1963 (Figura 7), el actual museo, condensa en cierta medida el ejercicio de diálogo realizado durante la preparación de la exposición ya que en él se enmarañan diversos sentidos. Estos sentidos no se anulan unos a otros, sino que se articulan tensionándose, desestabilizándose o reforzándose entre sí.

En primer lugar, el hecho de que sea, en origen, una construcción jesuítica tiene poderosas resonancias históricas y cosmológicas. Aunque los jesuitas intentaron llevar a cabo, a partir de una perspectiva utópica, lo que Melià denominó "una especie de proyecto anticolonial dentro de la colonia", no por ello dejaron de ser un agente colonial de primer orden para la opresión de las poblaciones guaraní (Melià, 1993, p. 176). Aun así, los antiguos jesuitas de las misiones fueron incorporados por la cosmología mbya guaraní bajo la figura de los *kesuitas*: "xamãs que teriam alcançado o estado de *aguidje*, 'perfeição' e, consequentemente, *Kandire*, 'imortalidade'" (Litaiff, 2009, p. 114). Asociados a ciertas divinidades, una de las características de los *kesuitas* era su capacidad para construir con piedras, símbolo de la eternidad. De hecho, muchas *ruínas* conectadas con la presencia jesuítica son consideradas *tava*, esto es, lugares donde los antepasados de los Mbya Guaraní —entre los cuales se cuentan los *kesuitas* que, desde la perspectiva guaraní, no eran *jurua*, sino guaraní (Litaiff, 2009)— vivieron y construyeron estructuras de piedra. Estas *ruínas*, entre las que se encuentra el edificio que alberga el MAE en Paranaguá, son las marcas de la corporalidad de los antepasados; en ellas es posible rememorar las buenas/bellas palabras del demiurgo y se puede vivir conforme el buen modo de ser mbya guaraní (IPHAN, 2014, p. 1). En este sentido, que la exposición haya sido realizada en este edificio, contradice el sentido colonial original del mismo y lo convierte en un espacio con otros sentidos y formas de habitarlo.



Figura 7. Fachada del *Museu de Arquelogia e Etnologia* de la UFPR en Paranaguá. Foto: Douglas Fróis. Fuente: Archivo del MAE-UFPR.

Por otro lado, en la actualidad el MAE-UFPR constituye un espacio cultural privilegiado para la ciudad que lo alberga. Es uno de los edificios de la ciudad más imponentes, en términos arquitectónicos, y relevantes, en términos históricos, lo que lo convierte en uno de sus iconos identitarios. El pertenecer, además, a una universidad federal, contribuye a que sea considerado uno de los espacios más prestigiosos de la región del litoral paranaense.

A partir de esos sentidos, podemos decir que el museo es, al mismo tiempo, un lugar *jurua* y *mbya*, y esto lo convierte en espacio privilegiado para el intercambio de miradas. Por medio de la exposición, los Mbya Guaraní, en colaboración con el equipo del MAE-UFPR, han producido, a través de un lenguaje que les era ajeno al inicio, un discurso sobre sí mismos dirigido a los *jurua*, y por medio de la propia experiencia de la exposición han profundizado en su comprensión sobre cómo los *jurua* objetivamos las 'culturas' (con comillas, conforme define Carneiro da Cunha, 2009), el valor que ella tiene para nosotros, y como la exhibimos. El resultado tiene un carácter híbrido, ya que al mismo tiempo que vehiculiza una autonarrativa guaraní, en el sentido de que lo que se dice y expone fue dicho, dibujado, fabricado, escogido o escrito por lxs representantes guaraní o junto con ellxs, se hace por medio de mecanismos de comunicación museológica (A. Silva, 2020), y en espacios y procesos museales, incluso si estos han sido, por lo menos temporalmente, guaranizados, adaptando aquí el concepto feliz acuñado por Sahlins (1997).

REFLEXIONES SOBRE LA DECOLONIZACIÓN EN LOS MUSEOS

La descripción y el análisis de la exposición "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" nos lleva a una reflexión teórica, en la medida en que genera cuestionamientos e interrogantes sobre la museología actual. En este apartado, la reflexión se centrará específicamente en la democratización y la construcción con 'otrxs' dentro de los museos, y adquirirá también una formulación propositiva.

El punto de partida para estas reflexiones es reconocer que los museos producen un relato, un discurso, basado tanto en las piezas que se exponen y en los paradigmas culturales y políticos que subyacen a toda construcción discursiva, como en lo que no se expone y no se dice, aquello que se silencia (Price, 2016). Si los museos comunican e interpretan, lo hacen —consciente o inconscientemente— desde un cierto punto de vista. Así como no hay objetividad en cualquier mirada sobre el mundo, en tanto "todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación" (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 21), tampoco hay neutralidad en un museo.

Por ello, es pertinente pensar que, del mismo modo como se trabajó en la exposición del Museu de Arqueologia e Etnologia de la Universidade Federal do Paraná, lo primero que cualquier coordinación de un museo podría plantearse es desde dónde se va a construir ese relato, luego, qué y cómo mostrar, al mismo tiempo que con quiénes hacerlo. Este proceso, para que resulte verdaderamente crítico por parte de los museos, involucraría una reflexión acerca de lo que muestran y con quiénes producen ese relato, al mismo tiempo que implicaría reconocer a quienes han quedado durante mucho tiempo afuera de los discursos sobre ellos que se construían desde estas instituciones. Esto significa también interrogarse sobre cómo mostrar y para quiénes. De esta manera,

> . . . la persistencia del racismo, el sexismo y la reproducción de exclusiones históricas dentro del museo, y las formas en que ejerce su autoridad hacia la sociedad, han demostrado una vez más, la necesidad de revisar las prácticas y prioridades en las acciones emprendidas por los museos (Bergeron & Rivet, 2021, p. 31).

La mirada crítica y decolonial de estas reflexiones reconoce las desigualdades sociales, económicas y culturales que subyacen en las sociedades, por lo que no supone que un cambio en el paradigma de los museos solucionará problemas históricos referidos al tipo de público que accede y/o se interesa por estos espacios. Sin embargo, la museología social (A. Carvalho, 2015) y

la museología crítica (Lorente, 2006, 2015; Padró, 2003), así como de los estudios decoloniales (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Quijano, 2011), permiten repensar los paradigmas culturales y políticos sobre los cuales se construyen los discursos y las experiencias en los museos.

La inclusión efectiva y democrática de sujetos 'otrxs', ya sea racializadxs, como las personas afrodescendientes o indígenas, ya sea sujetos socioeconómicamente excluidos, como pobres o marginales, o históricamente subrepresentados, como mujeres, diversidades y migrantes, es un asunto muy complejo. La matriz colonial del poder, que, como se dijo, incluye aspectos económicos, culturales y epistemológicos, implica también elementos estéticos. Los discursos producidos desde dicha matriz no han hecho otra cosa que construir y reforzar estereotipos, así como inferiorizar a lxs 'otrxs', tal como pudimos observar en el relato de los Mbya Guaraní sobre la mirada de la población no indígena hacia ellxs. Por ello, las estéticas decoloniales proponen otras formas del conocer y del sentir (Mignolo, 2019) que promuevan nuevas reflexiones, también útiles para pensar en la museología y su democratización. Estas tomarán, en los siguientes apartados del artículo, la forma de preguntas para acompañar la problematización de diversos temas que surgen de la descripción que se realizó de la exposición "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" y que se entienden como fundamentales.

¿CON QUIÉNES HACER EN LOS MUSEOS?

Las perspectivas museologías surgidas en los últimos cincuenta años que han venido criticando la museología tradicional, propusieron una relación más directa y colaborativa con la sociedad (Lorente, 2006; Padró, 2003; Chagas & Gouveia, 2014; Bergeron & Rivet, 2021). Esto significa una participación de las comunidades en la ideación, gestión y acceso a los bienes culturales. El museo se convertiría, así, en un espacio colectivo.

Frente a la pregunta de cómo lograr esa perspectiva participativa, es fundamental coordinar y generar relaciones de colaboración con instituciones u organizaciones propias de los pueblos 'otrxs', como espacios culturales y políticos. Esto implica establecer zonas híbridas entre el adentro y el afuera del museo, dejando de lado visiones verticalistas, totalizadoras y unilaterales. Tal como se vio en este artículo, en la exposición realizada en forma conjunta con la comunidad mbya guaraní de la costa de Paraná, estas articulaciones permiten, sobre todo, miradas alternativas a las que podrían haber tenido sus curadorxs sin la participación del grupo indígena.

Asimismo, establecer vínculos con otras instituciones culturales como archivos, bibliotecas, centros de restauración y academias puede generar resultados fructíferos en base al trabajo conjunto y complementario.

Por otro lado, dentro de los museos resulta fundamental darle un fuerte protagonismo al sector que tenga el mayor vínculo con el exterior que, en general, es el área educativa, así como otras áreas encargadas de la mediación y la interacción con el afuera. Idear exposiciones, prácticas, convocatorias, en las que estos sectores cumplan un rol central, puede afectar positivamente el modo como lxs curadorxs proyectan sus acciones, no solo en momentos y muestras excepcionales, sino en todas las instancias de relación del museo con el afuera.

¿CÓMO HACER EN LOS MUSEOS?

Si nos interrogamos sobre cómo llevar a cabo las exposiciones de manera democrática y decolonial, una primera posible medida es poner en cuestión el discurso que el propio museo exhibe, para desacralizarlo (Bourdieu, 2010) y convertirlo en uno más, entre otros posibles. La propuesta, entonces, es establecer una polifonía, donde el museo pueda ser una plataforma de expresión social y un termómetro que pueda captar la temperatura del ambiente, no para traducirla, sino para incorporarla. Hemos visto en la exposición analizada que esta polifonía resultó del trabajo colaborativo y de la estrategia de promover la autonarrativa mbya guaraní. El punto de partida de museo, que implicó poner a disposición de lxs participantes indígenas la posibilidad de producir un discurso sobre sí y de trabajarlo en

conjunto, contribuyó, de un lado a la tendencia tradicional del museo a generar perspectivas unívocas sobre las realidades de que trata y, por otro, a (auto)cuestionar la ausencia, a lo largo de 50 años, de la cultura material guaraní en sus exposiciones y colecciones, lo que contribuyó, sin duda, a generar en la región la idea de este pueblo indígena no tiene conexión con la historia y la cultura de la costa paranaense.

La polifonía y la desacralización del discurso museal pueden llevarse a cabo a través de algunas acciones, como las que ejemplifica Lorente (2015): expresar los textos con interrogantes —en lugar de hacerlo con afirmaciones—, firmar los textos explicativos para demostrar su carácter siempre subjetivo y parcial y, fundamentalmente, incorporar otras voces no institucionales ni académicas en el discurso que expresa el museo.

Esto último se vincula también con la mirada que propone la 'epistemología del sur' de B. Santos (2009). El teórico portugués afirma que los conocimientos basados en un supuesto rigor científico son siempre incompletos, a pesar de su pretendida universalidad como categoría de la modernidad. Por ello, a partir de su concepto de 'ecología de los saberes', sugiere el debate con otras formas de conocimiento, negadas e invisibilizadas. En consecuencia, B. Santos (2009) afirma que es necesario un trabajo de traducción entre saberes y prácticas diferentes que permita la inteligibilidad. En el caso de la exposición analizada en este artículo, el proceso desde el inicio estuvo basado en la búsqueda de la inteligibilidad entre lxs organizadorxs y las comunidades mbya guaraní, lo que llevó al desarrollo de diversos encuentros, diálogos e intercambios para llegar a acuerdos y posiciones comunes.

Por otra parte, producir exposiciones de forma democrática y decolonial también incluye reconocer una contextualización sociopolítica de la situación actual, tanto del país como de la comunidad con la que se quiere trabajar. Es decir, dado que los museos, como todas las instituciones, están inmersas en contextos específicos, estos operan como condicionantes tanto de las situaciones sociales generales, cuanto específicas de los grupos o comunidades de las que se trate. En otras palabras, es inviable trabajar en abstracto en base a ciertas piezas u obras, como si se tratase de objetos o escenas ahistóricas. Del mismo modo, situaciones concretas, por ejemplo, el estallido social de Chile en octubre del 2019, la emergencia del movimiento feminista en la última década en varios países de Latinoamérica, el reconocimiento del valor y la importancia de las culturas indígenas, entre otros acontecimientos, podrían ser parte de los elementos a tener en cuenta para idear un vínculo con la sociedad. Esto puede ser pertinente aun cuando no sea necesario que estos estallidos o circunstancias específicas sean la temática central de una exposición, ya que actúan como un marco que afecta a las sociedades de las que se trate y a las propias instituciones museales. En el caso que nos ocupa, un contexto general, más allá del tema de las artesanías, que se refleja en la exposición es el problema ambiental y territorial, y su efecto en las poblaciones indígenas. Esta problemática, aunque existente desde siempre, ha ido tomando carices dramáticos en los últimos años.

De igual manera, parece ineludible ocuparse de las memorias de las comunidades y los grupos que las integran, en la medida en que estas son siempre construcciones parciales que vinculan pasado y presente (Jelin, 2002). De allí la importancia de rescatar las memorias colectivas, en tanto

> Lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social —algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios— y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos (Jelin, 2002, p. 22).

Escuchar, recoger y trabajar con esas memorias es parte, entonces, del hacer con 'otrxs' en los museos.

En otro orden de cosas, también es sustancial replantearse las modalidades que se escogen en el museo para mostrar y hacer accesible, comunicable, su colección y sus exposiciones. Los museos de arte, como señala Santacana (2006) son, llamativamente, los que en general

menos mediaciones ofrecen para que lo que se muestra sea comprensible para la mayoría del público. Contextualización, historización y explicitación de ciertas convenciones se volverían, entonces, imprescindibles, no solo de las obras o piezas de los momentos más alejados de la historia, sino también del presente, teniendo en cuenta que, como dice Bourdieu (2010), el arte contemporáneo está cada vez más encerrado en sus propias discusiones y más alejado del público común. Las mediaciones son, entonces, necesarias en un museo de arte, en uno histórico, antropológico o de ciencias naturales.

Por otra parte, la pregunta por el cómo también tiene una posible respuesta en la territorialidad: ir hacia las comunidades, hacia lxs 'otrxs', implica no necesariamente una descentralización geográfica, replicando pequeños museos en diversos puntos, sino ir hacia el encuentro con el barrio o la comunidad en su espacio social específico. Esto significa salir del encierro del edificio para dirigirse hacia una construcción conjunta con aquellxs implicadxs, tanto productorxs como destinatarixs del museo, es decir, quienes portan esas memorias, quienes producen relatos no hegemónicos, quienes apelan a otra producción simbólica y material del mundo, tal como pudo advertirse en el caso de la exposición analizada.

¿PARA QUIÉNES HACER EN LOS MUSEOS?

Al indagar acerca de los públicos de los museos, se debe tener en consideración que probablemente, en muchos casos, desde los museos se piense en un destinatario ideal —o idealizado— muy próximo al modelo hegemónico (blanco, informado, internacional) o bien en un público escolar (considerado, aparentemente, cuasi una *tabula rasa*). Sin embargo, como puede verse en la compilación de trabajos realizados desde una museología decolonial (Bergeron & Rivet, 2021), entre otros textos, existe una complejización y un cuestionamiento a esa imagen tradicional. De allí que resulte interesante pensar, por ejemplo, en que las comunidades de lxs 'otrxs' sean también consideradas asistentes al museo, sean estas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (LGBT), indígenas, sectores pobres, etc. Es factible que el relato del museo cambie si se piensa a esxs 'otrxs' como público central, y no únicamente como asistentes a una exposición en particular.

Asimismo, se ve como imprescindible pensar en un público reflexivo, crítico, y no como un mero consumidor. Como sugiere Schmilchuk (2000), que curadorxs y museólogxs se entremezclen discretamente con el público, conversen con ellxs, con lxs custodixs, que escuchen comentarios, observen el espacio y el público, permitiría problematizar la relación del museo con lxs visitantes, detectar problemas y formularse preguntas. Es fundamental, en todo esto, dejar de considerar al público como una amenaza, tanto en lo que refiere a la posible comisión de un ilícito o de una destrucción, como por el cuestionamiento que este podría realizar sobre la institución.

De esta manera, si el público es el principal destinatario del museo, parece primordial abrirse a la participación de voces 'otras', sin considerar que algunas visitas son más ansiadas o más legítimas que otras. En este sentido, la exposición analizada sobre y con los Mbya Guaraní, implicó también la visita de las comunidades a las que pertenecían lxs curadorxs indígenas. Además, cuando fue posible, una de las curadoras fue invitada a realizar la mediación con el público, y a exponer en contextos académicos y museológicos su experiencia[18], lo que demuestra los posibles desdoblamientos del trabajo colaborativo.

Por otra parte, considerar a los públicos, en plural, involucra tener en cuenta diferentes edades y condiciones de accesibilidad. Así, colocar suficientes sitios de descanso con sillas y mínimas comodidades para que la visita al museo no se transforme en una carrera contra el agotamiento físico y mental, parece ser una medida razonable. Del mismo modo, si se pretende que el público participe, comprenda, se cuestione, es

[18] Juliana Kerexu fue invitada a hablar sobre esta experiencia en un evento organizado por el *Museu Paranaense*, como mencionado anteriormente, y a exponer un trabajo académico, junto con Gabriela Freire, antropóloga del MAE-UFPR, en un evento académico organizado en la *Universidade de São Paulo* en 2019 (Freire & Kerexu, 2019).

importante darle las comodidades y tiempos para que esto suceda. Otra cuestión fundamental es la existencia de información pedagógica, actualizada y que permita la interacción para acercar al público a lo que se está exponiendo. El conjunto de estas estrategias permitiría hacer salir al museo del "monólogo" (Mantecón, 2007, p. 98) para dirigirse a un "diálogo bidireccional y horizontal entre los/las profesionales, la institución y la comunidad" (Navajas Corral & González Fraile, 2018, p. 44) e intentar vencer las múltiples barreras que separan al museo del público.

DECOLONIALIZAR Y DEMOCRATIZAR

La literatura especializada, por medio de sus reflexiones críticas y propositivas, viene enfatizando en los últimos años la necesidad de trabajar sobre la decolonización y la democratización en los museos. Hemos analizado aquí la exposición "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*", que constituye una experiencia a ese respecto entre varias otras que algunos museos han realizado recientemente. La alianza entre museos, antropólogxs y comunidades relacionadas cultural e históricamente con las colecciones conservadas en museos viene dándose de varias formas, como mencionamos anteriormente, produciéndose una creciente indigenización de los museus (Roca, 2015). Aunque estas experiencias han ido en aumento a lo largo de los últimos años, generalmente como iniciativas particulares, es necesaria su ampliación y profundización, y especialmente el desarrollo de políticas que les den soporte institucional, económico, administrativo y legal. Cabe a los museos, en el plano político, conminar a los poderes públicos a llevar a cabo estas políticas y contribuir activamente con el contenido de las mismas.

En los planos práctico y conceptual, se hace necesario continuar experimentando y tomando iniciativas, así como atender a las demandas de las comunidades y promover debates y reflexiones que articulen diversos puntos de vista. A partir de una idea de cultura democrática amplia y plural, es importante que los museos partan de una discusión sobre qué consideran cultura. Con un punto de partida claro, discutido y elaborado en base a un proceso reflexivo y crítico, tanto al interior de la institución como con la participación de otrxs actores, como se vio, será posible pensar en lxs 'otrxs' del museo, en lxs 'otrxs' de la cultura, en lxs 'otrxs' de la sociedad. Por otro lado, el mantener una actitud permanentemente reflexiva y autocrítica es importante para no incurrir en una actitud autocomplaciente. Acciones colaborativas son caminos para la decolonización de los museos, pero no son su sinónimo. Es importante considerar en cada caso los efectos, consecuencias y eficiencia de las acciones en la deconstrucción de relaciones de poder enraizadas, y no olvidar que, en última instancia, las exposiciones son tecnologías comunicativas de los museos en cuyo desarrollo se enredan agencias e intereses de diversa orden (A. Silva, 2020; Roca, 2015).

Para que los museos puedan constituirse en agentes activos en la construcción de una cultura democrática, deben considerar los derechos culturales como derechos ciudadanos, lo que significa tomar en cuenta que hay sectores que, más allá de las formalidades cívicas y legales, no siempre pueden ejercer su derecho cultural como ciudadanxs. Como se observó a lo largo de este artículo, para este cambio de paradigma —iniciado ya en varios museos del mundo— surge como necesario cuestionar el cómo trabajar en los museos, así como el qué, el con quién y el para quién. Es decir que no parece suficiente modificar las formas en que se realizan las exposiciones, sino repensar el contenido, lxs productorxs y lxs destinatarixs.

Otras preguntas para realizar al interior de los museos que dispara la exposición "*Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani*" se refieren a cómo trabajan los museos con la identidad y la alteridad, quiénes se consideran 'nosotrxs' y quiénes son lxs 'otrxs'. Estas indagaciones podrían coadyuvar a una ampliación de la mirada sobre comunidades, culturas y saberes otros que, históricamente, fueron negados e invisibilizados (B. Santos, 2009).

Como ha manifestado la museología crítica (Padró, 2003), es clave aceptar que el conflicto —como en todas las esferas de la sociedad— es parte ineludible de los museos, del mismo modo que de cualquier institución pública o privada. Por ello, parece sustancial asumir que detrás de toda puesta en escena en el museo, hay conflictos, explícitos o latentes. La mirada funcionalista, negadora de una realidad conflictiva y diversa, que intenta poner a cada cosa en su sitio —bajo el modelo de una organización ideal (Jarvie, 1973)— poco aporta al museo como espacio donde no solo el conflicto se muestra, sino donde este se produce. Al generar discursos y acciones, los museos pueden, más que contribuir a una mirada única, supuestamente universal y homogénea, provocar la mirada crítica, disruptiva y desestabilizadora respecto de un orden social hegemónico y desigual. Esto es posible porque los museos no operan a partir de una historia neutra y objetiva de los pueblos, sino que participan activa y decisivamente en la producción de sus memorias, que están cargadas de sometimientos, pero también de luchas y resistencias. Los museos pueden hablarnos de lxs 'otrxs', como han podido hasta ahora hablar de un supuesto 'nosotrxs' imparcial y hegemónico. Pero, sobre todo, los museos deben convertirse también en altavoces desde donde que lxs 'otrxs' nos hablen sobre sí y construyan sus propias autonarrativas, colocando nuevos aspectos descuidados, negados o invisibilizados en las historias dominantes. Aunque cada vez más comunidades indígenas, tradicionales o de barrio, así como asociaciones, se han apropiado del dispositivo museal creando sus propios espacios expositivos (Abreu, 2008; Pereira & Melo, 2021; S. Santos, 2021), ello no exime a los museos tradicionales de continuar buscando y proporcionando medios para ser y de constituirse, también, en lugares de difusión y convergencia de miradas y voces, de manera que la identidad y la alteridad intercambien alternativamente posiciones.

Es clave tener en cuenta que lo que los museos generan como discursos y prácticas no es el resultado 'natural' de la evolución de una cultura y una sociedad, sino una construcción que responde a uno o diversos momentos históricos, intereses y valores con los que se opera sobre lo plausible de ser adquirido o coleccionado, estableciendo una jerarquización entre aquello que debe ser escogido para formar parte del patrimonio o de una muestra en particular, y aquello que no. Esto no es un resultado azaroso, sino que responde a una 'tradición selectiva' (Williams, 2003), a partir de la cual en cada sociedad se eligen las obras que pasarán a formar parte de lo reconocido, de lo visible o lo legible. Tomar conciencia de estos procesos selectivos y siempre arbitrarios e incluso mostrar los mecanismos que operaron en la construcción de un patrimonio y, por ende, de un relato, puede coadyuvar a repensar la forma en que el museo actúa y en cómo se relaciona con la sociedad. No es casual que, en esa tradición selectiva, los museos —como las instituciones culturales en general— hayan cristalizado visiones estereotipadas e inferiorizantes de los 'otrxs'. Este proceso es más relevante aún si tenemos en consideración que la selección es también una interpretación (Williams, 2003). De acuerdo con lo que se analizó en este artículo, específicamente en el caso de la exposición de y sobre los Mbya Guaraní, es fundamental que en el museo se expresen una pluralidad de voces y de visiones —tanto en lo que refiere al personal del museo, que va desde lxs curadorxs a lxs encargadxs del vínculo con la comunidad, como en lo que respecta a las propias comunidades o grupos implicados— y que asuma, desde el inicio, que existe una multiplicidad de interpretaciones posibles.

Apuntar a generar preguntas, dudas y cuestionamientos, en lugar de certezas y fijezas, es uno de los más altos objetivos que podrían alcanzar estas importantes instituciones. Los museos como espacios dinámicos que trabajan con sujetos activos, más que con objetos, podrán contribuir, de esta manera, a la democratización de la cultura y del conocimiento. El papel social de los museos y su patrimonio —especialmente desde una praxis decolonial— en el marco de condiciones sociales cambiantes y, muchas veces, en crisis, es una cuestión sobre la que indagar y, a partir de allí, actuar.

REFERENCIAS

Abreu, R. (2008). Tal antropologia, qual museu? *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (supl. 7), 121-143. https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.2008.113502

Assis, V., & Garlet, I. J. (2004). Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*, *64*(230), 35-54. http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/409/477

Assis, V. (2006). *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-guarani* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Rio Grande do Sul].

Basu, P., & MacDonald, S. (2007). Introduction: experiments in exhibition, ethnography, art, and science. In P. Basu & S. Macdonald (Eds.), *Exhibition experiments* (pp. 1-24). Blackwell.

Bergeron, Y., & Rivet, M. (Eds.). (2021). *Descolonizando la Museología 2. La descolonización de la Museología: museos, mestizajes y mitos de origen*. ICOM/ICOFOM.

Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto.* Siglo Veintiuno.

Carneiro da Cunha, M. (2009). "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In Autor, *Cultura com aspas* (pp. 311-373). Cosac Naify.

Carvalho, A. (2015). Decifrando conceitos em museologia: entrevista com Mário Caneva Moutinho. *Museologia & Interdisciplinaridade*, *4*(8), 252-269. https://doi.org/10.26512/museologia.v4i8.16922

Carvalho, J. (2015). O museu, o nativo e a musealização do objeto. *Campos. Revista de Antropologia Social*, *16*(2), 59-74. https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/48273/pdf

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

Chagas, M., & Gouveia, I. (2014). Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). *Cadernos do CEOM*, *27*(41), 9-22.

Freire, G. C., & Kerexu, J. (2019, sep. 24 a 27). Nhande Mbya Reko e o nosso jeito de se fazer exposições. In *II Seminário Internacional Etnologia Guarani: redes de conhecimento e colaborações*, Centro de Estudos Ameríndios, USP, São Paulo.

International Council of Museums (ICOM). (2020). *Informe anual 2019*. ICOM. https://icom.museum/wp-content/uploads/2020/07/2573_ICOM-RA-2019_ES_V8_web_planches.pdf

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2014). *Tava: lugar de referência para os Guarani: dossiê de candidatura : Patrimônio Cultural do Mercosul - PCM*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Jarvie, I. C. (1973). *Functionalism*. Burgess Publishing Company.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Ladeira, M. I. (2004). Terras indígenas e unidades de conservação na Mata Atlântica: áreas protegidas? In F. Ricardo (Ed.), *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições* (pp. 233-245). Instituto Socioambiental.

Ladeira, M. I. (2007). *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. UNESP.

Lima, S. C., & Silva, F. A. (2021). Colaboração em Museus: a participação de mulheres asurinis na definição dos critérios de restauração de vasilhas cerâmicas produzidas pelas suas ancestrais. *Museologia & Interdisciplinaridade*, *10*(19), 290-304. https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/34569/29985

Litaiff, A. (2009). O 'kesuita' guarani: mitologia e territorialidade. *Espaço Ameríndio*, *3*(2) 142-160. https://doi.org/10.22456/1982-6524.11707

Lorente, J. P. (2006). Nuevas tendencias en teoría museológica: a vueltas con la museología crítica. *Museos.es: Revista de la Subdirección General de Museos Estatales*, *2*, 24-33.

Lorente, J. P. (2015). Estrategias museográficas actuales relacionadas con la museología crítica. *Complutum*, *26*(2), 111-120. http://dx.doi.org/10.5209/rev_CMPL.2015.v26.n2.50422

Macedo, V. (2004). Os males da terra. In F. Ricardo (Ed.), *Terras Indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições* (pp. 219-223). Instituto Socioambiental.

Mantecón, A. R. (2007). Barreras entre los museos y sus públicos en la Ciudad de México. *Culturales*, *3*(5), 79-104. https://www.redalyc.org/pdf/694/69430504.pdf

Melià, B. (1993). *El guaraní conquistado y reducido* (Ensayos de Etnohistoria, 4). CEADUC.

Mignolo, W. (2019). Reconstitución epistémica/estética: la *aesthesis* decolonial una década después. *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, *14*(25), 14-33. https://doi.org/10.14483/21450706.14132

Mordo, C. (2000). *El cesto y el arco. Metáforas de la estética Mbyá-Guaraní*. CEADUC.

Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR). (2017). *Exposição Nhende Mbya Reko - Nosso jeito de ser guarani*. Folleto de exposición. [site]. http://www.mae.ufpr.br/nhande-mbya-reko-nosso-jeito-de-ser-guarani/

Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR). (2023). http://www.mae.ufpr.br/

Museu Paranaense. (2021, mayo 26). *Ciclo "Curadoria Compartilhada: Museus Experientes" | "Nhande Mbyá Reko" - MAE/UFPR* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=elHQmZkc9rg&feature=youtu.be

Mutirão Mais Cultura. (n. d.). Pró-Reitoria de Extensão e Cultura/UFPR [site]. http://www.proec.ufpr.br/maiscultura/index.html

Navajas Corral, Ó., & González Fraile, J. (2018). La aplicación de la Museología Social en España: desafíos para su implementación en el sureste de la Comunidad de Madrid. *e-Cadernos CES*, *30*, 39-55. https://doi.org/10.4000/eces.3722

Oliveira, A., Lima, G., & Oliveira, I. S. C. (2020). A experiência do Museu Índia Vanuíre no processo da exposição autonarrativa com curadoria Kaingang Fortalecimento da Memória Tradicional Kaingang – de Geração em Geração. In M. X. Cury (Ed.), *Museus etnográficos e indígenas – Aprofundando questões, reformulando ações* (pp. 116-122). Secretaria de Cultura e Economia Criativa; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Museu Índia Vanuíre.

Oliveira, J. P. (2012). A refundação do Museu Magüta: etnografia de um protagonismo indígena. In A. M. Magalhães & R. Z. Bezerra (Orgs.), *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas* (pp. 201-218). Museu Histórico Nacional.

Padró, C. (2003). La museología crítica como una forma de reflexionar sobre los museos como zonas de conflicto e intercambio. In J. P. Lorente (Dir.) & D. Almazán (Coord.), *Museología crítica y arte contemporáneo* (pp. 51-70). Prensas Universitarias de Zaragoza.

Pérez Gil, L. (2021). Exibir aquilo que deveria estar oculto: dilemas de uma exposição mbya guarani. *Museologia & Interdisciplinariedade*, *10*(19), 115-139. https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/34753

Pereira, D. J. L., & Melo, S. E. (2021). Museu Worikg e as mulheres Kaingang. *Museologia & Interdisciplinaridade*, *10*(19), 22-33. https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/36180

Price, S. (2016). Higienização da cultura: poder e produção de exposições museológicas. In M. Lima Filho, R. Abreu & R. Athias (Orgs.), *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas* (pp. 273-284). Editora UFPE.

Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, *3*(5), 1-33. http://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2836

Roca, A. (2015). Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, *21*(1), 123-156. https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p123

Sahlins, M. (1997). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. *Mana*, *3*(1), 41-73. https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002

Santacana, J. (2006). Bases para una museografía didáctica en los museos de arte. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*, (5), 125-133. https://www.redalyc.org/pdf/3241/324127625012.pdf

Santos, B. S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* CLACSO, Siglo XXI.

Santos, S. S. (2021). Museu Kanindé: fórum de conhecimentos a ancestralidade Indígena. *Museologia & Interdisciplinaridade, 10*(19), 52–59. https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/36178

Schmilchuk, G. (2000). Venturas y desventuras de los estudios de público. *Porto Arte: Revista de Artes Visuais*, *11*(20), 77-104. https://doi.org/10.22456/2179-8001.27880

Shepard, G. H., Garcés, C. L. L., Robert, P., & Chaves, C. E. (2017). Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *12*(3), 765-787. http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000300006

Silva, A. L. (2020). A autorrepresentação como um novo objeto museológico – o caso dos curadores bororo no Museu de História do Pantanal. *Espaço Ameríndio*, *14*(1), 49-67. https://doi.org/10.22456/1982-6524.102712

Silva, F., & Gordon, C. (2011). Objetos vivos: a curadoria da coleção etnográfica xikrin. In F. Silva & C. Gordon (Eds.), *Xikrin. Uma coleção etnográfica* (pp. 17-26). Edusp.

Shoenberg, E. (2019, feb. 23). What does it mean to decolonize a museum? *Museum Next* [site]. https://www.museumnext.com/article/what-does-it-mean-to-decolonize-a-museum/

Souza, C. H. E. (2021). *"Eu vejo pelo meu ponto de vista": os Guarani Mbyá de Guaviraty em contexto de licenciamento ambiental em Pontal do Paraná* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná].

Velthem, L. V., Kukawka, K., & Joanny, L. (2017). Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *12*(3), 735-748. https://doi.org/10.1590/1981.81222017000300004

Vidal, L. (2008). A presença do invisível na vida cotidiana e ritual dos povos indígenas do Oiapoque: o contexto de uma exposição. *Ciência e Cultura*, *60*(4), 45-47. http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400019

Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión.

CONTRIBUCIÓN DE LAS AUTORAS

Las autoras declararon participación activa durante todas las etapas de preparación del manuscrito.

Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza

Curupira and *Caipora*: the role of elemental beings as guardians of nature

Eraldo Medeiros Costa Neto[I] | Dídac Santos-Fita[II] | Leonardo Matheus Pereira Aguiar[I]

[I]Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, Bahia, Brasil

[II]Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), Barcelona, Espanya

Resumo: Povos indígenas e comunidades tradicionais dão prioridade às relações sociais e interativas entre humanos e não humanos, em que entes naturais, como animais, plantas, fungos, rios, cachoeiras, rochas, cavernas ou montanhas, estão imbuídos de espíritos, com subjetividades e consciência reflexiva. De acordo com as cosmopercepções de diferentes culturas, os seres elementais ou enteais atuam direta ou indiretamente na regulação de atividades antrópicas, guiando o comportamento dos indivíduos que adentram espaços naturais diversos, para fins de caça, pesca, coleta, cultivo, recreação etc. Por meio de uma revisão comparada de bibliografia obtida nas bases de dados *Google Scholar* e *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), no período de janeiro a julho de 2021, o presente artigo discute acerca dos entes que exercem a função de guardiões da natureza e dos recursos, especialmente das espécies animais de interesse cinegético (caça). Uma atenção especial é direcionada a duas das entidades protetoras mais conhecidas no imaginário brasileiro: Curupira e Caipora. Torna-se premente conceber a união da espiritualidade com a ecologia, objetivando entender e apoiar as crenças locais, a fim de implementar estratégias ecologicamente embasadas para alcançar tanto a conservação racional dos recursos naturais quanto a manutenção do rico patrimônio biocultural a eles associada.

Palavras-chave: Animismo. Narrativa oral. Folclore. Caça. Conservação dos recursos naturais. Etnoecologia.

Abstract: Indigenous peoples and traditional communities prioritize social and interactive relationships between humans and non-humans in which natural beings like animals, plants, fungi, rivers, waterfalls, rocks, caves or mountains are imbued with spirits, subjectivities and reflective awareness. According to the cosmological perceptions of different cultures, elemental or enteal beings directly or indirectly act in the regulation of anthropic activities, guiding the behavior of individuals who enter various natural spaces for activities such as hunting, fishing, gathering, cultivation and recreation. This review of the literature in the Google Scholar and Scientific Electronic Library Online (SciELO) databases from January to July 2021 addresses the entities that act as guardians of nature and resources, especially animal species that are hunted. Special attention is directed to two of the best-known protective entities in Brazil: *Curupira* and *Caipora*. The combination of spirituality and ecology is essential to understand and support local beliefs and, in turn, implement ecologically-based strategies for rational conservation of natural resources and maintenance of the rich biocultural heritage associated with them.

Keywords: Animism. Oral narrative. Folklore. Hunting. Conservation of natural resources. Ethnoecology.

Costa Neto, E. M., Santos-Fita, D. & Aguiar, L. M. P. (2023). Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20210095. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0095

Autor para correspondência: Dídac Santos-Fita. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Antropologia Social i Cultural. Facultat de Filosofia i Lletres, UAB. Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), Barcelona, Espanya. CP 08193 (dsantofi@gmail.com).

Recebido em 26/10/2021
Aprovado em 06/09/2022
Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa

INTRODUÇÃO

> Mas será que a ciência está dialogando com os espíritos da floresta? Será que a ciência está entendendo de que não adianta só escrever? Que tem que sentir, que tem que perceber, que tem que interagir com todas as formas outras não humanas? (Takuá, 2020, p. 5)

Para muitos grupos culturais ao redor do mundo, em especial entre povos indígenas e comunidades tradicionais, as concepções de natureza e de sagrado não se dissociam de suas cosmovisões. A criação e as diversas relações que os seres humanos estabelecem com entidades míticas e mágico-religiosas milenares, as quais são associadas a paisagens, bosques, montanhas e mesmo a determinadas espécies consideradas sagradas, são manifestações vivas do apego ancestral, cultural e emocional dos seres humanos à natureza e aos recursos naturais, ou seja, ao território (Kala, 2017). Ao longo da história humana, diferentes sistemas socioambientais desenvolveram crenças locais e práticas ecológicas que estão alinhadas em garantir tanto a conservação da natureza quanto a manutenção da herança biocultural a ela atrelada. Nos últimos anos, tem havido um interesse crescente em "ecologia espiritual", evidenciando que a interação entre práticas espirituais e ambiente pode ajudar a direcionar vários temas e problemas ecológicos dentro do campo da religião e das religiosidades (Berkes, 1999; Hoefle, 2009; Sponsel, 2012; Grim & Tucker, 2014; Costa-Neto, 2020a, 2020b; Costa-Neto et al., 2022).

Ecologia espiritual pode ser definida como uma arena vasta, complexa, diversa e dinâmica nas interfaces das religiões e espiritualidades com os ambientes, ecologias e ambientalismos, incluindo componentes intelectuais, espirituais e práticos (Sponsel, 2012). Para Sponsel (2022, p. 21), "ecologia espiritual não diminui a necessidade de abordagens seculares para lidar com crises e problemas ambientais, uma vez que, embora esteja fundamentada nas ciências ambientais, agrega as forças profundas das religiões e das espiritualidades". Dada a grave crise socioambiental causada pela espécie humana, a abordagem filosófica e pragmática da ecologia espiritual (Sponsel, 2012; Vaughan-Lee, 2013) reivindica uma nova ética baseada numa espiritualidade ecológica.

Diferentes autores evidenciam que os preceitos religiosos são úteis como uma ferramenta poderosa para mitigar os impactos negativos das atuais pressões antropogênicas sobre a natureza e seus elementos (por exemplo, Marques, 2001 [1995], 2005; Taylor, 2010; Allison, 2017; Kala, 2017; Diegues, 2019). Em um estudo desenvolvido sobre os fatores que influenciam no manejo de recursos naturais e na conservação do ecossistema fluvial por grupos indígenas da várzea de Nongchaiwan, na Tailândia, Chunhabunyatip et al. (2018) sugerem que as crenças espirituais locais deveriam ser reconhecidas e incluídas nas políticas governamentais, a fim de que fossem apoiadas medidas sustentáveis de conservação para beneficiar tanto os elementos da natureza quanto a manutenção das práticas socioculturais. No Benin, os pescadores da etnia Tofinu são proibidos de exercer suas atividades em certos recantos da lagoa Nokoue, por serem locais de descanso da deusa Anasi Gbégu. Tal interdição se justifica porque pesquisas demonstraram que, justamente nesses locais, reproduzem-se as espécies capturadas nas outras áreas da lagoa (Waldman, 2006). Outro exemplo vem do Butão, cuja crença generalizada em divindades e espíritos que habitam as paisagens tem moldado os modos como comunidades dependentes de recursos conceituam e interagem com ambientes locais, o que permite que cerca de dois terços da nação permaneçam sob cobertura florestal (Allison, 2017).

Considerar os aspectos da dimensão espiritual tem atraído a atenção internacional devido à habilidade com que povos indígenas e comunidades tradicionais, por meio de suas espiritualidades, efetivamente vêm manejando e protegendo espécies de fauna, flora e funga, bem como espaços naturais por gerações (por exemplo, Anderson, 1996; Verschuuren, 2006; Fernandes-Pinto & Irving, 2017). Desde a década de 1980, acordos internacionais recomendam a integração de populações locais dentro do manejo de áreas protegidas como um meio de melhorar

os esforços de conservação. Embora os valores culturais e espirituais sejam forças críticas na condução da proteção da natureza e no manejo de ecossistemas e paisagens, geralmente eles são difíceis de serem representados nos processos de tomadas de decisão (Verschuuren, 2006). Sendo assim, planos de manejo raramente consideram o conhecimento de povos indígenas e comunidades tradicionais sobre seres sobrenaturais e lugares sagrados (Bortolamiol et al., 2018). Por essa razão, Verschuuren (2006, p. 299) diz que é "necessário compreender a importância das diferentes percepções culturais sobre ecossistemas e paisagens naturais para o desenvolvimento e fortalecimento de estratégias mais eficazes e holísticas direcionadas ao manejo dos ecossistemas e coexistência das realidades simultâneas".

Tradições religiosas animistas, ou outras ontologias (indígenas) relacionais, dão prioridade às relações sociais e interativas entre humanos e não humanos, em que entes naturais, como animais, plantas, fungos, rios, cachoeiras, rochas, cavernas ou montanhas, estão imbuídos de espíritos, com subjetividades e consciência reflexiva (Harvey, 2006). Desse modo, a "sobrenaturalidade" da natureza se faz presente em distintos contextos socioculturais, nos quais uma miríade de entidades elementais/espirituais, muitas das quais elevadas à categoria de divindades, mantêm diversos tipos de interações com os humanos (Hallowell, 1960; Smith, 1983; Harrod, 2000; Descola, 1998, 2012, pp. 177-359; Kala, 2017; Costa-Neto & Lins, 2022). As diversas entidades que conformam o reino dos elementais ou mundo liminal[1] manifestam-se ocasionalmente aos humanos, fazendo-se-lhes materialmente visíveis (aparições, visagens, assombrações etc.) – comumente personificadas, antropomorfizadas e com poderes mágicos –, ou por meio de características intangíveis que lhes são associadas, tais como assovios, assopros, gritos, urros etc. Trata-se, de fato, de um fenômeno transcultural geograficamente disseminado e historicamente antigo, fazendo parte das filosofias tradicionais (cosmopercepções) dos mais diversos povos (Sponsel, 2012, 2016). Como um componente da ecologia espiritual, o animismo oferece um exemplo de como a religião pode ajudar a facilitar repensar, ressentir e revisionar o lugar dos humanos na natureza (Sponsel, 2022).

Muito frequentemente, a função de guardião dessas entidades pode estar direcionada à proteção de um determinado elemento, atividade ou lugar segundo a cosmovisão do grupo em questão. Esses seres enteais protetores, que habitam nas florestas, nos corpos d'água ou em pontos concretos na natureza (desde outra leitura, que habitam em diferentes estratos das cosmovisões particulares), precisamente resguardam a flora e funga de interesse, assim como as espécies animais envolvidas com atividades de caça e pesca, ou o espaço natural como um todo (Fernández-Llamazares & Virtanen, 2020). Os elementais costumam adotar a forma corpórea humana para punir aqueles indivíduos que penetram nos lugares sagrados sem pedir licença (onde, na maioria das vezes, requer-se um pago/oferenda); ou que se excedem na caça ou pesca e não cumprem com certas regras; ou que invadem e destroem as matas, dentre outras situações (Smith, 1983; Steinhart, 1984; Oliveira & Borges, 2010).

Diante do exposto, o objetivo do presente artigo é chamar a atenção para a dimensão espiritual nos sistemas socioecológicos, especialmente no que diz respeito à percepção de entidades ou seres enteais que atuam direta ou indiretamente na regulação de atividades antrópicas, guiando o comportamento daqueles que adentram espaços naturais diversos para fins de caça, pesca, coleta, cultivo, recreação etc. O presente artigo limita-se a discutir apenas aqueles entes que atuam como protetores da natureza e dos recursos, especialmente as espécies animais de interesse cinegético (caça). Uma revisão

[1] Domínio espiritual, não corpóreo, em outra dimensão de realidade na qual os seres considerados 'mitológicos' habitam (Andrews, 2020; Costa-Neto & Lins, 2022).

especial é direcionada a duas das entidades protetoras mais conhecidas no imaginário brasileiro: Curupira e Caipora.

OBTENÇÃO DOS DADOS

Sendo esta uma pesquisa de caráter etnobiológico e atrelada à antropologia, realizou-se uma revisão bibliográfica com tratamento dos dados de forma comparada. O referencial teórico que fundamentou a argumentação escrita se baseou em uma busca qualitativa nas bases de dados *Google Scholar* e *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), no período de janeiro a julho de 2021, incluindo livros, capítulos de livros, artigos publicados em revistas e em anais de eventos. Como descritores, foram utilizadas as seguintes palavras-chave: Curupira; Caipora; seres sobrenaturais; folclore; lendas e mitos indígenas; espíritos da natureza; caça; etnoconservação e suas combinações. Também foram consultados *sites* e *blogs* sobre lendas brasileiras.

Como resultado da pesquisa, foram selecionados 59 materiais para a presente revisão. A análise crítica textual discursiva apresentada é resultado da interpretação sobre o assunto à luz da literatura levantada.

OS GUARDIÕES DA FLORESTA E DOS ANIMAIS, UMA VISÃO GERAL

Sobre o ato de caçar para subsistência, Fernández-Llamazares e Virtanen (2020) indicam que estudos arqueológicos, etno-históricos e etnográficos traçam uma longa continuidade do cerimonialismo direcionado tanto para os animais de valor cinegético quanto para seus "donos/senhores/guardiões", sendo estes considerados personagens muito antigas e onipresentes entre grupos culturais na história da humanidade, mas com nomes e representações diversas (por exemplo, Harrod, 2000; Brown, 2005; Willerslev, 2007; Zent, 2007; Belaunde, 2008; Olivier, 2015, pp. 154-184; Santos-Fita et al., 2015). A arte rupestre associada com atividade cinegética faz alusão à existência de 'mestres da caça' (*Game Masters*), como ocorre entre os Khwe, na Namíbia (Tributsch, 2018). Igualmente, como exemplo do imaginário de várias comunidades indígenas da Sibéria, Europa e América do Norte, encontramos os arquétipos dos deuses primordiais da caça e das manadas de animais, como o Senhor das Feras ou Deus de Chifres, que estão intimamente relacionados com o submundo à luz do xamanismo clássico (Jackson, 2008, p. 17)[2].

A ritualidade origina-se da concepção segundo a qual o ser humano não pode viver sem associar seu destino a elementos naturais e sobrenaturais (Dehouve, 2007); no caso da atividade cinegética, existem cerimônias propiciatórias de petição ou de agradecimento pela caça, sendo que a moral e a conduta do caçador são constantemente postas à prova. E isso está presente para todos os tipos possíveis de sistemas relacionais cinegéticos que ocorrem entre humanos e animais, ou, dito de outro modo, entre humanos e os 'donos' das presas potenciais. Por exemplo, Descola (1998, 2012), centrando-se em grupos amazônicos, porém aplicável a outros contextos, identifica ao menos três destas modalidades de sistemas: reciprocidade, predação e dádiva, em que:

> A reciprocidade quer que toda vida animal seja compensada . . . .; a predação implica que nenhuma contrapartida seja oferecida pelos humanos . . . .; finalmente, a dádiva significa que os animais oferecem sua vida aos humanos de maneira deliberada e sem nada esperar em troca (Descola, 1998, p. 37).

[2] Segundo Jensen (1986 [1966]), na maioria dos grupos contemporâneos, em verdade, não encontramos a presença de 'deuses dos animais e da caça' propriamente ditos. Segundo o autor, na época em que os humanos eram dedicados às atividades de caça-coleta como principal meio de subsistência, deuses criadores eram vistos também como patronos da atividade. Com a mudança e consolidação de um estilo de vida de caçador-coletor para um outro, o de agricultor e pastor, essas divindades foram perdendo protagonismo, tornando-se figuras de menor rango, reduzidas a simples 'deuses menores' (com notável exceção do deus celta Cernunnos; Reboreda Morillo & Castro Pérez, 2003-2004) ou transformadas, precisamente, nos seres elementais (ditos espíritos, donos, mestres, guardiões etc.) que protegem os animais silvestres e regulam a caça. Além disso, existem contextos em que essas entidades da caça fundem-se com outros entes da natureza, isto é, adotam, ao mesmo tempo, outras funções provedoras e protetoras (das plantas, da floresta, das cavernas, das montanhas, da chuva etc.) (Garza Camino, 1984).

Brown e Emery (2008, p. 301) apresentam o conceito de floresta animada (*animate forest*), isto é, um conjunto de entidades que incluem tanto características da paisagem física quanto objetos e seres não físicos associados com a vida silvestre. Essas autoras ressaltam o papel dos santuários de caça, que estão relacionados com características topográficas animadas da floresta. Precisamente, esses espaços sagrados são do domínio das entidades protetoras, sendo a sua morada; por isso, cabe ao caçador reconhecer e retribuir o favor e a permissão concedidos para acessar os locais e fazer uso dos recursos. Atuar corretamente antes, durante e após a caça, sempre em constante 'negociação ritual' com os 'guardiões' dos animais, comporta todo um conjunto de preceitos, restrições, práticas e cerimônias específicas que determinam 'o dever ser e o dever fazer do bom caçador'; assim, o ato de dar morte ao animal é legitimado ao criar uma estrutura moral e social de ação, emoção e controle (*sensu* González, 2001). Em contrapartida, qualquer pensamento, tomada de decisão ou conduta que for considerada como contrária ao respeito daquilo validado pelas próprias entidades elementais será motivo de punição, com risco de o caçador ou de algum familiar sofrer acidentes, adoecer ou até morrer (por exemplo, caçar em excesso ou malferir animais; atentar também contra a conservação do ambiente; não fazer as obrigações rituais – oferendas; não manusear a presa corretamente – no caso, para posterior devolução da parte óssea, entre outras ações) (Brown, 2005; Brown & Emery, 2008; Dehouve, 2008; Hamayon, 2011 [2001]; Santos-Fita et al., 2015; entre outros).

Em termos gerais, o que foi apresentado envolvendo a atividade de caça aplica-se também para as demais práticas produtivas de baixa escala e âmbito local, como a pesca, a coleta de recursos vegetais e fúngicos, a meliponicultura, inclusive o plantio sob uma estratégia de agricultura familiar e promoção da diversidade biocultural (sociobiodiversidade), em que a incidência das entidades protetoras também é marcante nas relações sociais entre humanos e entes naturais não humanos (por exemplo, Cappas e Sousa, 1996; Zent, 2007; G. M. Santos & G. M. Santos, 2008; A. Lima, 2018). Povos indígenas e comunidades tradicionais sentem que têm a missão de realizar cerimônias, rituais e oferendas que mantenham a natureza em curso (Steinhart, 1984). Sem pretender esgotar o tema, a seguir, mostraremos vários casos etnográficos que ilustram tal fenômeno relacional e se fazem notar em diferentes partes do mundo.

Entre povos indígenas da área cultural da Mesoamérica, a documentação sobre a diversidade de entidades protetoras da floresta e da fauna, incluindo a fauna cinegética, é muito abundante (ver revisão extensa em Olivier, 2015, pp. 154-184). Registramos aqui os Maias da península de Yucatão (México), particularmente os que habitam a metade oriental, que mencionam o *Sip* (*Zip*) como entidade principal entre os 'donos' dos animais. Quando o *Sip* se manifesta, é normalmente na forma de um veado adulto, porém de estatura pequena e com grandes chifres ramificados, entre os quais carrega um ninho de vespas (para atacar o caçador). As comunidades yucatecas mencionam que é praticamente impossível matá-lo, por ser um espírito categorizado localmente como 'mau vento'. Bastante temido, sua presença é sinal de cobrança ou já de castigo, seja porque o caçador caçou além do necessário, seja porque não cumpriu com seus compromissos rituais (Villa Rojas, 1987 [1945], p. 295; Gabriel, 2006; Santos-Fita et al., 2015). Essa quebra de protocolo e suas consequências nefastas são observadas em outras partes do mundo, como entre os povos Chewong, Batek e Semelai, da Malásia. Por exemplo, entre os Semelai, é proibido falar o nome do espírito guardião (*Seko'*), e a desobediência a essa proibição faria alguém cair em um estado de abstração resultante da perda da alma (Hood, 1993). Os Miskitos, de Honduras, relacionam-se com os *Swim*, anões (duendes) com grandes chapéus e tidos como guardiões das varas de porcos-do-mato (Tayassuidae). Para eles, também os peixes têm seu dono ou duende; quando uma pessoa pesca demasiado, corre o risco de que seja levada pelo

duende, especialmente as crianças. Para que isso não ocorra, deve-se pagar um tributo com alguma coisa velha, como sapatos, camisas etc. (Flores Andino, 1991).

Por toda a bacia amazônica, tais agentes protetores da natureza recebem uma variedade de nomes, a saber: *Duende* (Bolívia); *Chullachaqui*, *Shapishico* e *Yacumama* (Peru); *Noró* e *Mëndawú* (povo Yagua, Peru); *Sangariite* (povo Matsigenka, Peru); *Tanamudak* (povo Shiwilu; Peru); *Amasanga* (povo Quíchua de Canelos, Pastaza, Equador); *Jkyo (jadi) aemo* (povo Jotï, Venezuela); *Boraró* (povo Tukano do alto rio Negro, Brasil); *Awakarónanai* (povo Baniwa, Brasil); *Dopa* (povo Karitiana, Brasil); *Pocai* (povo Macuxi, Brasil); *Iushin* (povo Caxinauá, Brasil) (Reichel-Dolmatoff, 1973, 1978; Kamppinen, 1988; Chaumeil, 2000; Shepard Jr. et al., 2001; Ribeiro, 2002; M. L. Pereira et al., 2005; Zent, 2007; Belaunde, 2008; Vander Velden, 2015; Fernández-Llamazares & Virtanen, 2020). Para os Tsimane' da Amazônia boliviana, os 'donos' dos animais são localmente chamados de *A'mo'*, mas cada um deles tem um nome específico, como *Jäjäbä*, dono da caça, e *O'pito*, dono dos peixes (Fernández-Llamazares & Virtanen, 2020). Já nos Andes, são conhecidos a *Pachamama* (a Mãe-Terra) e o duende *Coquena*, sendo este considerado o pastor-guardião das vicunhas (*Vicugna vicugna* Molina, 1782) (Vilá, 2014).

ELEMENTAIS CULTURALMENTE PERCEBIDOS COMO PROTETORES DA NATUREZA NO BRASIL

No que se refere ao Brasil, o país oferece uma rica diversidade de mitos e lendas, tornados visíveis por meio das manifestações religiosas oriundas da miscigenação das culturas indígena, europeia e africana (Edeweiss, 1993). Como explicitado por A. B. Silva et al. (2019, p. 11), "Santos, espíritos, deuses e orixás convivem entre si, em detrimento das religiões, cada qual com seus métodos de crença coletiva". O imaginário popular de diferentes etnias indígenas e sociedades tradicionais (quilombolas, ribeirinhos, comunidades de fundo de pasto, quebradeiras de coco-babaçu, caiçaras, jangadeiros, geraizeiros etc.) que habitam diversos sistemas socioambientais, como florestas, várzeas, sertões, rios, lagos e manguezais, desempenha importante papel na formação e conservação desses territórios (Galvão, 1955; Hoefle, 1990, 1997; Marques, 2001 [1995], 2005; F. Pereira, 2001; A. L. Silva, 2011; Quirino, 2011; Gomes, 2018).

Cascudo (2002, p. 13) classificou a ontogenia das personagens míticas em duas categorias: a) mitos primitivos e gerais; e b) mitos secundários e locais. No primeiro grupo, constam as entidades originais indígenas (dentre as quais, inclui-se o Curupira e suas variantes etnolinguísticas) e aquelas europeias já com influências indígenas e afro (por exemplo, Lobisomem, Mãe-d'Água e Mula-sem-Cabeça). No segundo grupo, estão os mitos de ocorrência local e integram-se a eles os outros entes. O mesmo autor relaciona a presença de diversos seres elementais com uma "ética conservacionista", uma vez que orientam comportamentos ecologicamente corretos aos que creem em sua existência real (Cascudo, 2001, 2002). Assim, temos entidades que punem os indivíduos que destroem as florestas (Caipora, Curupira, Mãe-da-Mata, Flor-do-Mato, Boitatá, Ipupiara, Mapinguari), aqueles que maltratam os animais silvestres (Anhangá) ou que matam animais em épocas de reprodução (Tapiora), aqueles que pescam mais que o necessário (*Yacumama*, Mãe-d'água, Pai-do-Mangue), além de outras. Esses seres possuem distinções tanto em relação à forma quanto em atribuições, podendo estar associados a períodos sazonais distintos (marcadores temporais) ou *habitats* específicos (marcadores espaciais) (A. B. Silva et al., 2020). Tais personagens têm tido suas histórias míticas divulgadas ao grande público por meio de uma vasta literatura, assim como pelas artes plásticas e gráficas (quadros, esculturas) e indústria cinematográfica, como em filmes ("A toca do saci" – L. Souza, 2017), documentários ("Havia um tempo" – Korolla, 2012), programas de televisão ("Catalendas", programa exibido pela TV Cultura do estado do Pará desde o ano 1999) e séries ("Cidade invisível", da *Netflix*; e "Juro que vi", uma série de desenhos animados) (C. Araújo, 2015).

Na região amazônica, espíritos guardiões, como a Mãe-da-Seringa, o Curupira, o Caboclo-da-Mata, o Pai-da-Mata, o Capelobo, a Mãe-da-Piassava e o Tapirê-Iauara, ajudam a preservar os recursos da floresta, criando áreas onde atividades de caça e pesca são proibidas (Smith, 1983; M. Araújo, 1998). Na região da Chapada Diamantina, estado da Bahia, Costa-Neto (2000) registrou a presença do Dono-do-mato, entidade com características humanas e animais. Marques (2001 [1995]) fez referências a entidades conhecidas por moradores da várzea da Marituba, localizada na divisa entre os estados de Sergipe e Alagoas, tais como o Lobisomem, fadas, a Caipora (Fulôzinha), o Nego-d'Água, a Mãe-d'Água, visagens, dentre outras, registrando também narrativas e comportamentos etnoconservacionistas locais. Na comunidade pesqueira de Amarante, região centro-oeste do estado do Piauí, as representações míticas que habitam os corpos d'água e que regulam as atividades de pesca são: Mãe-d'Água, Muleque-d'Água, Cabeça-de-Cuia, Visage, Luz, Piratinga, Arco-Íris e Sucuiuiú (A. B. Silva et al., 2019, 2020).

Histórias sobre entidades que protegem a natureza existem em muitas localidades, compondo parte das narrativas populares do folclore brasileiro (Cascudo, 2001, 2002). Na Reserva Extrativista do Alto Juruá (REAJ), no estado do Acre, os moradores falam sobre o Caboclo-da-Mata, que, em certos dias, não permite a morte de nenhum animal. Comentam também sobre o Pai-da-Mata, entidade que guarda e protege a fauna, pois não gosta de caçadores, proibindo a caça em dias de domingo e nos dias santos do calendário católico oficial (M. Araújo, 1998). Por outro lado, na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, no Pará, os caçadores geralmente guardam dias santos e feriados para descanso, evitando caçar e realizar outros tipos de trabalho, porque, nessas datas específicas, as matas estão habitadas por seres encantados, que protegem os animais (Barros & Azevedo, 2014). Para os caçadores pluriétnicos do rio Cuieiras, um afluente do rio Negro, os animais de caça estão sob o cuidado do Curupira e da Caipora, que, metaforicamente, são identificados com a potência feminina mantenedora da vida: Mãe-da-Mata ou Mãe-dos-Bichos (Campos, 2008). A esse respeito, tem-se que:

> O fato dos animais estarem sob a proteção da 'mãe da mata' torna a relação que os caçadores estabelecem com esses animais uma espécie de tentativa de acordo de estabelecer laços de afinidade e reciprocidade com o Curupira. O comer não necessariamente significa um ato predatório no sentido cosmológico, mas pode ser uma troca que implica a atividade de caça ao cumprimento de determinados cuidados e regras (Campos, 2008, p. 90).

ENCANTARIA AMAZÔNICA

Quando se buscam informações sobre os seres míticos que constituem o imaginário ou que possuem existência real para aqueles que neles acreditam, o termo 'encantado' frequentemente surge nas narrativas orais e escritas. No entanto, o uso desse termo e suas variantes é muito mais comum na pajelança rural ou cabocla (diferenciada da indígena) e em manifestações religiosas de culto afro-brasileiro, como são o Tambor-de-Mina, o Terecô e a Umbanda, nos estados do Maranhão, Piauí e Pará (por exemplo, Ferretti, 2001; Prandi & Souza, 2001; Shapanan, 2001). Dada a complexidade do tema, que adentra na seara da Antropologia da Religião e da Saúde (Maués, 2012), o fenômeno da 'encantaria amazônica' apenas será tratado aqui muito brevemente e para se fazer uma distinção entre os seres encantados da pajelança cabocla e os seres enteais ou espíritos que compõem as narrativas dos povos autóctones.

A atual crença nos 'encantados' é resultado da mescla entre concepções e práticas das culturas indígenas e afro em contato com a dos europeus (catolicismo), pois, para Maués e Villacorta (2001), o termo 'encantado' foi ressignificado das narrativas sobre histórias de príncipes e princesas encantadas das fábulas europeias que chegaram ao Brasil e à Amazônia. Na encantaria, as entidades são de diversas origens, e a sua característica unitária básica é que não morreram, mas se 'encantaram', ou seja, desapareceram misteriosamente (atraídas por outros encantados; tornando-se invisíveis),

sem deixar rastro de seus corpos humanos; por isso, não são pensados como espíritos. O domínio dos encantados é constituído por cidades subterrâneas ou subaquáticas (R. Leacock & S. Leacock, 1972; Maués & Villacorta, 2001), razão pela qual os elementos da natureza – terra, flora e, principalmente, água – estão intimamente ligados às representações dos locais de morada ou 'encantes' (tidos como lugares ou sítios sagrados) dessas entidades (G. Silva, 2014). São lugares de alto mistério, de muita energia, e os sensitivos percebem isso, em especial nos lugares mais isolados, que concentram mais força (Ferretti, 2008; Fernandes-Pinto, 2019).

A depender da maneira como se manifestam e de sua intencionalidade, assumem denominações diferentes. Segundo Maués e Villacorta (2001), existem três possíveis contextos. Vários encantados apresentam-se aos humanos na forma de animais vinculados ao meio aquático (mar, rios, igarapés, baías, lagos etc.), como cobras, jacarés, peixes, botos etc. – junto a sereias/iaras e à Mãe-d'Água. São os chamados 'bichos do fundo d'água', difíceis de se distinguir dos animais reais e pensados como perigosos, ao provocarem nas pessoas mau-olhado ou adoecimento por 'flechada de bicho' (dores corporais); nesse caso, só um(a) pajé é quem pode curar. Um segundo grupo de encantados, ainda mais perigosos, é formado por entes chamados pelo nome genérico de 'oiaras', os quais, muitas vezes sob a forma humana de parente, amigo ou alguém conhecido da pessoa em questão, tentam convencê-la e levá-la para o fundo, ao encante, tornando-a, então, um ser encantado. Por último, estariam os caruanas, encantados-guias que, permanecendo invisíveis, incorporam-se nos pajés e parteiras, ou em outras pessoas do seu agrado, para transmitir conhecimentos medicinais e curar doenças nos ritos de pajelança cabocla (Maués & Villacorta, 2001). Acontece algo parecido quando, em terreiros/casas/tendas de Tambor-de-Mina, Terecô e Umbanda, se fazem passes de cura espiritual com trabalho específico de encantaria. Por exemplo, na Tenda de Umbanda da Cabocla Herondina e José Tupinambá, na cidade de Belém, no Pará, em certas sextas-feiras há trabalho de 'cura fechada', em que ervas sagradas (macaia) são usadas por entidades encantadas (Cobra Grande, iaras, Jacundá, Chica Baiana, Surrupira etc.), emergindo das profundezas das águas e das matas mais fechadas, junto a várias entidades caboclas (José Tupinambá, Jurema, Mariana, Pantera Negra, Cobra Coral etc.), que se fazem presentes ao incorporarem na mãe-de-santo[3] e nos atuantes como médiuns (Dídac Santos-Fita, dados não publicados, 2021).

Finalmente, além dessa classificação sobre 'encantados do fundo d'água', que predominam no contexto amazônico, Maués e Villacorta (2001) e Maués (2012) mencionam que em algumas regiões ainda existem pelo menos dois 'encantados da floresta', conhecidos como Curupira e Anhangá, que atuam, precisamente, como guardiões, podendo "provocar mau-olhado nas pessoas, ou 'mundiá-las', isto é, fazê-las se perder na mata. Isto acontece com os caçadores que cometem 'abusos', sobretudo os que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça" (Maués & Villacorta, 2001, p. 21). Tais seres encantados são interpretados como importantes elementos da ideologia e também como simbologia regional, uma vez que funcionam "como uma espécie de defensores míticos da floresta, dos rios, dos campos e dos lagos" (Maués, 1994, p. 76).

ENTRE CURUPIRAS E CAIPORAS: ELEMENTAIS ECOLÓGICOS

CURUPIRA

Etimologicamente, o termo 'curupira' tem origem do vocábulo tupi-guarani *kuru'pir*, que significa "corpo coberto de pústulas" (Schaden, 1963). No entanto, atualmente, a explicação mais aceita é a de que 'curu' seria uma contração de 'curumim', referindo-se a 'menino' ou 'criança', e 'pira'

[3] Zeladora dona Rita *Yá OMile*.

significando 'corpo', ou seja, curupira quer dizer 'corpo de menino' (A. Ferreira, 1986).

A primeira referência que se conhece da figura do Curupira data de 1560, em carta escrita por José de Anchieta (citado em Cascudo, 2001, p. 172):

> É coisa sabida e pela boca de todos corre que há certos demônios e que os brasis chamam Curupira, que acometem aos índios muitas vezes no mato, dão-lhe de açoites, machucam-nos e matam-nos. São testemunhas disso os nossos irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles. Por isso, costumam os índios deixar em certo caminho, que por ásperas brenhas vai ter ao interior das terras, no cume da mais alta montanha, quando por cá passam, penas de aves, abanadores, flechas e outras coisas semelhantes, como uma espécie de oferenda, rogando fervorosamente aos Curupiras que não lhes faça mal.

Alusões a esse ser elemental aparecem em todo o Brasil, nas florestas setentrional, central e meridional; também se fazem presentes em outros países da América do Sul, apresentando diversos nomes: *Kurupi* (Argentina e Paraguai); *Selvaje* (Colômbia); *Chudiachaque* (Peru); *Maguare* (Venezuela); e *Kaná* (Bolívia) (F. Pereira, 2001; Cascudo, 2002). Para alguns autores, trata-se de uma legião de seres ou espíritos cujo propósito é a proteção dos animais silvestres, o cuidado com as fêmeas prenhas e filhotes indefesos, bem como árvores de grande porte (F. Pereira, 2001). Seus alvos principais são os caçadores, lenhadores e pessoas que destroem as matas de forma predatória (Vegini et al., 2014). Entretanto, auxiliam aqueles caçadores e pescadores que têm nos animais abatidos ou na pesca sua única fonte proteica (Cascudo, 2002). A ambiguidade de seu caráter, segundo as narrativas orais e escritas (J. Almeida, 2004), gera dúvida em saber ao certo se Curupira é um cuidador da floresta (ação eufórica)[4] ou se é apenas um ser malvado que sente prazer em punir os caçadores e outros transeuntes que adentram as matas (ação disfórica).

Kurupiré, Kurupirá, Curupira, Currupira ou Surrupira, isto é, a identidade nominativa varia de acordo com a área onde vive ou devido às influências dos que contam ou daqueles que "viveram para contar" (Ribeiro, 2002). Trata-se de uma entidade fenotipicamente polimórfica, apresentando-se aos seres humanos em diferentes aspectos: um duende benfazejo, um demônio, gnomo ou ogro (F. Pereira, 2001; Ribeiro, 2002; Vegini et al., 2014). Em algumas narrativas, ela aparece como um menino índio de cerca de sete anos de idade, com o corpo recoberto de pelos longos e tendo os pés virados para trás (opistópode); em outras, é descrito como um gigante canibal (Métraux, 1928 citado em Olivier, 2015, p. 158) ou como homem muito pequeno (anão), de cabelos vermelhos, dentes verdes, corpo peludo e pés voltados para trás (Ribeiro, 2002). Na região de Santarém, fala-se que ele tem quatro palmos de altura; no rio Negro, é calvo e possui corpo cabeludo; no Pará, não tem orifícios para as secreções; no rio Solimões, possui dentes verdes ou azuis. Diz-se que Curupira não tem capacidade de fala e só faz sons guturais, daí que ocupa uma posição intermediária entre humanos e animais (Hoefle, 2009). Os indígenas do rio Uaupés dizem que tem aparência antropomorfa, com dois metros de altura, muito peludo, um olho na frente e outro atrás, além da particularidade de ter os pés virados para trás e com mais de um metro de cumprimento. Também dizem esses indígenas que Curupira vive na cabeceira dos igarapés, alimentando-se de caranguejos (A. B. A. Silva, 1994) (Figura 1).

Na mitologia guarani, ele é conhecido como *Kurupi*, sendo descrito como:

> Um ser pequeno, de aparência semi-humana, pele escamosa, orelhas em ponta, barba e cabelos que lhe encobrem o rosto, deixando à vista uma boca enorme com dentes imensos, nariz disforme e olhar hipnótico. Tem os pés virados para trás, com os calcanhares para frente (Ribeiro, 2002, p. 51).

A autora acrescenta que ele possui o membro viril exageradamente desenvolvido, desproporcional à

[4] Euforia é tudo aquilo de positivo que o sujeito realiza e que vai sempre estar em oposição a toda maldade que ele também pode praticar (Fiorin, 2011 citado em A. R. F. Silva, 2019).



Figura 1. Representação estilizada do Curupira (destaque para os pés virados para trás), confeccionada com látex 'balata' de maparajuba (*Manilkara bidentata* (A. DC.) A. Chev 1932; Sapotaceae). Artesão: Jony Alex Pimentel Braga (Belém, Pará, 2022). Foto: Dídac Santos-Fita (2022).

sua pequena estatura, porque "acredita-se que com o membro enlaça as moças atraindo-as para si, roubando-as e fazendo das mesmas objetos de seus excessos. Muitas engravidam, tendo filhos disformes deste 'fauno crioulo'" (Ribeiro, 2002, p. 51).

Ao pressentir as tempestades, ele percorre as matas, batendo nas sapopemas[5] e em troncos das grandes árvores para acordá-las, com a intenção de que resistam melhor a ventanias e temporais. De acordo com Ribeiro (2002), existem variantes quanto ao aspecto físico e quanto à maneira como o Curupira examina as árvores. No alto Amazonas, ele bate com o calcanhar, enquanto, no baixo Amazonas, ele bate com o pênis, que é de tamanho descomunal. Já no rio Tapajós, fala-se que ele utiliza um machado feito do casco de uma tartaruga ou jabuti (*Chelonoidis* spp.). De modo semelhante, os Yagua da Amazônia peruana falam que o *Noró*, o 'dono' dos animais, golpeia as árvores com a carapaça de uma pequena tartaruga (Chaumeil, 2000).

Além de enganar, ao deixar suas pegadas ao contrário, pois, quando o Curupira está entrando na mata, ele parece estar saindo, também engana, com assobios e gritos, os caçadores, lenhadores e outros viajantes, fazendo com que percam o rumo (Ribeiro, 2002; Gomes, 2018). Cascudo (2001) e Ferretti (2003) descrevem suas atitudes hostis e outros aspectos da seguinte maneira:

> . . . Demônio da floresta, explicador dos rumores misteriosos, do desaparecimento de caçadores, do esquecimento de caminhos, de pavores súbitos, inexplicáveis . . . . Sempre os pés voltados para trás e de prodigiosa força física, engana caçadores e viajantes, fazendo-os perder o rumo certo, transviando-os dentro da floresta, com assobios e sinais falsos. . . . Na cidade ou nas capoeiras vizinhas imediatas não existem Curupiras. Habitam mais para longe, muito dentro da mata. A gente da cidade acredita em sua existência, mas ela não é motivo de preocupação porque os Curupiras não gostam de lugares muito habitados. Gostam imensamente de fumo e de pinga. . . . Roceiros deixam esses presentes nas trilhas que atravessam, de modo a agradá-los ou pelo menos distraí-los. Na mata os gritos longos e estridentes dos Curupiras são muitas vezes ouvidos pelo caboclo. Também imitam a voz humana, num grito de chamada, para atrair vítimas. O inocente que ouve os gritos e não se apercebe que é um Curupira e dele se aproxima perde inteiramente a noção do rumo (Cascudo, 2001, pp. 172-173).

> Os Surrupiras são entidades espirituais da Mina [Tambor-de-Mina] maranhense [a] cuja ação se atribui o desaparecimento de muitas pessoas que moram perto do mato (da floresta). O Surrupira, que para alguns é o Curupira da mitologia tupi, pode também fazer as pessoas perderem a direção nos caminhos e se embrenharem em mata de espinho, pois os Surrupiras têm grande atração por eles, talvez porque moram nos tucunzeiros, palmeiras cujas folhas são cheias de espinhos. Fala-se também que, ao contrário da Mãe d'Água, os Surrupiras não gostam de água e, quando incorporados, se afastam rapidamente se alguém jogar água nos pés do médium (Ferretti, 2003, p. 124).

[5] Raízes que formam divisões tabulares em torno da base do tronco de certas árvores.

A punição dá-se também quando o Curupira atrai o caçador com uma caça mágica, que não pode ser alcançada; assim, exausto de tanto perseguir a caça, o sujeito chega a se perder no interior da mata, sem atinar o caminho de volta ou até mesmo morrer de tanta exaustão. Pode acontecer, ainda, que o Curupira deixe o caçador alcançar a caça mágica, mas este, ao se aproximar do animal abatido, vê na face da presa o rosto de um amigo, do filho ou da própria mulher, ficando, então, aterrorizado com tal imagem de um ente querido morto, como registra J. Almeida (2004, p. 96):

> Algumas vezes, deixa que o caçador alcance a caça com relativa facilidade. A flecha parte certeira. O índio, ao se aproximar para recolher a presa abatida, reconhece horrorizado o corpo de um amigo, companheiro, filho ou da própria mulher. Curupira passou a se divertir, provocando ruídos soturnos na floresta. Imita árvores caindo, a batida do pica-pau no tronco das árvores e os sons da sapupema. Com isso, amedronta os habitantes da selva.

Para romper o encanto do esquecimento, basta fazer pequenas cruzes de galhos de árvore ou anéis de cipó e jogar para trás das costas. O Curupira vai se ocupar em desfazer as cruzes ou os anéis, e o caçador poderá encontrar seu caminho (Galvão, 1955; Ribeiro, 2002). Outra opção consiste em atingir a casca de uma árvore com um golpe de facão ou terçado, o que fará o Curupira parar de perseguir sua vítima e cuidar da árvore ferida, dando chance para que o caçador possa escapulir (F. Pereira, 2001).

A questão de se perder onde quer que se encontre, não achando o caminho de volta à casa, provavelmente resulta do fato de que as energias emanadas pelos seres elementais são muito estimulantes, com uma habilidade de induzir a estados alterados de consciência. De acordo com Andrews (2020), entidades míticas do folclore inglês conhecidas como *Pixies* frequentemente são culpadas por viajantes ficarem perdidos, já que sua energia é tão intensa que pode confundir os sentidos, levando alguém a perder uma marca familiar. O autor comenta que essa energia intensa, especialmente quando em ambientes naturais, cria um estado alterado de consciência, razão pela qual o indivíduo provavelmente não tem domínio sobre onde está (Andrews, 2020).

Sampaio (1987, p. 173), na obra "O tupi na geografia nacional", diz que o Curupira preside aos maus pensamentos e faz pesadelos. Machado (1987, p. 41), que registrou as lendas e folclore de Rondônia, diz que "o curupira arranca de suas vítimas os dentes para ornamentar o seu colar, confecionados de ossos e dentes humanos". Para os moradores do rio Cuieiras (Manaus), ele é considerado um animal que não é caça, predando o homem, caso não cumpra determinadas 'regras' (Campos, 2008). Interessante registrar que o Curupira pode se transformar no tamanduá-bandeira (*Tamandua tetradactyla* L., 1758), sendo este considerado um alimento tabu: "Alguns caçadores chegam a afirmar que não existe tamanduá macho, só fêmea, pois o macho seria o curupira, como percebemos numa conversa com o caçador" (Campos, 2008, p. 87).

Em algumas localidades, os moradores se referem à entidade Curupira como um substantivo feminino, 'a Curupira', considerando-a a Mãe-da-Mata, uma alusão à divindade feminina da floresta (Barros & Azevedo, 2014; Norberto, 2016; Costa, 2019). Na figura de um ente feminino, ou mesmo andrógino, alguns relatos sobre Curupira adquirem uma conotação sexual, quando ela "tenta capturar um caçador para ser seu parceiro, porém, como ela é feia demais para segurar um homem, este deve ser amarrado em uma árvore para não fugir" (Hoefle, 2009, p. 81).

Na atualidade, a identidade ecológica do Curupira fica evidente na cultura moderna, na literatura e na poesia, quando se exalta sua figura como guardião da floresta, protetor contra madeireiros e caçadores. Tanto é assim que Sanchez (2003), no livro didático peruano "Relatos amazónicos", chama-o de 'Deus Ecológico da Amazônia' (Burton, 2018).

Outras entidades assemelham-se ao Curupira em termos de descrição e comportamento. Por exemplo, os moradores da comunidade rural de Gameleira dos Pimentas, estado da Bahia, relatam a existência de um ser encantado chamado Pé-de-Garrafa. Segundo A. Souza et al. (2015), trata-se de um homem que, quando criança, fora amaldiçoado pela mãe. Os indivíduos ouvidos por esses autores descrevem a criatura como um indivíduo de estatura baixa, todo coberto de pelos e que possui pés pequenos e semelhantes ao fundo de uma garrafa. Essa entidade é capaz de se transformar em qualquer animal, emitindo um som semelhante a um assobio forte e que faz estremecer o chão. Em geral, ele não é agressivo, apenas o sendo quando atacado de maneira física ou verbal em qualquer uma de suas formas. Por essa razão é que os residentes de Gameleira dos Pimentas evitam machucar animais, sejam domésticos ou silvestres (A. Souza et al., 2015).

O povo Tukano identifica a entidade *Boraró* como o chefe dos animais. Sendo parecida com a onça (*Panthera onca* L., 1758), possui comportamento canibal, embora possa se transformar em um porco-do-mato ou em um veado (Reichel-Dolmatoff, 1973, 1978).

Interessante registrar que, no ano de 1970, o então governador do estado de São Paulo, Roberto Costa de Abreu Sodré, instituiu o Curupira como símbolo estadual de guardião e protetor das florestas e dos animais (Instituto Florestal, 2021). No município paulista de Olímpia, durante a semana em que ocorre o Festival de Folclore, no mês de agosto, a autoridade municipal é representada pelo Curupira, que exerce seu poder protegendo a população local e os visitantes que ali comparecem (Curupira, 2021). Cabe destacar, ainda, que no Horto Florestal da capital paulista há um monumento em homenagem ao Curupira, inaugurado no dia da Árvore, comemorado em 21 de setembro (Instituto Florestal, 2021).

CAIPORA

O mito sobre Caipora está presente no imaginário brasileiro desde a época colonial, e, assim como o Curupira, seu significado está relacionado à proteção dos animais e das matas (Edeweiss, 1993; Cintra & Mutim, 2002). Os primeiros relatos sobre Caipora aparecem em documentos franceses do século XVI (Cascudo, 1967). No idioma tupi, o termo significa "morador do mato" (M. I. Pereira, 2014). A depender da região, recebe as seguintes denominações: Caapora, Caiçara, Curupira, Dona-das-Folhas, Pai ou Mãe-do-Mato, Flor-do-Mato, Caboclinha e Florzinha (Figura 2). Figurativamente, emprega-se o termo como adjetivo para se referir à pessoa azarada, infeliz, que nunca ou dificilmente tem sucesso naquilo que faz. 'Encaiporado' é dito daquele que atravessa uma fase de insucessos e infelicidade (Cascudo, 2001).

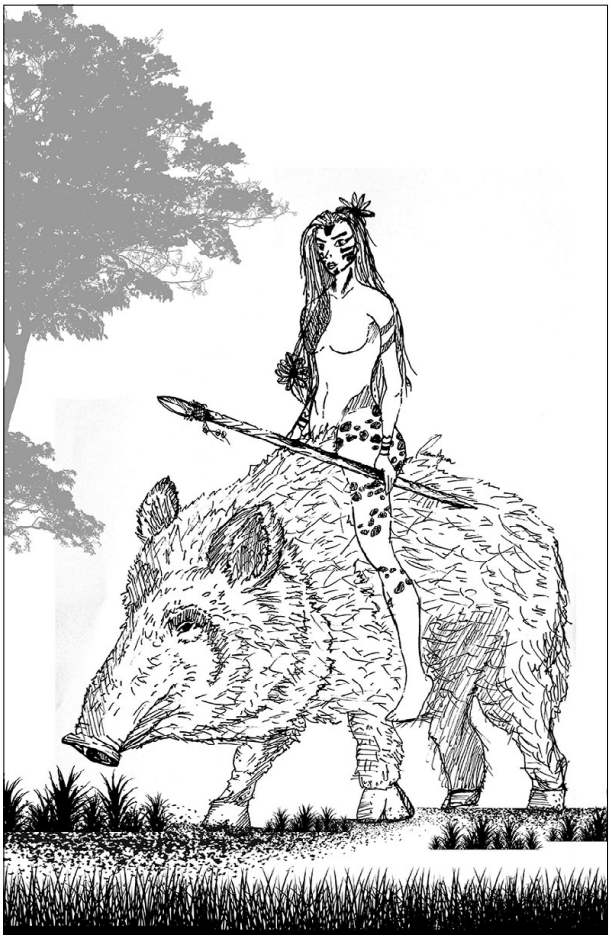


Figura 2. Representação estilizada da Caipora. Desenho: Leonardo M. P. Aguiar (2022).

M. I. Pereira (2014, p. 89) identifica a Caipora como uma "divindade semideusa ou de segunda ordem, do panteão indígena, protetora dos animais, equivalente ao orixá Ossãe/Ossaim dos cultos de matriz africana". Não obstante, para Bastide (1961), associar Ossaim, orixá responsável pela medicina por meio das folhas, à Caipora é um erro crasso:

> Manuel Querino aproxima Ossaim, que escreve 'Ossonhe', de um espírito ameríndio, o Caipora, porque tanto um como o outro não têm senão uma perna. Nada há a reparar se se trata apenas de simples comparação entre duas mitologias; mas se Manuel Querino quer dar a entender que os negros adotaram o mito do Caipora, então o êrro é manifesto (Bastide, 1961, p. 156).
>
> . . . Mas se Ossaim não tem senão uma perna, não é devido a uma corrupção e assimilação com o Caipora; é simplesmente porque incorreu um dia na cólera de Xangô e, no decorrer da luta, perdeu uma perna (em Cuba, além disso, perdeu também um ôlho e um braço) (Bastide, 1961, p. 157).

Os pataxó, no estado da Bahia, chamam-na de *Katumbaiá*, e sua morada é sob o pé da palmeira pati, também chamada patioba (*Syagrus bothryophora* Martius, Arecaceae):

> Na mata existe a protetora dos animais que é Katumbaiá. Quando a pessoa sai para caçar, para se alimentar, ela nunca se perde na mata, mas se vai fazer uma caça predatória, nesse caso muita gente se perde. Para encontrar o caminho de casa a pessoa tem que procurar um pé de patioba e vai ter que fazer uma simpatia para achar o caminho de volta. Se não, fica perdido na mata (O. Ferreira et al., 2018, p. 69).

D. Maria Bela, uma indígena Tremembé, afirma que Caipora não gosta de ser chamada por esse nome, mas, sim, de Surrupira ou Cabôco-do-Mato e, por isso, muitas vezes, ele castiga ou atrasa a vida de quem teima e continua chamando-o de Caipora (M. Santos, 2014). Para os Tremembé, no Ceará, além de ser o protetor das matas, Caipora é um encantado de cura, atuando nos terreiros de Umbanda em momentos de cura espiritual dos presentes (M. Santos, 2014).

Tal qual o/a Curupira, a/o Caipora atua como um elo entre os caçadores e a quantidade dos animais silvestres que podem ser abatidos, funcionando como "uma espécie de controle na extração sustentável dessa fauna, em virtude de regras e negociações para o acesso às presas" (M. Almeida, 2013, p. 15). Segundo M. Almeida (2013), as regras dizem respeito a não exercer atividades de caça em dias considerados santos, restringir o abate de determinadas espécies, além de não abusar da quantidade de animais abatidos. Se tais regras não são atendidas, surgem punições aos agressores da natureza e aos caçadores que matam por prazer. Outras de suas atribuições ecológicas incluem: curar os animais feridos, cuidar da reprodução dos animais, garantindo-a, bem como prover a quantidade e a diversidade da fauna (Dias, 2004 citado em J. Lima et al., 2017).

Caipora demanda respeito pelos animais mortos nas caçadas. Por isso, uma grande preocupação dos caçadores é não insultar as carcaças das presas (M. Almeida, 2017). O insulto, segundo esse autor, pode ocorrer a qualquer momento se um conjunto de regras não foi cumprido adequadamente, desde o transporte do animal morto até a entrada na cozinha e entrega aos cuidados femininos. Por exemplo, veados (Cervidae), porcos-do-mato (Tayassuidae) e cutias (*Dasyprocta* spp.) geralmente são amarrados com enviras: colocar o corpo no cotovelo esquerdo não é o mesmo que colocá-lo no direito; carregá-lo com a mão direita não é o mesmo que carregar com a mão esquerda; urinar ao redor da carcaça é falta grave. Ao chegar à casa, as cinzas não devem ser misturadas com sangue no fogão; ossos não devem ser misturados ao sangue; as mulheres devem dispor cuidadosamente dos ossos, de modo que não entrem em contato com sangue menstrual. Uma prática comum é guardar partes do animal (cauda, dentes, chifres, ossos, bezoares) e usá-las para conciliar-se com a Caipora (M. Almeida, 2017).

Os caçadores do povoado Cruz, pertencente ao município de Delmiro Gouveia (Alagoas), devem

'agradar' à Caipora se assim desejarem ter sucesso na caçada, como demonstram os relatos registrados por J. Lima et al. (2017, pp. 27-28): "Leva fumo e alho para colocar dentro do toco, aí diz que é para o pai do mato"; "Leva fumo para dá aos caboclos, se ouvir um assubi pode voltar que a caça não vai ser boa"; "A caipora esconde a caça, mata os cachorro, os cachorro fica assustado, latindo e acuando o toco, como se fosse alguma coisa, aí a gente vai lá e não tem nada".

No litoral norte da Bahia, as comunidades de pescadores artesanais compartilham os manguezais com a Caipora, a Vovó-do-Mangue e o Zumbi (Souto, 2004; Magalhães et al., 2014). As atitudes em relação a essas entidades variam desde aqueles moradores que não creem na existência de tais seres aos que não apenas creem, como afirmam já terem tido algum tipo de experiência com eles (Magalhães et al., 2014). Esses autores dizem que a crença na existência de seres enteais que habitam áreas de estuário faz com que haja certo respeito por parte dos pescadores e marisqueiras do município do Conde quando realizam suas atividades extrativistas, uma vez que "tais entidades funcionam como agentes protecionistas do ambiente e atuam contra os excessos cometidos por aqueles que adentram nos estuários" (Magalhães et al., 2014, p. 28).

Em várias localidades, 'Caipora' e 'Curupira' seriam equivalentes, sendo que a diferença da primeira para o segundo é o sentido dos pés: enquanto a Caipora tem os pés voltados para frente, o Curupira os tem voltados para trás. No mais, são entidades caracterizadas por fazerem as mesmas artimanhas, terem as mesmas preferências e se movimentarem de maneiras parecidas (Vegini et al., 2014; A. B. Silva et al., 2019). Em termos de nomenclatura segundo a geografia, Cascudo (2001, p. 171) comentou que "do Maranhão para o sul até o Espírito Santo, o seu apelido constante é Caipora". O mesmo autor, ao falar da Caipora, menciona que:

> É o curupira, tendo os pés normais, ... residindo no interior das matas, nos troncos das velhas árvores. De defensor de árvores passou a protetor de caça. Em qualquer direção pelo Brasil, o Caipora é um pequeno indígena, escuro, ágil, nu ou usando tanga, fumando cachimbo, doido pela cachaça e pelo fumo, reinando sobre todos os animais e fazendo pactos com os caçadores. . . . Aparece com a cabeça hirta, olho em brasa, cavalgando o porco . . . . e agitando um galho de japecanga. Engana os caçadores que não lhe trazem fumo ou cachaça, surra impiedosamente os cachorros. Na Bahia é uma cabocla quase negra ou um negro velho. . . . Por onde emigra, o nordestino vai semeando suas figuras e crenças. O caipora, popularizadíssimo no sertão, no agreste e na praia, vai alargando a área geográfica do seu domínio. O Caipora, com o contado do focinho, do porco, da vara de ferrão, do galho de japecanga ou da ordem verbal imperativa, ressuscita os animais mortos sem sua permissão, apavorando os caçadores (Cascudo, 2001, p. 98).

Sobre o rapto de crianças por tais seres, menciona-se que, como têm a capacidade de mudar de forma, eles podem aparecer na aparência de uma pessoa conhecida ou parente e, então, transformar as crianças raptadas em seres semelhantes ou enganá-las e deixá-las perdidas nas profundezas das matas (Burton, 2018). Diz-se que "após encantá-las e ensiná-las sobre os segredos da floresta durante sete anos, os jovens são devolvidos para as famílias, mas nunca voltam a ser os mesmos depois de terem vivido na floresta e encantados pela visagem" (F. Pereira, 2001, p. 38).

CONSERVAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS À LUZ DA ECOLOGIA ESPIRITUAL

A presença marcante de entidades conhecidas como 'donos/donas', 'senhores/senhoras', 'pais/mães' ou 'guardiões' dos animais e da floresta se faz notar em diferentes partes do mundo. Tal fenômeno fornece a possibilidade de refletir que as relações de reciprocidade entre seres humanos e entidades mais-que-humanas, decorrentes de uma visão animista e vitalista da natureza, retratam uma barreira ideológica, resistindo ao desmatamento e à desigualdade social provocados pela agricultura moderna (Hoefle, 2009). No entanto, é sabido que a modernização socioeconômica e a introdução

(imposição) de novas instituições e cultos religiosos dogmáticos (cristãos e neopentecostais) têm causado o descrédito e aversão dos mesmos habitantes locais pelos espíritos da floresta, ocasionados por mudanças em sua cosmovisão e nos modos de vida tradicionais (Sponsel, 2012; Bortolamiol et al., 2018; A. B. Silva et al., 2019), consequentemente interferindo nos sistemas autóctones de crenças e práticas relacionadas à regulação do acesso e do uso de recursos, comprometendo, assim, a conservação da natureza (Hoefle, 2009; Jacka, 2010).

Curupira, Caipora e demais entidades protetoras da natureza e seus elementos mantêm relações com determinados grupos de seres humanos, notadamente caçadores, pescadores e demais transeuntes que adentram nos ambientes naturais. Tais relações ocorrem por meio de pactos, quando, por exemplo, aos caçadores lhes são dadas 'armas infalíveis' e caça farta. Em troca, esses seres aceitam fumo, bebida e comida (sem alho e pimenta), punindo severamente quem não cumpre o pacto (Ribeiro, 2002; A. B. Silva et al., 2019) (Figura 3). Barganhar com tais entes pode ser visto como um comportamento recíproco, uma vez que há um limite para a caça predatória (Hoefle, 2009). Muitas dessas representações míticas, além do valor explicativo, têm um sentido territorial e conservacionista (Oliveira & Borges, 2010). Os lugares nos quais as entidades surgem ou habitam são tidos como sagrados, e os indivíduos que ousam adentrar sem as devidas autorizações ou limpezas energético-corporais geralmente são castigados (nos níveis físico, mental, emocional e espiritual). Por essa razão, esses seres podem ser considerados como guardiões dos espaços e dos elementos naturais, punindo "quem os molesta, quem pesca ou caça além do necessário, quem maltrata os animais, quem destrói as florestas, quem penetra nos lugares sagrados sem pedir licença ou permissão" (Oliveira & Borges, 2010, p. 259).



Figura 3. Exemplos de oferendas – comida (A) e tabaco (B) – para pedir permissão e benção aos seres espirituais da floresta. Fotos: Eraldo M. Costa Neto (2021).

Para Diegues (1994), é mediante o encontro entre as representações socioambientais e os saberes etnoecológicos acumulados ao longo do tempo que ocorre o desenvolvimento dos sistemas tradicionais de manejo. Nesse sentido, torna-se necessário e urgente compreender e desvelar o paradigma ecológico presente no imaginário popular, conforme explicitado por C. Araújo (2015, p. 9):

> Se transcendermos o etnocentrismo e a visão superficial sobre a cultura popular, poderemos reconhecer uma grande sabedoria por detrás das chamadas lendas folclóricas, tão relevantes quanto as reflexões filosóficas ou científicas. De maneira informal e simples, grandes temas são tratados por meio desses mitos, como a ecologia presente na lenda do Curupira, por exemplo.

Verschuuren (2006, p. 299) afirma que os valores culturais e espirituais são forças críticas na condução da conservação da natureza e manejo de ecossistema, mas geralmente difíceis de representar nos processos de tomadas de decisão. Por essa razão, compartilhamos com o autor a reflexão de que se faz necessário compreender a importância das diferentes percepções culturais sobre ecossistemas e paisagens naturais para o desenvolvimento e fortalecimento de estratégias mais eficazes e holísticas direcionadas ao manejo dos ecossistemas e coexistência das realidades simultâneas.

Existe mesmo um forte sentido de espiritualização em diferentes corpos d'água – como rios, mangues e estuários, bem como em ecossistemas terrestres, entre os quais bosques, grutas e cavernas – aos quais são atribuídas restrições de acesso por leis consuetudinárias, permanecendo áreas não utilizáveis para fins econômicos. Nesses casos, as interdições mágico-místico-religiosas contribuem para conservação dos recursos naturais (Vallejo, 2002; A. L. Silva, 2011). Para Smith (1983, p. 20), "legislação, ciência e tradição podem e devem trabalhar lado-a-lado para reforçar os esforços conservacionistas na região, uma vez que, em última instância, a sobrevivência de qualquer unidade de conservação depende da sua aceitação pelas populações vizinhas". Por exemplo, a existência de entidades elementais que habitam corpos d'água (rios, lagos, igarapés, mares etc.) e que apresentam comportamentos ecologicamente orientados poderia ser usada nas ações de cogestão dos recursos pesqueiros, reforçando a importância do conhecimento tradicional e de fatores culturais nas abordagens de gestão da pesca (A. B. Silva et al., 2020). As populações locais poderiam ser consultadas sobre a localização de lugares encantados, bem como sobre os tipos de interações que desenvolvem com as entidades residentes, e seu conhecimento deveria ser incorporado nos planejamentos e tomadas de decisão. Na Amazônia, por exemplo, existem "vários parques sobrenaturais" – nos quais se encontra uma biodiversidade encantada – "e estes bem que poderiam servir de base para os parques naturais que venham a ser propostos com base em princípios participativos" (Marques, 2005, p. 33, grifos do autor).

Desse modo, torna-se premente conceber a união da espiritualidade com a ecologia, a fim de entender e apoiar as crenças locais de povos indígenas e comunidades tradicionais, com o intuito de implementar estratégias ecologicamente embasadas para desenvolver a conservação racional dos recursos naturais e a manutenção do rico patrimônio biocultural a eles associados.

REFERÊNCIAS

Allison, E. (2017). Spirits and nature: The intertwining of sacred cosmologies and environmental conservation in Bhutan. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, *11*(2), 197-226. https://doi.org/10.1558/jsrnc.18805

Almeida, J. (2004). *Os mistérios da Amazônia*. Editora Uirapuru.

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. (2017). Local struggles with entropy: Caipora and other demons. In M. Brightman & J. Lewis (Eds.), *The anthropology of sustainability: beyond development and progress* (pp. 273-289). Palgrave Macmillan.

Anderson, E. N. (1996). *Ecology of the heart: emotion, belief, and the environment*. Oxford University Press.

Andrews, T. (2020). *Enchantment of the faerie realm: communicate with nature spirits and elementals* (28. ed.). Llewellyn Publications.

Araújo, C. (2015). O folclore vive. *O Prelo*, *40*, 8-11.

Araújo, M. G. J. (1998). *Entre almas, encantes e cipós*. Universidade Estadual de Campinas.

Barros, F. B., & Azevedo, P. A. (2014). Common opossum (*Didelphis marsupialis* Linnaeus, 1758): food and medicine for people in the Amazon. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *10*, 65. https://doi.org/10.1186/1746-4269-10-65

Bastide, R. (1961). *O Candomblé da Bahia (rito Nagô)* (Coleção Brasiliana, Vol. 313). Companhia Editora Nacional.

Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2. ed.). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Berkes, F. (1999). *Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management*. Taylor & Francis.

Bortolamiol, S., Krief, S., Chapman, C. A., Kagoro, W., Seguya, A., & Colen, M. (2018). Wildlife and spiritual knowledge at the edge of protected areas: Raising another voice in conservation. *Ethnobiology and Conservation*, *7*, 1-26. https://ethnobioconservation.com/index.php/ebc/article/view/184

Brown, L. A. (2005). Planting the bones: hunting ceremonialism at contemporary and nineteenth-century shrines in the Guatemalan highlands. *Latin American Antiquity*, *16*(2), 131-146. https://doi.org/10.2307/30042808

Brown, L. A., & Emery, K. F. (2008). Negotiations with the animate forest: hunting shrines in the Guatemalan Highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory*, *15*, 300-337. https://doi.org/10.1007/s10816-008-9055-7

Burton, A. (2018). Who's afraid of the Curupira? *Frontiers in Ecology and the Environment*, *16*(5), 308. https://doi.org/10.1002/fee.1817

Campos, M. A. A. (2008). *Cruzando saberes com os caçadores do rio Cuieiras: saberes e estratégias de caça no baixo rio Negro, Amazonas* [Dissertação de mestrado, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia/Universidade Federal do Amazonas].

Cappas e Sousa, J. P. (1996). Los dioses mayas y los meliponíneos (Hymenoptera: Meliponinae). In *Memorias del Congreso de Entomología - VI Latinoamericano, XXXI Nacional*, Mérida, Yucatán, México.

Cascudo, L. C. (1967). *Folclore do Brasil: pesquisas e notas*. Fundo de Cultura.

Cascudo, L. C. (2001). *Dicionário do folclore brasileiro* (11. ed.). Global.

Cascudo, L. C. (2002). *Geografia dos mitos brasileiros* (2. ed.). Global.

Chaumeil, J.-P. (2000). *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Georg Éditeur.

Chunhabunyatip, P., Sasaki, N., Grünbühel, C., Kuwornu, J. K. M., & Tsusaka, T. W. (2018). Influence of indigenous spiritual beliefs on natural resource management and ecological conservation in Thailand. *Sustainability*, *10*(8), 2842. http://dx.doi.org/10.3390/su10082842

Cintra, M. A. M. U., & Mutim, A. L. B. (2002). *Educação ambiental: a sabedoria da preservação nas lendas*. Grupo Ambientalista da Bahia/CHESF.

Costa, M. C. G. (2019). *Amazônia cinza: as narrativas orais do mito do Ataíde nas entranhas dos manguezais de Bragança/PA* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].

Costa-Neto, E. M. (2000). Conhecimento e usos tradicionais de recursos faunísticos por uma comunidade afro-brasileira. Resultados preliminares. *Interciencia*, *25*(9), 423-431.

Costa-Neto, E. M. (2020a). Ecologia espiritual e patrimônio biocultural. *Travessias*, *14*(1), 14-23.

Costa-Neto, E. M. (2020b). Conexões espirituais com a Mãe Terra: Plenitude humana 1manifestada pelo Xamanismo. *Ethnoscientia*, *5*(1), 1-17. http://dx.doi.org/10.22276/ethnoscientia.v5i1.343

Costa-Neto, E. M., Chamy, P., & Nunes-Santos, C. (2022). Ecologia espiritual: reflexões para a construção de caminhos integrativos. In E. M. Costa-Neto & E. R. S. Silva (Orgs.), *Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades* (pp. 1-16). Atena.

Costa-Neto, E. M., & Lins, A. C. E. (2022). *Biologia liminal: o papel dos enteais na formação, sustentação e conservação das plantas e dos animais*. UEFS Editora.

Curupira. (2021). In *Wikipédia*. https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Curupira

Dehouve, D. (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés Ed., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Dehouve, D. (2008). El venado, el maíz y el sacrificado. *Cuadernos de Etnología*, (4), 1-42.

Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, *4*(1), 23-45. https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores.

Dias, C. J. (2004). *Na floresta onde vivem brabos e mansos: economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas].

Diegues, A. C. S. (1994). *O mito moderno da natureza intocada*. NEPAUB/USP.

Diegues, A. C. S. (2019). Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, *50*, 116-126. http://dx.doi.org/10.5380/dma.v50i0.66617

Edeweiss, F. (1993). *Apontamentos de folclore*. Centro Editorial e Didático, UFBA.

Fernandes-Pinto, E., & Irving, M. A. (2017). Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, *40*, 275-296. http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.47843

Fernandes-Pinto, E. (2019). Dimensões espirituais da natureza: valores ancestrais e novas perspectivas para a etnobiologia e etnoecologia. In *Anais do Simpósio Nordestino de Etnobiologia e Etnoecologia*, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba.

Fernández-Llamazares, A., & Virtanen, P. K. (2020). Game masters and Amazonian Indigenous views on sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, *43*, 21-27. http://dx.doi.org/10.1016/j.cosust.2020.01.004

Ferreira, A. B. H. (1986). *Novo dicionário da língua portuguesa* (2. ed.). Nova Fronteira.

Ferreira, O. S., Santo, M. N. A., Modercín, I., Cardoso, T., Lobão, J., & Bandeira, F. P. (2018). *Assim contam os mais velhos: experiências e resultados da experiência intercultural em pesquisa sobre gestão etnoambiental de territórios Pataxó*. UEFS Editora.

Ferretti, M. (2001). Terecô, a linha de Codó. In R. Prandi (Org.), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 59-73). Pallas Editora.

Ferretti, M. (2003). Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. In I. M. A. Nunes (Org.), *Olhar, memória e reflexões sobre gente do Maranhão* (pp. 119-128). Comissão Maranhense de Folclore.

Ferretti, M. (2008). Encantados e encantarias no folclore brasileiro. In *Anais do Seminários de Ações Integradas em Folclore*, Comissão Paulista de Folclore/Abaçaí Cultura e Arte, São Paulo.

Fiorin, J. L. (2011). *Elementos de análise do discurso* (15. ed.). Contexto.

Flores Andino, F. (1991). Medicina tradicional, magia y mitos entre los Miskitos de Honduras. *Folklore Americano*, *52*, 131-144.

Gabriel, M. (2006). "Sib-ten a w-áalak'-o'ob…" ("regálanos tus hijos, tus criados…") Oraciones dirigidas al "Protector de los Animales" (Sip). In R. V. Rivera & G. Le Fort (Eds.), *Sacred books, sacred languages: two thousand years of ritual and religious Maya literature: Proceedings of the 8th European Maya Conference, Madrid, November 25-30, 2003* (pp. 93-111). Verlag Anton Saurwein.

Galvão, E. (1955). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Companhia Editora Nacional.

Garza Camino, M. (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Gomes, J. (2018). Uma perspectiva ontológica para uma análise etnoarqueológica das paisagens do lago Amanã, baixo Japurá, Amazonas. *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, *12*(2), 59-81. https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.12199

González, Y. (2001). Los animales en la cosmovisión mexica o mesoamericana. In Y. González (Org.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana* (pp. 107-122). CONACULTA, INAH, Editorial Plaza y Valdés.

Grim, J., & Tucker, M. E. (2014). *Ecology and religion*. Island Press.

Hallowell, I. (1960). Ojibwa ontology, behavior and world view. In S. Diamond (Ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin* (pp. 20-52). Columbia University Press.

Hamayon, R. N. (2011 [2001]). Negar la muerte, fingir el amor y recordar la vida o el tratamiento funerario de la presa entre los pueblos cazadores del bosque siberiano. In R. Martínez & N. Gabayet (Orgs.), *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana* (pp. 37-59). Universidad Nacional Autónoma de México.

Harrod, H. (2000). *The animals came dancing: Native American sacred ecology and animal kinship*. University of Arizona Press.

Harvey, G. (2006). *Animism: respecting the living world*. Columbia University Press.

Hoefle, S. W. (1990). Sertanejo e os bichos: cognição ambiental na zona semi-árida nordestina. *Revista de Antropologia*, *33*, 47-74. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1990.111214

Hoefle, S. W. (1997). Mundividências encantadas e desencantadas no sertão do Nordeste brasileiro. *Análise Social*, *32*(1), 189-213.

Hoefle, S. W. (2009). Amazônia encantada: ética ambiental e identidade cultural. *Espaço e Cultura*, (26), 72-92.

Hood, M. S. (1993). Man, forest and spirits: Images and survival among forest-dwellers of Malaysia. *Southeast Asian Studies*, *30*(4), 444-456.

Instituto Florestal. (2021). *O retorno do curupira ao Horto Florestal*. https://www.infraestruturameioambiente.sp.gov.br/institutoflorestal/2019/10/o-retorno-do-curupira-ao-horto-florestal/

Jacka, J. K. (2010). The spirits of conservation: ecology, Christianity, and resource management in highlands Papua New Guinea. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, *4*(1), 24-47. http://doi.org/10.1558/jsrnc.v4i1.24

Jackson, N. (2008). *O chamado dos velhos deuses: uma introdução à bruxaria tradicional*. Zéfiro.

Jensen, A. E. (1986 [1966]). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica.

Kala, C. P. (2017). Conservation of nature and natural resources through spirituality. *Applied Ecology and Environmental Sciences*, *5*(2), 24-34. http://doi.org/10.12691/aees-5-2-1

Kamppinen, M. (1988). Espiritus incorporados: the roles of plants and animals in the Amazonian mestizo folklore. *Journal of Ethnobiology*, *8*(2), 141-148.

Korolla, B. (Diretor). (2007). *Havia um tempo* [Documentário]. Abaeté Estudos Socioambientais. https://www.youtube.com/watch?v=SsIMyTJDCEHI

Leacock, R., & S. Leacock. (1972). *Spirits of the deep: drums, mediums and trance in a Brazilian city*. Doubleday Natural History Press.

Lima, A. G. M. (2018). Etnografia das roças Krahô: a vida sócio-ritual das plantas e a estética da diversidade. In A. G. M. Lima, J. C. L. Ferreira & L. França (Eds.), *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade. A contribuição de povos tradicionais* (pp. 155-180). Instituto Internacional de Educação do Brasil.

Lima, J. R. B., Santos, C. A. B., Almada, E. D., & Costa-Neto, E. M. (2017). Percepções e crenças sobre fauna cinegética em uma região semiárida do Brasil. *Revista Ibero-Americana de Ciências Ambientais*, *8*(3), 23-30. https://doi.org/10.6008/SPC2179-6858.2017.003.0003

Machado, A. (1987). *Pequeno ensaio sobre as lendas e folclore de Rondônia*. Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo.

Magalhães, H. F., Costa-Neto, E. M., & Schiavetti, A. (2014). Cosmovisão e etnoconservação nos manguezais do município de Conde, litoral norte do estado da Bahia, Brasil. *Etnobiología*, *12*(1), 23-29.

Marques, J. G. W. (2001 [1995]). *Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica* (2. ed.). NUPAUB/Fundação Ford.

Marques, J. G. W. (2005). "É pecado matar a esperança, mas todo mundo quer matar o sariguê". Etnoconservação e catolicismo popular no Brasil. In: A. G. C. Alves, R. F. P. Lucena & U. P. Albuquerque (Orgs.), *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia* (Vol. 2, pp. 25-43). Nupeea/SBEE.

Maués, R. H. (1994). Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. In P. C. B. Alves & M. C. S. Minayo (Orgs.), *Saúde e doença: um olhar antropológico* (pp. 73-81). Fiocruz.

Maués, R. H., & Villacorta, G. M. (2001). Pajelança e encantaria amazônica. In R. Prandi (Org.), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 12-58). Pallas Editora.

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

Métraux, A. (1928). *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Norberto, S. (2016). Os mitos ribeirinhos nas narrativas orais da comunidade de Nazaré/Rondônia. In *Anais Eletrônicos do Encontro da Associação Brasileira de literatura Comparada*. https://abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491505458.pdf

Oliveira, K. C. D., & Borges, L. C. (2010). Pajelança, meio ambiente e cotidiano: interação dos pajés com a natureza - Cachoeira do Arari/PA. In *Resúmenes del Seminario de Investigación en Museología de los Países de Lengua Portuguesa y Española*, Buenos Aires.

Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. Fondo Económico de Cultura, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pereira, F. K. (2001). *Painel de lendas e mitos da Amazônia*. Gráfica Falângola.

Pereira, M. I. C. (2014). *Linguagem do cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades, centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros*. Barlavento.

Pereira, M. L. G., Alburquerque, G., Sampaio, S., & Brandão, L. C. (Orgs.). (2005). *Cultura, escola, tradição: mitoteca na escola Baniwa*. Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena RASI/UFAM, Escola Indígena Baniwa e Coripaco EIBC/Pamáali.

Prandi, R., & Souza, P. R. (2001). Encantaria de Mina em São Paulo. In R. Prandi (Org.), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 216-280). Pallas Editora.

Quirino, T. (2011, mar. 30). Elementais e seres das florestas míticos brasileiros. *Filhos Ocultos.* http://filhoocultodosdeuses.blogspot.com/2011/03/elementais-e-seres-das-florestas.html

Reboreda Morillo, S., & Castro Pérez, L. (2003-2004). Cernunnos y sus antecedentes orientales. *Anales de Prehistoria y Arqueología*, *19-20*, 143-156.

Reichel-Dolmatoff, G. (1973). *Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés*. Gallimard.

Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Editorial Siglo XXI.

Ribeiro, P. S. (2002). *Folclore: similaridades nos países do Mercosul: lendas, mitos, religiosidade, medicina e crenças do povo*. Martins Livreiro.

Sampaio, T. (1987). *O tupi na geografia nacional* (5. ed., Coleção Brasiliana, 380). Companhia Editora Nacional.

Sanchez, P. (2003). *Relatos amazónicos*. Ministério da Educación.

Santos, G. M., & G. M. Santos. (2008). Homens, peixes e espíritos: A pesca ritual dos Enawene-Nawe. *Tellus*, *8*(14), 39-59. https://doi.org/10.20435/tellus.v0i14.149

Santos, M. A. (2014). *Os encantados e seus encantos: narrativas do povo Tremembé de Almofala sobre os encantados*. Imprensa Universitária.

Santos-Fita, D., Naranjo, E. J., Estrada, E. I. J., Mariaca, R., & Bello, E. (2015). Symbolism and ritual practices related to hunting in Maya communities from central Quintana Roo, Mexico. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *11*, 71. http://doi.org/10.1186/s13002-015-0055-x

Schaden, F. S. G. (1963). *Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore*. Universidade de São Paulo.

Shapanan, F. (2001). Entre caboclos e encantados. Mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In R. Prandi (Org.), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 318-330). Pallas Editora.

Shepard Jr., G. H., Yu, D. W., Uzarralde, M., & Italiano, M. (2001). Rain forest habitat classification among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. *Journal of Ethnobiology*, *21*(1), 1-38.

Silva, A. B., Lopes, J. B., Figueiredo, L. S., Barros, R. F. M., Souto, W. M. S., Alencar, N. L., & Lopes, C. G. R. (2019). Water Spirits within the fishers' worldview: implications for fishing management in Northeast Brazil. *Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, *15*, 70. https://doi.org/10.1186/s13002-019-0350-z

Silva, A. B., Lopes, J. B., Figueiredo, L. S., Barros, R. F. M., Souto, W. M. S., Alencar, N. L., & Lopes, C. G. R. (2020). Espíritos das águas: uma breve história sobre a cosmovisão de pescadores artesanais no Nordeste brasileiro. In *Livro de Resumos do Encontro de Etnobiologia e Etnoecologia do Piauí*, SBEE.

Silva, A. B. A. (1994). *Crenças e lendas do Uaupés*. Ediciones Abya-Yala, Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, Centro de Documentação Etnográfico e Missionário-CEDEM.

Silva, A. L. (2011). Entre tradições e modernidade: Conhecimento ecológico local, conflitos de pesca e manejo pesqueiro no rio Negro, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *6*(1), 141-163. https://doi.org/10.1590/S1981-81222011000100009

Silva, A. R. F. (2019). *Ser(tão) mágico: a extinção da fauna fantástica no Rio Grande do Norte* [Monografia de Bacharelado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte].

Silva, G. S. (2014). Encantados da Amazônia; os espíritos da natureza. In *XVI Anais do Encontro Regional de História de ANPUH-Rio*, Rio de Janeiro. https://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400206941_ARQUIVO_ArtigoparaaANPUH,EncantadosdaAmazonia.pdf

Smith, N. (1983). Enchanted forest. *Natural History*, *82*(8), 14-20.

Souto, F. J. B. (2004). *A ciência que veio da lama: uma abordagem etnoecológica abrangente das relações ser humano/manguezal na comunidade pesqueira de Acupe, Santo Amaro-BA* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos].

Souza, A. N. J., Bulhões, R. S., & Docio, L. (2015). Conexões homem-animal: caracterização do conhecimento etnozoológico de uma comunidade no Nordeste de Brasil. *Etnobiología*, *13*(3), 38-53.

Souza, L. G. (Diretor). (2017). *A toca do saci* [Vídeo]. Curso Livre de Cinema de Maricá. https://www.youtube.com/watch?v=9CF8Qgxo-UI

Sponsel, L. E. (2012). *Spiritual ecology: a quiet revolution*. ABC-CLIO Publication.

Sponsel, L. E. (2016). Spiritual ecology. In D. A. Leeming (Ed.), *Encyclopedia of psychology and religion* (pp. 1-5). Springer-Verlag.

Sponsel, L. E. (2022). Spiritual ecology: reconnecting with nature. In E. M. Costa-Neto & E. R. S. Silva (Orgs.), *Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades* (pp. 17-35). Atena.

Steinhart, P. (1984). Ecological saints. *Audubon*, *86*(4), 8-9.

Taylor, B. (2010). *Dark green religion: nature spirituality and the planetary future*. University of California Press.

Takuá, C. (2020). *Seres criativos da floresta* (Cadernos Selvagem, Vol. 4). Dantes Editora.

Tributsch, H. (2018). Shamanic trance journey with animal spirits: Ancient "scientific" strategy dealing with inverted otherworld. *Advances in Anthropology*, *8*(3), 91-126. https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006

Vallejo, L. R. (2002). Unidades de conservação: uma discussão teórica à luz dos conceitos de território e de políticas públicas. *GEOgraphia*, *4*(8), 57-78. https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.v4i8.a13433

Vander Velden, F. (2015). O ogro que ri: uma nota sobre o mapinguari entre os Karitiana. In H. H. C. Correia, O. C. Duarte & V. A. Souza (Orgs.), *Isto não é um mapinguari: fronteiras moventes, relações, saberes e poderes* (pp. 15-25). Poiesis Editora.

Vaughan-Lee, L. (2013). *Spiritual ecology: the cry of the earth, a collection of essays*. The Golden Sufi Center.

Vegini, V., Vegini, R. L., & Ferreira Netto, W. (2014). *O mostruoso mapinguari pan-amazônico: uma sucessão de adaptações aloindígenas*. Temática.

Verschuuren, B. (2006). An overview of cultural and spiritual values in ecosystem management and conservation strategies. In B. Haverkort & S. Rist (Eds.), *Endogenous development and bio-cultural diversity: the interplay of worldviews, globalisation and locality* (pp. 299-325). COMPAS.

Vilá, B. (2014). La Etnozoología de los camélidos andinos. *Etnoecológica*, *10*(5), 1-16.

Villa Rojas, A. (1987 [1945]). *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo* (Antropología Social, n. 56). Instituto Nacional Indigenista.

Waldman, M. (2006). *Meio ambiente e antropologia* (Série Meio Ambiente, n. 6). Editora Senac São Paulo.

Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghir*. California Press.

Zent, E. L. (2007). El yo-cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los Jodï, Guayana venezolana. *Amazonía Peruana*, (30), 111-139. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi30.66

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

E. M. Costa Neto contribuiu com conceituação e escrita (rascunho original, revisão e edição); D. Santos-Fita com conceituação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e L. M. P. Aguiar com escrita (rascunho original).

A previsibilidade da pesca na imprevisibilidade do mar: o cotidiano da pesca nos cerritos e sambaquis do Rio Grande do Sul, Brasil

The predictability of fishing in the unpredictable sea: daily fishing life in the *cerritos* and *sambaquis* of Rio Grande do Sul

Lucas Antonio da Silva[I] | Gustavo Peretti Wagner[II] | Victória Ferreira Ulguim[II]

[I]Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

[II]Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil

Resumo: A proposta central do texto é discutir a previsibilidade e a importância da pesca dos bagres enquanto espécies transversais presentes nos cerritos e sambaquis do Rio Grande do Sul. Para tanto, serão combinados dados históricos, etnográficos e arqueológicos, buscando evidenciar a relevância da pesca cotidiana, fundamentada nos prognósticos e ações de curto prazo, em contraponto aos 'grandes' calendários sazonais, característicos de algumas espécies do litoral brasileiro e apontados como pescas estruturantes das comunidades costeiras.

Palavras-chave: Previsibilidade. Imprevisibilidade. Pesca. Bagres. Cerritos. Sambaquis.

Abstract: This paper discusses the predictability and importance of fishing for catfish as a cross-species present in the *cerritos* and *sambaquis* of Rio Grande do Sul. Historical, ethnographic and archaeological data are combined to highlight the relevance of daily fishing based on short-term predictions and actions, in contrast to "larger" seasonal calendars characteristic of some Brazilian coastal species and indicated as fisheries that structure coastal communities.

Keywords: Predictability. Unpredictability. Fishing. Catfish. Cerritos. Sambaquis.

Silva, L. A., Wagner, G. P., & Ulguim, V. F. (2023). A previsibilidade da pesca na imprevisibilidade do mar: o cotidiano da pesca nos cerritos e sambaquis do Rio Grande do Sul, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 18*(1), e20220032. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0032

Autor para correspondência: Lucas Antonio da Silva. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Antropologia. Quinta da Boa Vista. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 20940-040 (las.arqueo@gmail.com).

Recebido em 23/05/2022
Aprovado em 22/09/2022
Responsabilidade editorial: Cristiana Barreto

CC BY

A IMPREVISIBILIDADE DAS ÁGUAS

A imprevisibilidade do meio aquático é um tema recorrente na literatura sobre as sociedades pescadoras e ribeirinhas (Diegues, 1998, 2000, 2004; Begossi, 2015; Orensanz et al., 2015; Futemma & Seixas, 2008; Cardoso & Haimovici, 2014; Hanazaki et al., 2013; Souza, 2012; Duarte, 1999 [1978]; Berkes, 2003; Mourão, 2003; Maldonado, 1993; L. Silva, 2012, 2015). A natureza líquida do meio aquático conduz a padrões específicos de sociabilidade através de fenômenos e regras imprevisíveis. Sujeitas às marés, ventos, pressão atmosférica e, ao mesmo tempo, ao risco de vida e fartura[1], as águas são reconhecidas pelas populações pescadoras como 'entidades'. Isso ocorre pela compreensão de que rios, lagoas e mares possuem movimentos voluntários e a capacidade de mudança associada a outras entidades presentes na natureza. A 'essência de vida' – que agencia as ondas, as interações com o vento, os movimentos de cheia e vazante e a vida dos seres que nela habitam – se manifesta no entendimento dos pescadores de que a água possui uma capacidade volitiva de alterar paisagens e relações, como nas "brigas de marés", nas enchentes que invadem a terra, nas diferentes colorações que exprimem em determinadas condições atmosféricas etc. (G. Silva, 2000)[2]. Esses exemplos compõem parte importante da imprevisibilidade, que caracteriza a pesca e a reprodução do modo de vida pescador (Maldonado, 1993; Diegues, 1997, 2004).

Nesse sentido, L. Silva (2015) aponta, por exemplo, o vento e a água como dois elementos que atuam de modo significativo na pesca artesanal. A escolha dos pesqueiros, das artepescas e dos peixes a serem pescados passa pela observação das condições do vento e da água. Apesar da existência de ciclos sazonais – vazante e cheia –, os fenômenos diários costumam ser mais imprevisíveis e preocupam os pescadores. Por isso, os pesqueiros são escolhidos também a partir de possíveis previsões para o dia seguinte, especialmente por conta das viragões – mudanças atmosféricas abruptas, como tempestades de vento e/ou de chuva – que são comuns nos contextos costeiros e alteram de modo significativo a paisagem, a pesca e a navegação (L. Silva, 2012, 2015). Em outras palavras, "a ronda do vento obriga a ronda dos pesqueiros" (Wagner, 2022). Além das questões produtivas, relacionadas à captura dos peixes, apresenta-se o risco à navegação, especialmente nas comunidades onde a pesca se desenvolve em embarcações menores, por conta da instabilidade das mesmas diante dos ventos e das ondas presentes nos grandes corpos d'água (Adomilli, 2016; Adomilli et al., 2019; L. Silva, 2015). Portanto, o caráter imprevisível da pesca envolve os riscos relacionados à produção e, ao mesmo tempo, à vida dos pescadores que se expõem no meio aquático pela navegação. Como destaca Maldonado (2000), essa noção de risco envolve especialmente as variáveis de caráter ambiental, como as dinâmicas das águas, das condições atmosféricas, do movimento dos cardumes de peixes e da indivisibilidade do espaço aquático.

Forman (1970) reforça o caráter diário da imprevisibilidade. Segundo o autor, as condições climáticas de curto prazo – o tempo de hoje ou amanhã – afetam significativamente a pesca, em especial quando se observam as condições de navegação. Nesse sentido, o autor destaca que a escolha de um determinado pesqueiro passa por uma avaliação do pescador, ponderando sobre um conjunto extenso de variáveis que implicam essa escolha, para o bem e para o mal. Por exemplo, quais os pesqueiros e espécies de peixes que se potencializam com um vento de quadrante sul? Quais as melhores artepescas

[1] Risco de vida e de fartura são temas amplamente desenvolvidos na literatura sobre sociedades pescadoras no Brasil. De modo geral, o risco de vida envolve a exposição dos pescadores à imprevisibilidade da atmosfera e das águas, já o risco de fartura opera simultaneamente como uma possibilidade de fartura de peixes capturados agenciada pelos saberes dos pescadores.

[2] Estes temas são igualmente trabalhados em L. Silva (2018, 2019) e Wagner e Silva (2020, 2021a, 2021b), bem como em Silva e Wagner (2022).

para utilizar? Como navegar de acordo com determinadas condições? O que fazer e o que não fazer diante de uma mudança radical nas condições atmosféricas? Além disso, como avaliar as condições de pesca para o dia seguinte? Apesar de os pescadores identificarem padrões de certa recorrência em seus territórios, a preocupação com o dia seguinte se encontra dentro do imprevisível, no contexto pesqueiro (L. Silva, 2012, 2015). As condições de navegação, de retirada dos materiais de pesca da água e do resultado da pescaria dependem das escolhas dos pescadores, mas, simultaneamente, estão inseridas em um contexto volátil e imprevisível das águas costeiras. Esse paradoxo é compreendido pelos pescadores como uma característica intrínseca ao seu modo de vida e aparece com recorrência em etnografias das sociedades pescadoras (Câmara-Cascudo, 2002 [1954]; Adomilli, 2002, 2007; L. Silva, 2012, 2015, 2018; Sautchuk, 2007).

A imprevisibilidade aparece também na construção simbólica das águas em oposição à terra. Duarte (1999 [1978]) destaca que ir ao mar é se embrenhar no desconhecido e se afastar dos fenômenos socialmente previsíveis e comuns à vida na terra. Nesse sentido, para o autor, a construção ideológica da pesca passa também pelo enfrentamento da natureza, colocando em evidência o choque entre as forças imprevisíveis do mar *versus* a resistência e o conhecimento característicos dos pescadores. Desse choque entre o imprevisível e os pescadores originam-se outras inseguranças características da vida na pesca, tais como a fragilidade das embarcações diante do ambiente e o peixe inconstante e fugidio, que se desloca com frequência através das águas (Duarte, 1999 [1978]). Kottak (1999) reforça essa ideologia da pesca associada com o imprevisível ao caracterizar o "espírito do pescador" como um sujeito que domina a produção na pesca. O engajamento do pescador na vida de marinheiro, no conhecimento do ambiente e da sazonalidade, dos movimentos dos cardumes e da capacidade de propor alternativas para as mudanças abruptas compõem em parte o "espírito do pescador".

É importante destacar que a ideologia de pesca conceituada aqui tem acepção bastante diferente daquela definida por Mourão (2003), que associa o surgimento da ideologia de pesca ao advento da pesca industrial mecanizada e compartilhada apenas por aqueles que passam dias, ou até meses, embarcados no mar de fora.

Por fim, o imprevisível na pesca engloba o próprio sucesso ou fracasso de uma pescaria. Segundo Begossi (2015), o conhecimento da vida aquática, em especial dos peixes, é uma etapa importante para o sucesso da pescaria. No entanto, sucesso ou fracasso dependem da interação de muitas variáveis, tais como: as condições do vento, a temperatura do ambiente, o nível de salinidade da água, o movimento dos cardumes submersos e as escolhas dos pescadores, dos pesqueiros e das artepescas (Adomilli, 2002, 2007, 2016; Sautchuk, 2007; L. Silva, 2012, 2015, 2018; Silvano, 2004). Alia-se a isso, a relação particular dos pescadores com os peixes submersos, pois, na pesca artesanal, a visão nem sempre é o sentido principal utilizado para a captura, pelo contrário, para buscar o peixe submerso é preciso agenciar o tato (percepção do fundo d'água), a audição (os sons emitidos pelos peixes), o olfato (cheiros característicos de algumas espécies) e, por último, a visão, a fim de se delimitar um pesqueiro com potencial (Ihering, 1969 [1885]; L. Silva, 2012, 2015, 2018). Portanto, o conhecimento da vida do peixe é uma parte do processo de captura que delimitará o sucesso ou o fracasso de uma pescaria.

A PREVISIBILIDADE DA PESCA

Se, por um lado, o imprevisível na pesca é frequentemente lembrado pelos pescadores e pela literatura especializada, por outro, o elemento previsível – de relativa previsibilidade, na verdade – também se faz presente. Como bem sinalizou Kant de Lima (1997 [1978], p. 93), as pedras marcadas, descritas originalmente em Câmara-Cascudo (2002 [1954]) e Forman (1967, 1970), representam a segurança do sucesso das campanhas, pois "destinam-se às espécies mais sedentárias".

Além disso, alguns pesqueiros apresentam historicamente resultados positivos para determinadas espécies, como apontam Maldonado (1993), Diegues (2000, 2004) e L. Silva (2012, 2015). No caso da pesca estuarina e lacustre, o uso de determinados pesqueiros se encontra relacionado à combinação das condições atmosféricas, à espécie de peixe buscada e ao tipo de artepesca a ser utilizado. Nesse sentido, a marcação reúne um conjunto de prognósticos (Kant de Lima, 1997 [1978]), fundados no saber e na memória dos pescadores, no intuito de reequilibrar forças diante do caráter imprevisível da atividade pesqueira. O caráter histórico de um pesqueiro, isto é, sua trajetória enquanto um lugar de recorrência das boas pescarias, é acessado pelos pescadores como um fator de previsibilidade de sucesso na captura.

Não há dúvida da importância da pesca ritualizada da tainha enquanto elemento de coesão social, tema já consagrado em Mussolini (1945, 1946, 1953), Mourão (2003), Duarte (1999 [1978]), Diegues (2004), Maldonado (1993).

> . . . O ciclo que começa em março/abril, com o preparo das redes e das canoas, a expectativa de uma pesca abundante e a subida dos vigias aos morros iniciam esse ciclo que chega ao seu pico com a saída das canoas ao mar. Ele termina com o aparecimento das tainhas magras de agosto para se reiniciar outra vez em março/abril, quando as mesmas tarefas e a mesma expectativa se repete. . . (Diegues, 2004, p. 271, grifo do autor).

Trata-se de uma pesca regida pelas estações do ano, com etapas dependentes de condições especiais, desde as temperaturas adequadas para a desova na Laguna dos Patos (o grande berçário) até o deslocamento rumo às águas do litoral sudeste. Mais do que isso, ela espera do sudoeste "o vento forte que encosta a tainha" (Mussolini, 1945, p. 266). A preparação das comunidades costeiras para a pesca da tainha evidencia essa previsibilidade da espécie, pois, ao menos em termos de calendário, é possível delimitar um período no qual haverá possibilidades de captura de uma espécie em maior volume. Diegues (2004) reconhece que a importância da tainha para as comunidades costeiras se sustenta no campo produtivo – oferece a fartura e garante a sobrevivência das famílias – e no campo simbólico, no qual os elementos de identidade e coesão social se manifestam por meio da coletividade do trabalho na pesca. Essa combinação dos aspectos produtivos e simbólicos se manifesta também na pesca estuarina da tainha, na qual os pescadores ativam um conjunto de habilidades e prognósticos sobre a captura dessa espécie fora do calendário convencional (L. Silva, 2012). Nas lagoas do litoral norte do Rio Grande do Sul, é comum a captura das tainhas durante os meses de inverno, verão e primavera (L. Silva, 2012, 2015). Os pescadores afirmam que alguns cardumes permanecem nas lagoas por conta da água mais quente e pela presença de algas e, com isso, demonstram que, além dos grandes fenômenos sazonais que mobilizam as comunidades – especialmente no caso da tainha –, há uma pesca recorrente que escapa ao calendário comum, sendo esta marcada pelo cotidiano e prognósticos diários da pesca (L. Silva, 2012, 2015).

No entanto, a pesca da tainha – essa que mobiliza sazonalmente as comunidades – é um fenômeno de grande escala, circunscrito a um determinado período do ano. Trata-se de uma pesca importante, sem dúvida, mas os trabalhos de Mussolini (1945, 1946, 1953) e Diegues (2004) colocam em evidência esse fenômeno, tratando-o como estruturante das comunidades costeiras do Sul e Sudeste do Brasil. No entanto, as etnografias de Adomilli (2002, 2007) e L. Silva (2012, 2015, 2018) e os trabalhos de Cardoso e Haimovici (2014), Futemma e Seixas (2008), Hanazaki et al. (2013), Berkes e Seixas (2005) e Ihering (1969 [1885]) demonstram que a atividade pesqueira é por excelência uma prática fundada na diversidade e, acima de tudo, no domínio cotidiano dos prognósticos de curto prazo. Em resumo, grande parte das pescarias, que são passíveis de certa previsibilidade, encontra-se dentro da ação cotidiana, por meio da avaliação das condições de pesca no dia.

Willems (2003 [1952]) e Duarte (1999 [1978]) sinalizaram, inclusive, que as embarcações utilizadas nas

pescas de menor escala são menores e mais leves e, em contrapartida, os 'canoões'[3] de cerco são necessariamente mais pesados para suportar o arraste das redes com a manta da tainha. Ao longo do litoral, as canoas da pesca da tainha possuem diferentes nomes: 'canoas de voga' (litoral paulista), 'canoões' (baía da Guanabara), 'de vinhático' (Valença, Bahia), 'de calão' (sul da Bahia) ou 'vigilenga' (litoral do Salgado, Pará) (*cf*. Wagner, 2022). Por tudo o que reveste a pesca da tainha, ela assume contornos extraordinários, especiais. Em contrapartida, a pesca cotidiana mobiliza um aparato material de uso contínuo e relacionado às condições de pesca de cada comunidade. A etnografia de L. Silva (2018) aponta que há pouca variação nas dimensões das embarcações, bem como no uso de motores de porte semelhante entre os pescadores. Isso sugere que a organização da materialidade se dá pela observação da recorrência de determinados fenômenos, especialmente das águas e dos ventos, diferentemente da pesca sazonal da tainha, que mobiliza embarcações e outros materiais de pesca específicos para tal prática.

Wagner e Silva (2021a) já observaram que o litoral sul possui uma geomorfologia específica, onde os gradientes de inclinação dos perfis de praia e plataforma continental condicionam a inexistência de arrecifes de fundo ou parcéis. Não há pedras para marcar (salvo raras exceções) a extensão do Cabo de Santa Marta ao Chuí. Nesse trecho da costa, a planície costeira assume grandes proporções, e sistemas de lagunas costeiras interligadas por canais formam paisagens de exceção. A pesca se interioriza e se dá, majoritariamente, "dentro das barras", em contraste com a pesca de cerco da tainha, "mar afora", que aqui não se faz presente (Wagner & Silva, 2021b).

Historicamente, a pesca na região das lagoas do Rio Grande do Sul destina-se a espécies cujos ciclos de vida e reprodução dependem da díade das águas doces e salgadas. O relato de Ihering (1969 [1885]), no final do século XIX, aponta exatamente para essa díade no contexto da Laguna dos Patos. A descrição da natureza da Laguna, de suas transformações mediadas principalmente pelos ventos e dos movimentos sazonais da água revela, em um primeiro momento, um contexto completamente imprevisível das condições de pesca na Laguna e seus tributários. No entanto, Ihering (1969 [1885]) destaca que todo o conhecimento dessas condições e das constantes mudanças é parte do saber local dos pescadores. O autor aponta que há um controle diário das condições da Laguna e do tempo atmosférico, bem como um calendário sazonal, no qual o grande corpo d'água assume determinadas características. Em resumo, Ihering (1969 [1885]) demonstra a relação dialética entre o imprevisível e o previsível, revelando que, no contexto de curto prazo, podem existir variações significativas nas condições de pesca e, ao mesmo tempo, em uma escala temporal mais ampla, é possível fazer prognósticos mais consistentes sobre as possibilidades de pesca e do comportamento da Laguna.

Ihering (1969 [1885]) traz um levantamento detalhado das espécies pescadas, bem como da relação das mesmas com o ambiente estuarino. A flutuação da salinidade[4] da Laguna é apontada como um dos principais fatores para a variação das espécies no local, especialmente na região mais próxima ao canal da barra de Rio Grande. Ao observar a coloração da água, os pescadores podem diagnosticar as espécies com maior potencial de captura, pois, quanto mais clara a cor da água, mais salgada a mesma estaria, e, no caso contrário, mais escura e com coloração semelhante ao barro, menor o índice de salinidade (Ihering, 1969 [1885]). Esse tipo de observação identifica, por exemplo, a entrada de peixes marinhos, como a corvina (*Micropogonias furnieri*) e a miraguaia,

[3] Grandes e pesadas canoas.

[4] Segundo Ihering (1969 [1885]), essa flutuação da salinidade ocorre principalmente por conta dos ventos, da evaporação da Laguna e do fluxo de águas depositadas na mesma.

(*Pogonias cromis*) para uma salinidade maior da Laguna e indica o possível perecimento dos peixes de água doce, como as traíras (*Hoplias malabaricus*) e jundiás (*Rhamdia* sp.). Quando há diminuição da salinidade, permanecem os peixes marinhos e reaparecem os peixes de água doce.

As corvinas (*Micropogonias furnieri*) e as miraguaias (*Pogonias cromis*) são comuns no estuário da Laguna dos Patos. A pesca dessas espécies já fazia parte das práticas pesqueiras, e, segundo Ihering (1969 [1885]), os pescadores costumavam se orientar pelos ruídos emitidos pelas duas espécies. O autor relata que as corvinas emitem um som característico quando se aproximam das embarcações. Já as miraguaias fazem um som grave, identificável mesmo quando o peixe está em maior profundidade[5]. Considerando a alternância significativa na salinidade da região terminal da Laguna (proximidade do canal), Ihering (1969 [1885]) aponta que a corvina, junto com a tainha (*Mugil* sp.), o peixe-rei (*Odontesthes* sp.) e o linguado (*Paralichthys brasiliensis*) são espécies abundantes por conta de suas capacidades adaptativas a diferentes níveis de salinidade da água.

O caso das tainhas (*Mugil* sp.) e dos bagres (Ariidae) merece uma descrição à parte, pois são espécies que circulam com facilidade nos dois contextos. Ihering (1969 [1885]) destaca que a presença massiva das duas espécies nos mercados de peixe da cidade de Rio Grande demonstra a importância dessa pesca na região. Como já destacado, as tainhas ocorrem principalmente nos meses de inverno, com ênfase para o mês de maio (Ihering, 1969 [1885]). Já os bagres ocorrem igualmente nos meses de inverno, mas podem ser capturados com certa recorrência ao longo de todo o ano. O autor ressalta a pesca com anzol, que é voltada especificamente para a captura dessa espécie. Na pesca com anzol, se utilizavam como iscas os camarões e, na ausência dos mesmos, os pescadores usam as próprias ovas dos bagres (Ihering, 1969 [1885]).

Roquette-Pinto (1962 [1906], p. 22) descreveu com detalhes a pesca dos bagres em Tramandaí, nos anos iniciais do século passado, sugerindo que o vilarejo existia basicamente em razão dessa "indústria". "A pesca do bagre e o seu preparo para a exportação constituem a ocupação única da massa dos habitantes, que têm, nos lagos da vizinhança, um farto viveiro. Também os bagres assenhoram-se dêle. Algumas vezes aparecem tainhas. . . e miraguaias". Os pescadores identificavam cinco tipos diferentes de bagres: o leitão, o cabeçudo, o gerubelê, o catinga e o catingão. A pesca era de cerco, com quatro canoas que empurravam os peixes para dentro da armadilha, com o bater dos remos na água. Depois da salga e secagem, feita em varais ao sol, o bagre se destinava ao Rio de Janeiro, via Porto Alegre, onde era vendido como bacalhau importado.

A observação de Roquette-Pinto (1962 [1906]) sobre a pesca dos bagres na região de Tramandaí revela, além da abundância dessa espécie na região, as práticas coletivas de pesca, conhecidas na época como 'emendas', sendo estas compostas por pescadores organizados em diferentes atividades especializadas para o cerco e captura dos bagres. Tamanha era a importância dessa espécie na região, que o autor descreveu as etapas produtivas e sugeriu o potencial da região como uma produtora de recursos pesqueiros para o Brasil. De modo semelhante a Ihering (1969 [1885]), Roquette-Pinto (1962 [1906]) aponta para a presença de outras espécies relevantes para a pesca na localidade, especialmente pela presença das tainhas e miraguaias.

Ainda atual é a pesca em colaboração com os golfinhos, relatada por Roquette-Pinto (1962 [1906]). O autor destaca que a presença dos botos é um indicativo da entrada de cardumes na lagoa. Catão (2021) realizou um estudo etnográfico sobre essa prática colaborativa entre pescadores e botos na região de Laguna, Santa Catarina. No trabalho, destacam-se alguns elementos importantes para a presente argumentação sobre a previsibilidade da pesca.

[5] Ihering (1969 [1885]) destaca que o som da miraguaia é semelhante a um "bum surdo", algo abafado, enquanto as corvinas costumam fazer um ruído como: "chrr, chrr".

O primeiro é a referência direta entre a presença dos botos junto aos cardumes de tainhas. O segundo aspecto é a interação complexa entre os botos e os pescadores, na qual há uma série de gestos corpóreos que indicam o momento certo para o arremesso das tarrafas. E, por fim, a interação de todos os seres envolvidos (peixes, botos e pescadores) com o ambiente. Aquele contexto de interação é marcado pela pluriagentividade, isto é, pela ação de múltiplos seres, materialidades e fenômenos (ambientais), atuando de maneira simultânea na pesca, em colaboração com os botos. A previsibilidade, neste caso, associa-se a essa complexa teia pluriagentiva: por exemplo, na compreensão dos sinais corpóreos dos botos, na avaliação dos melhores pesqueiros conforme as condições de vento e maré e no conhecimento dos calendários associados à entrada dos peixes e dos botos na região dos pesqueiros.

Com isso, buscou-se demonstrar que existe um caráter de certa previsibilidade que marca a vida através da pesca. Em um primeiro plano, no nível do uso dos lugares, os pesqueiros se destacam por sua historicidade, isto é, pela trajetória de pescarias de sucesso realizadas em determinado lugar. Portanto, a sequência de boas pescarias é lembrada como um critério para delimitar um lugar propício e previsível para a pesca. Em um segundo plano, atuam os diferentes 'calendários' que se sobrepõem nas atividades pesqueiras. Há peixes que são propícios em determinadas épocas – as tainhas da grande migração – e outros que são recorrentes ao longo do ano, como os bagres e corvinas. E, além disso, também atuam os calendários associados às circunstâncias ambientais, tais como o inverno e o verão (frio e quente), os ciclos dos ventos, as cheias e vazantes e as marés. Todas essas diferentes temporalidades possuem previsibilidade fundada na recorrência e, ao mesmo tempo, encontram-se agenciadas pela ação de curto prazo, na qual o prognóstico cotidiano conduzido pelos pescadores indicará a melhor estratégia de pesca. Por fim, o terceiro e último plano reúne 'os sinais' característicos para a captura de determinadas espécies. Uma determinada direção de vento, a salinidade da água, a sinalização dos botos ou os barulhos dos peixes são sugestivos para o prognóstico realizado por um pescador. Por meio de seu conhecimento, o pescador reúne 'os sinais' para buscar uma pescaria de sucesso, na qual será definido o pesqueiro, espécie e artepesca mais adequados às condições avaliadas – sempre considerando os lugares e os calendários em sobreposição.

A PESCA INDÍGENA PRÉ-COLONIAL

Cerritos e sambaquis são sítios arqueológicos em que se materializam histórias de sociedades eminentemente pescadoras. Os estudos zooarqueológicos e as análises isotópicas demostram a importância dos recursos marinhos e lacustres para o modo de vida associado às populações construtoras de cerritos e sambaquis (Oppitz, et al., 2018; Chanca et al., 2021; Toso et al., 2021). Esses recursos oriundos da pesca organizavam e organizam as sociedades por meio de práticas produtivas e simbólicas e, com isso, reforçam as identidades associadas aos contextos aquáticos (Adomilli, 2007; Duarte, 1999 [1978]).

A prática da pesca estabelece relações, constrói identidades, estrutura sociedades e compõe territórios diversos. Esse conhecimento envolve uma base de informações cruciais para o manejo desses recursos, como: comportamento dos peixes, taxonomia, *habitat*, percepção das águas e ventos (Diegues, 2004; L. Silva, 2015). A partir disso, compreende-se que o levantamento das espécies presentes nos sítios arqueológicos pode indicar uma série de características produtivas e simbólicas associadas a essas populações pré-coloniais.

Posto isso, realizou-se um levantamento bibliográfico de dados de análises zooarqueológicas realizadas em cerritos e sambaquis do Rio Grande do Sul que possuíssem Número Mínimo de Indivíduo (NMI) e/ou biomassa da ictiofauna presente nos sítios. De modo geral, remanescentes de peixes são variáveis em tamanho, forma e características físicas mais que qualquer outro grupo de vertebrados encontrados em sítios arqueológicos. Por um lado, os ossos de peixe são particularmente

característicos, por outro, é extremamente difícil identificar o elemento anatômico, especialmente quando a amostra está fragmentada (Schiffer, 1990; Lyman, 1994).

A ictiofauna encontrada nos sítios é fortemente afetada por diferentes fatores de preservação. Contar fragmentos é uma forma fácil e rápida para calcular a relativa abundância de diferentes espécies em uma amostra, mas apresenta resultados distorcidos, visto que elementos anatômicos variam de espécie para espécie (Schiffer, 1990).

Não foram consideradas, neste trabalho, amostras que possuam apenas o Número de Espécimes Identificadas (NISP), já que alguns dos conflitos causados pelo NISP são, primeiramente, os acentuados valores, além de ignorar que o esqueleto de algumas espécies tem mais partes que os esqueletos de outras. São muito sensíveis para fragmentações ósseas, ressaltando, assim, elementos de certas espécies que, na verdade, só sofreram processos tafonômicos. Dessa forma, altos graus de fragmentação causam altos NISP, ou seja, o NISP será perfeito somente para amostras perfeitas (Klein & Cruz-Uribe, 1984; O'Connor, 2000). Em contrapartida, o NMI tem um poder maior que o NISP, em quantificações que objetivam interpretar abundância de espécies e determinar dieta a partir de amostras comparadas (Lyman, 1982; O'Connor, 2000).

Considerando esses fatores, foram identificados os seguintes sítios de cerritos: PSG-02, PSG-07, PT-02, RS-RG-48, RS-LC:42, RS-LC:21 e RS-LS-11. Quanto aos sambaquis, foram identificados os sítios: Dorva (LII-43), Recreio (LII-18), Itapeva (RS-LN-201), RS-LC-16 e RS-LC-59 (Figura 1) (Calippo, 2000, 2021; Oliveira, 2006; Hilbert, 2011; Ulguim, 2010, 2018; Chim, 2013; Sens, 2020; Wagner et al., 2020).

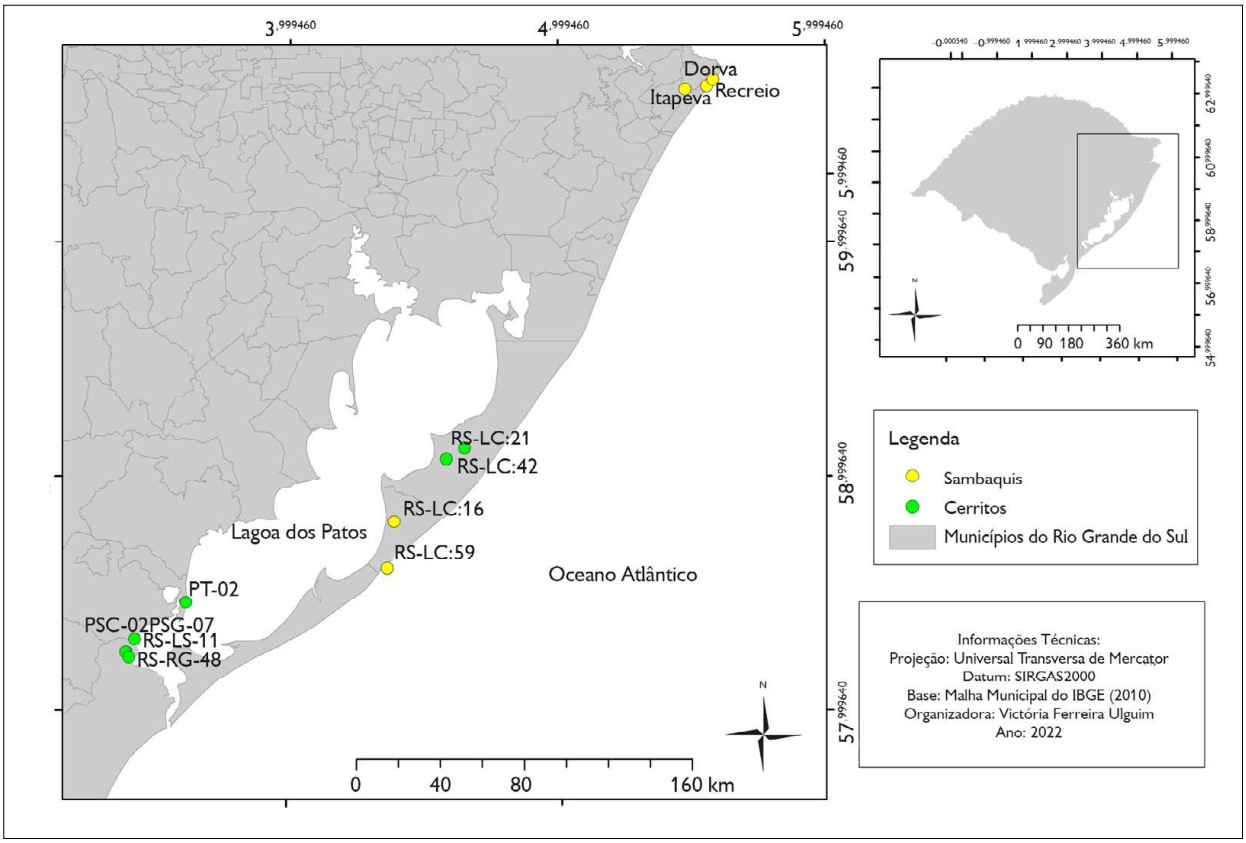


Figura 1. Mapa de localização de cerritos e sambaquis. Mapa: Vitória Ferreira Ulguim (2022).

O conjunto de cerritos analisados possui características gerais como a presença significativa de corvinas e bagres e, em contraponto, a pouca presença de tainhas associadas ao registro arqueológico. O gráfico da Figura 2 demonstra essas duas características e, além disso, reforça a descrição da pesca realizada por Ihering (1969 [1885]), no final do século XIX, na região do estuário da Laguna dos Patos, na qual o autor ressalta a importância da pesca das corvinas e bagres e a combinação de fatores ambientais e do saber das comunidades locais.

Observando cada um dos sítios, é possível notar algumas particularidades. Nos sítios PSG-02 e PSG-07, preponderam os bagres (Figura 3). Como descreve Ihering (1969 [1885]), bagres são peixes que se adaptam a diversos contextos e são especialmente resistentes às mudanças de salinidade – que são comuns no estuário da Laguna dos Patos. Por esses motivos, pode-se inferir a presença desses peixes pelo aspecto ambiental, pois os sítios estão mais afastados do encontro das águas, mas também por uma possível escolha de pesca ligada aos pesqueiros e aos materiais usados. A pesca de bagres está associada aos locais de maior profundidade (L. Silva, 2012, 2018; Wagner et al., 2020), especialmente em canais de rios, boca de barra ou áreas mais profundas das lagoas. Quanto aos materiais utilizados para a pesca, apesar de Ihering (1969 [1885]) ressaltar a importância da pesca de anzol, é recorrente a modalidade feita com uso de redes (L. Silva, 2012, 2018). Como destacado por Roquette-Pinto (1962 [1906]), pode-se considerar até mesmo a prática do cerco dos cardumes de bagres, já que os mesmos possuem esse hábito de deslocamento.

Já os sítios PT-02, RS-LS-11 e RS-RG-48 (Figura 4) apresentam as corvinas como principal espécie pescada. Como são sítios arqueológicos mais próximos à barra da Laguna dos Patos, possivelmente estavam associados a pesqueiros mais suscetíveis ao aumento da salinidade das águas, seja pela influência do regime de ventos, seja pelos períodos de seca mais extensos. Com isso, reforça-se o argumento de Ihering (1969 [1885]) no qual o autor aponta para a grande presença de corvinas na região mais próxima ao atual município de Rio Grande. Nesse sentido, novamente se destaca a importância dos pesqueiros e da relação de saber dos pescadores a partir da observação das características dos locais em associação com os hábitos dos peixes.

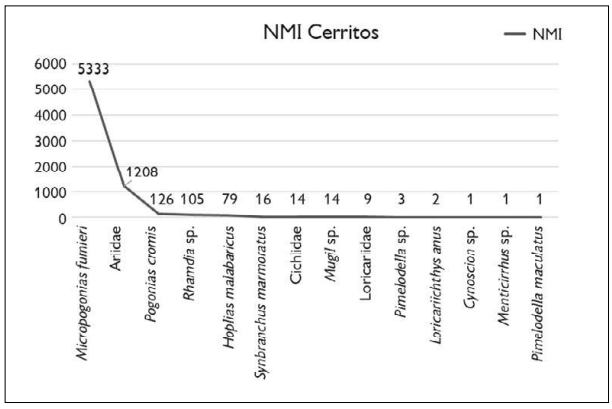


Figura 2. NMI total dos cerritos analisados.

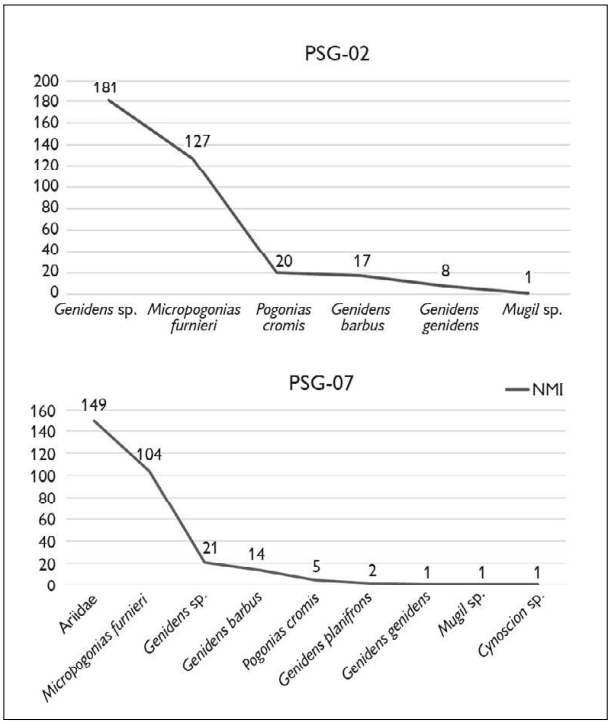


Figura 3. NMI dos cerritos PSG-02 e PSG-07.

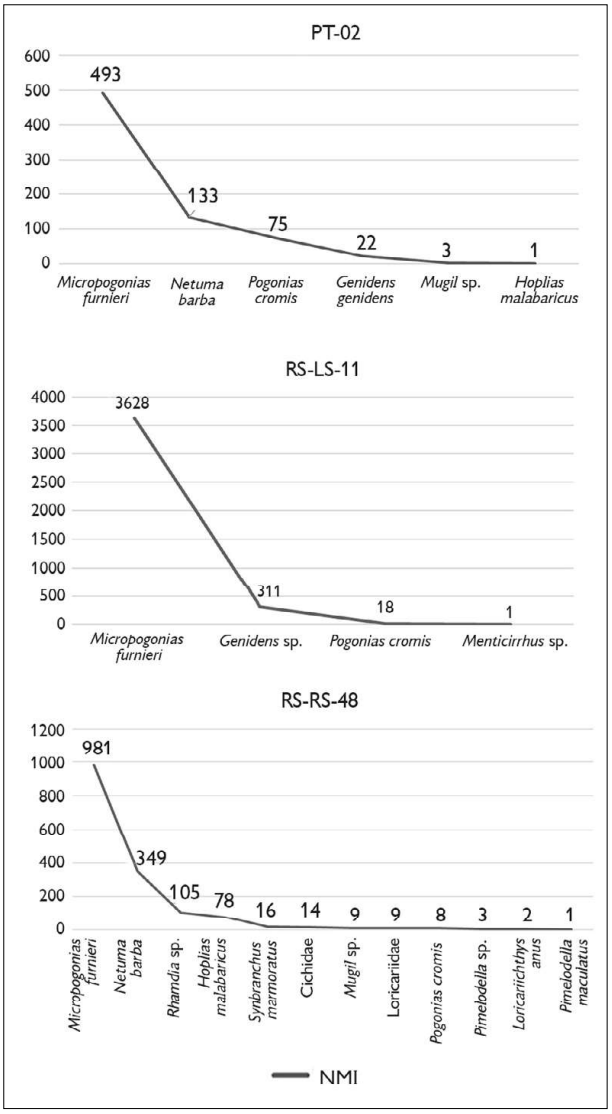


Figura 4. NMI dos cerritos PT-02, RS-LS-11 e RS-RG-48[6].

A presença da tainha é pontual em todos os cerritos[7], perfazendo menos de 1% das amostras analisadas. É possível que a vulnerabilidade dos ossos tenha relação aos fatores tafonômicos ou, como observado nos relatos de Staden (1900), pelo modo como as tainhas (paratis) eram processadas pelos tupinambás:

> Também em Agosto devíamos espera-los, porque neste tempo vão a caça de uma espécie de peixes que então saem do mar para água doce, onde desovam. Estes peixes chamam elles em sua lingua Bratti (parati) e os hespanhóes lhes dão o nome de Lysses. Neste tempo costumam sair para o combate, com o fim de ter também mais abundância de comida. Os taes peixes, elles apanham com pequenas redes ou matam-n-os com flechas, e levam-n-os fritos comsigo, em grande quantidade; também fazem delles uma farinha que chamam Pira-Kui (Pira-iquê) (Staden, 1900, p. 42).

Por sua vez, a miraguaia (*Pogonias cromis*) está presente em todos os cerritos analisados. Porém, por ser um peixe robusto, a biomassa pode representar evidências significativamente maiores que o NMI, como nas análises de Calippo (2000) (Tabela 1).

Em todos os sítios analisados, a presença da miraguaia (*Pogonias cromis*) parece manter um padrão, não apresentando grandes diferenças entre os índices de NMI observados. Na primeira metade do século XIX, Dreys (1990 [1839]) apresenta um relato interessante sobre a presença das miraguaias no estuário da Laguna dos Patos:

> As águas doces ou salgadas do Rio Grande abundam em peixe, e[,] todavia, os habitantes parecem fazer pouco uso deles; vimos muitas vezes, depois do vento sul soprar com violência, a praia de Mangueira, na entrada de Rio Grande, ficar coberta de miraguaias, lançadas em terra pelas ondas, sem que a ninguém lembrasse mandá-las apanhar, nem sequer para os escravos. Geralmente, o habitante do Rio Grande não é ictiófago (Dreys, 1990 [1839], p. 59).

A partir da observação do autor sobre o fenômeno do vento sul e os peixes depositados na praia, pode-se reafirmar a importância da observação diária das condições de pesca. Ainda que a miraguaia (*Pogonias*

[6] Os sítios RS-RG-48 e PT-02 apresentam a espécie *Netuma barba*, atualmente denominada de *Genidens barbus*. Para saber mais, ver Higuchi et al. (1982).

[7] Para os sítios analisados por Calippo (2000), a tainha (*Mugil* sp.) não estava inclusa na amostra, o objetivo do autor era estimar o tamanho dos peixes capturados e determinar a sazonalidade e os locais onde foram pescados, a partir da análise de otólitos de *Micropogonias furnieri*, *Pogonias cromis* e bagres da família Ariidae.

Tabela 1. Biomassa dos cerritos RS-LC:42 e RS-LC:21.

Nome do sítio	Espécie/Gênero/Família	Biomassa
RS-LC:42	*Micropogonias furnieri*	549,8 g
RS-LC:42	*Pogonias cromis*	2711,8 g
RS-LC:42	Ariidae	Não consta[8]
RS-LC:21	*Micropogonias furnieri*	223,4 g
RS-LC:21	*Pogonias cromis*	1256,6 g
RS-LC:21	Ariidae	Não consta

cromis) apareça em menores quantidades, a presença no registro arqueológico pode apontar para práticas associadas ao calendário de curta duração, isto é, para a pesca cotidiana associada ao vento sul e ao encalhe de indivíduos nas praias.

Os sambaquis apresentam uma grande diversidade de espécies pescadas e, além disso, uma variação significativa das mesmas quando se comparam os registros dos três sítios arqueológicos analisados – Dorva, Itapeva e Recreio. Essa diversidade pode indicar diferentes estratégias de pesca, principalmente no uso dos pesqueiros. No entanto, ressalta-se a presença constante dos bagres nos três sítios arqueológicos, destacando a transversalidade desses peixes no contexto da região. Diversidade e transversalidade, presentes no gráfico da Figura 5, são aspectos gerais observados nos dados desses sítios arqueológicos analisados.

Diversidade e transversalidade podem ser mais bem compreendidas, observando o caso de cada sítio arqueológico. No sambaqui da Dorva, três peixes figuram como os mais pescados, o cará (Cichlidae), os bagres (*Genidens* sp.) e as traíras (*Hoplias* sp.) (Figura 6). O argumento do uso dos pesqueiros aqui é mais relevante, pois, se comparado com os sítios de Itapeva e Recreio, o sambaqui da Dorva se encontra relacionado com o contexto lagunar, já que o mesmo está na margem ocidental da lagoa do Itapeva, ou seja, muito distante do

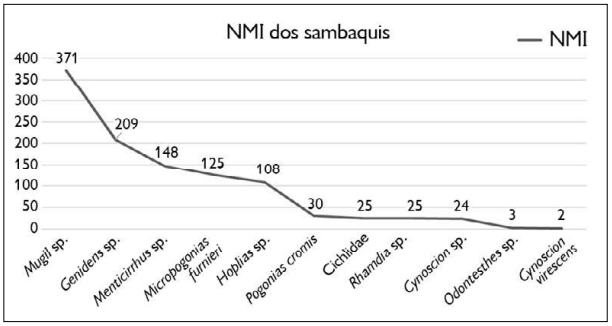


Figura 5. NMI total dos sambaquis analisados.

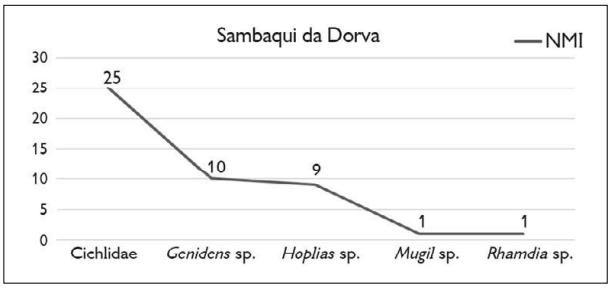


Figura 6. NMI do sambaqui da Dorva.

mar. Os peixes pescados evidenciam o uso de pesqueiros da lagoa, seja nas áreas rasas para a pesca dos carás e traíras, seja nas porções mais profundas para a pesca dos bagres.

O registro dos peixes do sambaqui da Itapeva segue a diversidade e transversalidade já destacadas (Figura 7). O sítio arqueológico apresenta um grande número de peixes, indicando que a atividade pesqueira era acentuada durante a ocupação do assentamento

[8] "Embora os otólitos de bagres sejam os mais abundantes, sua utilização foi restrita devido à impossibilidade de se realizar uma diferenciação morfológica entre os otólitos das três espécies de bagre que ocorrem na região (*Netuma barba*, *Netuma planifrons* e *Genidens genidens*)" (Calippo, 2000, p. 20).

e que havia uma diversidade de pesqueiros utilizados. Com maior recorrência, aparecem as tainhas (*Mugil* sp.) e os bagres (*Genidens* sp.), pescados nas lagoas e no mar; já as corvinas (*Micropogonias furnieri*) e o papa-terra (*Menticirrhus littoralis*) relacionam-se com os pesqueiros marinhos. Ainda que o número de tainhas pescadas seja maior, os bagres novamente se fazem presentes, mesmo que o sambaqui da Itapeva esteja em um contexto diferente, por exemplo, do sambaqui da Dorva. Isso reforça que a transversalidade da pesca dos bagres pode estar relacionada ao calendário de curta duração, isto é, dentro da previsibilidade do dia após dia e da ampla circulação dessas espécies em diversos contextos ambientais.

Por fim, o sambaqui do Recreio apresenta outro quadro diverso de espécies pescadas. Prevalecem as tainhas (*Mugil* sp.), em maior número de peixes pescados; em segundo lugar, o papa-terra (*Menticirrhus littoralis*) e, por fim, os bagres (*Genidens* sp.) (Figura 8). De modo geral, se repetem as espécies pescadas no sambaqui da Itapeva, mas se alteram as quantidades de cada peixe presente no registro arqueológico. Essa semelhança entre os registros dos dois sítios pode ser explicada pelo contexto de pesca compartilhado, pois ambos se encontram em uma região com acesso aos pesqueiros de água doce (lagoas, rios e banhados) e água salgada (mar). A presença dos bagres (*Genidens* sp.) novamente indica a importância dessa espécie para os sambaquieiros, ainda que em menor quantidade se comparado com as tainhas (*Mugil* sp.), por exemplo.

Quando se observa o conjunto dos três sambaquis, é notável a recorrência dos bagres (*Genidens* sp.). Ainda que haja variação do número de pescado, a espécie está presente com proporções relevantes nos sambaquis da Dorva, Itapeva e Recreio. As diferenças contextuais do sambaqui da Dorva – um sítio eminentemente lacustre – podem explicar a preferência pela pesca do cará (Cichlidae) e a pouca presença de tainhas (*Mugil* sp.) na amostra. Por conseguinte, os sambaquis da Itapeva e do Recreio, rodeados por águas doces e salgadas, apresentam uma variedade significativa de espécies e um número expressivo, principalmente, de tainhas (*Mugil* sp.). Conforme destacado por Wagner et al. (2020), a predominância das tainhas e dos bagres, associados ao sambaqui do Recreio, pode ser entendida a partir de estratégias complementares do ponto de vista material – do uso de determinadas artepescas – e da exploração de pesqueiros específicos, onde cada peixe pode ser encontrado.

Outros peixes, como o papa-terra (*Menticirrhus littoralis*), a corvina (*Micropogonias furnieri*), a traíra (*Hoplias* sp.) e o jundiá (*Rhamdia* sp.), reforçam o caráter generalista e costeiro da pesca associada aos três sambaquis. Além disso, essa variedade de peixes indica o uso da estratégia cotidiana de pesca, na qual o pescador avalia as condições e faz prognósticos de curto prazo, observando os fenômenos atmosféricos, o uso de artepescas, o potencial dos pesqueiros e o comportamento dos peixes.

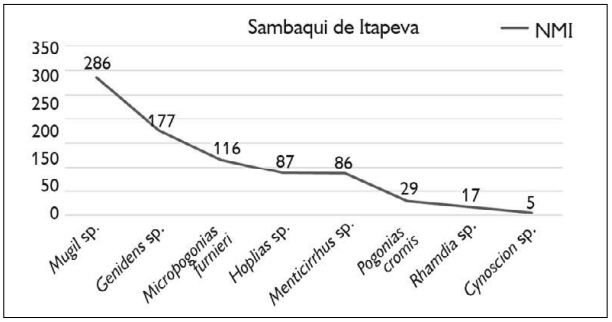


Figura 7. NMI do sambaqui da Itapeva.

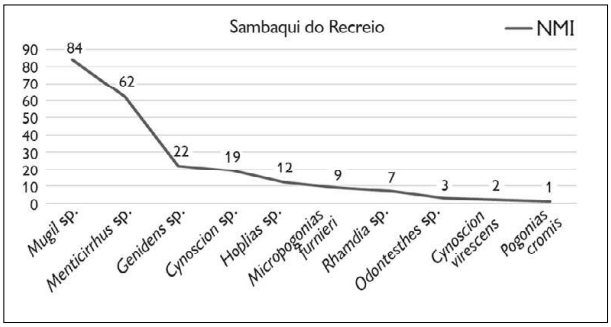


Figura 8. NMI do sambaqui do Recreio.

PESCADORES DOS CERRITOS E DOS SAMBAQUIS: PESCA COMUM E PESCA PREVISÍVEL

Ao observar os dados apresentados até então, foram diferenciados os contextos culturais e ambientais – em escala local e regional. Os pescadores dos cerritos, notadamente, tinham uma preferência pela pesca das corvinas e dos bagres. Ao mesmo tempo, é possível identificar sítios com maior presença de corvinas e outros com maior número de bagres. Esses dois grupos de sítios parecem se relacionar com locais propícios à pesca das espécies supracitadas. Já no caso dos sambaquis, é evidente a transversalidade da pesca dos bagres, que aparecem nos três sítios analisados. Por sua vez, os mesmos sítios também possuem diferenças na composição de espécies presentes, também indicando a proximidade com pesqueiros específicos.

Mesmo com as diferenças culturais e ambientais, os dados demonstram a presença dos bagres em todos os sítios analisados. Ressalta-se, ainda, que, em grande parte dos sítios, os bagres figuram entre as espécies mais pescadas, indicando com mais destaque a importância desses peixes para as sociedades pescadoras pré-coloniais.

Essa relevância pode ser entendida a partir de dois aspectos complementares. Primeiro, como já destacado, o conhecimento dos pescadores e a complexa teia de relações que envolvem a pesca cotidiana. Nessa ação de curto prazo, marcada pelos prognósticos com proximidade temporal, o pescador avalia o potencial dos pesqueiros, das artepescas, das condições atmosféricas e também da espécie com maior viabilidade de captura, conforme as condições do prognóstico. Os bagres, como apontado por Ihering (1969 [1885]), Roquette-Pinto (1962 [1906]) e L. Silva (2012, 2015), são pescados em diversas condições e maneiras: pesqueiros em lagoas, rios e no mar; com variadas artepescas (anzóis e redes); em condições atmosféricas de frio, calor, com ventos ou calmaria; e, por fim, com inúmeras iscas (L. Silva, 2018). Todo esse saber associado à pesca cotidiana dos bagres escapa aos 'grandes' calendários de pesca, observados pelas etnografias da costa sul-brasileira.

O segundo aspecto complementar da presença dos bagres está relacionado à sua importância simbólica. Segundo Klokler (2012, 2016), o registro arqueológico faunístico, associado aos sepultamentos dos sambaquis do sul de Santa Catarina, aponta uma preferência por espécies abundantes na região, em vez de animais exóticos. O consumo (ritual ou alimentar) de bagres e corvinas evidencia o caráter coletivo das práticas de pesca, por conta do volume de alimento necessário e, principalmente, pela previsibilidade associada à pesca do bagre e da corvina na região estudada pela autora. Para o caso dos sambaquis do Rio Grande do Sul, pode-se considerar a díade tainhas e bagres; já para os cerritos, as corvinas e os bagres. A ausência de estudos detalhados sobre os acompanhamentos funerários dos sítios aqui analisados impossibilita uma afirmação direta sobre a importância ritual dos peixes. Apesar disso, é possível compreender o caráter simbólico da pesca cotidiana a partir do encadeamento entre saber, memória e gestos. Por exemplo, a apropriação e o uso de determinados pesqueiros são fundados no sucesso de pescarias antigas, na repetição de gestos e artepescas utilizadas e no prognóstico de curto prazo das condições de pesca. Esse encadeamento não linear se encontra na figura do mestre – sujeito respeitado pela sua experiência e habilidade na condução da pescaria.

Nesse sentido, a recorrência dos bagres na pesca costeira do Rio Grande do Sul indica que essas espécies organizavam e organizam as comunidades ao redor de práticas comuns, centradas nos prognósticos e ações de curto prazo, em oposição à pesca de calendário de outras espécies. A possibilidade de pescar os bagres em diversas condições, associada à estruturação dos grupos para desenvolver uma pesca cotidiana, é atestada pelos dados históricos, etnográficos e arqueológicos apresentados até então.

O PREVISÍVEL NO IMPREVISÍVEL, CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como destacado, a imprevisibilidade é um fenômeno presente nas sociedades pescadoras. As condições

atmosféricas, as águas e o comportamento dos peixes, associados às ações dos pescadores, podem impactar de diferentes modos uma pescaria e delimitar o sucesso ou o fracasso da mesma. Contudo, quando se observa a esfera de ação de curto prazo – cotidiano –, nota-se a existência de certa previsibilidade, especialmente pela possibilidade de o pescador realizar um prognóstico mais concreto das condições de pesca. Aqui, a ideia de um prognóstico concreto pode seguir em dois sentidos. O primeiro se dá pela observação das condições reais de pesca, por meio da mediação dos conhecimentos do pescador, já o segundo segue em uma ação de escala temporal mais próxima, isto é, na elaboração de uma pescaria pensando no dia seguinte. Neste caso, a previsibilidade da pesca corresponde também a um calendário de curto prazo, construído pela avaliação das condições de pesca, dia após dia. Portanto, entende-se que o previsível não se relaciona apenas aos 'grandes' fenômenos de pesca associados aos calendários reprodutivos, como a migração da tainha.

Parte do problema da previsibilidade associada apenas aos 'grandes' fenômenos da pesca pode estar relacionada à pouca duração dos trabalhos etnográficos junto às comunidades. Isso inviabilizou a compreensão da pesca enquanto um fato social de maior abrangência – que organiza uma sociedade mediante práticas de longa duração. Ao caracterizar a pesca da tainha como algo estruturante das comunidades costeiras, a literatura socioantropológica esqueceu-se de observar os fenômenos cotidianos que marcam o caráter previsível da pesca no curto prazo.

Os dados históricos, etnográficos e arqueológicos demonstram como a pesca dos bagres constitui um fenômeno transversal nas comunidades pescadoras pré-coloniais e também para o presente. A recorrência dessas espécies em contextos culturais e ambientais distintos reforça essa interpretação. Junta-se a isso o fato de esses peixes serem expressivos numericamente nos sítios arqueológicos, reforçando a continuidade das pescarias em diferentes épocas do ano. Nesse sentido, pode-se afirmar que a pesca dos bagres está menos sujeita aos impactos da sazonalidade e, portanto, se oferece como uma alternativa concreta para a manutenção do modo de vida pescador.

Por fim, entende-se que o estudo da pesca a partir de um viés arqueológico deve também evidenciar a organização das comunidades pescadoras, combinando diferentes fontes e dados. A partir disso, ao identificar a importância dos bagres para a pesca artesanal na longa duração, buscou-se também destacar como os fatos sociais cotidianos e de curta duração permeiam a vida das comunidades pescadoras. Ao observar a recorrência dos bagres em todos os sítios arqueológicos analisados, nos relatos históricos e nas conversas com pescadores, fica evidenciado o caráter estruturante dessa pesca previsível no cotidiano.

REFERÊNCIAS

Adomilli, G. (2002). *Trabalho, meio ambiente e conflito: um estudo antropológico sobre a construção da identidade social dos pescadores do Parque Nacional da Lagoa do Peixe – RS* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].

Adomilli, G. (2007). *Terra e mar, do viver e do trabalhar na pesca marítima: tempo, espaço e ambiente junto a pescadores de São José do Norte – RS* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].

Adomilli, G. (2016). Territorialidade e conflito na pesca embarcada: um estudo de caso sobre os pescadores de São José do Norte e suas analogias sobre os animais marinhos. In G. Adomilli, L. D'Ambrosio, G. Carreño & F. S. Miller (Orgs.), *Povos e coletivos pesqueiros: estudos etnográficos e perspectivas socioantropológicas sobre o viver e o trabalhar* (pp. 19-46). Editora da FURG.

Adomilli, G., Romani, F., & Camarero, L. (2019). A arte da construção naval na pesca artesanal: sobre saberes e habilidades de carpinteiros navais do litoral do extremo sul do Brasil. *Cadernos do Lepaarq*, *16*(32), 122-137.

Begossi, A. (2015). Local ecological knowledge (LEK): understanding and managing fisheries. In J. Fischer, J. Jorgensen, H. Josupei, D. Kalikoski & C. M. Lucas (Eds.), *Fishers' knowledge and the ecosystem approach to fisheries: applications, experiences and lessons in Latin America* (FAO Fisheries and Aquaculture Technical Paper, pp. 7-18). Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Berkes, F. (2003). Alternatives to conventional management: lessons from small-scale fisheries. *Environments*, *31*(1), 5-19.

Berkes, F., & Seixas, C. (2005). Building resilience in lagoon social-ecological systems: a local-level perspective. *Ecosystems*, *8*, 967-974. https://doi.org/10.1007/s10021-005-0140-4

Calippo, F. (2000). *Análise do crescimento e da composição de comprimentos de Pogonias cromis e Micropogonias furnieri (Teleostei: Sciaenidade), capturados pelos grupos pré-históricos da restinga da Laguna dos Patos, Rio Grande do Sul, Brasil* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Rio Grande].

Calippo, F. (2021). Novas análises radiocarbônicas e isotópicas dos sítios Nilton Dutra (RS_LC-42), Farol do Capão da Marca (RS-LC-16) e Capão d'Areia (RS-LC-59), Restinga da Lagoa dos Patos, RS, Brasil. In *XXI Congresso da SAB*. Apresentação Oral.

Câmara-Cascudo, L. (2002 [1954]). *Jangada: uma pesquisa etnográfica.* Global.

Cardoso, L., & Haimovici, M. (2014). Aspectos sociais e ecológicos da pesca costeira baseada em Passo de Torres, Santa Catarina, Brasil. In M. Haimovici, J. M. Andriguetto Filho & P. S. Sunye (Orgs.), *A pesca marinha e estuarina no Brasil: estudos de caso multidisciplinares* (pp. 65-73). Editora da FURG.

Catão, B. (2021). Águas de dançar juntos: coordenação e sintonização multiespécies na pesca com os botos em Laguna (SC, Brasil). *Ilha - Revista de Antropologia*, *23*(1), 30-49. https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e77519

Chanca, I., Borges, C., Colonese, A., Macario, K., Toso, A., Fontanals-Coll, M., . . . Milheira, R. (2021). Food and diet of the pre-Columbian mound builders of the Patos Lagoon region in southern Brazil with stable isotope analysis. *Jornal of Archaeology Science*, *133*, 105439. https://doi.org/10.1016/j.jas.2021.105439

Chim, E. (2013). *Análise de otólitos provenientes do sítio RS-LS-11 – Rio Grande/RS* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Rio Grande].

Diegues, A. (1997). Tradition and change in brazilian fishing communities: towards a social anthropology of the sea. In A. Diegues (Org.), *Tradition and social change in the coastal communities of Brazil* (pp. 1-25). NUPAUB.

Diegues, A. (1998). *Ilhas e mares: simbolismo e imaginário*. Hucitec.

Diegues, A. (Eds.). (2000). *A imagem das águas.* Hucitec/NUPAUB-USP.

Diegues, A. (2004). *A pesca construindo sociedades*. NUPAB-USP.

Dreys, N. (1990 [1839]). *Notícia descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul*. Nova Dimensão.

Duarte, F. (1999 [1978]). *As redes do suor - a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba.* Editora da UFF.

Forman, S. (1967). Cognition and the catch the location of fishing spots in a Brazilian coastal village. *Ethnology*, *6*(4), 417-426. https://doi.org/10.2307/3772828

Forman, S. (1970). *The raft fishermen: tradition and change in the Brazilian peasant economy*. Indiana University Press.

Futemma, C., & Seixas, C. (2008). Há territorialidade na pesca artesanal da Baía de Ubatumirim (Ubatuba, SP)? Questões intra, inter e extra-comunitárias. *Biotemas*, *21*(1), 125-138. https://doi.org/10.5007/2175-7925.2008v21n1p125

Hanazaki, N., Berkes, F., Seixas, C. S., & Peroni, N. (2013). Livelihood diversity, food security and resilience among the Caiçara of Coastal Brazil. *Human Ecology*, *41*, 153-164. https://doi.org/10.1007/s10745-012-9553-9

Higuchi, H., Reis, E. G., & Araújo, F. G. (1982). Uma nova espécie de bagre marinho do litoral do Rio Grande do Sul e considerações sobre o gênero nominal *Netuma* (Bleeker, 1858) no Atlântico Sul Ocidental (Siluriformes, Ariidae). *Atlântica*, *5*(1), 1-15.

Hilbert, L. (2011). *Análise ictioarqueológica dos sítios: Sambaqui do Recreio, Itapeva e Dorva, municípios de Torres e Três Cachoeiras, Rio Grande do Sul, Brasil* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].

Ihering, H. (1969 [1885]). A Lagoa dos Patos. *Organon*, *14*(14), 101-142.

Kant de Lima, R. (1997 [1978]). *Pescadores de Itaipu: a pescaria da tainha e a produção ritual da identidade social.* EDUFF.

Klein, R., & Cruz-Uribe, K. (1984). *The analysis of animal bones from archaeological sites*. University of Chicago Press.

Klokler, D. (2012). Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. *Habitus*, *10*(1), 83-104.

Klokler, D. (2016). Animal para toda obra: fauna ritual em sambaquis. *Habitus*, *14*, 21-34. https://doi.org/10.18224/hab.v14.1.2016.21-34

Kottak, C. (1999). *Assault on paradise: social change in a Brazilian village*. McGraw-Hill College.

Lyman, L. (1982). Archaeofaunas and subsistence studies. In M. Schiffer (Ed.), *Advances in archaeological method and theory* (Vol. 5, pp. 331-393). Academic Press.

Lyman, R. L. (1994). *Vertebrate taphonomy. Cambridge Manuals in Archaeology*, Cambridge University Press. http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139878302

Maldonado, S. (1993). *Mestres e mares, espaço e indivisão na pesca marítima.* Annablume.

Maldonado, S. (2000). O caminho das pedras: percepção e utilização do espaço marinho na pesca simples. In A. Diegues (Org.), *A imagem das águas* (pp. 59-68) Hucitec/NUPAUB-USP.

Mourão, F. (2003). *Pescadores do litoral sul do estado de São Paulo.* Hucitec/NUPAUB-USP.

Mussolini, G. (1945). O cêrco da tainha na ilha de São Sebastião. *Sociologia: Revista Didática e Científica*, *7*(3), 135-147.

Mussolini, G. (1946). O cêrco flutuante: uma rede de pesca japonesa que teve na ilha de São Sebastião como centro de difusão no Brasil. *Sociologia: Revista Didática e Científica*, *8*(3), 172-183.

Mussolini, G. (1953). Aspectos da cultura e da vida social no litoral brasileiro. *Revista de Antropologia*, *1*(2), 81-97. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1953.131254

O'Connor, T. (2000). *The archaeology of animal bones*. Texas A&M University Press.

Oliveira, K. (2006). Um sítio de pesca na margem ocidental da Lagoa dos Patos: RS-RG-48. *Pesquisas. Antropologia*, (63), 307-336.

Oppitz, G., Bastos, M., Scherer, L., Lessa, A., Martins, V., Camargo, P., & Deblasis, P. (2018). Pensando sobre mobilidade, dieta e mudança social: análises isotópicas no sítio Armação do Sul, Florianópolis/SC. *Cadernos do Lepaarq*, *15*(30), 237-266. https://doi.org/10.15210/lepaarq.v15i30.13034

Orensanz, J., Parma, A., & Cinti, A. (2015). Methods to use fisher's knowledge for fisheries assessment and Management. In J. Fischer, J. Jorgensen, H. Josupei, D. Kalikoski & C. |M. Lucas (Eds.), *Fishers' knowledge and the ecosystem approach to fisheries: applications, experiences and lessons in Latin America* (FAO Fisheries and Aquaculture Technical Paper, pp. 41-62). Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Roquette-Pinto, E. (1962 [1906]). *Relatório de excursão ao litoral e à região das lagoas do Rio Grande do Sul*. Editora da UFRGS.

Sautchuk, C. (2007). *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)* [Tese de doutorado, Universidade Nacional de Brasília].

Schiffer, M. (1990). *Archaeological method and theory* (Vol. 2). University of Arizona Press.

Sens, L. (2020). *Pesca, comida e identidade: um estudo zooarqueológico em cerritos de* índio *no Sul do Brasil* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Pelotas].

Silva, G. O. (2000). Água, vida e pensamento: um estudo de cosmovisão entre trabalhadores da pesca. In A. C. Diegues (Org.), *A imagem das* águas (pp. 27-38). Editora HUCITEC.

Silva, L. A. (2012). *Pescadores da Barra do João Pedro, um estudo etnoarqueológico* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].

Silva, L. A. (2015). Com vento a lagoa vira mar: uma etnoarqueologia da pesca no litoral norte do RS. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *10*(2), 537-547. http://doi.org/10.1590/1981-81222015000200016

Silva, L. A. (2018). *Os materiais de pesca fluindo: uma arqueologia com os pés na água* [Tese de doutorado, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Silva, L. A. (2019). A fluidez das relações materiais. Uma arqueologia com os pés na água. *Revista de Arqueologia*, *32*(1), 108-128. http://doi.org/10.24885/sab.v32i1.620

Silva, L., & Wagner, G. (2022). *Imagens da pesca: uma etnografia arqueológica na região das lagoas do Rio Grande do Sul*. JAS Arqueología Editorial.

Silvano, R. (2004). Pesca artesanal e etnoictiologia. In A. Begossi (Eds.), *Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia* (pp.187-222). NUPAUB-USP/HUCITEC/FAPESP/NEPAM-UNICAMP.

Souza, L. (2012). A importância cultural das águas no Amazonas. *História Oral*, *15*(1), 185-208. https://doi.org/10.51880/ho.v15i1.247

Staden, H. (1900). *Suas viagens e cativeiro entre os selvagens do Brasil*. Typographia da Casa Eclectica.

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

Ulguim, P. (2010). *Zooarqueologia e o estudo dos grupos construtores e cerritos: um estudo de caso no litoral da Laguna dos Patos - RS, Sítio PT-02 Cerrito Sotéia* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Pelotas].

Ulguim, V. (2018). *Espinhos, esporões e especulações: análise zooarqueológica do cerrito PSG-02 Valverde, Pelotas-RS* [Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Pelotas].

Wagner, G., Silva, L., & Hilbert, L. (2020). O Sambaqui do Recreio: geoarqueologia, ictioarqueologia e etnoarqueologia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *15*(2), e20190084. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0084

Wagner, G., & Silva, L. (2020). A pesca e o pescador: por uma haliêutica historicizada. *Oficina do Historiador*, *13*(1), p. 1-6. https://doi.org/10.15448/2178-3748.2020.1.36763

Wagner, G., & Silva, L. (2021a). "Outros pesqueiros": apontamentos sobre a pesca, os pescadores e os ambientes do Sul do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências. Humanas*, *16*(1), e20200024. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0024

Wagner, G., & Silva, L. (2021b). Saberes e pesqueiros: reflexões sobre conhecimento e território na pesca tradicional do Sul do Brasil. *Revista de Arqueologia*, *34*(2), 63-86.

Wagner, G. P. (2022). Monumentalidade e marcação: conceitos para compreender a pesca no sul do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. *Ciências Humanas*, *17*(1), e20210002. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0002

Willems, E. (2003 [1952]). *A ilha de Búzios: uma comunidade caiçara no Sul do Brasil*. Hucitec.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

L. A. Silva contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação e metodologia; G. P. Wagner com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação e metodologia; e V. F. Ulguim com curadoria de dados, análise formal e metodologia.

Perspectivas cualitativas para la construcción de valor público en museos y centros de arte contemporáneo

Qualitative perspectives on constructing public value in museums and contemporary art centers

Valentina Paz Muñoz Díaz[I] | Teresa Vicente Rabanaque[I]

[I]Universitat de València. València, Comunitat Valenciana, Espanha

Resumen: El concepto de valor público se entiende como un fin para conceder la importancia de la incorporación de la participación de la sociedad civil, tanto en el diseño, como en la ejecución de políticas públicas, adoptando una perspectiva de gobernanza comunitaria. Este concepto se ha debatido en el ámbito museológico durante las últimas décadas; sin embargo, hasta el momento no ha contemplado una distinción referida a los museos y sus diferentes tipologías, característica que lo define en gran medida. En un contexto de crecimiento exponencial en la cantidad de recintos de Museos y Centros de Arte Contemporáneo a nivel internacional, nuestro objetivo principal es revisar e identificar aquellos elementos que permitan el análisis y tratamiento del valor público en estos espacios. Este artículo expone los resultados de una exhaustiva revisión teórica de la literatura científica que aborda el análisis de valor público, articulados en la museología crítica, distintos enfoques de participación y mediación cultural, y el arte socialmente colaborativo, como base para emprender un estudio cualitativo y comparativo posterior. Las conclusiones apuntan a una distancia significativa entre las lógicas de participación cultural y las estrategias de co-creación, y a la necesidad de implementar parámetros cualitativos complementarios a las mediciones cuantitativas.

Palabras clave: Museos. Arte contemporáneo. Valor cultural. Valor público. Política pública cultural. Museología.

Abstract: The concept of public value is understood to be one way to grant importance to incorporating public participation in the design as well as execution of public policies, from a community governance perspective. While this concept has been debated in the museum field over recent decades, so far no distinction has been established between different types of museums (which often define them to a great extent). As museums and contemporary art centers grow exponentially at the international level, elements must be identified that permit us to analyze and address public value in these spaces. This theoretical and qualitative review examined the literature on analyzing public value with links to critical museology, different approaches to participation and cultural mediation, and socially collaborative art; the findings indicate a significant distance between the different logics behind cultural participation and co-creation strategies, and the need for qualitative as well as quantitative assessment parameters.

Keywords: Museums. Contemporary art. Cultural value. Public value. Cultural policy. Museology.

Muñoz Díaz, V. P., & Vicente Rabanaque, T. (2023). Perspectivas cualitativas para la construcción de valor público en museos y centros de arte contemporáneo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220060. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0060

Autora para correspondência: Valentina Paz Muñoz Díaz. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología y Antropología Social. Universitat de València. Av. Tarongers 4-B. 46021 València (valentina.pmd@gmail.com).

Recebido em 24/08/2022
Aprovado em 10/11/2022
Responsabilidade editorial: Marília Xavier Cury

CC BY

INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE VALOR PÚBLICO COMO BALUARTE DE LA GOBERNANZA Y LA CULTURA

Moore (1998) introdujo el concepto de valor público refiriéndose a que los recursos públicos creados a través de servicios, leyes y acciones deben generar un valor que va más allá del enfoque basado en el impacto monetario, por lo que se hace necesario incluir beneficios sociales percibidos por la ciudadanía. Por ende, plantea que la existencia de valor público en las instituciones requiere que los y las diseñadoras de políticas de espacios e instituciones públicas escuchen atentamente a las partes interesadas, participen en conversaciones creativas y aprovechen dicha experiencia local como guía fundamental en el desarrollo de las políticas.

De esta manera, las recientes discusiones sobre el valor público en gestión pública han enfatizado que el interés por lograr y documentar el valor público está dado por (1) defender los valores sociales de las instituciones públicas a través de la prestación de servicios y (2) garantizar financiamiento y sostenibilidad en el tiempo, demostrando el mantenimiento de la confianza y legitimidad de la institución pública (Dierking, 2015; Mintrom & Luetjens, 2017). Asimismo, se plantea que el valor público se crea a través de la interacción de las instituciones del sector público que brindan servicios que son valorados por la sociedad. Por lo que, a menudo, este se define y analiza por la percepción de los políticos o gerentes, quienes son los que finalmente tienen más peso en decidir qué podría ser valioso para la sociedad implicada en el servicio en cuestión (Benington, 2011). Esta perspectiva puede dar lugar al desarrollo de iniciativas que la institución cree que la comunidad precisa, pero que en la práctica pueden llegar a ser irrelevantes o desconectadas con sus necesidades y expectativas (Dierking, 2015).

En particular, la pregunta por el valor o beneficio de la cultura y las artes ha tratado de ser respondida desde distintos enfoques y disciplinas en el transcurso de las últimas décadas. Se ha planteado como una labor compleja, ya que su utilidad no puede expresarse adecuadamente en términos estadísticos, por lo que se requiere de una perspectiva basada en el valor (o valorativa), que incluya una dimensión subjetiva (Belfiore, 2020; Dierking, 2015; Holden, 2004; Scott, 2010). Sin embargo, por un lado, las reformas gubernamentales modernizadoras que dominaron a los países dentro de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) a fines de la década de 1970 hicieron emerger un modelo gerencial que puso el énfasis en la rendición de cuentas basadas en resultados. Este hecho llevó a que la evidencia de la rentabilidad económica y social de la inversión pública estuviera dada por el cumplimiento de metas asociadas a indicadores principalmente cuantitativos, como resultado de estadísticas de acceso; por ejemplo, el número de visitantes (Scott, 2010).

Por otro lado, muchas instituciones culturales se han centrado en medir las 'externalidades' positivas, derivadas de su capacidad de contribuir al desarrollo de otras políticas públicas sectoriales, pertenecientes a áreas distintas a la cultural (educación, medioambiente, seguridad, urbanismo) (Crossick & Kaszynska, 2016). Estos enfoques han recibido el nombre de 'instrumentalización de la política cultural'. Su característica fundamental es que busca legitimar la existencia de las inversiones en el sector, proponiendo que sus efectos contribuyan a la consecución de objetivos no culturales, que serían más prioritarios para las agendas públicas que lo puramente cultural (Belfiore, 2012, 2015; Rius-Ulldemolins, 2014; Crossick & Kaszynska, 2016; Hadley & Gray, 2017). Desde este prisma, se considera la cultura como un medio y no un fin en sí mismo, tal como ya había sido planteado veinte años antes por Vestheim (1994). Esta mirada ha generado expectativas y presiones desmesuradas en los agentes e instituciones culturales, quienes en lugar de debatir sobre qué, por qué y cómo hacer su tarea, se han tenido que centrar en demostrar de qué manera contribuyen a resolver problemáticas instaladas en agendas políticas más amplias que la cultural (Barbieri et al., 2011).

En esta línea, Belfiore (2015) lleva el concepto de valor público en cultura a un debate más amplio, que refiere a una revisión en sus múltiples facetas, con objeto de no reducirlo a la primacía del discurso de la economía creativa, ni de la política instrumental (Belfiore, 2012, 2015). Este análisis defiende la cultura como un bien público que aporta beneficios a la ciudadanía, y deja de lado el impacto económico, sus externalidades o capacidades instrumentales. Por ello, sugiere la necesidad de identificar y analizar elementos afectivos e intangibles de la experiencia cultural. En consecuencia, apuesta por establecer mecanismos de valoración de la cultura por sí misma, considerando factores vinculados con la experiencia subjetiva, y desafiando a los responsables de la administración pública a establecer un nuevo marco de relación entre financiadores, profesionales y públicos (Holden, 2004).

Por lo anterior, la temática de la construcción del valor cultural público abre debates que se vinculan con los problemas de equidad en las políticas culturales: persevera la problemática de que solo una minoría se dedica a prácticas culturales que están siendo subsidiadas por toda la población (Miles & Gibson, 2016), donde se mantiene la antigua y marcada correlación entre las prácticas de consumo y participación cultural, con el nivel socioeconómico y el capital cultural (Ariño, 2010; Gayo, 2011; Peters, 2018).

A partir de estas consideraciones, este artículo revisa, desde un posicionamiento holístico y crítico, diferentes corrientes y aportaciones teóricas convergentes en la actualidad desde la articulación de los distintos discursos enunciados –en ocasiones complementarios y, en otras, contradictorios– en relación con nuestro tema de estudio. En estas páginas se destaca la importancia de situarse desde el paradigma de la naturaleza relacional del valor público cultural, en base a dos premisas. La primera implicaría el reconocimiento de que el valor público opera como un poder simbólico en un escenario de luchas de poder, y significa, por lo tanto, un sitio de desigualdad. La cultura, entonces, sería inherente a una consideración política y diferencial. La segunda deriva de la anterior, y supone admitir que la etiqueta de valor cultural es una construcción sociocultural que no es fácilmente identificable ni monolítica; y, por lo tanto, requiriere de un constante cuestionamiento y evaluación:

> Concentrarse en la igualdad, la justicia social, la inclusión, la diversidad y el acceso justo a los medios de producción cultural, pero yendo más allá de lo superficial de un ejercicio de matriz de chequeo (*Tick-boxing*). El objetivo debe ser encontrar formas de empoderar y apoyar a las comunidades que no disfrutan del privilegio de un arsenal de capital cultural, social y educativo sólido, para elaborar sus propias representaciones de sí mismos y articular sus propios reclamos de autoridad y valor culturales (Belfiore, 2020, p. 394, énfasis del autor)[1].

Desde este planteamiento, ciertos autores apuntan que las políticas culturales de reducción de la exclusión cultural o no consumo cultural, fueron parte de un proceso que estigmatizó y marginó a aquellas personas y lugares no asociados con la cultura establecida, caracterizándolos como: "pasivos, aislados y necesitados de (correctiva) atención"[2] (Miles & Gibson, 2016, p. 151). Por extensión, se hace necesario evitar el 'modelo de déficit' que vincula la autoridad institucional con el valor cultural, definiendo formas 'legítimas' de unas culturas sobre otras (Belfiore, 2020). De ahí que hoy en día se apueste por el estudio de la 'demanda' cultural, lo que podría aportar a la comprensión del valor, las relaciones sociales de participación y producción cultural (Miles & Gibson, 2016).

---

[1] "Have a focus on equality, social justice, inclusion, diversity y fair access to the means of cultural production, but go beyond a perfunctory celebration of difference that fails to lift itself above a tick-boxing exercise. The aim should be to find ways to empower y support communities that do not enjoy the privilege of an armory of solid cultural, social y educational capital, to elaborate their own representations of themselves, y to articulate their own claims to cultural authority y value".

[2] "passive, isolated y in need of (remedial) attention".

En resumen, la pregunta por el valor público en cultura ha sido un tópico de discusión durante los últimos cuarenta años, y sus problemáticas han sido vinculadas con su valor instrumental, económico y equitativo. Asimismo, según Meyrick y Barnett (2021) se pueden identificar algunas características que evidencian el cambio y las problemáticas asociadas a este concepto en la conciencia actual, pasando desde una perspectiva que mide el valor cultural como beneficios cuantitativos o cuasieconómicos, a uno capaz de capturar una rama de resultados con un enfoque pluralista.

A tenor de todo lo apuntado, este artículo tiene por objeto principal generar un análisis teórico a partir de la dialéctica de los principales discursos vertebrados en torno a la construcción del valor público en Museos y Centros de Arte Contemporáneo (MyCAC). Nos formulamos una serie de preguntas de partida: ¿Qué indicadores definen el valor público y cuáles son las herramientas más idóneas para su valoración? ¿Quién o quiénes lo determinan? ¿Qué posición ocupa dentro de este constructo la participación social y la mediación artística? ¿Puede entenderse el valor público en términos de co-creación? En estas páginas trataremos de ir resolviendo todas estas cuestiones, pero podemos avanzar una serie de hipótesis de las que partimos *a priori*. En primer lugar, consideramos que este concepto se identifica con un horizonte temporal que responde a una necesidad presente y, por tanto, de rabiosa actualidad. En segundo lugar, el mismo término de valor público adelanta la complejidad de su significado, en tanto que implica todo un mosaico de lógicas, discursos, agentes e intereses diversos, que no puede sino abordarse desde la fusión de dominios políticos, económicos, sociales y culturales. En tercer y último lugar, la falta de estudios cualitativos sobre el tema para profundizar en las necesidades, motivaciones y percepciones articuladas en torno al valor público, nos llevan a presuponer una inadecuación metodológica, pues los métodos de evaluación basados en parámetros cuantitativos, que son mayoritarios, se perciben como ineficientes para describir, comprender e interpretar las valoraciones de índole subjetiva ligada a las variables que lo sustentan. Todo ello justifica la pertinencia de emprender este estudio, que consideramos oportuno señalar que se integra en una investigación de mayor envergadura y de corte cualitativo, diseñada en distintas fases secuenciales. La primera de ellas, que aquí se presenta, está fundamentada en una metodología historiográfica que ha requerido la localización, selección, consulta y vaciado de una ingente cantidad de fuentes secundarias (principalmente, bibliográficas) de información. A partir de las mismas se articula un análisis holístico, desde la interrelación de la polifonía de discursos y autores/as registrados en estas páginas. La exposición y comparación de percepciones y posiciones teóricas en torno al concepto de valor público nos permitirá alumbrar una serie de conclusiones que tratarán de dar respuesta a los interrogantes planteados. Pero, al mismo tiempo, constituirán la base necesaria sobre la que diseñar la siguiente fase de trabajo de campo cualitativo, en la que se trasladarán estas conclusiones teóricas al análisis aplicado de tres estudios de caso de MyCAC en la ciudad de Valencia: el Institut Valencià d'Art Modern (IVAM), el Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad (MuVIM) y el Centro del Carmen Cultura Contemporánea (CCCC). Si bien este otro análisis excede el objetivo de nuestro artículo, consideramos pertinente referirlo para entender la factibilidad de las conclusiones teóricas presentadas a un contexto específico de MyCAC, a los que se dirige la investigación.

MARCO TEÓRICO: VALOR PÚBLICO Y MUSEOS. SU INCIDENCIA EN LOS MUSEOS Y CENTROS DE ARTE CONTEMPORÁNEO

El International Council of Museums (ICOM) plantea que el compromiso de los museos debe vincularse con su potencial social y humanitario: "Crear un sentimiento de pertenencia e identidad, empatía, entendimiento y sensibilidad hacia las diferencias, fomentar la reflexión y el pensamiento crítico y crear espacios de reconciliación" (ICOM, 2018, p. 3).

En esta línea, algunos autores demuestran el interés por la 'desmitificación' de la función autorizada de museo, para representar la diversidad y su capacidad performativa, atraer nuevos públicos y alentar nuevas formas de participación cultural (Mörsch, 2015; Pinochet, 2016; Preciado, 2019). En consecuencia, se ha concedido más espacio al desarrollo del campo de la educación y articulación territorial, dando cuenta de la necesidad de encontrar alianzas sociales que hagan mantener el sentido en su contexto si el museo quiere perdurar (Barrett, 2011; Sola Pizarro, 2009; Taylor, 2020). Sumado a ello, ha existido una tendencia mundial para experimentar el poder transformador del museo, entendiéndolo no solo como un espacio de educación y encuentro social, sino también para la generación de nuevos modos de posicionamiento político. Este factor ha cambiado la idea de entender el arte y la institución, tanto por los trabajadores y trabajadoras del espacio, como por la ciudadanía en general (Barrett, 2011; Dierking, 2015; Mörsch, 2015; Pinochet, 2016; Sola Pizarro, 2009). En la misma línea, se han incorporado paradigmas de participación comunitaria como una nueva 'redefinición' de museo presente en los Estados Unidos de Norteamérica (Taylor, 2020), al tiempo que se han investigado nuevas formas de pensar lo museológico, analizando cómo los museos participan en el discurso público y evaluando su capacidad para operar como sitios de espacio público democrático (Barrett, 2011).

En concreto, la discusión sobre el valor público ha estado presente en museos y otras instituciones culturales, que se esfuerzan por lograr un impacto para y con sus comunidades, tratando de garantizar que su trabajo esté significativamente conectado con el tejido social y las necesidades de las comunidades implicadas. Dierking (2015) explora y operativiza el concepto de valor público en museos desde una perspectiva comunitaria, brindando ejemplos de resultados e indicadores que pueden ser útiles para demostrar la diferencia significativa que tal intencionalidad en los museos puede hacer en la comunidad. Su trabajo consistió en la identificación de estrategias que otras organizaciones sin fines de lucro utilizan para implementar y evaluar el impacto comunitario. Dichos enfoques abordan tres directrices fundamentales que están superpuestas e integradas: (1) enmarcar y posicionar el trabajo de una institución dentro del tejido de la comunidad y la institución, con la aceptación de arriba hacia abajo para garantizar su centralidad en la misión y las actividades cotidianas de la organización; (2) ayudar a las instituciones a desarrollar una teoría del cambio para sus actividades que fomente un contexto de mirar hacia afuera mientras fomenta ideas innovadoras, valores, hábitos y sensibilidades dentro de la organización que permitirán que el cambio en la comunidad y la organización sea exitoso; (3) integrar evaluaciones de progreso en las actividades diarias de la organización como parte integral del proceso de planificación y desarrollo.

Sin embargo, ciertos autores afirman que la ejecución de los estudios de públicos en los museos e instituciones culturales suele estar orientada a la caracterización demográfica, motivaciones de asistencia o no asistencia, y a medir el nivel de satisfacción de éstos. De tal modo que muchas veces han estado lejos de la intención de atender a las demandas ciudadanas que apunten a enriquecer los procesos comunicativos entre la institución y sus públicos (Santos, 2000; Brouard & Méndez, 2003). Incluso, se ha considerado que estos estudios suelen brindar una información más 'anecdótica' que valiosa para la gestión de los museos. Así, se plantea que los esfuerzos por conocer al visitante deban orientarse a obtener información útil para la gestión de las instituciones, por lo que esta pregunta requiere pensar de manera más amplia y creativa, tanto sobre problemáticas, como sobre métodos para generar dichas evaluaciones (Adams, 2012).

En paralelo, otros autores plantean que las consecuencias de la sociedad del consumo han repercutido en una masificación del turismo cultural, y algunos museos han tendido a ser entendidos como un objeto de consumo, igual que otro producto-experiencia (Santacana & Hernández, 2006). Es como si los museos

hubieran olvidado o descuidado su importante papel como instituciones sociales, por lo que aún existen muchos que no se piensan como una institución con responsabilidad política y social (Dierking, 2015). En este contexto, se expone que muchas veces los intereses económicos han tomado primacía en la toma de decisiones institucionales, lo que estaría debilitando o desviando a los museos de la capacidad de darse cuenta de sus fortalezas y oportunidades como instituciones sociales al servicio de la sociedad civil (Janes, 2010; Kershaw et al., 2018).

Como se puede apreciar, a pesar de la relevancia que ha cobrado la temática durante las últimas décadas, la pregunta por el valor público en los museos en la actualidad no forma parte de las directrices de la gestión de los museos, donde muchas veces se vincula con estadísticas de acceso o se ve opacada por un enfoque comercial o de consumo.

En última instancia, y por lo que respecta al concepto de Arte Contemporáneo, esta categoría no posee una delimitación histórica en sí misma, sino que se refiere a una actividad en constante progreso y presente (Mellado, 2003). En ese sentido, el factor temporal es clave para su definición, ya que el carácter contemporáneo desmitifica el aura relacionada con la antigüedad o la historia que ha determinado en otro tipo de museos una relación casi mística o devocional hacia las obras.

Los MyCAC[3] han surgido sostenidamente durante las últimas décadas, por lo que diversos autores hablan de un boom museístico de este tipo de instituciones a nivel internacional, debido al crecimiento exponencial de estos recintos (Layuno, 2002; Lorente, 2002, 2008; Olivares, 2011; Schubert, 2008). Solo en España, los datos del Ministerio de Cultura y Deporte del año 2020 indican que los MyCAC fueron los que alcanzaron la mayor cantidad de visitas (29.903), seguidos por los de Bellas Artes (21.764) y los de Ciencia y Tecnología (17.823) (Ministerio de Cultura y Deporte del Gobierno España, 2022). Esta situación conlleva que estos espacios, además de recibir grandes presupuestos estatales para su creación, estudio y mantenimiento, han sido objeto de diversos debates pertenecientes al ámbito del urbanismo, los estudios culturales y la museología. Por un lado, los han reconocido como importantes agentes de dinamización urbana, entendiéndolos como impulsores no solo del barrio más próximo, sino de la ciudad en general (Rosas, 2003; Galland, 2014; Phillips et al., 2015; Frías et al., 2019). Y por otro lado, los han considerado como "uno de los instrumentos socioculturales de alta repercusión reflexiva en la sociedad" (Férnadez, 1999, p. 3), que además poseen un alto carácter performativo, debido a la capacidad de generar cambios mediante el acto de transformar y verse transformado por la sociedad (Mörsch, 2015; Cobos, 2013; Sola Pizarro, 2009). También comparten escenario con otro tipo de Museos (como los de Artes Visuales y Etnológicos) en debates que les atribuyen características vinculadas con la generación de cambio y bienestar social, con potencial de ser un espacio configurador de esfera pública (Barrett, 2011), desempeñando un rol activo en la lucha contra la discriminación y la desigualdad dentro de la sociedad (Sandell, 2007) y configurándose como importantes herramientas de política cultural que pueden variar en términos de gestión según el tipo de política cultural que los enmarque (Ulldemolis & Arostegui, 2013).

En este contexto, en España, hacia el año 2007 surge el documento "Buenas prácticas en museos y centros de arte", liderado por el Instituto de Arte Contemporáneo (IAC, 2007), integrado por la Mesa Sectorial de Arte Contemporáneo[4] y el Ministerio de Cultura del gobierno de España, el cual plantea:

[3] Para este estudio se hablará de centros y museos de arte contemporáneo. Se abordará de forma conjunta desde una perspectiva integral, atendiendo a los valores que comparten más allá de sus elementos diferenciadores que están vinculados con la posesión de exposiciones permanentes (Mellado, 2003).

[4] La cual estuvo compuesta por representantes pertenecientes a la Asociación de Directores de Arte Contemporáneo, el Consorcio de Galerías de Arte Contemporáneo, el Consejo de Críticos de Artes Visuales, el Instituto de Arte Contemporáneo, la Unión de Asociaciones de Artistas Visuales y la Unión de Asociaciones de Galerías de Arte de España.

> Los museos de arte contemporáneo tienen una obligación distinta al resto de museos, y es su vinculación al presente. Su función principal no es la de legitimar obras o artistas ni, tampoco, la de hacer o adelantar el juicio de la historia. Lo que los distingue de los museos históricos (centrados en la conservación y estudio de sus colecciones, su patrimonio material) es su irrenunciable tarea de incentivar y difundir la creatividad artística de nuestro tiempo (la actividad intelectual entendida como valor social, como patrimonio inmaterial) así como facilitar su recepción. Los museos se deben concebir no solamente como contenedores de obras de arte, sino como laboratorios de comportamientos artísticos abiertos a las experiencias cambiantes del mundo y a los lenguajes que las hacen visibles. . . . Por ello, la evaluación del buen funcionamiento del museo o centro de arte contemporáneo, además de considerar, como se hace tradicionalmente, el número de visitantes, debe atender a otros variados indicadores de la gestión (IAC, 2007, p. 6).

Durante noviembre del año 2021, el IAC generó un borrador de la actualización de dicho documento, lo que da cuenta del permanente interés del sector por proponer y consensuar enfoques y líneas de trabajo con el Estado.

En un contexto de cambio de paradigma de la idea de museo que va de la mano con el referido boom de los MyCAC, identificar qué elementos pueden contribuir al fomento del valor público en estas instituciones se plantea como un desafío social, económico y político.

DESARROLLO: LA CONSIDERACIÓN DEL VALOR PÚBLICO EN LOS MUSEOS Y CENTROS DE ARTE CONTEMPORÁNEO. UNA MIRADA POLIÉDRICA

A continuación, se analizan los principales argumentos vertebrados sobre la percepción e incorporación del valor público en los MyCAC, que constituye nuestro principal objeto de estudio. Sin olvidar que la apuesta por el desarrollo del valor público implicará siempre una vinculación con la dimensión experiencial y relacional entre la institucionalidad cultural y las comunidades.

MUSEOLOGÍA CRÍTICA: CO-APRENDIZAJE Y CUESTIONAMIENTO DE JERARQUÍAS

Después de alcanzar cierto grado de consenso al plantear que los museos estaban 'aislados' del mundo moderno, dado que operaban de formas elitistas (Hudson, 1977), surge una nueva corriente llamada 'Nueva Museología', la cual intenta otorgar un rol social y político al museo, redefiniendo la distribución jerárquica en su interior (Stam, 1993) y la relación que tienen con las comunidades que los frecuentan (Ross, 2004). Así, hacia los años 80, los museos decidieron dar un giro en sus políticas. En este punto de inflexión comienza a emerger la pregunta sobre cómo es posible reducir jerarquías y distancias con sus públicos. El objetivo último era establecer un 'nuevo puente de comunicación', que implicó la conformación de equipos compuestos por profesionales de distintas disciplinas de la educación y las ciencias sociales, y la emergencia de un abordaje crítico para entender que las formas de creación e interpretación artística se pueden co-construir entre diversos agentes (Peters, 2019). Este enfoque tuvo intención de incorporar posiciones del sujeto y discursos excluidos, produciendo 'contra narrativas' y transformando el museo en un espacio de interacción e intercambio (Giroux et al., 1996).

Hacia los años 80 la llamada 'Museología Crítica', se planteó como una respuesta (o continuidad) anglosajona al desarrollo de la 'Nueva Museología' en el mundo francófono (Lorente, 2006). Pardó (2003) plantea que la 'Museología Crítica' pone el acento en el tipo de relación que establece el museo con las/los profesionales que trabajan en este y los públicos visitantes. Estos también serían entendidos como 'creadores' de conocimiento, desmoronándose la tradicional línea divisoria entre lo público y lo privado (o visitantes y museo). En este contexto, Preciado (2019) y Pinochet (2016) conciben la existencia del museo como una máquina social performativa, entendiendo que el museo no es un espacio de representación neutra al que se dota de contenido, sino que actúa como un aparato que produce tanto al objeto como al sujeto que dice representar. Las autoras plantean que el museo construye al público tanto como el público al museo, no existiendo uno antes del otro, sino siendo co-constitutivos. Ello se ejecutaría mediante un diálogo constante y acumulativo con sus

contextos de emplazamiento. Pinochet (2016) reconoce algunas prácticas que favorecerían este proceso: el guion curatorial no es un proyecto que se haya constituido desde el principio, sino que fue emergiendo sobre la marcha; museo como garante del derecho a la diferencia; museo como alternativa académica; museo que se expande en satélites hacia áreas no-museales; museo como proyecto crítico; museo que cuestiona jerarquías; museo de la cultura material cotidiana (puede contener piezas artesanales o industriales). Asimismo, la revisión de Pardó (2003) también concluye algunos elementos importantes a considerar en la gestión de los museos que persiguen una orientación crítica o performativa, los cuales coinciden con lo expuesto por Pinochet (2016), a pesar de la divergencia territorial de sus objetos de estudio (España y América Latina respectivamente) mencionando la importancia de promover el trabajo en equipo y el intercambio profesional sin una visión jerárquica; fomentar prácticas de diálogos entre contextos museísticos y otros; generar conocimiento a través de investigaciones para comprender casos y procesos, o diseñar programas que discutan sobre la construcción de conceptos cotidianos: ¿cómo se han construido, reconocido y validado en el discurso?

En síntesis, este museo de arte redefinido comparte poder entre el personal del museo, el liderazgo artístico, las/los artistas y la comunidad en una relación continua que se redefine constantemente a medida que los contextos cambian y los proyectos evolucionan, entendiendo que los museos no son neutrales y que cada acción es una elección sociopolítica (Barrett, 2011; Taylor, 2020).

LA OPORTUNIDAD DEL ARTE SOCIALMENTE COMPROMETIDO

El año 2006 Claire Bishop plantea la emergencia de un giro socialmente comprometido en las artes, donde los y las artistas tienden a comprometerse con la textura de la vida social, pudiendo estimular la reflexión e invitar a la acción para el cambio mediante la práctica artística. Este enfoque ya no caracterizaría un segmento artístico específico, sino que formaría parte de una tendencia dominante en la práctica del arte/investigación, incluyendo también proyectos vinculados con otras disciplinas artísticas, tales como teatro, danza y música. Dicha práctica se guía por una perspectiva crítica sobre las desigualdades de poder y sus efectos dentro de las esferas, por ejemplo, de género, relaciones de mayorías y minorías étnicas, o la economía, entre otras (Bishop, 2006). Adicionalmente, Hannes (2020) menciona que las características de esta práctica artística tienden, primero, a enfatizar dinámicas sociales inmateriales en lugar de la producción de objetos estéticos, así como a cultivar un enfoque crítico que va en contra de lo comercial y se enmarca fuera de los mercados del arte. Además, suelen tener lugar en el contexto de una galería o museo, o en infraestructuras establecidas que se corresponden con los géneros de teatro, danza o música. De igual modo, a veces experimentan con modos de sociabilidad emancipadores dentro del espacio público (Hannes, 2020), lo que se relaciona con una postura anti-elitista y con la voluntad de llegar más directamente a los distintos grupos sociales (Kester, 2011). Finalmente, enfatizan en el diálogo, la co-acción o la co-creación. Por lo tanto, subvierten la noción tradicional de autoría y surgen conceptos como la autoría múltiple.

En este contexto, se hace necesario tener en cuenta la importancia de los procesos de investigación artística, ya que en muchas de estas prácticas se considera que, el cambio social que convocan, sería más importante que la investigación y producción artística en sí mismas. Esto hace que puedan caer en el riesgo de instrumentalizarse, una contradicción cuando se considera que las prácticas artísticas no necesariamente deben ser percibidas como un medio para la consecución de un fin social (Hannes, 2020). Lo anterior puede conllevar a que las artes basadas en el trabajo con la comunidad sean vistas por las autoridades en el mundo del arte como 'inferiores o inadecuadas' en términos de su valor estético y calidad (Bishop, 2006). Por ende, el debate por el concepto de excelencia artística ha emergido en las instituciones culturales, que se debaten

entre la necesidad de ampliar la participación cultural, por un lado, y la preocupación por la excelencia y la calidad por el otro, ya que no existe un consenso claro sobre cuáles podrían ser los indicadores de calidad. Por este motivo, las definiciones de excelencia podrían ser difíciles de alcanzar en un contexto que aboga por el valor social (Crossick & Kaszynska, 2016). A pesar de esta tensión entre la práctica artística comprometida y la puesta en riesgo de la excelencia artística, este enfoque creativo se encuentra actualmente ganando reconocimiento y abriendo posibilidades de colaboración y compromiso que están codificadas por los 'guardianes del mundo del arte', incluidos museos, universidades y fundaciones (Crossick & Kaszynska, 2016).

En lo que concierne a los museos, Taylor (2020) propone que en un contexto de desigualdad estructural que excluye tanto económica como socialmente a la población, es necesario replantear el rol del museo como un espacio socialmente comprometido, entendiendo el arte como un mecanismo para la participación de la comunidad, por lo que las alianzas con individuos, instituciones y organizaciones locales se configuran como esenciales para la supervivencia y relevancia del museo de arte. En ese sentido, se vuelve fundamental considerar el rol de los colectivos de arte y organizaciones de arte más pequeñas hasta grupos no artísticos, como centros comunitarios, instituciones cívicas y bibliotecas.

Según Taylor (2020) los museos del mundo están viviendo este desafío, colocando el compromiso y la cooperación como principios básicos y alentando una programación relevante para la vida cotidiana. Las y los artistas se ven implicados en temáticas de agitación social, política y económica que parecen ser urgentes para las comunidades. Todo apunta a que el arte podría ser un esfuerzo para llamar a la reflexión y a la configuración de nuevas perspectivas, en tanto que curadores y artistas busquen las oportunidades para comprender al mundo, entendiendo que aquella relación es mutuamente beneficiosa. En ese sentido, el objetivo es hacer crecer y diversificar las audiencias, pero también construir relaciones con las comunidades locales a través de programas que apoyen sus intereses y prioridades, por lo que el conocer dichas prioridades debería ser una labor asociada a la gestión del espacio. Por ello, se requiere un diálogo entre distintos actores, que considere tanto al personal del museo y artistas, como a visitantes, administradores, miembros de la junta, encargados de formular políticas y, lo más importante, las y los miembros de las comunidades locales (Taylor, 2020).

Por lo tanto, la existencia de una nueva tendencia de prácticas artísticas socialmente comprometidas y la introducción de estas prácticas en instituciones asociadas al arte, podría generar una relación mutuamente beneficiosa, tanto para la perdurabilidad y relevancia del museo, como para la comunidad y el sector artístico, que contribuiría desde un proceso creativo a la construcción del valor público cultural.

ENFOQUE DE PARTICIPACIÓN CULTURAL: DOTAR DE SENTIDO CULTURAL LO COTIDIANO E INMATERIAL

Las discusiones sobre participación cultural, en primera instancia, han traído a la luz el concepto de 'democratización cultural', que entiende la superación de las barreras de acceso a la cultura para toda la población, mediante la construcción de nuevas infraestructuras culturales y la utilización de estrategias vinculadas con el acceso, asociadas a la reducción de precios y/o la gratuidad, entre otras iniciativas que ponen el foco principalmente en la 'oferta' cultural. Sin embargo, durante los últimos años esta visión de participación cultural está siendo cuestionada, ya que pone de manifiesto el problema de una concepción que emplaza a la ciudadanía como un agente exterior a la vida cultural, que debe ingresar a ella (Symmes, 2017). Con ello se plantea la necesidad de un urgente giro en las políticas culturales, que las haga transitar desde el enfoque de asegurar el acceso a la cultura como una dinámica de consumo, hacia la producción o participación cultural (Symmes, 2017). De esta manera, se

insiste en que el desafío más importante en la relación entre políticas culturales y democracia no está vinculado con el acceso, sino con "dotar de sentido cultural la democracia, es decir, vincularla a las experiencias cotidianas" (Pinochet & Güell, 2018, p. 163). Expertos e instituciones culturales manifiestan que el desafío de sentirse parte de un cuerpo social sí puede ser abordado desde el campo cultural, entendiendo la cultura como un bien público que encarna las distintas formas de la vida cultural. Por esto, ya no bastaría simplemente con abrir las puertas de los museos, sino que es necesario reivindicarlo como un espacio fundamentalmente social, que reconoce la mutabilidad de las expresiones artísticas y se abre a la complejidad de su entorno (Barrett, 2011; Taylor, 2020), lo que permitiría ir más allá de la distinción que separa la obra del público, y que nos lleva a entender la participación como un fenómeno relacional entre la institución, creadores y públicos.

PERSPECTIVAS DECONSTRUCTIVAS Y TRANSFORMATIVAS EN LA MEDIACIÓN ARTÍSTICA

El concepto de mediación artística puede ser utilizado en distintos contextos de la institucionalidad cultural y sus diversas disciplinas. Desde la década de los 70, los campos relacionados con los estudios culturales han examinado las dinámicas de poder que están en juego en la labor de los museos. Por este motivo, se plantea que el hecho de reflexionar sobre sus mecanismos de exclusión y los intentos de combatirlos, por medio de servicios educativos u otros se ha vuelto una tarea esencial para las instituciones culturales (Mörsch, 2015).

La pedagoga e investigadora alemana Carmen Mörsch (2015) plantea que, a pesar de que los museos son espacios de jerarquización y exclusión social, estos pueden llegar a tener un carácter transformador. Dicha situación se acentúa en los espacios vinculados con el arte contemporáneo, ya que como se mencionó anteriormente, gracias a su inherente característica reflexiva, ha tendido a desdibujar los límites del sistema artístico y ha comenzado a vincularse con nuevas prácticas culturales como la tecnología, el activismo social, así como con prácticas inmateriales y comunitarias, entre otras. Para Mörsch (2015) es posible establecer cuatro discursos críticos que pueden coexistir en el interior del museo, que no deben considerarse como distintos niveles de progreso. El primer caso corresponde al discurso 'afirmativo', y corresponde al más común y dominante. Consiste en la comunicación efectiva de la misión del museo, entendiendo el arte como un dominio especializado. Las prácticas más habituales son conferencias, programas de cine, visitas guiadas y catálogos de exposiciones. El segundo es el discurso 'reproductivo', que entiende la mediación artística como la función de acercar el conocimiento tanto a los públicos como a los no-públicos, existiendo una clara distinción entre la institución (que tiene como regla a representantes con experiencia en pedagogía artística) y sus visitantes. Sus prácticas habituales son, por ejemplo, talleres para grupos escolares, programas para profesorado, menores y sus familias, servicios para personas con necesidades especiales, o eventos masivos como, por ejemplo, la programación de 'Noches en el museo' o 'Días nacionales de museo'. Este enfoque concentra en la perspectiva institucional de los 'excluidos', dando especial atención al aprendizaje a través del juego y los programas recreacionales.

El tercer discurso, corresponde al 'deconstructivo', que se encuentra pocas veces presente, tiene como propósito examinar de forma crítica los diferentes procesos que ocurren en museo, entendiéndolo como un espacio de distinción y exclusión. Suelen encontrarse en este caso programas que pretenden trabajar con grupos que se identifican como subordinados (excluidos o discriminados), o visitas guiadas que persigan la crítica de su propia naturaleza autorizada.

En el cuarto discurso 'transformativo', la mediación cumple la tarea de expandir la institución como un actor de cambio social. Los espacios de exposición se entenderían como transformables y tienen necesidad de introducirlos en el mundo que los rodea. Sus prácticas van en contra de la definición subordinada entre lo curatorial y la mediación, y

se ocupan de fomentar el pensamiento autocrítico sobre la educación y la función misma de los museos en la sociedad (Peters, 2019). Se profundiza en ellos la reflexión sobre categorías de género, etnicidad o clase, y analiza el uso de registros lingüísticos, intentando generar contra-narrativas que puedan afectar a las narrativas dominantes del museo e impulsen nuevas políticas de identidad, con especial cuidado de evitar que estas se conviertan en nuevas narrativas dominantes (Mörsch, 2015).

En la actualidad, los discursos afirmativos y reproductivos son los más comunes, mientras que los discursos deconstructivos y transformativos son menos habituales e incorporan un entendimiento autocrítico, que ve la educación como sujeto de deconstrucción y transformación, analizando las relaciones de poder y entendiendo los procesos educativos como un acto recíproco. La meta es el fomento de la conciencia crítica y el empoderamiento, buscando que la institución se convierta un lugar para que, quienes no estén explícitamente relacionados con el mundo artístico, puedan producir sus propias articulaciones y representaciones, conectándose con el contexto local (Mörsch, 2015). Sin embargo, se plantea que el exigir a las y los visitantes una lectura crítica, puede ser una prueba dura de cumplir, por lo que este tipo de iniciativas también puede convertirse en un gesto autoritario, que podría generar rechazo y/o resistencia entre los públicos (Peters, 2019).

Finalmente, es importante destacar que la mediación artística corre el riesgo de ser confundida con las prácticas tradicionales de educación artística y mostrarse como un apéndice o un departamento periférico de la institución cultural. Entonces se vuelve fundamental no estandarizar conocimientos, ni priorizar lecturas que el sector artístico define como legítimas (Peters, 2019; Preciado, 2019). En esta línea, hablar de 'visitante' que acude a 'ver' una colección que le es 'mostrada' (bajo la idea de que se mira, pero no se toca) estaría en contra de la reclamación que pretende estimular la interacción y la participación para deconstruir categorías jerárquicas y excluyentes.

CONCLUSIONES

El cuestionamiento sobre el valor público en el sector cultural, y específicamente en museos y centros de arte contemporáneo, es un debate que no ha dado respuesta a las exigencias de este tipo de espacios, como instituciones culturales que tienen una vocación por el presente (o lo contemporáneo, entendido desde esta acepción temporal relacionada con lo actual).

Este artículo se plantea como una primera aproximación al cuestionamiento de elementos cualitativos que podrían contribuir al desarrollo del valor público en los MyCAC, en un contexto de cambio de paradigma sobre la idea de museo, y de cada vez mayor exigencia a estos espacios como instituciones públicas con responsabilidad cultural y social. Dichos espacios suelen desarrollar evaluaciones estratégicas o caracterizaciones de audiencias, alejadas de los procesos creativos colaborativos o el cuestionamiento de jerarquías, a pesar de la importancia que estos pueden llegar a tener para el fomento de la participación. De esta manera, se corre el riesgo de caer en la lógica de participación cultural asociada exclusivamente al acceso mediante mediciones principalmente cuantitativas, además de la predominancia de la labor expositiva de los museos, que por sí sola desaprovecha la oportunidad de nutrirse de las problemáticas actuales, de la riqueza de la diversidad y la expresión cultural de su entorno, como una herramienta tanto de creación y producción artística, como de transformación y cohesión social.

En ese sentido, se puede considerar que, para los MyCAC, el cuestionar el tipo de relación jerárquica y de aprendizaje que establece con sus públicos, sus enfoques de participación y mediación cultural, así como la preocupación por la incorporación de iniciativas de arte socialmente comprometido, pueden ser herramientas valiosas para el tratamiento del valor público en estas instituciones. En este sentido, el facilitar la escucha activa del entorno inmediato, mediante la construcción de una relación más horizontal que cuestiona jerarquías,

también puede llegar a generar novedosas instancias de co-creación, producción y exhibición artística.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación recibió financiamiento del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Gobierno de Chile, a través de la beca "Chile Crea" Folio: 515925.

REFERENCIAS

Adams, M. (2012). Museum evaluation: Where have we been? What has changed? And where do we need to go next? *The Journal of Museum Education*, *37*(2), 25-35. http://www.jstor.org/stable/41705821

Ariño, A. (2010). *Prácticas culturales en España: de los años sesenta a la actualidad.* Ariel.

Barbieri, N., Partal, A., & Merino, E. (2011). Nuevas políticas, nuevas miradas y métodologías de evaluación. ¿Cómo evaluar el retorno social de las políticas culturales? *Papers: Revista de Sociología*, *96*(2), 477-500. https://doi.org/10.5565/rev/papers/v96n2.139

Barrett, J. (2011). *Museums and the public sphere*. Wiley-Blackwell.

Belfiore, E. (2012). "Defensive instrumentalism" and the legacy of new labour's cultural policies. *Cultural Trends*, *21*(2), 103-111. https://doi.org/10.1080/09548963.2012.674750

Belfiore, E. (2015). 'Impact', 'value' and 'bad economics': making sense of the problem of value in the arts y humanities. *Arts y Humanities in Higher Education*, *14*(1), 95-110. https://doi.org/10.1177/1474022214531503

Belfiore, E. (2020). Whose cultural value? Representation, power and creative industries. *International Journal of Cultural Policy*, *26*(3), 383-397. https://doi.org/10.1080/10286632.2018.1495713

Benington, J. (2011). From private choice to public value? In J. Benington & M. Moore (Eds.), *Public value* (pp. 31-51). Macmillan Education UK. https://www.researchgate.net/publication/252055942_From_Private_Choice_to_Public_Value

Bishop, C. (2006). The social turn: collaboration and its discontents. *Artforum International*, *44*(6), 178-183. https://www.researchgate.net/publication/292661642_The_social_turn_Collaboration_and_its_discontents

Brouard, M. A., & Méndez, E. (2003). Aprender en el Museo. *Íber: Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia*, (36), 62-77. http://hdl.handle.net/11162/88177

Cobos, C. M. P. (2013). *Formas alternativas de hacer institución: las experiencias del Museo del Barro (Paraguay) y El Micromuseo (Perú)* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana].

Crossick, G., & Kaszynska, P. (2016). *Understanding the value of arts & culture: the AHRC cultural value projec*t. Arts y Humanities Research Council.

Dierking, L. D. (2015). Being of value: intentionally fostering and documenting public value. *Journal of Museum Education*, *35*(1), 9-20. https://doi.org/10.1179/jme.2010.35.1.9

Férnadez, L. A. (1999). *Museología y museografía*. Del Serbal.

Frías, L. G., Garavagno, C. F., Huenupi, L. R. P., Jofré, M. I. T., & Bravo, J. A. V. (2019). Centro Nacional Arte Contemporáneo Cerrillos (CNACC): motor de transformación de la ciudad de Santiago. *Revista de Urbanismo*, (40), 1-18. https://doi.org/10.5354/0717-5051.2018.52362

Galland, D. (2014). Procesos y estilos de planificación en la rehabilitación urbana: el caso de Dinamarca. *Revista de Arquitectura*, *19*(27), 15-24. https://doi.org/10.5354/0719-5427.2013.33564

Gayo, M. (2011). La influencia del nivel socioeconómico en el consumo cultural en Chile. *Observatorio Cultural*, *2*, 4-11. http://observatorio.cultura.gob.cl/index.php/2018/10/03/oc-2-articulo-1

Giroux, H. A., Lankshear, C., McLaren, P., & Peters, M. (1996). *Counternarratives: cultural studies y critical pedagogies in postmodern Spaces.* Routledge.

Hadley, S., & Gray, C. (2017). Hyperinstrumentalism y cultural policy: means to an end or an end to meaning? *Cultural Trends*, *26*(2), 95-106. https://doi.org/10.1080/09548963.2017.1323836

Hannes, K. (2020). Encountering artistic research practices: analyzing their critical social potentialities. *Art/Research International: Una Revista Transdisciplinar*, *5*(1), 1-8. https://doi.org/10.18432/ari29533

Holden, J. (2004). *Capturing cultural value: how culture has become a tool of government policy.* Demos.

Hudson, K. (1977). *Museums for the 1980s: a survey of world trends*. UNESCO/Macmillan.

Instituto de Arte Contemporáneo (IAC). (2007). *Documento de buenas prácticas en museos y centros de arte contemporáneo*. https://www.iac.org.es/documentos/documento-buenas-practicas-museos-centros-arte.html

International Council of Museums (ICOM). (2018). *Informe del comité permanente sobre definición de museo, perspectivas y posibilidades (MDPP)*. https://icom.museum/wp-content/uploads/2019/01/MDPP-report-and-recommendations-adopted-by-the-ICOM-EB-December-2018_ES.pdf

Janes, R. R. (2010). Museums, corporatism y the civil society. *Curator: The Museum Journal*, *50*(2), 219-237. https://doi.org/10.1111/j.2151-6952.2007.tb00267.x

Kershaw, A., Bridson, K., & Parris, M. A. (2018). The muse with a wandering wye: the influence of public value on coproduction in Museums. *International Journal of Cultural Policy*, *26*(3), 344-364. https://doi.org/10.1080/10286632.2018.1518980

Kester, G. H. (2011). *The one and the many: contemporary collaborative art in a global context*. Duke University Press.

Layuno, M. (2002). Museos en el papel, museos en la memoria. In C. B. Navarro & M. T. M. Torres (Orgs.), *Quince miradas sobre los museos* (pp. 247-270). Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Fundación Cajamurcia.

Lorente, J. P. L. (2002). Nuevos nombres, nuevas tendencias museológicas, en torno a los Museos de Arte Moderno/Contemporáneo. In C. B. Navarro & M. T. M. Torres (Orgs.), *Quince miradas sobre los museos* (pp. 23-56). Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Fundación Cajamurcia.

Lorente, J. P. L. (2006). Nuevas tendencias en teoría museológica: a vueltas con la Museología crítica. *Museos.es*, *2*, 24-33. https://www.researchgate.net/publication/28136549_Nuevas_tendencias_en_la_teoria_museologica_a_vueltas_con_la_Museologia_critica

Lorente, J. P. L. (2008). *Los museos de arte contemporáneo: noción y desarrollo histórico.* Ediciones Trea. https://www.researchgate.net/publication/316441202_Los_museos_de_arte_contemporaneo_nocion_y_desarrollo_historico

Mellado, J. R. A. (2003). Arte y nuevas tecnologías en el siglo XXI. Museo de arte v/s centro de arte contemporáneo. Producir y coleccionar (no) obras de arte actual. In J. P. L. Lorente & D. A. Tomás (Orgs.), *Museología crítica y arte contemporáneo* (pp. 73-77). Prensas Universitarias de Zaragoza.

Meyrick, J., & Barnett, T. (2021). From public good to public value: arts y culture in a time of crisis. *Cultural Trends*, *30*(1), 75-90. https://doi.org/10.1080/09548963.2020.1844542

Miles, A., & Gibson, L. (2016). Everyday participation and cultural value. *Cultural Trends*, *25*(3), 151-157. https://doi.org/10.1080/09548963.2016.1204043

Ministerio de Cultura y Deporte del Gobierno España. (2022). *CULTURABase. Estadística de museos y colecciones museográficas 2020. Principales resultados*. https://estadisticas.mecd.gob.es/CulturaJaxiPx/Tabla.htm?path=/t11/p11/principales//l0/&file=T11P1010.px&type=pcaxis&L=0

Mintrom, M., & Luetjens, J. (2017). Creating public value: tightening connections between policy design and public management. *Policy Studies Journal*, *45*(1), 170-190. https://doi.org/10.1111/PSJ.12116

Moore, M. (1998). *Gestión estratégica y creación de valor en el sector públic*o. Paidós.

Mörsch, C. (2015). En una encrucijada de cuatro discursos: educación en museos y mediación educativa en la documenta 12: entre la afirmación, la reproducción, la deconstrucción y la transformación. In A. Ceballos & A. Macaroff (Orgs.), *Contradecirse una misma. Museos y mediación educativa crítica. Experiencias y reflexiones desde las educadoras de la documenta 12* (pp. 38-63). Fundación Museos de la Ciudad.

Olivares, R. (2011). *Museos y centros de arte contemporáneo en España*. Exit Publicaciones.

Pardó, C. (2003). La museología crítica como una forma de reflexionar sobre los museos como zonas de conflicto e intercambio. In J. P. L. Lorente & D. Almazán (Orgs.), *Museología crítica y arte contemporáneo* (pp. 51-70). Prensas Universitarias de Zaragoza.

Peters, T. (2018, septiembre). Quince años de participación cultural en Chile (2003-2018): del entusiasmo a los desafíos de la revolución digital. In *XII Congreso Español de Sociología*, Federación Española de Sociología (FES), Universitat de València, Valencia.

Peters, T. (2019). ¿Qué es la mediación artística? Un estado del arte de un debate en curso. *Córima*: *Revista de Investigación En Gestión Cultural*, *4*(6), 1-24. https://doi.org/10.32870/cor.a4n6.7134

Phillips, M., Woodham, A., & Hooper-Greenhill, E. (2015). Foucault y museum geographies: a case study of the English 'Renaissance in the Regions. *Social & Cultural Geography*, *16*(7), 730-763. https://doi.org/10.1080/14649365.2015.1009854

Pinochet, C. (2016). *Derivas críticas del museo en América Latina*. Siglo XXI.

Pinochet, C., & Güell, P. (2018). Visitantes, audiencias, públicos. Apuntes para un estudio desde las prácticas culturales. *Atenea*, (518), 151-166. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622018000200151

Preciado, P. (2019). Cuando los subalternos entran en el Museo: desobediencia epistémica y crítica institucional. In B. Sola (Org.), *Exponer o exponerse: la educación en museos como producción cultural crítica* (pp. 15-26). Los Libros de la Catarata.

Rius-Ulldemolins, J. (2014). La gobernanza y la gestión de las instituciones culturales nacionales de la oposición entre arte y economía a la articulación entre política cultural y gestión. *Papers: Revista de Sociologia*, *99*(1), 73-95. http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v99n1.542

Rosas, M. A. L. (2003). Museos de arte contemporáneo y ciudad. Los límites del objeto arquitectónico. In J. P. L. Lorente & V. D. A. Tomás (Orgs.), *Museología crítica y arte contemporáneo* (pp. 109-123). Prensas Universitarias de Zaragoza.

Ross, M. (2004). Interpreting the new museology. *Museum y Society*, *2*(2), 84-103. https://doi.org/10.29311/mas.v2i2.43

Sandell, R. (2007). Museums as agents of social inclusion. *Museum Management y Curatorship*, *17*(4), 401-418. https://doi.org/10.1080/09647779800401704

Santacana, J., & Hernández, F. X. (2006). *Museología crítica.* Ediciones Trea.

Santos, E. P. (2000). *Estudios de público en museos: metodología y aplicaciones*. Trea. https://www.researchgate.net/publication/338765164_Estudios_de_visitantes_en_museos_metodologia_y_aplicaciones

Schubert, K. (2008). *El Museo. Historia de una idea. De la revolución francesa a hoy.* Turpiana.

Scott, C. (2010). Museums, the public, y public value. New ideas y strategies. *The Journal of Museum Education*, *35*(1), 33-42. http://www.jstor.org/stable/25701639

Sola Pizarro, B. (2009). Prólogo. In Autor, *Exponer o exponerse: la educación en museos como producción cultural crítica* (pp. 5-12). Los Libros de la Catarata.

Stam, D. C. (1993). The informed muse: the implications of 'the new museology' for museum practice. *Museum Management y Curatorship*, *12*(3), 267-283. https://doi.org/10.1016/0964-7775(93)90071-P

Symmes, C. (2017). La participación cultural como fundamento del tejido social: el horizonte de la nueva institucionalidad para las culturas, las artes y el patrimonio. In Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Gobierno de Chile (Org.), *Encuesta Nacional de Participación Cultural 2017* (pp. 19-33). MINCAP. https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2018/03/enpc_2017.pdf

Taylor, J. K. (2020). *The art museum redefined: power, opportunity y community engagement.* Palgrave Macmillan.

Ulldemolis, J. R., & Arostegui, A. R. (2013). The governance of national cultural organisations: comparative study of performance contracts with the main cultural organisations in England, France y Catalonia (Spain). *International Journal of Cultural Policy*, *19*(2), 249-269. https://doi.org/10.1080/10286632.2011.638981

Vestheim, G. (1994). Instrumental cultural policy in scandinavian countries: a critical historical perspective. *The European Journal of Cultural Policy*, *1*(1), 57-71. https://doi.org/10.1080/10286639409357969

CONTRIBUCIÓN DE LAS AUTORAS

V. P. Munoz Díaz contribuyó con conceptualización, selección de datos, análisis formal, adquisición de financiación, investigación, metodologia, administración de proyectos, recursos, software, validación, visualización y borrador del escrito original; y T. Vicente Rabanaque con conceptualización, selección de datos, análisis formal, investigación, metodologia y revisión del escrito y edición.



Dossiê

Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu

Introdução ao dossiê "Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu"

Introduction to dossier Anthropology, archaeology and linguistics in the Upper Xingu

Aristoteles Barcelos Neto
University of East Anglia. Norwich, Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte

Luísa Valentini
Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

À memória de Aritana Yawalapíti e de Pedro Agostinho

O Alto Xingu é uma das regiões pioneiras da pesquisa etnológica nas terras baixas da América do Sul. Uma das contribuições mais decisivas dos estudos lá realizados, desde o fim do século XIX, incide principalmente sobre o entendimento de sistemas regionais multilíngues e multiétnicos entre povos indígenas do mundo. Esse entendimento foi construído a partir de uma longa relação de convergência crítica de temas clássicos da antropologia social – ritual, xamanismo, mitologia, música, cultura material, parentesco, corporalidade, história, economia entre outros – que singularizam o Alto Xingu na etnologia brasileira.

O Alto Xingu é conhecido como sendo uma área simultaneamente geográfica – que basicamente corresponde à bacia dos formadores do rio Xingu, no estado do Mato Grosso – e cultural multilíngue e multiétnica, cuja formação se inicia por volta do ano 1400 (Heckenberger, 2001). A primeira e a segunda expedições científicas à região, respectivamente nos anos de 1884 e 1887, lideradas pelo etnólogo alemão Karl von den Steinen (1886, 1892), ofereceram uma série de evidências que permitiram mais tarde caracterizar o Alto Xingu como uma área cultural singular, em contraste com os povos maiormente jê, carib e tupi que viviam/vivem nas imediações da bacia dos formadores do Xingu, seja ao norte, sul, leste e oeste desta (Galvão, 1950, 1953; Menezes Bastos, 1995). A região é, portanto, documentada desde muito cedo por pesquisadores especializados, resultando na constituição de um extenso *corpus* de dados na forma de coleções etnográficas, arqueológicas, fotográficas, cartográficas, fonográficas e anotações e registros etnográficos, demográficos e sanitários.

Barcelos Neto, A., & Valentini, L. (2023). Introdução ao dossiê "Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20230037. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0037
Autor de correspondência: Aristoteles Barcelos Neto. University of East Anglia. Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas. Sainsbury Centre for Visual Arts. Norwich NR4 7TJ Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte (a.barcelos-neto@uea.ac.uk).
Recebido em 31/03/2023
Aprovado em 01/04/2023
Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão

Embora a localização geográfica do Alto Xingu lhe permitisse estar relativamente resguardado de intrusões, isso não impediu que os povos xinguanos fossem gravemente afetados por sucessivas epidemias entre meados do século XIX e o ano de 1954, quando houve uma devastadora epidemia de sarampo. Os efeitos acumulativos dessas epidemias, somados ao estabelecimento de instituições do estado brasileiro, como a Força Aérea Brasileira, transformaram profundamente os povos da região e as relações entre eles e deles com a sociedade nacional. As primeiras pesquisas sistemáticas lá realizadas ocorreram sob esse contexto de intensas e traumáticas transformações.

Entre o final da década de 1940 e meados da década de 1960, os riscos de epidemias e genocídio forçaram um movimento de concentração das aldeias dos povos xinguanos a uma distância radial inferior a cinquenta quilômetros do posto administrativo Capitão Vasconcelos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fundado em 1948. Esse movimento de concentração só começou a ser revertido no início de década de 1990. Os Wauja, por exemplo, fundaram a aldeia Ulupuwene no Alto Batovi, na esquina sudoeste da Terra Indígena do Xingu (TIX), em 2010, reocupando, muitas décadas depois, uma parte de seu território ancestral e se estabelecendo, de modo permanente, na maior proximidade possível do importante sítio sagrado Kamukuwaká, que ainda continua fora dos limites demarcados da TIX, infelizmente. A estabilização da segurança sanitária, o crescimento demográfico contínuo e acelerado a partir da década de 1980 e a transferência da administração da TIX para os indígenas, em 1982, permitem um novo cenário político e, com ele, a projeção nacional de lideranças xinguanas, que assumiram um papel de articuladores e mobilizadores durante a redemocratização e até os anos recentes. Os trabalhos de campo que baseiam os artigos desse dossiê foram realizados nesse período de expansão demográfica e de intensificação das relações com as cidades do entorno da TIX e para além delas, que resultaram num maior acesso dos xinguanos a serviços educacionais, especialmente formação graduada e pós-graduada, e novas oportunidades econômicas.

Perspectivas panorâmicas sobre o Alto Xingu já foram apresentadas em duas coletâneas que precedem este dossiê. A primeira (Coelho, 1993) e a segunda (Franchetto & Heckenberger, 2001) publicaram resultados de pesquisas de campo realizadas, respectivamente, entre as décadas de 1950 e 1980 e entre as décadas de 1970 e 1990. Pesquisas realizadas na década de 1970 sobrepõem-se, portanto, em ambas, adensando um panorama resultante do progressivo investimento em pesquisa pós-graduada no Brasil na segunda metade do século XX.

As duas primeiras décadas do século XXI foram bastante frutíferas para pesquisas monográficas e multidisciplinares no Alto Xingu, contemplando novos temas e abordagens, e aprofundando o desenvolvimento teórico em torno de temas paradigmáticos na região. Não apenas as pesquisas em antropologia, arqueologia e linguística se consolidaram, mas também o contexto da vida indígena no Brasil, e no Alto Xingu, atravessaram transformações significativas, com efeitos próprios sobre teorias e métodos, bem como sobre interpretações e paradigmas.

O presente dossiê, dividido em duas partes, reúne os resultados dessas transformações em doze artigos científicos multitemáticos, construídos a partir de pesquisas realizadas entre seis povos indígenas do Alto Xingu – Wauja, Mehinako e Yawalapíti (de língua arawak), Kalapalo e Kuikuro (de língua carib) e Kamayurá (de língua tupi-guarani). A primeira parte do dossiê traz artigos de autoria de Patrícia Rodrigues-Niu e Mafalda Ramos ("Entre o céu e a terra: subsídios para uma arqueologia de territórios multitemporais alto-xinguanos"), Kanawayuri Kamaiurá e Mayaru Kamayurá ("Arquivo Kamayurá: pesquisa, documentação e transmissão da memória"), Marina Novo ("Territórios em expansão: reflexões sobre transformações recentes em uma aldeia kalapalo"), Amanda Horta ("Aqui não é igual aldeia: encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu, na cidade de Canarana, Mato Grosso, Brasil"), Carlos Costa ("A luta esportiva nos rituais pós-funerários: corporalidade, chefia e disputa política no Alto Xingu") e João Carlos Almeida

("Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico"). A segunda parte do dossiê será publicada no volume 18, número 3, setembro - dezembro 2023, do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. Apresentamos aqui os artigos da primeira parte.

Rodrigues-Niu e Ramos (2023) apresentam um estudo arqueológico das práticas de sentido na longa duração a partir da abordagem de padrões de uso, mobilidade e (re)ocupação da paisagem na região da bacia do rio Kamukuwakewene/Batovi. As autoras analisam a combinação de sentidos temporais lineares e não lineares que definem o carácter multitemporal desse território. A análise abrange, ainda, os significados simbólicos de um dos sítios sagrados mais importantes para a cosmologia xinguana, a Gruta de Kamukuwaká, morada do chefe primordial homônimo.

O artigo de Kamaiurá e Kamayurá (2023) descreve a pesquisa que embasa a constituição do Arquivo Kamayurá, um projeto de reconhecimento e avaliação de registros histórico-antropológicos com os objetivos de sua salvaguarda e transmissão de conhecimentos kamayurá para futuras gerações. O Arquivo vem selecionando materiais coletados por pesquisadores antropólogos e linguistas que trabalharam ou que ainda trabalham com os Kamayurá desde a década de 1960.

Novo (2023) analisa as transformações econômicas e sociais decorrentes da introdução de novas tecnologias de comunicação, de uma via de acesso terrestre às cidades e de novas relações monetárias. O argumento principal da autora é de que esses elementos "possibilitam aos Kalapalo a criação de conexões espaço-temporais, aproximando territórios e pessoas antes desconectados" (Novo, 2023, p. 1).

O artigo de Horta (2023) analisa a socialidade indígena na cidade de Canarana e suas relações de continuidade e descontinuidade com a socialidade nas aldeias do Alto Xingu, com ênfase sobre as gradações de parentesco e o tema da boa distância.

O artigo seguinte, de autoria de Costa (2023), realiza uma revisão conceitual e etnográfica sobre a luta corporal xinguana (*kindene*) a partir de trabalhos de campo do autor feitos entre os Kalapalo. *Kindene* é analisada como elemento fundamental da produção de chefes (*anetü*), ou seja, um tipo específico de pessoa, cujo prestígio político é reconhecido, entre outras coisas, pelo tratamento que seu corpo recebe de seus genitores durante a reclusão pubertária e pela sua habilidade como lutador de *kindene*.

O dossiê é concluído com o artigo de Almeida (2023), dedicado à biografia de Aritana Yawalapíti, considerado um chefe de caráter modelar, de capacidades diplomáticas excepcionais, com profundo conhecimento da ritualística e da etiqueta xinguana. Sua biografia oferece elementos importantes para entender a noção xinguana de chefe prototípico e de reconhecimento supralocal. O falecimento de Aritana em 2020 causou imensa tristeza em todas as aldeias do Alto Xingu, e as principais delas cumpriram ritos de luto em solidariedade à sua família. Muitos dos autores deste dossiê tiveram o prazer e o privilégio de desfrutar da sua generosidade, de presenciar seus modos elegantes e de testemunhar o extraordinário senso de responsabilidade com que Aritana conduziu a vida política e ritual do Alto Xingu. Os autores do dossiê deixam aqui registradas sua estima e admiração por esse grande dono de *apapalu*.

A partida de Aritana e, com ele, de muitas outras pessoas de referência nas comunidades xinguanas aconteceu por ocasião da epidemia de SARS-CoV-2. Essa ocasião radicalmente adversa, e que trazia tantas memórias difíceis de outros momentos de sua história, foi enfrentada pelos povos do Alto Xingu com sua já bem conhecida clareza, organização e resistência. Já cumpridos os lutos formais dessas perdas, evitamos aqui enfatizar a tristeza, esperando que os estudos que seguem sejam gestos de compromisso continuado dos pesquisadores que atuam na região com a lição xinguana de se restabelecer regularmente a força da vida.

REFERÊNCIAS

Almeida, J. C. (2023). Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220023. http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0023

Coelho, V. P. (Org.). (1993). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. Edusp.

Costa, C. E. (2023). A luta esportiva nos rituais pós-funerários: corporalidade, chefia e disputa política no Alto Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220019. http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0019

Franchetto, B., & Heckenberger, M. (2001). (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Editora da UFRJ.

Galvão, E. (1950). O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, (4), 353-368.

Galvão, E. (1953). Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingu. *Boletim do Museu Nacional, Nova Série*, Antropologia, (14), 1-56.

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

Horta, A. (2023). Aqui não é igual aldeia: encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu, na cidade de Canarana, Mato Grosso, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220017. http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0017

Kamaiurá, K., & Kamayurá, M. (2023). Arquivo Kamayurá: pesquisa, documentação e transmissão da memória. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220086. http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0086

Menezes Bastos, R. J. (1995). Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico*, *19*(1), 227-269. https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6592

Novo, M. P. (2023). Territórios em expansão: reflexões sobre transformações recentes em uma aldeia Kalapalo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18(*1), e20220012. http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0012

Rodrigues-Niu, P. F., & Ramos, M. (2023). Entre o céu e a terra: subsídios para uma Arqueologia de territórios multitemporais alto-xinguanos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220022. http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0022

Steinen, K. (1886). *Durch Central Brasilien*. Brockhaus.

Steinen, K. (1894). *Unter den Naturvökern Central-Brasiliens*. Dietrich Reimer.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

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

Entre o céu e a terra: subsídios para uma arqueologia de territórios multitemporais alto-xinguanos

Between the sky and the earth: towards an archaeology of multitemporal territories in the Upper Xingu

Patrícia Rodrigues-Niu[I] | Mafalda Ramos[II]

[I]Universidade de Notre Dame. Notre Dame, Indiana, Estados Unidos

[II]Associação Indígena Tulukai. Canarana, Mato Grosso, Brasil

Resumo: Uma diacronia de mais de dez séculos do povo Wauja e seus ancestrais arawak no rio Kamukuwakewene/Batovi possibilita a abordagem de padrões de uso, mobilidade e (re)ocupação da paisagem na longa duração. Um extenso repertório de narrativas se estrutura em torno de lugares com nome – espaços de habitação e de manejo, coleta e perambulação, indexando uma densa paisagem arqueológica e antropogênica, (re)produtora de práticas e sentidos. Uma paisagem outra, coexistente a esta, onde ancestrais não humanos seguem habitando suas aldeias, é também desvelada. A combinação de sentidos temporais lineares e não lineares (cronologia, genealogia e cosmologia) define o caráter multitemporal, propriamente espectral, desse território e sua condição como fonte de vida. Ponto focal nessa trama de relações espaço-temporais, a Gruta de Kamukuwaká é lar do chefe primordial, na fronteira com o agronegócio. O caso de seu tombamento como patrimônio da União e subsequente depredação epitomiza o panorama de desamparo das paisagens fluviais indígenas fora dos territórios demarcados. Problematiza-se o papel da Arqueologia em processos de licenciamento ambiental nas nascentes do Xingu e os desdobramentos de um conceito limitado de passado 'evidencial', ensaiando-se subsídios para a proteção legal do rio Kamukuwakewene por meio de uma arqueologia das práticas de sentido.

Palavras-chave: Povo Wauja. Gruta de Kamukuwaká. Rio Kamukuwakewene/Batovi. Nascentes do Xingu. Arqueologia preventiva. Etnografia arqueológica.

Abstract: The Wauja people and their Arawak ancestors have inhabited the Kamukuwakewene/Batovi River region for over ten centuries. This provides an opportunity to study patterns of land use, group mobility, and site (re)settlement over the long term. A wide repertoire of narratives is structured around named places (for living as well as for management, harvesting, and transit), indexing a densely occupied archaeological and anthropogenic landscape that (co)produces practices and meanings. An other co-existent landscape is also revealed, where ancestral non-human beings still inhabit their villages. The combination of linear and non-linear temporal senses (chronology, genealogy, and cosmology) defines the multitemporal, spectral quality of this territory and its condition as a source of life. A focal point in this fabric of spatiotemporal relations is the Kamukuwaká Cave, home to the primordial chief, located on private agricultural property. Its recognition as a federally protected area and subsequent defacement epitomizes the current state of neglect in indigenous riverine landscapes outside demarcated territories. This paper discusses the role of archaeology within the context of development projects and environmental licensing in the Xingu headwaters. Reductive notions of an "evidential" past are questioned while developing support for legal protection of the Kamukuwakewene via an archaeology of practice and of meaning.

Keywords: Wauja people. Kamukuwaká Cave. Kamukuwakewene/Batovi River. Xingu headwaters. Heritage management. Archaeological ethnography.

Rodrigues-Niu, P. F., & Ramos, M. (2023). Entre o céu e a terra: subsídios para uma Arqueologia de territórios multitemporais alto-xinguanos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220022. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0022.

Autora para correspondência: Patrícia Rodrigues-Niu. University of Notre Dame. Anthropology. 296 Corbett Family Hall Notre Dame IN 46556 USA, Notre Dame, Indiana 46556 (prodrig5@nd.edu).

Recebido em 29/04/2022
Aprovado em 16/01/2023
Responsabilidade editorial: Fernando Ozório de Almeida

CC BY

INTRODUÇÃO

É reconhecida na etnologia regional a existência de um território ancestral xinguano que se estende além dos limites formais do Território Indígena do Xingu (TIX). Alvo de reivindicações por parte dos alto-xinguanos desde sua exclusão da área demarcada em 1961[1], a região do alto curso dos rios formadores do Xingu aparece, nos discursos indígenas, consistentemente associada aos topônimos Sagihengu e Kamukuwaká. Classificados como sítios arqueológicos e patrimônio tombado da União, Sagihengu, local do primeiro ritual mortuário dos chefes defuntos (o *Kwarup*), e Kamukuwaká, local do primeiro ritual de furação de orelhas dos futuros chefes (o *Pohoka*), podem ser descritos como expoentes de um espaço vital à reprodução dos povos xinguanos.

O tombamento, porém, foi incapaz de garantir a real proteção destes dois marcos da cultura xinguana. A degradação e depredação de Sagihengu e Kamukuwaká manifestam a agressão que a região das nascentes vem sofrendo face às pressões desenvolvimentistas que colocam em risco os rios, as manchas florestais remanescentes e os modos de vida que as sustentam. O descuro e a falta de proteção no terreno vêm sendo, sem efeito, continuamente denunciados pelos alto-xinguanos.

Em resposta às reivindicações Wauja pela proteção da paisagem fluvial, o processo de tombamento de Kamukuwaká se encontra reaberto. A possibilidade de alargamento da área tombada (atualmente com cerca de 10,8 km^2, Figura 1) dá-se em simultâneo à constituição de um grupo técnico da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) para reestudo de limites da Terra Indígena (TI) Batovi. Acrescente-se a este panorama os licenciamentos em curso da BR-242/MT e da Ferrovia de Integração Centro-Oeste (FICO), alertando para a necessidade de pensar formas de proteção da região das nascentes do Xingu como um todo. Abre-se espaço a uma discussão urgente: que caminhos, então, para a efetiva proteção?

Neste artigo, alude-se ao manancial de dados arqueológicos, documentais e da memória indígena que apontam para uma continuidade de uso e de ocupação tradicional do alto rio Batovi[2], que muito excede os limites do TIX, bem como da área atualmente tombada. Por "ocupação tradicional", entenda-se, à letra da lei:

> Art. 231. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Brasil, 1988).

Inicia-se com uma breve contextualização histórica e cronológica da presença Arawak no Kamukuwakewene (o 'rio dos Kamukuwakás')[3] – nomeação antiga do rio Batovi, na língua Wauja, apurada em dados recentes das pesquisas de campo das autoras e utilizada ao longo deste artigo. Em seguida, discorre-se sobre as narrativas de origem da Gruta do Kamukuwaká, do rio e do povo Wauja, e a relação destas com práticas atuais de reterritorialização da paisagem histórica. A partir do caso emblemático do tombamento de Kamukuwaká e Sagihengu, alude-se ao panorama mais amplo de desamparo normativo da região das nascentes do Xingu, a sul do território demarcado. Propõe-se uma reflexão crítica sobre como tal desamparo é potencializado pela perpetuação, na área da gestão do patrimônio cultural, de conceitos restritos de passado 'evidencial'. Alerta-se para a necessidade de repensar esta paisagem a partir de conceitos que extravasem falsas dicotomias entre passado

[1] A demarcação do então denominado Parque Nacional do Xingu – Decretos nº 50.455, de 14 de abril de 1961 e 51.084 de 31 de julho de 1961 – foi um processo moroso, resultado de uma década de negociações. O anteprojeto inicial se propunha a abranger uma área dez vezes maior do que a que seria protegida, contemplando as cabeceiras dos rios formadores (Franchetto, 1992; Villas-Bôas & Junqueira, 2011).

[2] Portaria FUNAI nº 339, de 31 de maio de 2021 e Portaria FUNAI nº 484, de 23 de fevereiro de 2022.

[3] Informação oral de Yakuwipu Waurá, após o falecimento de seu pai, o ancião Awapataku Waurá. A designação Batovi, vulgarizada na cartografia, se deve a Karl von den Steinen, que assim nomeia o rio em homenagem ao Barão de Batovy. O alemão menciona ainda o nome indígena Tamitatoala, registrado junto aos Bakairi (Steinen, 1942).

e presente, arqueologia e antropologia, material e imaterial, ecologia e cultura. Para tanto, as autoras apresentam dados produzidos por meio de práticas colaborativas e abordagens da chamada etnografia arqueológica, interpretados à luz da Ecologia Histórica e da Teoria de Signos, de C. S. Peirce.

APORTES TEÓRICOS E CONTEXTOS DE TRABALHO

As etnografias arqueológicas são descritas por Hamilakis (2011) e Hamilakis e Anagnostopoulos (2009) como abordagens transdisciplinares que questionam etnograficamente sobre a agência, hoje e no passado, de traços materiais de tempos transcorridos. A proposta implica atenção aos sentidos elicitados por estas materialidades e o registro de discursos, práticas e nexos envolvendo o passado arqueológico. Em foco estão as percepções etnograficamente múltiplas de materialidade e de temporalidade.

A semiótica de C. S. Peirce proporciona um modelo teórico adequado à elaboração de etnografias arqueológicas, em parte porque, para Peirce, entidades materiais são signos e signos sempre têm uma faceta material. Adota-se, aqui, a posição expressa, por exemplo, por Rosemary Joyce (2011, p. 159 e p. 167), quando invoca um alinhamento teórico-metodológico entre "linguistic pragmatics, examining the relationship between context and meaning [and] contextual archaeology and archaeologies of practice", convidando a um foco transdisciplinar "on semiotic forms and the entailments of their materiality". Indícios arqueológicos, enquanto formas semióticas, participam nas dimensões materiais da vida social e em um processo contextual denominado por Peirce como 'semiose', por meio do qual se produzem significados pelo uso dos signos. Por outras palavras, signos, para Peirce, são essencialmente produtivos e eficazes: eles têm efeitos pragmáticos. 'Coisas', como artefatos arqueológicos ou paisagens, têm agência precisamente porque participam em relações de sentido com outras tantas coisas, efetuando ou constituindo mundos: mundos de humanos e não humanos que não são meramente 'materiais' ou 'imateriais', mas efetivamente pragmáticos (e contextuais).

A presente análise é também informada por perspectivas da Ecologia Histórica, uma esfera de pesquisa interdisciplinar, centrada na proposição de que, desde seus primórdios, as sociedades humanas não apenas se adaptam, mas ativamente transformam o meio ambiente. Grupos humanos atuam como *keystone species*, impactando, por meio de ações intencionais ou mera presença, a constituição e diversidade dos biomas, bem como a disponibilidade de recursos para uso, manejo e modificação antrópica, em escala local, regional e global (Balée & Erickson, 2006). Em foco estão as 'paisagens históricas', também referidas como 'construídas', 'domesticadas', 'manejadas' ou 'antropogênicas', assim definidas:

> Historical landscape [is] a multidimensional physical entity that has both spatial and temporal characteristics and has been modified [in a physical sense by learned, patterned human behavior and activity,] such that human intentions and actions can be inferred, if not read as material culture, from it (Balée & Erickson, 2006, p. 1).

Estudos pioneiros de Eduardo Góes Neves (1999), Michael Heckenberger et al. (2003, 2007), entre outros, vêm revolucionando a arqueologia amazônica, revelando uma densa floresta antropogênica. Heckenberger e colegas mostram como a ocupação, o cultivo e o manejo extensivos de espécies na região do Alto Xingu têm impulsionado a extraordinária biodiversidade regional que suporta modos de vida xinguanos, desde, pelo menos, o século XIII. Processos milenares de antropogenização da paisagem modelam e são modelados por práticas territoriais e pelas relações multitemporais de posse e cuidado, entre humanos e entre humanos e não humanos, que tais práticas implicam. Sugere-se, aqui, que as abordagens da etnografia arqueológica e da teoria semiótica podem contribuir para a consecução dos objetivos da Ecologia Histórica, investigando a forma como os povos locais (de)codificam as potencialidades e a adequada fruição de lugares e recursos na paisagem histórica.

A presente discussão se apoia na experiência das autoras junto aos Wauja desde 2014. A colaboração, que se iniciou com a participação nas ações do Programa de Educação Patrimonial ligadas ao licenciamento ambiental da BR-242/MT[4], firma-se, a partir de então, com a prestação de assessoria técnica independente e *pro bono* às comunidades Wauja, com vista ao desenvolvimento de ações e projetos colaborativos de valorização patrimonial e cultural, por via de submissão a editais de cultura[5]. Contribuem, ainda, para esta exposição, os dados do levantamento documental avaliativo do patrimônio cultural dos altos rios Tamitatoala e Culuene, desenvolvido por Mafalda Ramos (2020), no âmbito de uma consultoria para o Instituto Socioambiental (ISA), e dados preliminares da pesquisa de doutorado em antropologia de Patrícia Rodrigues-Niu. A informação toponímica e geográfica, apresentada nos Quadros 1 e 2 e na Figura 1, foi reunida a partir da leitura de Steinen (1942), Lima (1950), Ireland (1988, 1990), Cruz (1989), T. Waurá e Ireland (1990), Txucurramae (1990), Franchetto (1995), Pechincha (1996), Myazaki (1998), Mello (1999), Fausto (2004), Heckenberger (2005), Robrahn-González (2006, 2008), Waurá (2012), Hirooka (2011, 2016), Ball (2018a), Ramos (2019), Lowe (2019), Waurá (2021), bem como dos registros de campo (não publicados) das expedições de mapeamento realizadas por Christopher Ball e por Patrícia Rodrigues-Niu junto aos Wauja (citados neste texto como Ball & Rodrigues-Niu, comunicação pessoal, 2018) e de informações orais de anciões e historiadores Wauja.

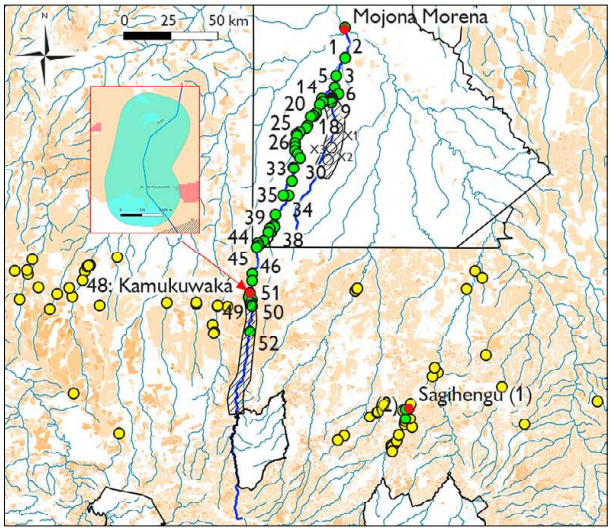


Figura 1. Mapa de localização dos formadores do Xingu com detalhe da área tombada da "Paisagem Cultural de Kamukuwaká" (10,8 km²). Legendas: preto = limites das terras indígenas; gradação de beje = desmatamento até 2022; azul, em destaque = rios Kamukuwakewene e Ytsawtakuwene; vermelho = Morená, Kamukuwaká e Sagihengu; verde = elementos da geografia Wauja registrados até a data (*vide* Quadro 2); preenchimento traçado = áreas por mapear; branco = localização prevista de lugares por mapear; amarelo = sítios arqueológicos registrados no âmbito de projetos de arqueologia preventiva. Fonte: PRODES-Terra Brasilis (2022).

HISTÓRIAS DO TEMPO CRONOLÓGICO: A PRESENÇA ARAWAK NO KAMUKUWAKEWENE[6]

As pesquisas etnoarqueológicas, colaborativas e pluridisciplinares desenvolvidas por Michael Heckenberger (1996, 2005) junto aos Kuikuru permitem afirmar que populações de matriz arawak, ancestrais dos atuais Wauja e Mehinako, ter-se-ão estabelecido nos formadores do Xingu a partir de 800/900 d.C. Essas populações introduziram moldes de ocupação e uso da

[4] Desenvolvidas pela Fundação Uniselva/Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e Archaeo Pesquisas Arqueológicas.

[5] Entre os projetos desenvolvidos junto com os Wauja por esta equipe de assessoria *pro bono* (que inclui, além das autoras, a arqueóloga Gabriele Viega Garcia), mencionem-se: "Circuito Kamukuwaká: o Livro de Kamukuwaká e Yakuwixeku" (2017), a redação do "Ante-Projeto Águas do Xingu: recuperação ambiental de nascentes e áreas degradadas nos formadores do rio Xingu – Projeto-piloto: corredor ecológico-cultural no rio Tamitatoala/Batovi"(2017), ambos desenvolvidos em parceria com o Instituto Homem Brasileiro; "Registro e conservação da paisagem cultural de Kamukuwaká" (2018), desenvolvido pela Associação Indígena Tulukai (AIT), em parceria com a *Factum Foundation for Digital Technology in Conservation* (FF) e o *People's Palace Projects* (PPP); o projeto "Kamukuwaká VR: enabling digital futures for indigenous knowledge from the Xingu" (2021-2022), desenvolvido pelas associações e comunidades Wauja das aldeias Piyulaga, Ulupuwene, Piyulewene e Topepeweke, em parceria com o *People's Palace Projects* (PPP).

[6] Para uma síntese do conhecimento sobre o povoamento e a arqueologia no rio Kamukuwakewene, ver Ramos (2020).

paisagem que ainda hoje perduram: aldeias circulares com praça central, em ecossistemas de terra-firme, localizadas nas proximidades de lagoas piscosas e de linhas d'água, o cultivo e preparo da mandioca etc. Heckenberger relaciona tais caracteres a uma estrutura sociopolítica e cultural Arawak, baseada na sucessão hereditária, na centralização política e em processos de interação supralocal. A continuidade milenar é observada também no nível da produção cerâmica, sendo notáveis as afinidades técnicas, morfológicas e decorativas entre as cerâmicas arqueológicas (identificadas com a tradição cerâmica Barrancoide) e as cerâmicas Wauja contemporâneas (Heckenberger, 1996; Toney, 2016).

O chamado 'período galáctico' é marcado por um aumento demográfico exponencial entre 1250 e 1650 d.C. (Heckenberger, 2005). A oeste do rio Culuene, o 'Complexo Ocidental' apresenta uma paisagem densamente estruturada, entretecida por uma trama viária monumental que interconecta grandes aldeias a aldeias menores, áreas de roça, pomares e zonas de manejo agrossilvícola, coleta e pesca. *Clusters* regionais se organizam, então, em torno de aldeias centrais, com densidades populacionais até dez vezes superiores às observadas etnograficamente (Heckenberger et al., 1999) e que funcionam como polos aglutinadores nos momentos dos rituais intercomunitários (Fausto et al., 2008). Populações ancestrais dos atuais karib alto-xinguanos estão, por essa altura, estabelecidas na região do lago Tahununu, onde grandes residências circulares, associadas a terra preta e cerâmicas, caracterizam, no registro arqueológico, o 'Complexo Oriental' (Heckenberger, 2005). A transformação antropogênica em larga escala das paisagens alto-xinguanas ter-se-á iniciado neste período. As chamadas 'aldeias-jardim' estarão na origem de vários sítios de Terra Preta Arqueológica (TPA), solos antropogênicos excecionalmente férteis, entendidos como correlato arqueológico de ocupações na longa duração e/ou expressiva densidade demográfica (Schmidt & Heckenberger, 2006).

Uma fase transicional, entre meados dos séculos XVII e XVIII, corresponde a movimentos migratórios dos grupos karib do Oriente para o Ocidente, ocasionada por um decréscimo populacional causado pelo avanço das bandeiras e por pressões territoriais de povos aguerridos. Por então, se assiste à confluência das populações arawak e karib e à formação do 'sistema multiétnico xinguano'. Entre 1750 e 1884 – momento da primeira expedição ao Xingu de Karl von den Steinen (1942) –, o 'sistema alto-xinguano' se consolida a partir da confluência de povos de origens distintas – como os tupi Aweti e Kamayurá e os karib Bakairi – enraizado em laços matrimoniais, trocas e numa cosmogonia e ritualística comum (Heckenberger, 2001).

A memória indígena, o relato de Karl von den Steinen e demais fontes escritas nos informam que, por meados do século XIX e início do século XX, o rio Kamukuwakewene seria habitado pelos Makaojo (Bakairi) e por grupos arawak Kutanapu (Kustenau) e Wauja, (Franchetto, 1995; Ramos, 2020). Por então, os Wauja estavam estabelecidos na região do interflúvio entre o rio Kamukuwakewene e o Tuatuari (Lima, 1950; Pechincha, 1996), às margens do rio Ytsawtakuwene ('rio dos Buritis', ou Tabapuá, na cartografia; Figura 1), área para a qual se deslocaram após cederem a região do lago Ipavu para os Kamayurá (Kalapalo, 2008). No início do século XX, grupos Ikpeng se introduziram na região, tendo como consequência uma intensificação da mobilidade destas populações. É provável que muitos lugares de habitação tenham sido objeto de consecutivos abandonos e (re)ocupações, integrando um movimento de fuga e retração, desencadeado pelas incursões Ikpeng e pelas vagas epidêmicas que assolaram o Alto Xingu (Ireland, 1988). Entretanto, os Bakairi abandonaram a região, mobilizando-se para Paranatinga. Já na primeira metade do século XX, grupos Jê habitaram as áreas de cabeceira dos formadores do Xingu (Noronha, 1952), entre os quais o Kamukuwakewene, na região hoje correspondente à TI Marechal Rondon, do povo Xavante (Gomilde, 2008).

Após a grande epidemia de sarampo da década de 1950, os Wauja se estabelecem nas margens da lagoa Piyulaga, onde o Ytsawtakuwene desemboca no Kamukuwakewene (Ireland, 1988). A atual aldeia Piyulaga (Figura 1; Quadro

2, n. 6), também conhecida por 'Waurá', se localiza a meros quilômetros da aldeia histórica de mesmo nome.

A partir de 1990, observa-se a inversão do movimento histórico de contração. A reexpansão demográfica reflete-se numa reiteração territorial Wauja rumo ao médio curso do Kamukuwakewene. Seis das oito novas aldeias Wauja se localizam em cima ou nas proximidades de antigos assentamentos, sítios arqueológicos com terra preta (TPA), associados a cerâmicas de matriz arawak (Tradição Barrancoide). A demarcação da TI Batovi, em 1998, e a implantação de um Centro Técnico Local (CTL) em seu limite sul resultam desse movimento de restituição territorial (Ireland, 1990; Maricondi, 1992; Franchetto, 1995; Pechincha, 1996). Segue-se a fundação da aldeia Ulupuwene (Figura 1; Quadro 2, n. 38), em torno a 2010, em local alvo de invasões por fazendeiros vizinhos. Entre 2017 e 2021, duas novas aldeias – Topepeweke e Tsekuru/Awá (Figura 1; Quadro 2, n. 26, 31 e 35) – se formam ao longo do Kamukuwakewene, vindo a reanimar lugares nomeados pelas narrativas históricas Wauja.

HISTÓRIAS DE TEMPOS OUTROS: A COSMOGONIA DO RIO KAMUKUWAKEWENE

KAMUKUWAKÁ: A NARRATIVA[7]

Kamukuwaká e seu povo eram *yerupoho*, gente extrahumana do tempo em que Kamo (Sol) e Kejo (Lua), os gêmeos criadores da humanidade, habitavam a superfície da terra. Os Wauja falam que os Kamukuwaká eram altos, fortes, espertos, generosos e felizes: *Awojotopaapai* ("Bonitos!"). Pelo contrário, Kamo era narigudo e tinha pezão. *Mutsixapaiyajo. Peyeteyejopai! Iyãupei aitsa awojopai* ("Ele é invejoso de verdade. Bravo! Não é pessoa boa"), explica o ancião Awapataku. Ainda assim, Kamukuwaká consentiu que Kamo se casasse com sua irmã Alapokumalu. No entanto, Alapokumalu não amava Kamo. Ele não era bonito e tratava mal sua família. Então, ela fugiu com Wapixuma (o hiper-peixe-cachorro) para sua aldeia em Matowojo (Figura 1; Quadro 2, n. 1). Em face da rejeição da esposa, Kamo, invejoso e irado, decidiu destruir o povo de Kamukuwaká.

Kamo aprisionou os jovens líderes na oca do chefe, transformando-a em pedra. Criou seres devoradores na forma de macaco-guariba e de pássaros de bico duro e disse: *Piya pãixene naalahã!* ("Vai e come eles!"). Porém, ao entrarem na casa, Kamukuwaká cumprimentou-os e acolheu: *Natsi atu? Mana papakata aitsu, onãihata ãixatapawogou atú, majoju iyapawo papojepeiyiu* ("O que deseja, avô? Venha cantar e comer conosco, avô, nós vamos cuidar de si"), e os animais decidiram ficar com o chefe em sua residência. A casa se encheu de música, enquanto os jovens desenhavam peixes, vaginas e outras tantas coisas belas nas paredes da casa de sapé tornada pedra.

A partir de uma abertura talhada na rocha pelas aves de bico duro, então familiarizadas, os Kamukuwaká fugiram para o céu, perseguidos pela grande cobra Kapisalapi, engendrada por Kamo, da perneira da esposa que o abandonou. Mas Alaweru, irmã mais velha de Kamukuwaká, foi cortando a grande cobra com um facão. Os pedaços cortados do corpo de Kapisalapi atirados ao rio se transformaram em uma espécie de peixe elétrico que ainda hoje existe na região da gruta.

Os jovens líderes buscavam se refugiar em Kupoxatopoho, a aldeia do Povo dos Pássaros. Porém, no rio celeste Irapuwene (a Via Láctea), erraram o caminho, indo parar na Yanumakapoho, a aldeia das Onças (Figura 2). Lá, muitos foram capturados e cozidos na panela de cozinhar mandioca das onças. Mas Kamukuwaká conseguiu matar as onças. Ele ofereceu colares de garra de onça aos seus companheiros cozidos, que lhe responderam: *Aitsamiya nutukapawa kata netsei, nusixene, nukamalatopaiyiu, napujukakonene* ("Eu não vou ficar com esse colar. Eu já queimei, fiquei feio, já fui cozido"). Apenas aqueles que não foram cozidos aceitaram os colares.

[7] Para uma versão mais completa, embora ainda preliminar da história, ver Waurá (2021).

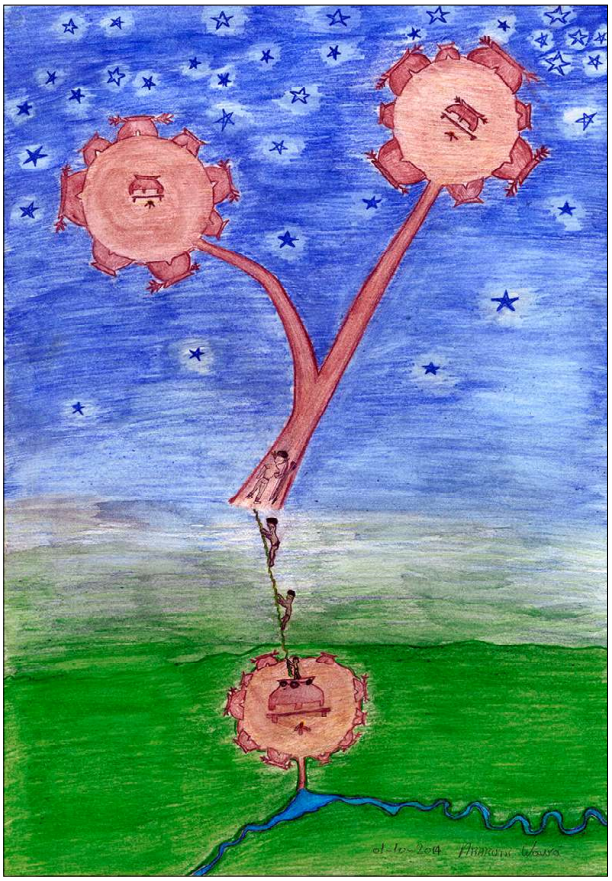


Figura 2. Ilustração do Povo de Kamukuwaká subindo às aldeias no céu; o caminho reto para a aldeia do Povo dos Pássaros e o caminho curvo para a aldeia do Povo das Onças. Desenho: Arakuni Waurá (out. 2014).

O episódio final da saga conta sobre a descida dos Kamukuwaká de volta a terra e rio abaixo, rumo ao encontro de Alapokumalu, em Matowojo. Mas os companheiros cozidos na Aldeia das Onças foram ficando pelo caminho, dizendo: *Niya nutakape-eu, nutaunape katanaiyiuno, nusixeniu, nukamalatotaiyiu-hã* ("Eu vou descer, vou morar aqui, eu já queimei e fiquei feio"). Conta-se que nos locais onde os companheiros cozidos ficaram se formaram as aldeias Tukumatapipona, Kapulutakã, Alaixune, Meheperianuma, Malukaiya, Topepeweke, Makulapuku, Mayapirin, Tsekuru, Awanuma, Ayakajohapa, entre outras (Figura 1; Quadro 2, n. 17, 19, 20, 22, 25, 26, 28, 30, 31, 32).

KAMUKUWAKÁ: O CHEFE PROTÓTIPO

A história de Kamukuwaká veicula a imagem xinguana de líder prototípico, oferecendo uma crônica de sua índole e disposições, bem como de seus erros, para imitação e evitação, ensinando às futuras chefias xinguanas (os *amunau*, em Wauja) certos aspectos de regra e comportamento. Nela, encontramos instruções detalhadas sobre a arte nobre de incorporar a alteridade que atravessa os domínios das relações de parentesco e afinidade, regras matrimoniais, cooperação e trocas rituais, domesticação de *apapaatai* (animais ou seres monstruosos), evitação de guerra e de canibalismo, culminando em importantes preceitos e precedentes no campo da posse territorial.

A reclusão pubertária masculina, tema central de um dos trechos da saga, é um período de elevado potencial transformativo, induzido pelo isolamento e solidão, jejum e ingestão de ervas medicinais (A. Waurá, 2021), em que os futuros líderes fabricam seus corpos adultos – de chefes – e incorporam os afetos que estes comportam. Ao acolherem o guariba e os pássaros de bico duro com a deferência devida à sua condição ontológica ancestral, os heróis concretizam a domesticação/familiarização de seres potencialmente perigosos em seu estado *kumã* ("hiper/genuíno"; Barcelos Neto, 2008; Ball, 2011). Saudando-os como 'avós', a performance discursiva predica atributos e virtudes domésticas a seres até então ferozes e devoradores, ao passo que a prática de comensalidade e a produção de beleza e bem-estar (*kotepemonapai*, ou "alegria"; Barcelos Neto, 2012) consubstanciam a sua transformação em entidades protetoras por meio do parentesco. O papel regenerativo e pacificador da arte (beleza e alegria)[8] é indicado (indexado) pela música dos pássaros e pelos grafismos desenhados nas paredes da gruta.

[8] Sobre o lugar da beleza e da produção de alegria no quotidiano Wauja, ver Barcelos Neto (2012); sobre sua relação com saúde e fabricação de corpos, ver A. Waurá (2021).

Quadro 1. Elementos registrados na área do Kamukuwaká.

Designação	Descrição
Kamukuwaká Okunula / Portão do Kamukuwaká	Extenso pedral e cachoeira no rio que configuram portões de acesso a Kamukuwaká.
Punuti	Informação em processamento por Ball e Rodrigues-Niu (comunicação pessoal, 2018).
Paho Otowo	Forma rochosa no rio designada 'cabeça de macaco'.
Área de polimento de machados de pedra	Evidências de polimento de machados de pedra.
Wojokuwi	Forma rochosa no rio interpretada como 'mão de macaco'.
Foz do córrego sem nome	Córrego feito de Kamukuwaká que desemboca no rio Kamukuwakewene.
Área de extração de matéria-prima	Blocos de arenito com marcas de extração de rocha, para elaboração de utensílios líticos.
Kunhapu Opona (Casa de Kunhapu)	Grande massa rochosa, casa de Kunhapu, importante liderança Kamukuwaká.
Utawana Unuma	Área de coleta de seixos de rio para polir cerâmica.
Área de dispersão de material lítico	Material lítico disperso em área de cascalheira, no leito do rio, entre as rochas.
Wakunapu	Área para banhar com material lítico em superfície.
Kamo Ikitsapa	Marca na rocha identificada como vestígio da pegada de Kamo.
Painel Kulupiyene	Lages em arenito onde se observam linhas cruzadas, que configuram, segundo os Wauja, o grafismo Kulupiyene, usado como pintura corporal e na cestaria.
Makaojo Uwakun	Informação em processamento por Ball e Rodrigues-Niu (comunicação pessoal, 2018).
Kamo Opona (Casa do Sol)	Afloramento de arenito esculpido pela água, onde tem uma pequena cachoeira; destaque para marmitas circulares, armadilhas de peixe criadas por Kamo.
Painel rupestre em bloco 1	Bloco com linhas cruzadas, que representam grafismos.
Kawheki	Árvore cuja resina é utilizada na pintura facial, combinada com carvão.
Painel rupestre em bloco 2	Bloco com gravuras rupestres.
Cobra Kapisalapi	Travessão de pedra que atravessa o rio, grande cobra petrificada, materializada na cachoeira de Kamukuwaká.
Ocorrência cerâmica	Ocorrência de cerâmica em superfície.
Kuwakoho	Casa dos homens de Kamukuwaká
Kamukuwaká Opona (Casa do Kamukuwaká) / Gruta do Kamukuwaká	Abrigo rupestre com gravuras em painel externo e na área abrigada, designado de 'gruta' ou 'caverna', associado a materiais líticos e cerâmicos; suas gravuras do painel externo foram deliberadamente destruídas, embora algumas se tenham preservado e seja evidente a existência de outras cobertas pelo sedimento; a Gruta é morada do povo antigo de Kamukuwaká e palco do ritual de furação de orelha das lideranças, que está na origem do ritual de iniciação masculino dos povos do Alto Xingu; na Gruta também se aprendeu sobre a regra da reclusão masculina; suas gravuras inspiram os grafismos de pinturas corporais e utensílios do Alto Xingu; também nrls se originaram músicas cerimoniais.
Iukapunukuma	Planta que existe na gruta, que serve como *shampoo* para o cabelo das mulheres.
Uleipi de Alaweru	Polvilho que Alaweru usava para fazer mingau e biju para o povo de Kamukuwaká; localiza-se no interior da Gruta do Kamukuwaká, estando soterrado pela acumulação de sedimentos.
Topapoho	Antiga aldeia Bakairi, a primeira visitada por Karl von den Steinen em 1884.
Porto para banhar de Kamo	Praia onde Kamo [Sol] se banhava.
Casa da Cobra	Casa da cobra Kapisalapi, onde contam existirem os restos de animais regurgitados.

Quadro 2. Relação não extensiva de elementos da geografia Wauja (*vide* Figura 1). Legenda: * = lugares sem informação geográfica e/ou localizados a montante dos mapeamentos realizados até a data. (Continua)

Nº	Designação	Descrição
1	Matowojo	Aldeia de Wapixumã, o hiperpeixe-cachorro que roubou Alapokumalu de Kamo, seu marido; residência do povo de Kamukuwaká, após ter descido do céu.
2	Makuponaya	Rio onde o povo de Kamukuwaká sobrevivente encontrou Alapokumalu e Alaweru, morada de Wapixumã.
*	Munupoho	Antiga aldeia Wauja em que há o tronco de onde Kwomoto esculpiu as filhas (que casaram com a hiperonça).
3	Alaiyene	Antiga aldeia Kutanapu, na margem esquerda do Kamukuwakewene.
4	Ytsawtakuwene / Alapotakuwene	Afluente, pela margem direita, do rio Kamukuwakewene, designado na cartografia de Tabapuá; seus nomes Wauja se devem à abundância de um tipo de aguapé (*alapo*) e de buriti (*ytsawtaku*).
5	Wakunuma	Local de coleta de barro para confecção de cerâmica, onde Kamaluhai teria defecado o barro *kamalu* para fazer panelas.
6	Piyulaga	Atual aldeia Wauja, localizada nas proximidades da lagoa homônima, cujo nome significa 'lagoa da pescaria'.
*	Tapanaku	Sítio arqueológico, com estruturas em vala e material cerâmico.
7	Wakalapoho	Porto da aldeia do Povo do Tuiuiú referido na história da pescaria de Yakuwixeku e seus irmãos.
8	Painyeinyaka	" . . . uma casa invisível que, quando se avista, parece normal, mas que engole quem entra nela", referida na história de Yakuwixeku.
9	Palapalasuku	Reta no rio Ytsawtakuene, perto de Painyeinyaka, referida na história de Yakuwixeku.
10	Awajahu Opona	Lar do yerupoho Awajahu, no Ytsawtakuene, referido na história de Yakuwixeku.
11	Kutapiyuto	Lugar no Ytsawtakuene, mencionado na história de Yakuwixeku.
12	Muluwitsaku	Antiga aldeia Wauja no rio Ytsawtakuene, no caminho da pescaria de Yakuwixeku.
13	Otojupoho	Antiga aldeia no rio Ytsawtakuene, no caminho da pescaria de Yakuwixeku.
*	Matupoho	Antiga aldeia Wauja no rio Ytsawtakuene; aldeia de Yakuwixeku.
*	Meitsiwi	Antiga aldeia no rio Ytsawtakuene, no caminho da pescaria de Yakuwixeku.
X2	Yutapoho / Tsariwapoho	Antiga aldeia Wauja, entre os rios Ytsawtakuene e Tamitatoala; seu primeiro nome, 'Yutapoho' (Lugar do Veado), foi substituído por 'Tsariwapoho', em memória da passagem de Tsariwa (nome dado a Karl von den Steinen).
X3	Ahatopoho	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, acima de Yutapoho, no rio Ytsawtakuene.
*	Anakaho	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
*	Makulupoho	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
*	Emutitchaute	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
X1	Kamaiuto	Antiga aldeia Wauja, entre os rios Ytsawtakuene e Tamitatoala.
*	Ehikumaute	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
*	Mentiwe	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
*	Eteshupoho	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
*	Tulupiya	Antiga aldeia / 'fazenda' Wauja, no rio Ytsawtakuene.
14	Mayapalutapi	Canal de pesca com utilização de cipó atordoante; o nome se deve à cesta de carregar peixe *mayapalu.*
15	Mawagatako	Lugar onde há árvore *mawaga*, de onde se extrai óleo para untar o corpo.

Quadro 2. (Continua)

Nº	Designação	Descrição
16	Kuwanapu	Antiga aldeia Kutanapu, na margem direita do Kamukuwakewene, perto de Wetsiulu; corresponde, segundo os Wauja, à aldeia Kustenau, visitada por Karl von den Steinen.
17	Tukumatapipona	Aldeia onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e ter perdido a beleza.
18	Wetsiulu	Antiga aldeia Kutanapu (Kustenau); nas proximidades, mencione-se lagoa onde os Wauja costumavam buscar conchas para lixar cerâmica e ralar mandioca.
*	Yalampoho	Antiga aldeia Kutanapu, na margem esquerda do Kamukuwakewene.
19	Kapulutakã	Aldeia onde Kapulu, do povo do Kamukuwaká, ficou por se ter queimado no céu e ter perdido a beleza.
20	Alaixune	Aldeia onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e ter perdido a beleza.
21	Yawalapoho	Antigo acampamento de encontro entre os Wauja e os Yawalapiti.
22	Meheperianuma	Morada de seres extra-humanos; onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e ter perdido a beleza.
23	Maikiriyuto	Antiga aldeia Wauja.
24	Puupoho	Acampamento antigo também usado pelos Kutanapu.
25	Malukaiya	Lugar de coleta de remédio; onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e perdido a beleza.
26	Topepeweke	Atual aldeia Wauja; antigo acampamento de pesca e de coleta do barro vermelho *topepe*, utilizado com engobe cerâmico; local que aparece na história da fuga das hipermulheres, onde estas se banharam, originando o *topepe*, da pintura de urucum de seus corpos; onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e perdido a beleza; sítio arqueológico com valas, TPA e cerâmica.
*	Yetiwaká	Local onde as mulheres em fuga acamparam para se pintar e se enfeitar.
27	Ayene	Antigo acampamento de pesca; o lugar se associa à história da flauta Jakui: "Neste local existe um lago, onde havia um pedaço de tronco de onde saía a música do Jacuí, e, por isso, os Bakairi começaram a tocar a flauta".
28	Makulapuku	Lugar de pesca; o topônimo alude à história de Kamukuwaká: "significa um dos que foi cozido" (Pechincha, 1996).
29	Tapakuya	Antiga aldeia Bakairi; era frequentada pelos Wauja que aí participavam de celebrações, existindo um caminho terrestre de ligação com a aldeia Wauja Matupoho.
30	Mayapirin	Lugar de pesca e de coleta de remédio; um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou após se ter queimado no céu e perdido a beleza.
31	Tsekuru	Atual aldeia Wauja instalada no local de antiga aldeia; local de acampamento de pesca e de coleta de jatobá para confecção de canoas; onde Tsekuru, do povo do Kamukuwaká, ficou por se ter queimado no céu e perdido a beleza.
32	Awanuma	Lagoa para pesca conectada por canal a Tsekuru; aldeia onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e ter perdido a beleza.
33	Kamo Oniyatowogaka	Local, subindo o Kamukuwakewene, onde Kamo teria acampado quando partiu do Morená rumo a Kamukuwaká.

Quadro 2. (Conclusão)

Nº	Designação	Descrição
34	Mapawaka	Área de coleta de mel na época seca.
*	Ayakajohapa	Aldeia onde um dos chefes do povo do Kamukuwaká ficou por se ter queimado no céu e ter perdido a beleza.
35	Awá	Atual aldeia Wauja, localizada na lagoa homônima, próxima do rio Kamukuwakewene.
36	Itsula Oponawaka	Ponto de pesca na margem esquerda do rio, com acesso a antiga aldeia Ikpeng.
37	Rio Ulupuwene / Ribeirão Antonio Bacaeris	Rio que limita, na confluência com o Kamukuwakewene, a TI Batovi a norte; segundo informação oral, o rio deve o seu nome à abundância de urubu-rei (*ulupu*).
38	Ulupuwene	Atual aldeia Wauja e antiga aldeia Bakairi, próxima do rio Ulupuwene.
*	Enewitaku	Praia de acesso de não indígenas para pescar e caçar.
*	Maiwabi	Campo cujo nome significa 'lagarto'.
39	Malahokumapoho	Antiga aldeia Bakairi.
40	Mayuwapoho	Antiga aldeia Bakairi.
41	Yanawaka	'lugar de jenipapo', em alusão à abundância da espécie no local.
42	Pulumapoho	Antiga aldeia Bakairi, abandonada por causa das incursões Ikpeng.
43	Aldeia Batovi	Atual aldeia Wauja, antigo Posto de Vigilância Batovi, instalada no limite sul da TI homônima.
44	Yanumakapoho	Antiga aldeia Bakairi, próxima de córrego, algo afastada da margem do rio.
45	Wepiruwaka	Lugar onde tem pé de *wepiru*.
46	Wepiruwaka Yajo	Lugar onde tem pé de *wepiru* ('lugar de *wepiru* de verdade').
47	Kamukuwaká Ukunula	Pedral de acesso à região de Kamukuwaká.
48	Kamukuwaká	Região da aldeia do povo do Kamukuwaká no alto rio Kamukuwakewene, onde se localiza a gruta homônima e a área cultural tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).
49	Topapoho	Antiga aldeia Bakairi, a primeira a ser visitada por Karl von den Steinen em 1884, próxima a Kamukuwaká.
50	Batovi	Sítio arqueológico com materiais cerâmicos e líticos em superfície, localizado fora do perímetro de proteção de Kamukuwaká, a montante, na margem direita.
51	Teme Otopa 1 a 5 / Pedra da Anta	Área composta por uma corredeira – portal de acesso por jusante à Casa da Anta –, duas ilhotas de rocha no curso do rio que materializam os corpos petrificados de duas hiperantas – e pelo portal de acesso por montante.
*	Kapuluhaki	Resina que existe na área de Teme Otopa.
*	Ityuwi	Área de coleta de caramujo para confecção de colares, a montante de Teme Otopa.
*	Sapalakupoho / Aldeia do Uluri	Antiga aldeia Bakairi, localizada a montante de Teme Otopa.
*	Toputaku	Corredeira localizada a montante de Teme Otopa.
52	Ukupoho / Aldeia do Flechal	Antiga aldeia; local de coleta da matéria-prima para a flecha, localizada a montante de Teme Otopa.

O episódio final da saga estabelece um nexo entre beleza, chefia e território. No céu, o caminho torto, para a Aldeia das Onças, conduz à guerra e à fealdade. O processo de morte por cozimento, incompleto (ou 'revertido'), leva à transformação (e 'ressurreição') corpórea[9] em alguns dos Kamukuwaká. Os companheiros cozidos, maculados em sua beleza original, com vergonha/respeito (*aipitsiki*, em Wauja; Ball, 2007, p. 80), decidem ficar pelo caminho. Estes chefes menores inauguram vários assentamentos às margens do rio Kamukuwakewene; uma ocupação por entes extra-humanos que legitima, num tempo não linear e para sempre, a integridade de um território ancestral Wauja. Nas palavras de Christopher Ball (2018a, pp. 168-172), a história de Kamukuwaká constitui simultaneamente "a Wauja geography, with each place bearing its first chief's name . . . [and] a complex political statement about territory and authority".

KAMUKUWAKÁ: A PAISAGEM TOMBADA

Kamukuwaká virou nome da aldeia onde o chefe habitava com o seu povo. A história se consubstancia ali em inúmeros elementos, nomeados pelos Wauja, que atestam, materialmente, a ocupação vetusta e continuada da região e o vínculo com os povos xinguanos (Figura 1; Quadros 1 e 2, n. 48). O abrigo rupestre conhecido por Gruta de Kamukuwaká (Kamukuwaká Opona, a 'casa de Kamukuwaká') é uma cavidade arenítica, na margem esquerda do rio, adjacente à cachoeira de nome não indígena Salto da Alegria (Kamukuwaká Okunula, o 'portão de Kamukuwaká').

Antes de sua violenta depredação em 2018, um painel rupestre profusamente insculpido com gravuras adornava a face nordeste do abrigo (Figuras 3 e 4). A história explica que os jovens líderes em reclusão insculpiram motivos que colorem o quotidiano e trazem alegria aos alto-xinguanos, como *kupato* (peixe), *kupato onapo* (espinha de peixe), *sapalaku* ('uluri', o protetor pubiano feminino), *tiñapu* (vagina) e *kulupiyene* (que adornam a cesto-cobra tecida de música por Arakuni; Barcelos Neto, 2006, 2011). Os Wauja associam essas representações a grafismos corporais, de cerâmicas, de cestas que integram o repertório dos grafismos alto-xinguanos (K. Waurá, 2013; A. Waurá, 2018; Figuras 5 e 6).



Figura 3. Detalhe de gravuras rupestres da Gruta de Kamukuwaká antes do picoteamento. Foto: Jean Nunes (jan. 2018).



Figura 4. O historiador Akari Waura conta a história da Gruta de Kamukuwaká a jovens indígenas, diante do painel destruído. Foto: Piratá Waurá (2022).

[9] A este respeito, resulta elucidativa a releitura da tríade levi-straussiana "cru-podre-cozido", à luz da semiótica peirceana, por Chloe Nahum-Claudel (2020). A autora sustenta que, entre os Enawenê-Nawê, falantes Arawak, a culinária, tal como a arte e a cura, é uma tecnologia fulcral na regeneração de corpos humanos e de seu estatuto ontológico no mundo dos vivos, fundado na maestria pirotécnica. Assim, "controlling fire is thus about exercising mastery over the sliding scale between death and life and aspiring to corpulence, strength, vitality, and productivity" (Nahum-Claudel, 2020, p. 430).



Figura 5. Gravura de motivo *kupato* na Gruta do Kamukuwaká. Foto: Piratá Waurá (2018).



Figura 6. Motivo *kupato* representado em máscara de *Sapukuyawa*. Crédito da imagem: coleção de diapositivos de Harald Schultz, Museu Nacional de Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP).

Também nas praias próximas e no leito do rio se encontram blocos com inscrições rupestres afins, bem como áreas de extração e refugo de matéria-prima lítica (arenito silicificado) e de polimento de machados de pedra (Robrahn-González, 2006, 2008; Hirooka, 2016; Ramos, 2019). Várias outras formações rochosas encontram sua origem na história. A casa de Kamo – Kamo Opona – é uma parede pétrea com uma pequena cachoeira com cavidades circulares (marmitas), apelidadas de armadilhas de peixe de Kamo. A cachoeira é o dorso da grande cobra Kapisalapi petrificada, cujo estrondo os viajantes ainda hoje escutam com terror, ao pernoitarem perto da gruta.

Remanescentes cerâmicos e líticos, bem como plantas de relevância medicinal e espécies frutíferas encontram-se dispersos no entorno do abrigo. Conta-se que, outrora, eram também abundantes na região as espécies de peixe e de pássaros geradas na história. Na mesma margem, adentrando a mata, uma área de clareira é identificada pelos Wauja com a antiga aldeia Topapoho, de ocupação histórica Bakairi ('Aldeia da Pedra') (Quadro 1).

Reconhecendo um vínculo entre os grupos alto-xinguanos e as gravuras de Kamukuwaká, Heckenberger (1996, 2005) sugere que a gruta e os vestígios líticos do entorno poderão representar uma ocupação mais remota do que as registradas no interior do TIX. O autor levanta a hipótese de o sítio se relacionar com o período pré-cerâmico (Tradição Itaparica, do Holoceno Antigo e Médio, entre 10.000 e 3.000 B.C.; Marques & Hilbert, 2009) e/ou com o período cerâmico inicial (Tradição Una, de 500 B.C. a A.D. 1.200; Wüst & Barreto, 1999). Trabalhos etnoarqueológicos na área poderão apurar esta hipótese.

Igualmente relevante seria estudar as semelhanças entre Kamukuwaká e outros abrigos com arte rupestre etnograficamente associados a povos indígenas e arawak. Mencione-se, por exemplo, os espaços sagrados Abrigo 1/Gruta da Prainha e Véia Péia, localizados em território atemporal dos arawak Haliti-Paresi[10], em Campo Novo dos Parecis. Ambos se localizam em pontos axiais do rio do Sangue, de alta relevância cosmogônica para os Haliti-Paresi; ambos apresentam gravuras que prefiguram grafismos ainda hoje utilizados pelos Haliti-Paresi e Enawenê

[10] Identificados nos levantamentos de Arqueologia Preventiva no âmbito do licenciamento ambiental das PCH Sacre 2, Garganta Jararaca, Baruíto e Inxú (Moi et al., 2009; Robrahn-González, 2004; Hirooka, 2018). Embora se tenham recuperado materiais cerâmicos e líticos via escavações arqueológicas (Robrahn-González, 2004), carece-se de informação cronológica sobre as ocupações que estarão na origem das gravuras.

Nawê em pinturas corporais, objetos e tatuagens (Moi et al., 2009). A instalação de pequenas centrais hidrelétricas (PCH) e o uso indevido das áreas como balneário vêm colocando em risco a preservação destes lugares sagrados. A situação reverbera uma realidade tragicamente comum, que em muito extravasa o Alto Xingu[11].

KAMUKUWAKEWENE: OS PERCURSOS COSMOGÔNICOS

Os levantamentos efetuados deixam claro que, não obstante a densa conjunção de elementos etno-históricos no entorno da Gruta do Kamukuwaká, as práticas e histórias que lhes dão sentido extrapolam em muito a área atualmente tombada (Figura 1). A aldeia do herói constitui um ponto axial de onde radicam percursos rio acima – quando, por exemplo, Kamo, em perseguição de Kamukuwaká, transpõe a região de Teme Otopa (Figura 1; Quadro 2, n. 51) – e rio abaixo – quando os Kamukuwaká, descidos dos céus, rumam a Matowojo (Figura 1; Quadro 2, n. 1), fundando múltiplas aldeias pelo caminho. A montante da gruta, as corredeiras de Teme Otopa (Pedra da Anta) formam uma barreira pétrea no rio com cerca de 2 km de extensão. Anciãs(ões) Wauja contam ser aí a residência e o túmulo de duas antas ancestrais (hiperantas) mortas por Kamo, que, de sua queda e morte, se transformam em pedra, jazendo eternamente na forma de ilhotas no rio. Conta-se que, tal como em Kamukuwaká, aí habitam animais fantásticos e colossais – sucuris, macacos, porcos de água – que protegem o acesso à Casa da Anta, por isso nem canoa nem pessoa passam pelo rio, devendo-se contornar a pé todo o pedral.

Além dos episódios de Kamukuwaká, múltiplas outras histórias têm por contexto o alto Kamukuwakewene. A história de Kamaluhai, a cobra-canoa, conta sobre a origem do barro, das panelas e do saber-fazer cerâmico legado ao povo Wauja (Barcelos Neto, 2000, 2006). Anciãs(ões) contam que Kamaluhai escapou de uma das panelas que guardavam a água do mundo. Kamo (Sol), em busca de água para os seres humanos, viajou até a Aldeia do Dono das Panelas e quebrou os grandes potes cerâmicos. De dentro, escaparam seres monstruosos e saltitantes que cravaram na paisagem os rios formadores do Xingu.

Não existe consenso sobre onde, ao certo, se localiza a Aldeia do Dono das Panelas, lugar na origem da água no mundo. Porém, os Wauja são unânimes em afirmar que Kamaluhai desceu das cabeceiras do Kamukuwakewene, passando por Kamukuwaká[12], rumo à região do Wakunuma (Figura 1; Quadro 2, n. 5) – ponto de coleta de barro cinzento no rio Kamukuwakewene, a sul da atual Aldeia Piyulaga. Conta-se, ainda, que Kamo visitou Ukupoho ("Aldeia do Flechal do Itseixumã", o Dono do Fogo, Figura 1; Quadro 2, n. 52), para roubar as flechas utilizadas para quebrar as panelas de água. Ukupoho, Sapalakupoho ("Aldeia do Uluri"), entre outros lugares a montante de Kamukuwaká, integrariam as antigas expedições de coleta rio acima, em busca de recursos exclusivos da região, como os pequenos seixos para polir cerâmicas e certas resinas e espécies vegetais[13].

Mencione-se, ainda, a saga de Yakuwixeku e seus irmãos pelo rio Ytsawtakuwene ('rio dos Buritis', ou Tabapuá; Figura 1, Quadro 2, n. 4), no interflúvio entre o rio Kamukuwakewene e o Tuatuari. Esta história se relaciona com a de Kamukuwaká por meio de múltiplas reincidências e percursos, não na terra, mas no céu, bem como na iteração de conhecimentos vinculados ao *Pohoka*. Os Wauja contam que, sentindo fome, Yakuwixeku e

[11] Outros abrigos com arte rupestre foram identificados, por exemplo, em levantamentos preventivos no Rio Claro, região dos Haliti-Paresi e Nambikwara (Teles & Melo, 2019).

[12] Na aldeia Topapoho, a cobra-canoa deu um pedaço de *kamalu* (suas fezes, ou barro, na perspectiva humana) a uma senhora bakairi. A narrativa faz, assim, referência a trocas rituais outrora estabelecidas entre os Wauja e os Bakairi, por ocasião de celebrações em Topapoho.

[13] São abundantes as histórias sobre a árdua tarefa de carregar a canoa por terra até o outro lado da cachoeira de Kamukuwaká e das múltiplas corredeiras da Pedra da Anta. Algumas viagens chegavam às fazendas dos brancos na região de Paranatinga, onde se trocavam recursos nativos por açúcar e instrumentos de metal.

seus irmãos saem em pescaria. Partindo de sua aldeia Matupoho, os irmãos param em várias aldeias às margens do Ytsawtakuwene, em busca de mingau doce (Quadro 2). A fome aumenta em razão da distância-tempo percorridos em busca de peixe e de mingau doce, e a noite cai, enquanto o desejo insistente (*wintsixui*; Barcelos Neto, 2007) tolda o ânimo dos irmãos. Alcançando a casa invisível Painyeinyaka (Figura 1; Quadro 2, n. 8), terra e céu se imiscuem e se espelham: Yakuwixeku sobe ao rio celeste Irapuwene (a Via Láctea), carregado pelo peixe-pintado tornado canoa. Os irmãos visitam a Aldeia dos Pássaros, onde assistem ao *Pohoka* de Soutojo (o filho ararinha de Yakuwixeku). No retorno à terra, Yakuwixeku ensina os cantos da cerimônia ao seu povo Wauja (Waurá, 2021).

As narrativas aqui esboçadas evidenciam a contiguidade histórica e espaço-temporal entre lugares dentro e fora da 'Paisagem Cultural de Kamukuwaká', nome formal dado à área atualmente tombada (Figura 1). Em destaque, nas narrativas, estão os percursos, mais do que os lugares, e os encontros com a alteridade que o ato da viagem potencializa.

As histórias da Pedra da Anta, da Kamaluhai, da Aldeia do Dono das Panelas e da Aldeia do Flechal do Itseixumã integram, tal como Kamukuwaká, o *corpus* mítico dos *yerupoho* (seres extra-humanos), relatando as aventuras, traquinices e querelas de Kamo e Kejo (Sol e Lua) e sua viagem rumo às cabeceiras do rio Kamukuwakewene. Essas histórias reportam-se a um tempo outro, uma antiguidade originária para além do tempo linear. A história de Yakuwixeku se destaca, no conjunto, por remeter ao tempo dos primeiros humanos, os *atutupãnau* ('vovôs' dos Wauja). Este é o tempo dos antepassados, o tempo de uma genealogia remota, por vezes referido por nossos colegas Wauja como 'tempo do meio'. Não coincidentemente, a história de Yakuwixeku se refere à paisagem terrestre não do Kamukuwakewene, mas do Ytsawtakuwene (Figura 1), seu afluente, no interflúvio entre este e o rio Tuatuari, onde os Wauja habitariam nos finais do século XIX.

Essas 'histórias do início' (tempo dos *yerupoho*) e 'histórias do meio' (tempo dos primeiros humanos, vovôs dos Wauja) compõem o conjunto das *aunaki yaji*, as 'histórias de verdade'[14]. É no céu, por ocasião do ritual *Pohoka* na Aldeia dos Pássaros (com quem Kamukuwaká e Yakuwixeku compartilham relações de parentesco), que os 'tempos do meio' se entrelaçam com os 'tempos do início', emparelhando percursos do alto Kamukuwakewene e do Ytsawtakuwene. A ligação firmada pela transmissão do saber-fazer ritual tem como corolário a transposição de relações de parentesco, ancestralidade e, por via destes, prerrogativas que fazem de Yakuwixeku, o primeiro chefe Wauja, herdeiro e 'substituto' (*keweintsapai*) de Kamukuwaká.

COSMOPOLÍTICA TERRITORIAL WAUJA

Nesta seção, discute-se o que se vem aprendendo, a partir da aplicação de perspectivas da etnografia arqueológica, sobre o lugar do passado antropogênico, de Kamukuwaká e do alto curso do rio Kamukuwakewene na cosmovisão e na cosmopolítica territorial Wauja.

Sítios arqueológicos ricos em recursos (como TPA, espécies vegetais comestíveis, medicinais ou utilitárias, abundância de caça etc.), associados no discurso arqueológico às 'aldeias-jardim' do período galáctico, são interpretados pelos Wauja como *putakepe* [*putaka* ('civilização/aldeia') + *pe* (irrealis)], aldeias de povos ancestrais extra-humanos, os *yerupoho*, e manifestações/resíduos terrestres das aldeias no céu. Nódulos vitais na teia de relações ecológicas que sustentam a regeneração da floresta, estes espaços configuram, por um lado, importantes áreas de manejo e conservação e, por outro, zonas preferenciais para a implantação de 'novas' aldeias.

[14] Além das *aunaki yaji*, as 'histórias de verdade', mencione-se as chamadas *aunaki tai* ('pequenas ou meras histórias'), testemunhos e relatos factuais da história recente – por exemplo, a história de invasões e confrontos com os Ikpeng, as interações com os Bakairi e os processos invasivos da monocultura e definição de limites territoriais indígenas (Ireland, 1988). Ambas as modalidades narrativas descrevem diferentes facetas e ocupações dos mesmos lugares.

O uso de recursos e, sobretudo, a abertura de roças e de espaços domésticos no interior ou nas proximidades de um *putakepe* implica, no entanto, a gestão de delicadas relações entre humanos e não humanos, mediadas por relações entre chefes, de humanos e de não humanos, seres da floresta e das águas, espíritos donos de animais, peixes e espécies vegetais – os *uwekeho* (*yerupoho* ou hiperseres, por vezes em sua forma animal de *apapaataikumã*).

Uwekeho, traduzido como 'dono' ou 'mestre', é uma forma nominal de construção possessiva na 3ª pessoa: 'seu dono'. O termo poderá radicar da raiz *weke*, na glosa 'crescimento' ou 'fazer crescer'. Essa hipótese é consistente com observações de Rodrigues-Niu por entre os Wauja, que indicam uma equivalência conceitual entre ser dono e ser cuidador de algo[15]. Com efeito, os processos de cuidado e consubstanciação que parecem caracterizar 'posse' de terra tomam, na prática ecológica Wauja, a forma de uma economia de trocas transespecífica. Neste sentido, 'território' – tomado como o efeito do 'fazer crescer' a terra (e não um direito de uso e ocupação) – pode ser descrito como um tecido de relações afiliativas, cujo manejo é central aos processos de fabricação de corpos e pessoas, particularmente, de chefes. A gestão de tais relações sociais interespecíficas pressupõe a nobreza de temperamento e conduta, assim como o saber-fazer ritual de beleza, alegria e bem-estar da qual Kamukuwaká, o chefe protótipo, é expoente máximo.

Em outras palavras, dos chefes se espera a modéstia e generosidade exemplificada pelo herói, como forma de manter controle sobre as condições de consubstanciação ancestral, em face do risco constante de reversibilidade entre filiação e afinidade (Fausto, 2008), ancestralidade e monstruosidade. Por 'consubstanciação ancestral' se entenda o modo pelo qual simultaneamente se atualiza o 'passado' no chefe e se faz crescer o território como 'duplo' de seu corpo (Heckenberger, 2007; Costa, 2018). *Aipitsiki* ("vergonha-respeito"; Ball, 2007, p. 80) se apresenta como um método de contenção vital no contexto da produção de domesticidade em espaços ocupados por donos poderosos, como é o caso de Kamukuwaká e outros proeminentes sítios arqueológicos.

Os Wauja dizem sobre estes espaços que os *yerupoho* "foram embora" da superfície da terra, mas "continuam morando ali, só que invisíveis" aos olhos de pessoas comuns. Uma ambiguidade espaço-temporal marcada pela existência no passado, mas também no presente – tornando-se antiga, 'ancestral' e 'original' –, caracteriza paisagens arqueológicas. Argumenta-se aqui que, no Xingu, essa ambiguidade extravasa o tempo linear, se expressando na forma de uma 'concomitância de planos', conforme descrito por Müller (1990) e por Silva (2002) para os Asurini do Xingu; uma multiplicidade e transitabilidade entre 'mundos' conceptualizáveis como planos 'passados' e 'presentes', coexistindo simultaneamente no espaço.

A noção de sítios arqueológicos como lugares ambíguos, densamente multitemporais, não se dissocia da possibilidade do espaço em si, ou melhor, das distâncias que o perfazem, como operador temporal e vetor de liminaridade, na esteira da tese de Ellen Basso (1981). Basso (1981, p. 278) alude à liminaridade como qualidade do espaço ao discutir a viagem como recurso narrativo em mitos Kalapalo e seu papel na construção da distinção entre a aldeia, espaço "social, previsível e ordinário", e a floresta, como espaço perigoso, "antisocial, mágico, ambíguo e liminar / aldeias de seres poderosos".

A noção de 'concomitância de planos' se coaduna igualmente com a acepção de 'coexistência', avançada por Nicole Soares-Pinto (2017, p. 77) como expressão do fato de que "a aldeia dos vivos é continuamente inventada porque coexiste [se diferencia dos / se relaciona] com os lugares que são a marca da domesticidade de Outros". Em sua análise sobre a constituição de lugares djeoromitxi, a autora sugere que a produção de vida conjunta entre

[15] Ver Brightman et al. (2016) e Fausto e Neves (2018).

Outros – seres primordiais, não humanos, espíritos e não indígenas – se encontra implicada na necessidade permanente de se recriar o "território dos vivos" e se estabilizar, sempre relativamente, sua domesticidade (entendida como "a maneira como ele aparece sob a perspectiva dos humanos").

Propõe-se que assim se entenda a reiteração insistente dos percursos e práticas territoriais Wauja que colocam em relação as atuais aldeias dos vivos (aldeias atualizadas), as aldeias antigas (novas aldeias em potencial) e os espaços ancestrais no alto curso do Kamukuwakewene. Figurado na narrativa como acesso para as aldeias no céu (Figura 2), o orifício no teto da gruta de Kamukuwaká sinaliza essa posição ambígua e liminar entre o presente e o passado, socialidade (Aldeia dos Pássaros) e antissocialidade (Aldeia das Onças), interioridade (filiação) e exterioridade (afinidade) e o potencial de magnificação associado à manutenção dessas diferenças de perspectiva.

Curiosamente, o céu djeoromitxi é referido por Nicole Soares-Pinto (2017) como lugar onde se "desfaz o tempo", concretizando uma espécie de "curto-circuito na diacronia", onde a história de relações espaciais e genealógicas "se dobra" sobre si mesma. Sugere-se aqui que, de igual forma, Kamukuwaká e Yakuwixeku, mitos fundacionais da cultura Wauja, são sobre o transcorrer de distâncias – no céu e na terra, no tempo e no espaço – que se dobram sobre si mesmas, desfazendo o tempo cronológico e reinscrevendo a chefia na espacialidade. Conforme hipótese levantada por Christopher Ball (2018b), "a reocupação do Batovi é um movimento [dos Wauja] em direção ao passado".

Antônio Guerreiro (2016, p. 47 e 50 [ênfase adicionada]) reflete sobre as imagens "de movimento e conexão entre lugares" nos discursos cerimoniais Kalapalo, apontando para a representação do "o Alto Xingu como uma rede de donos – singulares e coletivos –, geograficamente localizados e conectados por [...] memoráveis caminhos". O movimento de pessoas por percursos que conectam centros rituais é descrito, por Carlos Fausto (2005, p. 20), como prática fundacional do sistema multiétnico, passível de remontar, a julgar pela materialidade arqueológica, aos primórdios do sistema galáctico (1250 a 1650 d.C.):

> . . . abrir estradas monumentais (sem instrumentos de metal), respondia a imperativos de uma "economia da grandeza" (Sahlins, 1990). O que estava em jogo era o prestígio, a grandeza das aldeias e de seus chefes . . . . por essas estradas deslocavam-se aldeias inteiras, convidadas para participar de grandes eventos rituais, em que se negociava um mundo sociocultural comum.

No atual contexto de fracionamento e reterritorialização Wauja – compreendendo o simultâneo restabelecimento da domesticidade dos espaços e da ordem político-social (após falecimento de dois chefes principais: Kamalá, em 2017, e Awaulukumã, em 2019) – esta 'economia da grandeza' das aldeias e de seus chefes não se dissocia de rotas que relacionam o presente a um passado e uma chefia original. Nas palavras de Antônio Guerreiro (2016, p. 37), "a relação entre um dono e aquilo que ele 'possui'... parece ser apenas ativada em uma relação de confronto ou troca com outro dono em potencial". Conclui-se que é nas conexões que estabelecem que Kamukuwaká e outros lugares na região das nascentes "elaboram um território marcado por linhas de virtualidade" (Soares-Pinto, 2017, p. 62).

Localizado em plena frente agropecuária, o lugar do ritual de iniciação das lideranças se atualiza como fronteira entre mundos. Nos discursos Wauja, o topônimo adquire o sentido de reinícios e coexistências; uma "ouverture à l'Autre" (Lévi-Strauss, 1991), expressa no fato de que Kamukuwaká acolhe, em seu lar, Kamo e suas criações predatórias, transformando seus atos de agressão em beleza. De igual forma, as reivindicações territoriais Wauja se apoiam em estratégias de inclusão da diferença: a apropriação de instrumentos como o tombamento de Patrimônio da União e de conceitos como o do 'sagrado' e do 'ecoturismo' revela, em seu essencialismo estratégico, um gênio voltado para a diplomacia. Os Wauja se propõem a compartilhar esta

paisagem com vizinhos, nação e humanidade, apelando ao cuidado e à sua fruição ecológica, cultural e ecoturística.

ARQUEOLOGIA PREVENTIVA FORA DO TIX

Na região a montante do TIX, no alto curso dos rios formadores, trabalhos de Arqueologia Preventiva[16] vêm identificando inúmeros sítios arqueológicos (Figura 1, em amarelo). Apesar da superficialidade destes estudos, registram-se afinidades entre materiais cerâmicos recuperados e os estudados por Michael Heckenberger para o interior da área demarcada do TIX (Hirooka, 2007, 2016; Robrahn-González, 2006; Juliani, 2018), indiciando continuidade e vínculo cultural.

Realizados no âmbito de processos de licenciamento ambiental, a maioria destes trabalhos se limita a cumprir as exigências mínimas e necessárias para obter a anuência dos empreendimentos. Perpetuam-se, por via de regra, as abordagens fragmentadas das evidências arqueológicas, descurando o conhecimento científico sobre as dinâmicas milenares da presença indígena na região, ora abordadas. A despeito da proximidade de terras indígenas, se sustentam, em metodologias limitadas e interpretações falhas, conceitos de uso e ocupação alheios aos modos indígenas de se relacionar com o espaço, materializando um 'território não indígena', cedido a interesses do agronegócio.

Esse entendimento da região como 'território não indígena', porque isento da área indígena artificialmente delimitada por não indígenas, é reproduzido em processos de licenciamento de grandes empreendimentos – como a rodovia interestadual BR-242/MT, a Ferrovia de Integração Centro-Oeste (FICO), as PCH, linhões, mineração etc. Os estudos arrancam sem a participação dos povos indígenas, descumprindo seus direitos de "consulta livre, prévia e informada"[17]. Quando realizados, os estudos de componente indígena desconsideram a questão patrimonial, arqueológica e paisagística. O mesmo sucede com as normativas que regem o patrimônio, na sua maioria omissas quanto à necessidade de estudos colaborativos em processos de licenciamento ambiental. O descuro pela consulta indígena é reforçado por uma (conveniente) desarticulação entre os órgãos de tutela ambiental, tais como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMAS), o IPHAN e, quanto a assuntos indígenas, a FUNAI.

Os vestígios arqueológicos – resumidos a artefatos e a pontos no mapa, então desprovidos de contexto e significado – são tidos como resíduos de um passado sem presente, resultando na alienação e proscrição de remanescentes ancestrais indígenas, reificados sob o termo de 'registro arqueológico' (Gnecco & Hernández, 2008; Silva, 2015). Nos raros casos em que se considerou a relação dos povos xinguanos com a região dos formadores do Xingu, essa consideração foi 'ajustada' a esses mesmos pressupostos.

É disso exemplo o caso polêmico da PCH Paranatinga II, cuja construção no alto Culuene traz à tona a questão territorial dos espaços ancestrais deixados fora do TIX. As reivindicações indígenas contra a destruição do rio e de seus lugares de memória obrigaram ao desenvolvimento de estudos antropológicos e arqueológicos. Apesar de terem contado com a participação (tímida) dos povos indígenas, tais estudos restringiram-se a uma ideia preconcebida de 'lugar' enquanto espaço constituído por limites mais do que pelas conexões que articula. O próprio local onde se ergueu a PCH foi originalmente identificado por interlocutores indígenas, como Sagihengu (Figura 1, "Sagihengu (2)"). Aí existiam abundantes vestígios arqueológicos irrevogavelmente associados aos povos alto-

[16] O termo Arqueologia Preventiva ou de Contrato se refere a trabalhos de avaliação, resgate e mitigação de impactos sobre o patrimônio arqueológico, vinculados ao licenciamento ambiental de empreendimentos. Para um compêndio da informação disponível para o Alto Xingu, ver Ramos (2020).

[17] Dispostos na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, sobre povos indígenas e tribais (OIT, 1989) e na Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, de 2007 (Nações Unidas, 2008).

xinguanos (Hirooka, 2007). Todavia, à altura dos estudos de instrução do tombamento, esse local não foi considerado, sob o argumento de que o sítio já havia sido altamente afetado (em sua materialidade) pela construção da PCH (Fausto, 2015). Em última instância, o tombamento serviu para legitimar a instalação de um empreendimento de alto impacto numa região de incomensurável relevância para os povos alto-xinguanos.

O caso de Kamukuwaká é, a esse respeito, icônico. Ele está atrelado a reivindicações antigas dos Wauja pela proteção do alto Kamukuwakewene, formalizadas em documentos escritos que remontam, pelo menos, a finais da década de 70. Estudos antropológicos de delimitação da Terra Indígena Batovi, realizados por ocasião dos confrontos entre os Wauja e fazendeiros e pescadores que adentravam na área (T. Waurá & Ireland, 1990; Ireland, 1990), atestam, de modo incontestável, o vínculo cultural Wauja com a região do alto curso do rio (Maricondi, 1992; Franchetto, 1995; Pechincha, 1996[18]).

Redigido na ocasião dos protestos indígenas contra a construção da PCH Paranatinga II, o laudo antropológico de Carlos Fausto aborda Sagihengu, Kamukuwaká e a relevância da relação com os rios Culuene e Kamukuwakewene, em sua extensão, elencando outros elementos significativos mencionados pelos indígenas (Fausto, 2004).

Embora os estudos de instrução de tombamento de Kamukuwaká e Sagihengu, desenvolvidos no escopo dos trabalhos de Arqueologia Preventiva no âmbito da PCH Parantinga II (Robrahn-González, 2006, 2008), mencionem também esses outros elementos, eles se atêm à área entendida como 'de entorno' dos sítios propostos a tombamento, não levando em consideração a questão da relação indígena com os rios. Assim, se, por um lado, esses estudos embasam o reconhecimento, em 2010, de Kamukuwaká e Sagihengu como 'lugares sagrados indígenas', por outro, se cingem à delimitação das áreas que são alvo de tombamento, a partir de critérios redutores e estritamente materialistas. A operação – alguns diriam 'possível' – acabou desprovendo estes espaços de sua supramaterialidade que se expressa na relação com os rios e nas práticas de movimento e mobilidade das comunidades que neles se reconhecem (Fausto, 2015).

Em suma, ao basear-se num conceito restrito de passado 'evidencial' e ao que se entendeu constituir a 'materialidade' de Kamukuwaká e Sagihengu, a instrução de tombamento permitiu que importantes áreas de reprodução cultural, presentes nas narrativas alto-xinguanas, fossem deixadas de fora da área a proteger, sob o pretexto de se localizarem 'longe' dos lugares sagrados[19]. São disso exemplo, no alto Kamukuwakewene, Temeotopa (Pedra da Anta), Ukupoho (Aldeia do Flechal do Dono do Fogo), Sapalakupoho (Aldeia do Uluri), entre outros.

Por ocasião da construção da rodovia interestadual BR-242/MT, novos reconhecimentos arqueológicos de Arqueologia Preventiva se realizam em Kamukuwaká, resultando no desvio do traçado inicial (que se previa a escassos metros da gruta, em plena área tombada; Hirooka, 2011). O novo traçado proposto é contestado novamente pelos Wauja, em 2014, que argumentam que o desvio cindiria a paisagem do Kamukuwakewene, entre Kamukuwaká e Teme Otopa. Por essa razão, os Wauja solicitam a reabertura do processo de tombamento com o intuito de alargar a área protegida (Figura 1), contemplando outros tantos elementos localizados a

[18] Embora os documentos se tenham focado na descrição da ocupação histórica Wauja no médio curso do rio, área da atual terra indígena Batovi, é recorrente a menção à importância de espaços a montante.

[19] Leia-se no documento de instrumentação do processo de tombamento de 2008: "Vale salientar que dois elementos inicialmente registrados pelos Waurá no desenho da paisagem do Kamukuwaká correspondem à Aldeia Flechal, Aldeia do Uluru e Portal da Anta. O cacique Kamalá informou que se trata de locais geograficamente distantes dali (kilômetros rio acima, segundo ele). Por conta disto, as duas áreas não foram incluídas no que se define como paisagem cultural do Kamukuwaká, embora já estejam sendo consideradas na continuidade do Programa de Patrimônio Cultural, mais especificamente, nos estudos de implantação do Corredor Ecológico-Cultural" (Robrahn-González, 2008, p. 163). Não se tem notícia da continuidade dos estudos de implantação do corredor ecológico-cultural mencionados.

montante de Kamukuwaká (Associação Indígena Tulukai, 2016; Hirooka, 2016).

Neste contexto dos trabalhos arqueológicos preventivos da BR-242/MT, mencione-se, ainda, a identificação do sítio arqueológico Batovi, com vestígios líticos e cerâmicos em superfície, entre a área de Kamukuwaká e Teme Otopa (Pedra da Anta). Este sítio tem vindo a ser gravemente impactado pela monocultura e por trabalhos de extração de sedimentos. No entanto, não foi alvo de planos de mitigação de impacto ou sequer intervenções arqueológicas que permitissem detalhar sua caracterização, sob o argumento de que seria 'preservado' em relação ao trajeto da BR-242/MT (Hirooka, 2016).

NASCENTES DO XINGU – PAISAGENS DE MORTE E REGENERAÇÃO

Os dados coletados apontam para uma continuidade de uso, bem como de significação das paisagens fluviais pelos alto-xinguanos. Uma trama indivisível de signos – formas significantes, sentidos e referentes, entendidos, a partir de Peirce (1932), como as formas que os signos assumem (*representamen*), os sentidos elicitados pelos signos (*interpretants*) e aquilo que os signos representam (*objects*) –, abrange toda a extensão do rio Kamukuwakewene. Remanescentes arqueológicos, rochas, espécies animais e vegetais, as estrelas no céu... toda a materialidade do rio se vê contextualizada em narrativas históricas, crônicas de percursos fluviais (e celestes) que se veem repetidas a cada viagem dos Wauja.

Argumenta-se que a possibilidade, sempre latente, do encontro com o Outro é facilitada por distâncias, tanto no espaço, quanto no tempo: exterioridade e antiguidade. Assim, é incorreto pensar em Kamukuwaká, bem como Sagihengu, como 'pontos geográficos', 'limites' do que seria um território tradicional xinguano. É mais adequado caracterizá-los como lugares liminares, de passagem, transição e transformação, no sentido descrito por Basso (1981), marcados não pela fixidez de coordenadas, mas pelo potencial de movimento entre o 'dentro' e o 'fora'.

Propõe-se, neste artigo, pensar essa trama relacional, espaço-temporal, a partir da teoria de signos de C. S. Peirce e sua tríade ontológica de potencial (ou chance), existência (ou fatualidade) e regra/lei (mediação entre as duas primeiras). Essa tríade ontológica se baseia em três tricotomias analíticas: a primeira distingue 1 - qualidades ('qualisignos'), 2 - fatos ('sinsignos' ou '*tokens*') e 3 - leis, convenções ou tipos ('legisignos'); a segunda trata da relação de significação entre um signo e o seu objeto e classifica signos como 1 - ícones (representação por similitude física ou qualidades), 2 - índices (representação por contiguidade fatual ou causalidade) e 3 - símbolos (representação por convenção); por fim, a terceira tricotomia descreve como signos são constituídos em seus interpretantes como sinais 1 - de possibilidade, 2 - de fato, e 3 - de razão (Houser, 2009).

Atente-se ao exemplo do motivo *kupato* presente nos painéis rupestres da gruta do Kamukuwaká (Figuras 5 e 6). A forma gráfica *kupato* ('peixe', em Wauja) representa o objeto 'peixe' via iconicismo. Além de seu desenho, as gravuras de *kupato* agrega(va)m outros aspectos significantes, como patine e aparência antiga, bem como o fato de terem sido tornadas perenes na rocha, em abrigo identificado como lar do chefe primordial, à margem de uma cachoeira, no alto rio Kamukuwakewene. Estes atributos físicos e contextuais (qualidades e contiguidades) são expressão do fato (ou "índices icônicos"; Silverstein, 1993, 2003) de que o painel rupestre é manifestação física, factual (ou indicial) do passado histórico no presente. O motivo *kupato* ('tipo') e suas imagens-cópia ('*tokens*') são signos que convocam a presença, (f)atualizando (ou indexando) o contexto espaço-temporal (ou "cronotópico"; Bakhtin, 1981) que representam. Esses grafismos (ou imagens-cópia) agregam, assim, valores microcontextuais – como a abundância de peixe propiciada pela cachoeira, barreira natural no rio – a categorias e conceitos do plano macrocosmológico.

Peixe é a base da alimentação não carnívora e da prática de comensalidade, recurso central à cooperação ritual intergrupal e, logo, a processos de

filiação e de gestão de relações de afinidade, atribuições constitutivas da chefia xinguana. Pode-se dizer que os grafismos rupestres de Kamukuwaká indexam, através de convenção e similitude (simbolismo e iconicismo), um macrocosmo de valores associados à comensalidade (nos motivos de peixe e espinha), à fertilidade e sexualidade (na figura do *uluri* e da vagina de Alaweru) e à beleza de corpos alegres (nos grafismos *kulupiyene* da cobra musical Arakuni, Barcelos Neto, 2006, 2011; K. Waurá, 2013). No tempo que se dobra sobre si mesmo (história e cosmologia), estes símbolos icônicos de comensalidade-peixe, fertilidade-vida e beleza-alegria se atualizam e regeneram nas nascentes do Kamukuwakewene. Os grafismos de Kamukuwaká são fonte de vida para os povos da bacia, em parte, porque se constituem, em seus interpretantes (através dos sentidos que elicitam), como sinais de possibilidade (virtualidade), de fato (atualização) e de razão (regra ou cânone).

O potencial de vida e de magnificação do qual Kamukuwaká, o lugar, é ícone, índice e símbolo – isto é, signo que representa, por meio de suas qualidades físicas, contextos espaço-temporais e sentidos convencionalizados – emerge de uma ambiguidade de posição no espaço e no tempo que coloca em relação identidade e alteridade. Apenas na relação entre as aldeias do baixo e médio cursos do rio e os espaços liminares das nascentes, tomados como índices de uma trajetória espaço-temporal que restabelece a vida e a chefia, se pode entender o conceito Wauja de 'território' como expressão eco/cosmopolítica do fazer-crescer Wauja e seus modos de coabitar (n)a terra. A 'trama de Kamukuwaká' constitui, assim, uma espécie de enredo permanente nas interações dos Wauja com a paisagem fluvial.

Neste sentido, importa, repensar o significado de um espaço vital xinguano além-TIX em termos não de pontos na paisagem, mas dos rios, dos fluxos (humanos e não humanos) que facilitam e das relações que destes emanam. Junto a Morená, Kamukuwaká e Sagihengu representam uma tríade fundacional que entretece espaço, rito, mito e modos de ser xinguano. Se, por um lado, Morená, na confluência das águas que formam o rio Xingu, sinaliza a origem da humanidade e modos de vida da civilização xinguana (*Putakã*, na língua Wauja); fora do TIX, no alto Culuene, Sagihengu, local do primeiro *Kwarup*, indexa a chefia e sua relação com a morte como imanente e necessária à vida (Guerreiro, 2011, 2012); Kamukuwaká, local do *Pohoka* inaugural, indexa a relação entre chefia e fabricação de beleza como vetor de regeneração (reiteração) de vida e território.

Subjacente aos sentidos do binário Kamukuwaká e Sagihengu, enquanto polos privilegiados de conjunção entre o 'céu' e a 'terra', está uma espécie de curto-circuito na diacronia, um des/refazer da morte como processo de atualização e de estabilização, sempre relativa, de um 'território dos vivos'. É, portanto, na relação de continuidade e indivisibilidade entre o Kamukuwakewene, o Culuene e os restantes formadores que se pode entender a região das cabeceiras como território indígena superlativo.

Em contraste, o atual cenário de delapidação desta paisagem é corolário de mitologias teleológicas/progressistas e de estratégias de aniquilamento da diferença. A pesca predatória, o desmatamento sem freio das cabeceiras, o assoreamento dos rios, o arrasamento do patrimônio paisagístico, as grandes obras sem estratégias de mitigação constituem ações depredatórias inequívocas. Em jogo está o que Deborah Bird Rose (2012, p. 128, nossa tradução) chama de "parceria entre vida e morte" e a possibilidade de "dupla morte das paisagens", uma "perda irreparável não apenas dos vivos, mas da multiplicidade de formas de vida e da capacidade dos processos evolucionários de regenerar a vida".

QUE CAMINHOS, ENTÃO, PARA PROTEÇÃO?

Seguindo-se critérios normativos mínimos, o entendimento de paisagens indígenas como meramente 'culturais' vem, no âmbito de processos de licenciamento ambiental, se combinando com noções redutoras de passado (como transposto) e de sítio arqueológico (como área circunscrita pela dispersão de artefatos), para sustentar mecanismos

legais de reconhecimento, mitigação e proteção que resultam, na prática, quase obsoletos. Face ao manancial de dados disponíveis, não se sustenta a perpetuação, na região das nascentes dos formadores do Xingu, de arqueologias da *terra nullius* e 'paisagem-cenário'. Faz-se necessária a revisão das normativas de atuação de órgãos como IPHAN, SEMA, IBAMA e FUNAI diante de projetos de licenciamento ambiental na região, com vista a considerar: 1) princípios metodológicos coerentes com os conhecimentos e práticas científicas atuais; e 2) critérios para a consulta e participação efetivas dos povos indígenas em consonância com o Protocolo de Consulta dos Povos do Território Indígena do Xingu[20].

No âmbito da chamada Arqueologia Preventiva, é essencial a demanda pela obrigatoriedade de estudos colaborativos antropológicos e etnoarqueológicos, um compromisso sério, interétnico e interdisciplinar que vise à abertura de um espaço de discussão (e tradução) marcado pela ênfase na voz, cosmovisão e práticas político-ecológicas dos povos locais. Conforme vem sendo elaborado por Fabíola Silva (2015, 2012), a aplicação de abordagens colaborativas e etnográficas à prática arqueológica se revela como uma metodologia profícua, capaz de expor a diversidade de perspectivas e as complexas inter-relações sociais, ecológicas, políticas e econômicas que existem entre sujeitos e recursos arqueológicos em escala local, nacional e global. Dessa discussão depende a consulta informada a povos e lideranças, passando pelo entendimento cabal das estratégias de mitigação e dos mecanismos legais de proteção disponíveis e de como estes podem ser efetivamente acionados e reconvertidos em ferramentas de autodeterminação; uma discussão franca em que se possa expor qual é, na prática, o valor e o alcance destes instrumentos e que estratégias articuladas se podem tomar para benefício de todos.

Além do tombamento, o IPHAN, órgão de tutela patrimonial, dispõe de outros instrumentos de valorização e proteção legal, como o Registro de Patrimônio Imaterial, a Declaração de Lugar de Memória[21] e a Chancela de Paisagem Cultural[22]. No que concerne ao patrimônio ecológico, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) tem, entre seus instrumentos de recuperação e manutenção, o corredor ecológico[23], que propõe a conexão entre unidades de conservação. Talvez a proposição de corredores ecológicos que incorporem o aspecto das práticas indígenas seja uma hipótese a explorar. No caso do Kamukuwakewene, inobstante os limites que venham a ser fixados para a terra indígena Batovi, um corredor deste tipo asseguraria a preservação das matas ciliares ao longo de todo o alto curso do rio, interligando as terras indígenas Marechal Rondon e Batovi/Xingu e restabelecendo a conectividade de áreas prioritárias à conservação da biodiversidade dos biomas Amazônia e Cerrado (Rodrigues-Niu & Ramos, 2017).

A experiência colaborativa das autoras junto aos Wauja vem colocando em evidência que qualquer circunscrição que seccione a paisagem fluvial do Kamukuwakewene, bem como seus aspectos culturais dos ecológicos, é sempre artificiosa e omissa. Neste sentido, se pleiteia, junto aos órgãos responsáveis, por soluções técnicas para a integração articulada de diferentes instrumentos legais. Por fim, qualquer processo estará incompleto sem a consecução colaborativa de planos de gestão das áreas protegidas, que devem prever o monitoramento e vigilância dos rios em sua extensão,

[20] Elaborado em 2017, em Governança Geral, o protocolo define "a construção de novas obras no entorno do nosso território . . . . e formulação de políticas públicas que nos dizem respeito [como] exemplos de decisões que só devem ser tomadas após consulta" (PCPTIX, 2017, p. 33).

[21] Relativa a lugares que preservam sua importância memorial apesar de terem sofrido severa destruição (Portaria IPHAN n. 375, 2018).

[22] Instrumento que visa conciliar as divisões artificiosas de patrimônio material, imaterial e ecológico, mas que, desafortunadamente, apesar de contar com mais de dez anos de existência, ainda não foi implementado (Pereira, 2020).

[23] Regulamentado na Lei n. 9.985/2000 (Brasil, 2000) e no Decreto n. 4.340/2002 (Brasil, 2002).

bem como facilitar a fruição ecológica, ecoturística e cosmopolítica por parte de seus donos tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O picoteamento dos painéis de arte rupestre de Kamukuwaká (Figura 4), em 2018, foi um ato de violência e de crueldade indizíveis, um ato absurdo e equivocado, fundado no entendimento que Kamukuwaká pode ser destruído por se reduzir a uma materialidade superficial e inerte, passível de ser morta no tempo e circunscrita no espaço. As autoras acreditam que esse tipo de equívoco é potencializado pela perpetuação, na área do dito 'patrimônio', de uma linguagem normativa que legitima falsas dicotomias – entre o material e o imaterial, passado e presente, ecologia e cultura – e que insiste, contra todas as evidências ecológicas, arqueológicas, etno-históricas e etnográficas, em conceber as paisagens fluviais alto-xinguanas como partíveis.

Manifestando extraordinária resiliência e capacidade para criação de beleza, os Wauja vêm desenvolvendo projetos de registro e valorização que trazem nova vida às histórias, às paisagens e às gravuras destruídas, convidando a extrapolar conceitos convencionais de tempo e de materialidade. Para além do mapeamento colaborativo da paisagem fluvial[24], destaquem-se três projetos desenvolvidos sob coordenação de universitários e professores Wauja desde 2014[25]: 1) o registro extensivo das histórias de Kamukuwaká e Yakuwixeku, visando à produção de um livro bilíngue (Waurá, 2021); 2) a pesquisa documental e de rememoração das gravuras, em suas formas e histórias, que possibilitou a reconstituição digital tridimensional dos painéis rupestres destruídos (Lowe, 2019); 3) o desenvolvimento de uma plataforma educacional de realidade virtual da gruta de Kamukuwaká. Nas palavras da Atapucha Waurá:

> Hoje eu vim aqui esclarecer. Esse trabalho não foram os brancos que fizeram para nós. Eu falei para Kaji: Olha, irmão, nossos pais estão acabando, levando o conhecimento junto, daí como é que fica? Estão morrendo. O que você está esperando? Você que é universitário tem de registrar tudo o que é nosso. Você não está vendo as outras etnias e os brancos? Nem reconhecem o povo Wauja como dono da terra. Por isso têm de registrar nossa história (Waurá, 2017, tradução livre por Yakuwipu Waurá).

Conclui-se este artigo com uma observação sobre o papel que a Arqueologia – enquanto ciência das contiguidades (indícios ou indexicalidades) e distâncias no tempo e no espaço – pode assumir, através de suas práticas colaborativas, na facilitação de um espaço de voz e autodeterminação dos povos indígenas. Para tanto, remete-se à definição semiótica da disciplina por Paul Kockelman (2012, pp. 77-78, tradução nossa):

> A Arqueologia está interessada em qualquer coisa que não tenha "morrido" desde que conte algo sobre alguma coisa que "morreu". Isto é, algo tem de persistir para entrar em equilíbrio com o seu meio, de forma que possa ser distinguido como figura de um fundo (ou sinal no barulho) . . . . A duração que a coisa que persiste [em relação à outra coisa que morreu] tem de percorrer não precisa ser histórica em magnitude . . . . ou nem mesmo temporal. O que é necessário é que algo percorra a distância, qualquer distância: o agora e o depois, aqui e lá, isto e aquilo, o eu e o outro. Isto é tudo que se pode querer dizer com "materialidade". E, portanto, existem tantas materialidades e, logo, potenciais arqueologias como existem modos de diferenciação e distância.

O 'passado' que os Wauja reconhecem rio acima é arqueológico, porém excede o tempo cronológico, no sentido ora dado; um passado imanente no mundo físico, ao mesmo tempo cultural e ecológico, material e imaterial, que alguns vêm chamando de "antropogênico" (Denevan, 1992) e outros de "espectral" (Gan et al., 2017). A experiência colaborativa das autoras sugere que é precisamente esse passado ontologicamente múltiplo

[24] Visando a elaboração de um mapa virtual interativo do território Wauja no âmbito de um projeto do professor Christopher Ball, da Universidade de Notre Dame, com a colaboração de Rodrigues-Niu.

[25] Contando com a colaboração da equipe de assessoria arqueológica *pro bono* e em parceria com o Instituto Homem Brasileiro, *Factum Foundation for Digital Technology in Conservation* e *People's Palace Projects*.

e multiespecífico, (ainda) vivo no presente na forma de "traços de histórias através das quais ecologias são feitas e desfeitas" (Gan et al., 2017, pp. 1-5, tradução nossa), que os Wauja procuram reiterar em sua versão de arqueologia.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa de Rodrigues-Niu contou com o apoio das seguintes instituições: *Wenner-Gren Foundation* (WGF, *Dissertation Fieldwork Grant*, 2019-em curso, Gr. 9925); *National Science Foundation* (NSF, prêmio *Cultural Anthropology Research Experience for Graduates*, 2018, Id: 1729151,); *Institute for Scholarship in the Liberal Arts* (ISLA, *Graduate Student Research Awards*, 2017 e 2019), *Kellogg Institute for International Studies* e *Notre Dame University* (bolsa de doutorado, 2017-em curso). Agradecimentos aos orientadores de pesquisa de doutorado, Fabíola Silva e Christopher Ball, pela leitura prévia e pelos comentários criteriosos, e a Emilienne Ireland e Dr. Aristóteles Barcelos Neto, pelas conversas e partilhas. As autoras agradecem o apoio e parceria das associações indígenas Wauja Tulukai (AIT), Ulupuwene (AIU), Sapukuyawa Arakuni (AISA), Instituto Socioambiental (ISA), Instituto Homem Brasileiro (IHB), *People's Palace Projects* (PPP), *Factum Foundation for Digital Technology in Conservation* (FF). Os mais profundos agradecimentos às comunidades, historiadores e pesquisadores Wauja pelo acolhimento e colaboração.

REFERÊNCIAS

Associação Indígena Tulukai. (2016). *Ofício Piyulaga (Waurá) nº 11 de 2016 – Solicitação de ampliação da Área Tombada da Paisagem Cultural de Kamukuwaká ou abertura de novo processo de Tombamento de locais histórica e culturalmente significativos para os povos xinguanos*. Associação Indígena Tulukai.

Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogic imagination: four essays*. University of Texas Press.

Balée, W., & Erickson, C. L. (2006). Time, complexity, and historical ecology. In W. Balée & C. L. Erickson (Orgs.), *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical Lowlands* (pp. 1-18). Columbia University Press.

Ball, C. G. (2007). *Out of the park: trajectories of Wauja (Xingu Arawak) language and culture*. The University of Chicago.

Ball, C., (2011). As spirits speak: interaction in Wauja exoteric ritual. *Journal de la Société des Américanistes*, *97*(1), 87-117. https://doi.org/10.4000/jsa.11657

Ball, C. G. (2018a). Interdiscursive rivers: protesting the Paranatinga II dam. In Autor, *Exchanging words: language, ritual and relationality in Brazil's Xingu Indigenous Park* (pp. 153-181). University of New Mexico Press.

Ball, C. G. (2018b, jul.). The past is upriver. In *56º Congresso Internacional de Americanistas*, Universidade de Salamanca.

Barcelos Neto, A. (2000). Panelas que cantam e que devoram: a cerâmica wauja. In J. P. Brito (Org.), *Os índios, nós* (pp. 136-153). Museu Nacional de Etnologia.

Barcelos Neto, A. (2006). A cerâmica wauja: etnoclassificação, matérias-primas e processos técnicos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (15-16), 357-370. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2006.89727

Barcelos Neto, A. (2007). Wïtsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. *Journal de la Société des Américanistes*, *93*(1), 73-95. https://doi.org/10.4000/jsa.6533

Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. Edusp.

Barcelos Neto, A. (2011). A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. *Revista de Antropologia*, *54*(2), 981-1012. https://www.jstor.org/stable/43923893

Barcelos Neto, A. (2012). A origem da arte e o gosto estético entre os Wauja do alto Xingu. In M. C. von Zuben, M. L. G. C. Mendes, K. C. A. Souza & J. G. Vieira (Orgs.), *Sujeito, saberes e práticas sociais* (pp. 99-134). UERN.

Basso, E. (1981). A "Musical view of the universe": Kalapalo myth and ritual as religious performance. *The Journal of American Folklore*, *94*(373), 273-291. https://doi.org/10.2307/540153

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal.

Brasil. (2000, jul. 18). Lei n. 9.985/2000. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm

Brasil. (2002, jul. 18). Decreto nº 4.340. Regulamenta artigos da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4340.htm

Brightman, M., Fausto, C., & Grotti, V. (Eds.). (2016). *Ownership and Nurture: studies in native Amazonian property relations*. Berghahn Books.

Costa, L. (2018). *The owners of kinship: asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. HAU Books.

Cruz, J. S. (1989). *Expedição Waurá no rio Batovi* [Relatório]. FUNAI.

Decreto nº 50.455. (1961, abr. 14). Cria o Parque Nacional de Xingu. *Diário Oficial da União*, Seção 1, p. 3492. https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-50455-14-abril-1961-390087-publicacaooriginal-1-pe.html#

Decreto nº 51.084. (1961, jul. 31). Regulamenta o Decreto nº 50.455, de 14 de abril de 1961, que criou o Parque Nacional do Xingu, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Seção 1, p. 6969. https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-51084-31-julho-1961-390584-publicacaooriginal-1-pe.html#

Denevan, W. M. (1992). The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, *82*(3), 369-385.

Fausto, C. (2004). *A ocupação indígena do alto curso dos formadores do rio Xingu e a cartografia sagrada alto-xinguana.* Laudo Antropológico para o Ministério Público Federal, MT.

Fausto, C. (2005). Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, *2*(2), 9-51. https://jyvukugi.files.wordpress.com/2012/02/carlos-fausto_xingu.pdf

Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, *14*(2), 329-366. https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003

Fausto, C. (2015). Da responsabilidade social de antropólogos e arqueólogos: sobre contratos, barragens e outras coisas mais. *Revista de Arqueologia*, *28*(2), 202-215. https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/436

Fausto, C., Franchetto, B., & Heckenberger, M. (2008). Language, ritual and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society. In D. Harrison, D. S. Rood & A. Dwier (Eds.), *Lessons from documented endangered languages* (pp. 129-158). John Benjamins.

Fausto, C., & Neves, E. G. (2018). Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, *92*(366), 1604-1618. https://doi.org/10.15184/aqy.2018.157

Franchetto, B. (1992). O aparecimento dos Caraíba: para uma história Kuikuro e Alto-Xinguana. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 339-356). Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

Franchetto, B. (1995). *Laudo antropológico: a comunidade indígena Waurá e a "Terra do Batovi"*. FUNAI.

Gan, E., Tsing, A., Swanson, H. A., & Bubandt, N. (2017). Introduction: haunted landscapes of the Anthropocene. In A. L. Tsing, N. Bubandt, E. Gan & H. A. Swanson (Eds.), *Arts of living on a damaged planet: ghosts and monsters of the Anthropocene* (pp. 1-10). University of Minnesota Press.

Gnecco, C., & Hernández, C. (2008). History and its discontents: stones statues, native histories and archaeologists. *Current Anthropology*, *49*(3), 439-66. https://doi.org/10.1086/588497

Gomilde, M. L. C. (2008). *Marãnã Bodödi: a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Guerreiro, A. (2011). Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, *9*(1), 1-29. https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol9/iss1/1/

Guerreiro, A. (2012). *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].

Guerreiro, A. (2016). Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha Revista de Antropologia*, *18*(2), 23-55. https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p23

Hamilakis, Y., & Anagnostopoulos, A. (2009). What is archaeological ethnography? *Public Archaeology*, *8*(2-3), 65-87. https://doi.org/10.1179/175355309X457150

Hamilakis, Y. (2011). Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, *40*, 399-419. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145732

Heckenberger, M. (1996). *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1400-2000* [Tese de pós-doutorado, University of Pittsburgh].

Heckenberger, M. J., Petersen, J. B., & Neves, E. G. (1999). Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil. *Latin American Antiquity*, *10*(4), 353-376. https://doi.org/10.2307/971962

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

Heckenberger, M. J., Kuikuro, A., Kuikuro, U. T., Russell, J. C., Schmidt, M., Fausto, C., & Franchetto, B. (2003). Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, *301*(5640), 1710-1714. https://doi.org/10.1126/science.1086112

Heckenberger, M. (2005). *The ecology of power: culture, place and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge.

Heckenberger, M. (2007). Xinguano heroes, ancestors, and others: materializing the past in chiefly bodies, ritual space, and landscape. In C. Fausto & M. Heckenberger (Org.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives* (pp. 284-311). University Press of Florida.

Heckenberger, M. J., Christian Russell, J., Toney, J. R., & Schmidt, M. J. (2007). The legacy of cultural landscapes in the Brazilian Amazon: implications for biodiversity. *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, *362*(1478), 197-208. https://doi.org/10.1098/rstb.2006.1979

Hirooka, S. (coord.) (2007). *Relatório final de salvamento arqueológico Culuene - PCH Paranatinga II (1a etapa)*. ECOSS.

Hirooka, S. (Coord.). (2011). *Rodovia BR-242 Mato Grosso: Relatório final de diagnóstico e prospecção*. Archaeo Pesquisas Arqueológicas.

Hirooka, S. (Coord.). (2016). *Relatório final de salvamento arqueológico – BR 242/Mato Grosso.* Archaeo Pesquisas Arqueológicas.

Hirooka, S. (Coord.). (2018). *Relatório final: prospecção arqueológica PCH Inxu Fase II*. Archaeo Pesquisas Arqueológicas

Houser, N. (2009). Peirce, phenomenology and semiotics. In P. Cobley (Ed.), *The Routledge companion to semiotics* (pp. 111-122). Routledge.

Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). (2022). *Terra Brasilis*. http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/

Ireland, E. (1988). Cerebral savage: the white man as symbol of Cleverness and savagery in Waurá myth. In J. Hill (Org.), *Rethinking history and myth* (pp. 157-173). University of Illinois Press.

Ireland, E. (1990). Neither warriors nor victims, the Wauja peacefully organize to defend their land. *Latin American Anthropology Review*, *2*(1), 3-12. https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/neither-warriors-nor-victims-wauja-peacefully-organize-defend-their-land

Joyce, R. A. (2011). 'What eludes speech': a dialogue with Webb Keane. *Journal of Social Archaeology*, *11*(2), 158-170. https://doi.org/10.1177/1469605311403836

Juliani, L. J. C. O. (Coord.). (2018). *Programa de gestão do patrimônio arqueológico na área de implantação da LT 230 kV Paranatinga - Canarana e instalações associadas - município de Água Boa/MT*. A Lasca Arqueologia.

Kalapalo & Waurá. (2008). *Patrimônio Indígena: história de nossa gente: resgatando a memória, as tradições e os lugares sagrados agora distantes de nós*. Instituto de Pesquisa Etnoambiental do Xingu (IPEAX).

Kockelman, P. (2012). The ground, the ground, the ground: or, why archeology is so 'hard'. *The Yearbook of Comparative Literature*, *58*, 176-184. https://muse.jhu.edu/pub/50/article/552339#info_wrap

Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Plon.

Lima, P. (1950). Os índios Waurá. Observações gerais: a cerâmica. *Boletim do Museu Nacional, Nova Série Antropologia*, (9), 1-25.

Lowe, A. (Org.). (2019). *A Gruta de Kamukuwaká: a preservação de culturas indígenas no Brasil*. Factum Foundation for Digital Technology in Conservation. https://www.factum-arte.com/resources/files/ff/publications_PDF/the_sacred_cave_of_kamukuwaka_book_2019.pdf

Maricondi, M. I. (1992). *Laudo de vistoria técnica para localização e identificação cartográfica de limites das terras tradicionalmente ocupadas pelos Waurá / PIX, MT*. Fundação Mata Virgem/Núcleo de Direitos Indígenas.

Marques, M., & Hilbert, K. (2009). A tradição (arqueológica) Itaparica: a materialidade textual e a semantização dos objetos. *Revista Trajetos*, *7*(13), 68-80.

Mello, M. I. (1999). *Música e mito entre os Wauja do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].

Moi, F. P., Souza, E. R., Morales, W. F., & Paresi, R. W. A. (2009). Memória e oralidade: interpretação de grafismos rupestres entre os Aruak do noroeste do estado de Mato Grosso, Brasil. In W. F. Morales & F. P. Moi (Org.), *Cenários regionais em arqueologia brasileira* (pp. 205-237). Annablume.

Müller, R. (1990). *Os Asurini do Xingu (história e arte)*. Editora da Unicamp.

Myazaki, N. (1998). *Etnohistória da região do Alto Xingú: pesquisa interdisciplinar. Parque Nacional do Xingú – Mato Grosso.* Museu Nacional de Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP).

Nações Unidas. (2008). *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf

Nahum-Claudel, C. (2020). Pyrotechnical mastery and humanization: Amazonian cuisine, care, and craft in evolutionary and semiotic perspective. *Current Anthropology*, *61*(4), 418-440. https://doi.org/10.1086/710356

Neves, E. G. (1999). O velho e o novo na arqueologia amazônica. *Revista USP*, (44), 86-111. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p86-111

Noronha, R. (1952). *Exploração e levantamento do Rio Culuene, principal formador do rio Xingu. Reconhecimento da verificação ao divisor Arinos-Paranatinga. Fundação dum Pôsto de Proteção aos Índios; medição e demarcação de terras para os Bacairi: trabalhos executados pelo ajudante da mesma Comissão: capitão Ramiro Noronha em 1920*. CNPI/Departamento de Imprensa Nacional.

Organizacão Internacional do Trabalho (OIT). (1989, jun. 27). *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes [Convenção 169]*. https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/convecao169.pdf/view

Pechincha, M. T. S. (1996). *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Batovi*. FUNAI.

Peirce, C. S. (1932). *Collected papers of Charles Sanders Peirce. II: elements of logic*. Harvard University.

Pereira, D. C. (2020). A chancela de paisagem cultural brasileira: 10 anos de caminhos e descaminhos de uma política de cultura com compromisso social. *Revista Memória em Rede*, *12*(22), 173-197. https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/16018

Portaria FUNAI nº 339. (2021, maio 31). *Diário Oficial da União*. https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-339-de-31-de-maio-de-2021-323592955

Portaria FUNAI nº 484. (2022, fev. 23). *Diário Oficial da União*. https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-funai-n-484-de-23-de-fevereiro-de-2022-382748357

Portaria IPHAN n. 375. (2018, set. 19). Institui a Política de Patrimônio Cultural Material do Iphan e dá outras providências. http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei_iphan0732090.pdf

Protocolo de Consulta dos Povos do TIX (PCPTIX). (2017). ATIX/RCA/ISA.

Ramos, M. (2019). *Relatório de andamento: projeto de conservação e registro da Gruta de Kamukuwaká.* Associação Indígena Tulukai/Factum Foundation.

Ramos, M. (2020). *Paisagens do Alto Xingu: contributos para a avaliação do patrimônio cultural dos rios formadores do Xingu: rios Tamitatoala/Batovi e Culuene*. Instituto Socioambiental (ISA).

Robrahn-González, E. (Coord.). (2004). *Programa mitigador de patrimônio Arqueológico PCH Baruíto – LT 138 Kv (Campo Novo dos Parecis, MT) – 2º Relatório de andamento*. Documento Arqueologia e Antropologia Ltda.

Robrahn-González, E. (Coord.). (2006). *Programa de Patrimônio Cultural PCH Paranatinga II.* Documento Antropologia e Arqueologia Ltda.

Robrahn-González, E. (Coord.). (2008). *Programa de Patrimônio Cultural PCH Paranatinga II – Arqueologia colaborativa, etapa 2, instrumentação ao processo de tombamento das paisagens sagradas do Sagihengu e Kamukuwaká, Alto Xingu/MT* Documento Antropologia e Arqueologia Ltda./Atiaia Energia.

Rodrigues-Niu, P., & Ramos, M. (Org). (2017). *Ante-Projeto Águas do Xingu: recuperação ambiental de nascentes e áreas degradadas nos formadores do rio Xingu*. Promotoria de Justiça, Cidadania e Meio Ambiente de Paranatinga/Gaúcha do Norte (MPE/MT)/Instituto Homem Brasileiro.

Rose, D. B. (2012). Multispecies knots of ethical time. *Environmental Philosophy*, *9*(1), 127-140. https://www.jstor.org/stable/26169399

Sahlins, M. D. (1990). The political economy of grandeur in Hawai'i from 1810 to 1830. In E. Ohnuki-Tierney (Ed.), *Culture through time: anthropological approaches* (pp. 26-56). Stanford University Press.

Schmidt, M., & Heckenberger, M. J. (2006). Amazonian dark earth formation in the Upper Xingú of southeastern Amazonia, Mato Grosso, Brazil. *71st Annual Meeting of the Society of American Archaeology*. https://www.researchgate.net/publication/261360257_AMAZONIAN_DARK_EARTH_FORMATION_IN_THE_UPPER_XINGU_OF_SOUTHEASTERN_AMAZONIA_MATO_GROSSO_BRAZIL

Silva, F. A. (2002). Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu-Pará. *Horizontes Antropológicos*, *8*(18), 175-187. https://doi.org/10.1590/S0104-71832002000200008

Silva, F. A. (2012). O plural e o singular das arqueologias indígenas. *Revista de Arqueologia*, *25*(2), 24-42. https://doi.org/10.24885/sab.v25i2.353

Silva, F. A. (2015). Arqueologia de contrato e povos indígenas: reflexões sobre o contexto brasileiro. *Revista de Arqueologia*, *28*(2), 187-201. https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/435

Silverstein, M. (1993). Metapragmatic discourse and metapragmatic function. In J. A. Lucy & L. A. Lucy (Eds.), *Reflexive language: reported speech and metapragmatics* (pp. 33-58). Cambridge University Press.

Silverstein, M. (2003). Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. *Language & communication*, *23*(3-4), 193-229. https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00013-2

Soares-Pinto, N. (2017). De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *Revista de Antropologia da UFSCar*, *9*(1), 61-82. https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.180

Steinen, K. V. D. (1942). *O Brasil Central. Expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. Companhia Editora Nacional.

Teles, M., & Melo, J. (Coord.). (2019). *Relatório final: projeto de levantamento arqueológico na área de implantação da PCH Perdidos - municípios de São José do Rio Claro e Diamantino - MT*. Griphus Consultoria.

Toney, J. R. (2016). Cerâmica e história indígena do Alto Xingu. In C. Barreto, H. P. Lima, & C. Betancourt (Orgs.), *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese* (pp. 224-236). IPHAN/Ministério da Cultura/Museu Paraense Emílio Goeldi.

Txucurramae, M. (1990). *Relatório de viagem ao Batovi*. FUNAI.

Villas-Bôas, A., & Junqueira, P. (Coord.) (2011). *Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos*. Instituto Socioambiental (ISA).

Waurá. (2012). *Denúncia da aldeia Piyulewene*, *Terra Indígena do Xingu* [Manuscrito não publicado].

Waurá. (2017). *Ata da 1ª Reunião Geral sobre Projetos Culturais do Povo Wauja.* TIX, Aldeia Piyulaga [Manuscrito não publicado]

Waurá. (2021). A*s histórias de Kamukuwaká e Yakuwixeku: contadas pelo povo Waujá*. Instituto Homem Brasileiro.

Waurá, A. (2018). *Arte gráfica e pintura corporal do povo Wauja. Wauja Ogananala Ogana* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Goiás].

Waurá, A. (2021). *Wauja Ǫnáka, Ǫnakiyejetuwãpitsana: reclusão pubertária, saúde, beleza e o saber-fazer do algodão* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiânia].

Waurá, K. (2013). *Origem da pintura do povo Wauja. Waujanãu Ogana Ǫnapukãtakú*. UNEMAT – Diretoria de Gestão de Educação Escolar Indígena.

Waurá, T., & Ireland, E. (1990). *O chefe Atamai Wauja denuncia a invasão da terra dos Wauja*, *PIX Aldeia Piyulaga* [Manuscrito não publicado].

Wüst, I., & Barreto, C. (1999). The ring villages of central Brazil: a challenge for Amazonian archaeology. *Latin American Antiquity*, *10*(1), 3-23. https://doi.org/10.2307/972208

CONTRIBUIÇÃO DAS AUTORAS

P. F. Rodrigues-Niu contribuiu com conceituação, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); e M. Ramos com curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição).

Arquivo Kamayurá: pesquisa, documentação e transmissão da memória

The Kamayurá Archive project: research, documentation, and the transmission of memory

Kanawayuri Kamaiurá[I] | Mayaru Kamayurá[I]

[I]Arquivo Kamayurá. Parque Indígena do Xingu. Gaúcha do Norte, Mato Grosso, Brasil

Resumo: O projeto Arquivo Kamayurá foi concebido por lideranças das duas principais aldeias da etnia Kamayurá no Parque do Xingu, Mato Grosso, chamadas Ypavu e Morená. Buscamos complementar o conhecimento da história do povo Kamayurá e desenvolver novas políticas e estratégias de salvaguarda e de transmissão de conhecimentos para o nosso futuro. Este projeto se constrói por meio de pesquisa realizada por uma equipe indígena e de discussão ampliada na coletividade kamayurá. A primeira etapa da pesquisa, realizada em 2019, foi visitar pesquisadores que trabalham com os Kamayurá desde os anos 1960, e visitar instituições de memória, para conhecer registros históricos, saber como eles foram feitos e usados e como são cuidados. Compartilhamos, neste artigo, aprendizados, questões e projetos desenhados a partir dessas experiências.

Palavras-chave: Arquivos indígenas. Patrimônios indígenas. Pesquisa indígena. Conhecimentos tradicionais.

Abstract: The Kamayurá Archive project was created by the leaders of the Kamayurá people's two main villages in the Xingu Indigenous Park (Mato Gross, Brazil), Ypavu and Morená. The goal is to enhance our knowledge of the history of our people and develop new policies and strategies for safeguarding and transmitting traditional knowledge for our future. The project involves research by an indigenous team and discussions with the community. The first phase of our research in 2019 comprised visits to researchers who have been working with the Kamayurá people since the 1960s, visits to memory institutions, and examination of historical documents to determine how they were made and cared for. In this article we share what we learned and the questions and new plans resulting from these experiences.

Keywords: Indigenous archives. Indigenous heritage. Indigenous research. Traditional knowledge.

Kamaiurá, K., & Kamayurá, M. (2023). Arquivo Kamayurá: pesquisa, documentação e transmissão da memória. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220086. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0086.

Autor para correspondência: Kanawayuri Kamaiurá. Arquivo Kamayurá. Parque Indígena do Xingu. Gaúcha do Norte, MT, Brasil. CEP 78875-000 (arquivokamayura@gmail.com).

Recebido em 30/11/2022
Aprovado em 23/01/2023
Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa

COMO SURGIU O PROJETO

O projeto Arquivo Kamayurá foi concebido por duas lideranças da etnia Kamayurá: Mayaru Kamayurá e Kanawayuri Marcello Kamaiurá, pertencentes às duas principais aldeias Kamayurá, as de Ypavu e Morená, localizadas no Parque Indígena do Xingu, no estado de Mato Grosso. É um projeto de Memória e Patrimônio criado para que conheçamos os arquivos onde existem registros feitos entre nós e entre nossos avós, e pensemos coletivamente o que poderíamos fazer com estes documentos.

Desde a vinda do alemão Karl von den Steinen à região do Alto Rio Xingu, em 1884, muitos visitantes não indígenas estiveram entre os Kamayurá, principalmente na aldeia de Ypavu, embora não somente (Steinen, 1942). Os visitantes que estiveram entre nós durante todos esses anos sempre registraram algo sobre o nosso modo de vida e os nossos conhecimentos: nossa língua, nossas artes, nossos rituais. Eles escreveram, desenharam, fotografaram, filmaram, gravaram, reuniram objetos. Por isso, hoje, existem registros sobre os nossos avós em muitos lugares do mundo. É fácil, hoje, ver quantos documentos diferentes existem sobre o nosso povo, fazendo uma busca no *Google*. A pesquisa mostra muitos resultados.

Depois da criação do Parque Indígena do Xingu, em 1961, nós recebemos muitas visitas. Entre estas visitas, havia jornalistas, artistas, celebridades, mas havia também pesquisadores, principalmente antropólogos e linguistas. Esses pesquisadores, além de terem convívio mais longo conosco, faziam registros mais extensos, cuidadosos, e, quando voltavam, traziam os livros que escreveram, cópias das fotografias e filmes, CDs, para nós termos os registros que eles fizeram.

Desde os anos 1990, Mayaru Kamayurá vinha juntando os materiais que sua família – principalmente seu avô, o grande cacique e pajé Takumã Kamayurá – recebeu de presente dos amigos pesquisadores. Nestes registros, nós víamos nossos avós e o modo como eles faziam as coisas e como pensavam – o seu modo muito bem feito e bem pensado, o modo bonito e correto de se viver. Infelizmente, no ano de 2012, houve um incêndio, e esses registros guardados por Mayaru foram todos perdidos.

Os idosos Kamayurá manifestam frequentemente uma grande preocupação com a educação dos jovens e com a transmissão de conhecimento: como eles podem aprender coisas importantes da cultura kamayurá num contexto em que tudo está se transformando muito rápido?

PERGUNTAS DE UMA PESQUISA INDÍGENA

Após este incêndio, Mayaru, junto a Kanawayuri, que é professor de formação, imaginamos um modo de recomeçar este trabalho de reunir registros. Pensamos um modo que fosse cuidadoso e seletivo. Nos perguntamos: quais são os registros que nos interessam? Quem são os amigos que poderiam nos ajudar com isso? Como saberemos se é possível usar esses registros? Como explicar sobre isso nas nossas aldeias?

Outra série de perguntas se refere à sustentabilidade do projeto: Quais são os equipamentos que servirão melhor nas nossas atividades, em termos de qualidade e durabilidade? Como podemos garantir o funcionamento desses equipamentos nas aldeias, no presente e no futuro? Como podemos capacitar jovens para aprender a manusear esses equipamentos, tanto para cuidar da documentação, quanto para produzir nova documentação?

Com todas essas perguntas, e com as respostas que vamos construindo ao longo dos anos, gostaríamos também de animar as instituições e os profissionais que trabalham com acervos físicos e digitais a se relacionarem de modo mais direto com as comunidades, e também a contribuírem tecnicamente para construirmos soluções que sejam viáveis e sustentáveis nas aldeias indígenas. Entendemos que os espaços das aldeias são muito diferentes dos prédios especialmente desenhados para receberem coleções de memória, e que têm muitos

equipamentos e condições técnicas especiais. Mas, hoje em dia, com novas fontes de energia elétrica disponíveis e com equipamentos portáteis, de boa capacidade de registro e processamento, podemos construir processos de documentação e de gestão de coleções nas próprias aldeias, se houver um bom trabalho de estudo técnico e de políticas junto às instituições que guardam registros da nossa cultura.

Conversamos sobre tudo isso com o cacique Kotok Kamayurá, que apoiou o projeto. Conversamos também com a antropóloga Luísa Valentini, da Universidade de São Paulo (USP), que é nossa amiga e trabalha com o tema dos arquivos produzidos por pesquisadores. Pensamos inicialmente em pesquisadores que consideramos muito importantes porque vieram muitas vezes a Ypavu, e têm registros de um longo período, registros feitos em relação de confiança e de pesquisa cuidadosa. Esses pesquisadores são a professora de antropologia Carmen Junqueira, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), o professor de antropologia Rafael de Menezes Bastos, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a professora de linguística Lucy Seki, da Universidade de Campinas (UNICAMP, já falecida), e o professor Pedro Agostinho, da Universidade Federal da Bahia (UFBA, recentemente falecido)[1].

Um grupo foi indicado para discutir os problemas de pesquisa e viajar para visitar os arquivos dos antropólogos convidados nas suas cidades. Este grupo de pesquisa é composto pelos seguintes participantes:

Como representantes de Ypavu, Mayaru Kamayurá e o cacique Kotok Kamayurá, bem como os professores Auakamu Kamayurá, Kaluyawa Kamayurá, Tamaran Kamayurá e o Agente Indígena de Saneamento Kayamoary Kamayurá;

• Um representante de Morená, Kanawayuri Marcello Kamaiurá;

• Os cantores – que entendem muito sobre todas as artes e rituais – Makary Kamayurá e Maiualu Kamaiura;

• Um produtor para apoiar a organização das viagens, Pablo Kamaiurá;

• A antropóloga Luísa Valentini acompanhou as visitas para ajudar a compreender questões técnicas e apoiar os deslocamentos de todos[2].

A EQUIPE DO ARQUIVO KAMAYURÁ DURANTE A REUNIÃO DE ESCRITA DO PROJETO PARA O EDITAL "RUMOS ITAÚ CULTURAL 2017-2018"

A primeira etapa da pesquisa, que contamos neste artigo, teve o financiamento do edital "Rumos Itaú Cultural", edição de 2017-2018. Durante esta etapa, também surgiram duas outras iniciativas, a da criação de um "Manual de Arquitetura Kamayurá", junto à faculdade de arquitetura e urbanismo Escola da Cidade, e a participação da equipe Kamayurá na construção de uma exposição do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (MAE/UFBA) (Figura 1).



Figura 1. Equipe do Arquivo Kamayurá durante a reunião de escrita do projeto para o edital "Rumos Itaú Cultural 2017-2018". Foto: Arquivo Kamayurá.

[1] O professor Etienne Samain, da UNICAMP, que estudou sobre os mitos kamayurá (Samain, 1991), também apoiou a proposta da primeira etapa de pesquisa. Infelizmente, não foi possível encontrá-lo na primeira viagem realizada.

[2] Ela também realizou uma organização inicial dos acervos pessoais dos professores Pedro Agostinho e Rafael Menezes Bastos, como parte de sua tese de doutorado (Valentini, 2020), facilitando, assim, a localização de materiais de interesse e a compreensão de certos documentos.

PONTO DE PARTIDA DO PROJETO

As artes e a história dos Kamayurá são um assunto muito sério para o nosso povo. Temos mestres reconhecidos por todos, que fizeram longos treinamentos para atingirem a excelência musical e artística necessária nas nossas cerimônias. Hoje, o uso de fotografias, filmes e gravações é familiar à geração mais jovem, começando com a nossa, mas é preciso ouvir os mais velhos para decidir como esses materiais podem ser usados e circulados. Além disso, as famílias que moravam antigamente em Ypavu moram agora em duas aldeias, Ypavu e Morená[3]. Os registros feitos em Ypavu, portanto, pertencem a famílias que estão nessas duas aldeias. Para podermos reconhecer a importância da opinião dos mais velhos, e as famílias distribuídas nas duas aldeias, planejamos uma pesquisa preliminar.

Em cada visita, a equipe foi conversar com cada pesquisador, sua família e eventualmente seus alunos, conhecer os registros que esse pesquisador ou pesquisadora guardou, saber como foram feitos e como foram usados. Foi conversar também com os profissionais que cuidam dos materiais guardados em arquivos e museus universitários, para saber como essa guarda funciona, como os registros estão armazenados, pensarmos modos de fazer a gestão de documentos nas aldeias. Verificamos quais materiais estão digitalizados, sendo alguns deles selecionados para serem feitas cópias e começarmos a pensar os melhores modos de trabalhar com esse tipo de material.

As cópias digitais de registros feitos por pesquisadores serão usadas em palestras e discussões, em busca de aprimorar e revitalizar alguns conhecimentos que estão em risco de deixar de serem praticados. Mas é preciso cuidado antes de esses materiais entrarem na aldeia, conversando na comunidade sobre como circular e mostrar esses registros antigos. Para isso, foram feitas muitas conversas e discussões. Ao longo da realização do projeto, a discussão sobre a formação do Arquivo Kamayurá foi recolocada regularmente nos centros das aldeias, onde os donos de casas se encontram todos os dias para discutir questões coletivas. Também foi feita uma atividade de conversa e apresentação para os professores da escola em Ypavu, e uma discussão que produziu um parecer de um grupo de trabalho, composto pelos membros da equipe do projeto e por mestres das artes kamayurá.

Estamos também criando as condições de trabalho com os equipamentos necessários. Para trazermos os materiais em formato digital, mostrarmos para que todos entendam e já usarmos em aldeia, foram comprados computadores com armazenamento de boa qualidade, telas grandes, e com bom som e definição. Esses computadores guardarão uma cópia do material em cada aldeia e poderão ser usados em atividades com a comunidade, tanto com os materiais trazidos neste projeto, quanto com os registros que nós mesmos fazemos das nossas festas e atividades. A equipe tem discutido longamente sobre a qualidade dos equipamentos e sobre o espaço onde eles podem ser armazenados, para que resistam às condições ambientais na aldeia – principalmente à poeira – e para que os dados fiquem seguros neles. Eles serão conservados em construções de alvenaria da aldeia – inicialmente nas escolas –, para evitarmos o risco de novo incêndio.

PRIMEIRA ETAPA DA PESQUISA

A primeira etapa de pesquisa foi uma viagem feita a São Paulo, Florianópolis, Campinas e Sorocaba, em maio de 2019.

Em São Paulo, nos encontramos com a professora Carmen Junqueira, da PUC-SP (Figura 2). A professora Carmen Junqueira trabalha com os Kamayurá há mais de 50 anos (Junqueira, 1975, 2017). Ela nos explicou um pouco sobre suas atividades e processo de pesquisa, e sobre os materiais que tinha em sua casa. Ela nos mostrou

[3] A aldeia de Ypavu se localiza na região da lagoa com esse mesmo nome, e a aldeia Morená se localiza onde se encontram os formadores do rio Xingu.



Figura 2. Visita à professora Carmen Junqueira, em São Paulo, 2019. Foto: Arquivo Kamayurá.

sua biblioteca e os artefatos e ornamentos kamayurá que reuniu ao longo dos anos. Ela também nos indicou registros em áudio e fotografia que realizou ao longo dos anos.

Em São Paulo, visitamos também a sede do Projeto Xingu, da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), que reúne muita documentação ligada à atividade das equipes de saúde coordenadas durante décadas pelo médico Roberto Baruzzi na região do Alto Xingu, onde ficam as aldeias de Ypavu e Morená[4]. Um material interessante do Projeto Xingu são as fichas médicas organizadas por casa em cada aldeia, desde 1966 até 2006. A pesquisa com essas fichas está sujeita a protocolos de ética próprios das áreas da saúde, porque tem informações muito pessoais. Mas foi interessante observar que o Dr. Baruzzi se preocupou em ter informações que eram importantes para a cultura indígena: se uma pessoa mudava de nome, se mudou de casa, os nomes dos seus pais e também dos seus filhos. Por isso, esse é um documento histórico muito precioso sobre os povos do Xingu. O Projeto Xingu também tem um acervo grande de fotografias tiradas por seus participantes – gerações de profissionais de saúde – que já estão digitalizadas. A equipe tem, ainda, muito conhecimento sobre a construção de base de dados, e discutiu conosco algumas questões tecnológicas que foram importantes.

Também para a pesquisa tecnológica desenvolvida no projeto, visitamos duas unidades de pesquisa parceiras, o Centro de Estudos Ameríndios da USP (CEstA/USP) e o Instituto de Estudos Brasileiros da USP (IEB/USP). No CEstA/USP, conhecemos a professora Marta Amoroso, que era então a sua diretora e nos mostrou o laboratório e seus acervos. Também nos encontramos com o professor Márcio Ferreira da Silva, que é desse laboratório e trabalhou entre os Kamayurá no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 (Silva, 1981). A equipe do Arquivo do IEB/USP nos ofereceu uma visita técnica para conhecermos procedimentos de referência em conservação e reprodução de documentos. A arquivista Elisabete Marin Ribas nos orientou para procedimentos simples de conservação que podem ser realizados em aldeia, iniciando um diálogo para futuras etapas do projeto, incluindo uma estrutura de conservação nas aldeias.

Em Florianópolis, a equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal de Santa Catarina (MArquE/UFSC) nos recebeu para uma visita à reserva técnica do Museu, onde estão guardados os CDs com cópias das gravações feitas pelo professor Rafael de Menezes Bastos. Ali, soubemos a história dessa coleção de CDs, que está sendo organizada por Luísa Valentini, e vimos uma lista completa dos registros que estão nos CDs. Também conhecemos mais a história do Museu e as outras coleções indígenas que eles guardam. Conversamos com a equipe do MArquE/UFSC com relação a políticas de acesso, porque o conhecimento de músicas e narrativas no Alto Xingu é um conhecimento muito valioso, e os seus detentores são reconhecidos, por isso é importante ser definida uma política indicando como alguém pode pedir autorização para ouvir o material.

Também visitamos a casa do professor Rafael de Menezes Bastos, a quem apresentamos o projeto e com quem conversamos sobre detalhes do que registrou (Figura 3). Conversamos sobre a técnica de transcrição de

[4] O povo Kamayurá realizou, em 2017, o ritual de *quarup* do Dr. Baruzzi, falecido em 2016.



Figura 3. Visita ao professor Rafael de Menezes Bastos. Foto: Arquivo Kamayurá.

músicas em partitura (Menezes Bastos, 2013) e o professor Rafael nos mostrou um pouco da sua documentação em papel e nos contou histórias sobre os mestres kamayurá que lhe ensinaram um pouco da sua música (Menezes Bastos, 1978). Para ajudar a identificação do material, porque algumas fitas estavam muito deterioradas, fizemos escutas de pequenos trechos, complementando a identificação feita por Rafael e por Luísa.

Voltando de Florianópolis, fomos a Sorocaba e a Campinas. Em Sorocaba, visitamos Célia Harumi Seki, filha da linguista Lucy Seki, infelizmente falecida em 2017. A professora Lucy Seki acompanhou os Kamayurá por cinco décadas e descreveu a sua língua (Seki, 2000, 2010). Vimos com Celia os livros que a professora Lucy deixou quase prontos antes de falecer, bem como os áudios e as fotografias que registrou no seu trabalho. A professora Lucy tirou muitas fotografias dos Kamayurá em vários momentos de sua história e levantou informações importantes, como um censo do povo Kamayurá. Ela também fez registros em áudio muito valiosos para o conhecimento da língua e das narrativas kamayurá.

Em Campinas, fomos à UNICAMP, para conhecer o Centro de Documentação Alexandre Eulálio (CEDAE), ligado ao Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), para conhecer o lugar que vai receber os materiais reunidos pela professora Lucy e os materiais que já foram depositados lá. Entre os materiais que se encontram no CEDAE, existem cartilhas escolares, feitas no contexto de formação de professores indígenas nos anos 1990, e muitas fotografias. Infelizmente, nessa visita, não pudemos ver tudo que estava lá, mas nos apresentamos à equipe do CEDAE e contamos sobre o projeto, para mantermos contato com esta equipe. Também no CEDAE tivemos uma conversa a respeito de políticas de acesso.

SEGUNDA ETAPA DA PESQUISA

Em outubro de 2019, a equipe do projeto Arquivo Kamayurá chegou a Salvador, onde foi gentilmente recebida pela família do antropólogo Pedro Agostinho e pela professora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. O professor Pedro Agostinho infelizmente sofria de uma doença neurológica grave, desde o final dos anos 2000, e não foi possível conversar com ele, embora também o tenhamos visitado.

Foram realizadas visitas à documentação do professor Pedro Agostinho, que está em processo de transferência e doação para a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da UFBA. A família de Pedro Agostinho generosamente permitiu a consulta a materiais como cadernos de campo, mapas, genealogias e fotografias que ele realizou em suas viagens à aldeia de Ypavu, nos anos de 1965, 1966 e 1969 (Agostinho, 1974, 2009 [1974]) (Figura 4). O trabalho foi acompanhado por Luísa Valentini e pelo então bolsista de graduação (hoje mestrando) Jardel Rodrigues, que compõem uma equipe na UFBA para a organização dos materiais, e explicaram como funcionará o processo de formalização da doação, bem como os atuais regimes de acesso e o tratamento da documentação[5]. O exame dos registros de Pedro Agostinho gerou importantes discussões sobre as artes kamayurá. Além disso, a equipe do Arquivo

[5] A estudante de História Sílvia Figueirêdo Câmara também participou da organização dos materiais de Pedro Agostinho e hoje está no mestrado. O amigo de Pedro Agostinho e ex-diretor do Parque do Xingu, Olympio Serra, também manteve contato com o projeto e animou a nossa iniciativa.



Figura 4. Equipe do Arquivo Kamayurá examinando um mapa da aldeia de Ypavu, feito por Pedro Agostinho, em 1969. Arquivo da FFCH-UFBA. Foto: Luísa Valentini (2019).

Kamayurá colaborou com a organização e documentação preliminar do material fotográfico, que estava sendo realizada por Jardel Rodrigues.

Foram feitas também visitas ao MAE/UFBA, onde estão reunidos cerca de 200 artefatos reunidos por Pedro Agostinho entre os Kamayurá. A equipe do Arquivo Kamayurá foi gentilmente recebida por toda a equipe do Museu, e apresentou o projeto. Foi feito um planejamento conjunto das atividades da semana seguinte. Foi visitado também o Centro Cultural Solar Ferrão, no Pelourinho, onde se localizam alguns instrumentos musicais kamayurá em meio a uma coleção maior de instrumentos musicais de várias tradições presentes no Brasil. A equipe estabeleceu contato com a direção e técnicos para definir processos de curadoria e conservação colaborativa no futuro.

A equipe do Arquivo Kamayurá conheceu também a Reserva Técnica do MAE/UFBA, numa visita preparada pela equipe de conservação, composta pelas técnicas Mara Carrett de Vasconcelos e Celina Rosa. A visita foi documentada em vídeo e o registro foi compartilhado com o projeto, pois o exame dos materiais rendeu muitos comentários.

A equipe visitou também o projeto "Povos indígenas do Nordeste do Brasil", laboratório de pesquisas fundado por Pedro Agostinho. Esse laboratório, hoje coordenado pela professora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, convidou a equipe do Arquivo Kamayurá para um café da manhã e uma longa conversa a respeito do projeto e da pesquisa de Pedro Agostinho com os Kamayurá. O encontro foi realizado no *Campus* São Lázaro, da UFBA.

A equipe do Arquivo Kamayurá foi convidada a ministrar uma aula no curso de pós-graduação sobre coleções de cultura material indígena, organizado pelos professores da UFBA, Marco Tromboni do Nascimento e Paride Bolletin, realizada na Biblioteca da Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus. A partir das atividades no MAE/UFBA, a equipe do Arquivo Kamayurá deixou sugestões e recomendações relativas à exposição atual do Museu, que conta com artefatos Kamayurá.

No dia 8 de novembro, a equipe do Arquivo Kamayurá visitou a Fundação Pierre Verger, a convite da sua diretora, a professora da UFBA, Angela Lühning. O foco da visita foi uma apresentação técnica da equipe que fez o tratamento e a digitalização dos negativos fotográficos de Pierre Verger, e o estabelecimento de uma colaboração para pensar possibilidades de gestão de documentação fotográfica e digitalização no futuro. Essa visita foi muito importante para a definição da compra de equipamentos na terceira etapa.

Na volta ao Parque do Xingu, a equipe do Arquivo Kamayurá foi também convidada a visitar a coleção arqueológica recolhida pelo Sr. Acary Passos Vieira entre os Kamayurá nos anos 1970, sob a guarda do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás (UFG). Fomos gentilmente recebidos por técnicos das áreas de Antropologia, Arqueologia e Museologia, Diego Teixeira Mendes, Mayara Domingues Monteiro e Camila Moraes Wichers. Tivemos uma breve conversa para apresentação inicial do projeto Arquivo Kamayurá, onde a equipe do Museu afirmou que está à disposição para colaborar no que for necessário e pediu que a equipe do Arquivo também colaborasse para melhorar a dinâmica da exposição do Museu. Em seguida, fomos convidados para visitar a exposição e a reserva técnica, onde foram vistas algumas peças referentes aos rituais festivos e

espirituais muito importantes para o povo Kamayurá. A equipe de pesquisadores indígenas, após a visita, deixou recomendações relativas às peças e à exposição, e tomou em comum acordo a decisão de manter contato para fortalecer a preservação, o uso e o acesso adequado, assim como a divulgação dessas referências culturais dos povos indígenas.

ATIVIDADES ASSOCIADAS AO ARQUIVO KAMAYURÁ

A partir de conversas, em 2018, com a arquiteta Clarissa Morgenroth e a diretora de teatro Cibele Forjaz, nas quais falamos da necessidade de documentação das tecnologias tradicionais da construção das casas kamayurá, tivemos a ideia de fazer um "Manual de Arquitetura Kamayurá". Uma equipe da faculdade de arquitetura Escola da Cidade, de São Paulo, coordenada por Luis Octavio de Faria e Silva e Anna Dietzsch, organizou uma viagem para a aldeia de Ypavu. Nessa viagem, juntaram-se estudantes de graduação e foram feitas diversas atividades nas quais mestres e jovens kamayurá fizeram diversos desenhos e plantas, e os professores e estudantes contribuíram com registros fotográficos, modelos 3D e com a edição local do material. Desse modo, os jovens kamayurá participantes puderam aprender diferentes tipos de conhecimentos, tanto das técnicas da arquitetura tradicional, quanto da documentação, edição e ferramentas digitais usadas pelos arquitetos[6].

Quando a equipe do Arquivo Kamayurá esteve em Salvador, em 2019, também foi feita uma oficina, numa disciplina ministrada pelos professores Marco Tromboni Nascimento e Paride Bolettin. Nessa oficina, comentamos alguns itens da Coleção Kamayurá do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA reunidos por Pedro Agostinho. A oficina deu origem a uma exposição virtual do MAE/UFBA, "Objetos Kamayurá – Tempos, memórias e diálogos"[7], que foi produzida online no primeiro ano da pandemia de SARS-CoV-2.

TERCEIRA ETAPA DA PESQUISA

A terceira etapa prevista no projeto apoiado pelo "Rumos Itaú Cultural 2017-2018" envolvia, por um lado, a discussão nas aldeias sobre os próximos passos e a compra de equipamentos. Por conta da pandemia de SARS-CoV-2, esta última etapa só pôde acontecer em 2022. No mês de setembro, foi feita uma conversa com um grupo de trabalho, reunindo a equipe do Arquivo Kamayurá e mestres de saberes kamayurá. Dessa conversa, saiu um parecer, com os seguintes comentários.

Entendemos que os materiais copiados não podem ser considerados novos: muitos deles já eram conhecidos e circulavam nas aldeias. A diferença, agora que está sendo feita uma pesquisa sistemática, é que, quando esses registros se tornam acervo do Arquivo Kamayurá, as pessoas podem entender melhor a importância desses materiais e os cuidados que precisam ser tomados, tanto dentro quanto fora das aldeias. O material também vai se tornar uma fonte de estudo e transmissão de conhecimentos mais organizada, quando ele puder ser usado junto à mentoria dos mestres das artes kamayurá com seus discípulos. Também reafirmamos que o objetivo do projeto não é espalhar, divulgar ou circular material, mas fortalecer a formação de novos mestres das artes kamayurá.

Entendemos que é possível também usar registros fotográficos para fazer apresentações para jovens e adultos, discutir a produção dos artesanatos tradicionais, e também dos ornamentos usados em festas e rituais, e desenvolver oficinas. O foco principal será retomar a confecção de coisas que quase não são mais feitas. Isso é importante para o reconhecimento do povo kamayurá entre os outros povos

[6] O primeiro volume do "Manual de arquitetura Kamayurá" pode ser visto em Escola da Cidade e Povo Kamayurá (2019a). O segundo volume em Escola da Cidade e Povo Kamayurá (2019b). Para conhecer todos os envolvidos na atividade, ver a notícia publicada por Faria e Silva (2020).

[7] A exposição pode ser visitada em MAE-UFBA (n.d.).

da região do Alto Xingu, e para as famílias, e principalmente os jovens kamayurá, terem orgulho de sua cultura.

Entendemos que registros de imagem e de voz precisam de cuidados e de uma responsabilidade mais sérios. A equipe do Arquivo Kamayurá vai procurar documentar as fotografias e os áudios, para poder chamar cada família para ver os materiais onde estão registrados, e disponibilizar para ter uma cópia impressa, ou para ter em outros meios digitais. No caso das imagens de pessoas falecidas, vão ser pensados quais os cuidados especiais que precisamos tomar.

Foi feita também a compra de equipamentos para as próximas etapas do projeto. Dois computadores de muito boa qualidade, com capacidade para receber bastante material, e para editar material audiovisual, foram comprados: um para a aldeia de Ypavu e outro para a aldeia de Morená. Foram compradas também câmeras fotográficas e acessórios necessários para a produção de documentação em formato de fotografias e filmes digitais de boa qualidade. Com esses equipamentos, poderemos manter regularmente atividades de documentação cultural feitas por nós mesmos, nessas duas aldeias.

CONCLUSÃO E PRÓXIMOS PASSOS

O fato de termos encontrado tantos parceiros, antigos e novos, nessa etapa do projeto, e termos conseguido o apoio para desenvolver essa pesquisa, fortalece o propósito de continuarmos construindo a memória e o futuro do povo Kamayurá e da sua cultura. Apesar de os materiais digitalizados serem importantes e melhorarem o acesso de todos aos registros históricos, as viagens precisam ser realizadas. Apenas viajando com um pequeno grupo podemos conhecer de verdade os lugares onde os registros estão, conversar de verdade com as pessoas que produziram esses materiais e as pessoas que cuidam deles no cotidiano. Desse modo, descobrimos tecnologias que não conhecíamos, e materiais dos quais ainda não tínhamos notícias, e fazemos novas parcerias também. Podemos assim, também, pensar os modos de explicar melhor para as nossas comunidades sobre esses materiais que existem espalhados em muitos lugares.

Infelizmente, viajar exige recursos, tanto para o deslocamento, quanto para a permanência durante um período suficiente para considerarmos a pesquisa satisfatória. Ainda não existem muitos editais e financiamentos que façam o investimento necessário para uma pesquisa sem cobrar das equipes indígenas que seja feita alguma exposição, algum show, alguma palestra. Isso apressa demais as várias discussões que precisam ser feitas, que podem levar anos, no cotidiano dos povos indígenas. É importante apontarmos isso, porque não foi fácil encontrar um edital que apoiasse essa pesquisa local, feita por nós mesmos, com as nossas metodologias, de modo autônomo, e na qual não precisássemos fazer um evento cultural para não indígenas, ou apresentar rapidamente os resultados de pesquisa para garantir o recurso.

Conforme fizemos a pesquisa, ficamos sabendo de mais registros do povo Kamayurá em vários lugares do mundo. Por isso, continuaremos buscando os modos de ir conhecer as instituições onde eles estão guardados e reencontrar os visitantes e pesquisadores que fizeram registros que são interessantes para a formação dos novos mestres da cultura kamayurá.

Também estamos já desenvolvendo o projeto para a construção de um espaço seguro e confortável, tanto para recebermos os equipamentos nos quais os materiais digitais ficarão guardados, quanto para fazermos as atividades de documentação dos materiais, e de discussão e formação, em parceria com as comunidades.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos novamente a todas as pessoas mencionadas neste artigo. Também a Instituto Itaú Cultural, especialmente a equipe do Programa Rumos; Centro de Documentação Alexandre Eulálio da Universidade de Campinas; Projeto Xingu da Universidade Federal de São Paulo; Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo; Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo;

Escola da Cidade; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal de Santa Catarina; Projeto Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia; Arquivo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia; Fundação Pierre Verger e Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás.

REFERÊNCIAS

Agostinho, P. (1974) *Kwarìp: mito e ritual no Alto Xingu*. Editora Pedagógica e Universitária.

Agotinho, P. (2009 [1974]). *Mitos e outras narrativas kamayurá*. EDUFBA.

Escola da Cidade & Povo Kamayurá. (2019). *Manual de arquitetura Kamayurá*. Escola da Cidade. https://issuu.com/annajubs/docs/190812_casakamayurasingles

Escola da Cidade & Povo Kamayurá. (2019b). *Manual de arquitetura Kamayurá: a construção da 'Ok Eté pelo povo Kamayurá*. Escola da Cidade. https://issuu.com/annajubs/docs/190812_kamayura_casatradicional

Faria e Silva, L. O. (2020). Manual de Arquitetura Kamayurá. *ArchDaily*. https://www.archdaily.com.br/br/923178/manual-de-arquitetura-kamayura .

Junqueira, C. S. A. (1975). *Os Índios de Ipavu*: *um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá.* Ática.

Junqueira, C. S. A. (2017). Tempo e imaginário: o pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo. *Revista Eletrônica Mutaçõe*s, *7*(13), 837-920. www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/relem/article/view/3487

Menezes Bastos, R. (1978). *A musicológica kamayurá*: *para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Fundação Nacional do Índio.

Menezes Bastos, R. (2013). *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Edufsc.

Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-UFBA). (n.d.). *Objetos kamayurá – tempos, memórias e diálogos* [Exposição]. https://acervo.mae.ufba.br/kamayura/

Samain, E. (1991). *Moroneta kamayurá*: *Mitos e aspectos da relidade social dos índios kamayurá (Alto Xingu)*. Lidador.

Seki, L. (2000). *Gramática do Kamaiurá: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu.* Editora da Unicamp.

Seki, L. (2010). *O que habitava a boca de nossos ancestrais*. Museu do Índio.

Silva, M. F. (1981) *A fonologia segmental kamayurá* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. http://etnolinguistica.wikidot.com/tese:silva-1981

Steinen, K. (1942). *O Brasil central: Expedição em 1884, para a exploração do Rio Xingu.* Brasiliana.

Valentini, L. (2020). *Arquivos do futuro: relações, caminhos e cuidados no arranjo preliminar da documentação pessoal de antropólogos* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

K. Kamaiurá contribuiu com escrita, conceituação, curadoria de dados, metodologia, administração de projeto e visualização e M. Kamayurá com curadoria de dados e visualização.

Territórios em expansão: reflexões sobre transformações recentes em uma aldeia Kalapalo

Expanding territories: recent transformations in a Kalapalo village

Marina Pereira Novo

Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo: Neste texto, serão apresentadas algumas reflexões acerca das implicações de um processo de aproximação dos Kalapalo em relação ao 'mundo dos brancos'. O foco está principalmente na abertura de uma estrada ligando a aldeia Aiha (localizada na margem direita do rio Culuene) ao município de Querência, Mato Grosso, e na criação de um ponto de conexão com a internet, na mesma aldeia. Ambos os processos estão diretamente relacionados à ampliação do fluxo de dinheiro na aldeia, principalmente por meio das políticas previdenciárias e de transferência de renda, e vêm produzindo significativas transformações no cotidiano do local desde meados de 2018. O argumento central do texto é de que esses elementos – o dinheiro, a estrada e a internet – possibilitam aos Kalapalo a criação de conexões espaço-temporais, aproximando territórios e pessoas antes desconectados. Esse movimento, ao mesmo tempo que amplia as possibilidades de experimentação de outros modos de vida, garante, em alguma medida, a configuração de uma noção de 'boa distância' em relação ao mundo não indígena.

Palavras-chave: Povos ameríndios. Transformação. Territórios. Alto Xingu. Kalapalo.

Abstract: This paper examines some of the implications of a process of rapprochement between the Kalapalo and the "world of white people," focusing mainly on the construction of a road connecting the Aiha village (on the right bank of the Culuene River) with the municipality of Querência, Mato Grosso, and the creation of an internet connection point in the same village. Both processes are directly related to the growing flow of money into the village, mainly through social security policies (pensions) and cash transfer programs, and have significantly transformed daily life in the village since mid-2018. We suggest that these elements (money, the road, and the internet) allow the Kalapalo to create and establish new spatiotemporal connections, bringing together territories and previously disconnected people. While this can offer chances to experiment with other ways of life, to a certain extent this movement guarantees the establishment of the notion of "good distance" from the non-indigenous world.

Keywords: Amerindian peoples. Transformation. Territory. Upper Xingu. Kalapalo.

Novo, M. P. (2023). Territórios em expansão: reflexões sobre transformações recentes em uma aldeia Kalapalo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220012. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0012.

Autora para correspondência: Marina Pereira Novo. Universidade Estadual de Campinas. R. Cora Coralina, 100. Campinas, SP, Brasil. CEP 13083-872 (mapnovo@gmail.com).

Recebido em 10/03/2022
Aprovado em 20/01/2023
Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés

INTRODUÇÃO

A intenção deste texto é discutir algumas das implicações de um processo de aproximação dos Kalapalo (povo falante de uma variante da família linguística karib, no Alto Xingu) em relação ao 'mundo dos brancos'. O foco recai principalmente no contexto de abertura de uma estrada que liga a aldeia Aiha (localizada na margem direita do rio Culuene) ao município de Querência, Mato Grosso, e na disponibilização de pontos de conexão com a internet, na mesma aldeia. Ambos os processos estão diretamente relacionados à ampliação do fluxo de dinheiro na aldeia, principalmente por meio das políticas previdenciárias (aposentadorias) e de transferência de renda, como era o caso do Bolsa Família[1], e vêm produzindo significativas transformações no cotidiano da aldeia desde meados de 2018. O argumento central é de que esses elementos – o dinheiro, a estrada e a internet – estabelecem novas conexões espaço-temporais, aproximando territórios e pessoas antes desconectados, ao mesmo tempo em que reforçam redes e relações já existentes. Esse movimento, ao mesmo tempo que amplia as possibilidades de experimentação de outros modos de vida, garante, em alguma medida, a configuração de uma noção de 'boa distância' em relação ao mundo não indígena.

As questões aqui discutidas estão fundamentadas em uma pesquisa prolongada junto aos Kalapalo de Aiha, distribuída em diversas estadas na aldeia entre 2006 e 2022, além de conversas em outros momentos e espaços (nas cidades ou por meio de redes sociais). Também foram utilizadas atas das reuniões de governança (tema que será apresentado adiante), realizadas entre 2017 e 2019, em que o tema das estradas compôs as pautas. Antes de prosseguir com o argumento, entretanto, serão apresentadas três situações etnográficas que ajudarão a compreender melhor o contexto abordado.

Nas aldeias do Alto Xingu, mortos ilustres e seus parentes mais próximos (pais, filhos, irmãos e irmãs) devem ser, idealmente, homenageados em uma festa, com a participação de convidados de todas as etnias que vivem na região. A festa, em geral, ocorre em alguma das aldeias consideradas 'principais' (onde vivam muitas pessoas, com chefes 'reconhecidos'), no mesmo local onde o morto deve ser enterrado. Todavia, com a dispersão das aldeias Kalapalo nos últimos 20 anos (somando, atualmente, 12 assentamentos, sendo Aiha o principal), potencializado pelas dificuldades logísticas de transporte, nem sempre os enterros podem ser realizados da forma desejada. A filha da irmã mais velha do principal cacique de Aiha morreu, em 2014, na pequena aldeia localizada junto à Coordenação Técnica Local do Kuluene, na margem sul do Território Indígena do Xingu (TIX). Muito triste, a família tinha pressa para enterrar o corpo, mas não possuía combustível para o transporte fluvial até Aiha, onde gostariam que ela estivesse enterrada. Com isso, a falecida acabou sendo enterrada na mesma aldeia em que faleceu, e seus parentes próximos, de Aiha, se deslocaram até lá para chorar sobre seu túmulo. Não houve festa em sua homenagem.

O ano era 2015, auge do período das chuvas. Diferentemente do que acontecia no período de seca, parte da estrada de terra que corta o sul do TIX, dando acesso às aldeias que margeiam o rio Kuluene, encontrava-se alagada e com tráfego restrito. Com isso, um longo trecho do trajeto entre Canarana (a principal cidade da região em termos comerciais e a mais acessada pelos Kalapalo naquele momento) e a aldeia Aiha precisava ser feito pelo rio Culuene. Apesar das dificuldades logísticas, depois de conseguir juntar o dinheiro necessário, um dos principais lutadores de Aiha foi a Canarana comprar uma desejada moto, que seria utilizada para participar das festas intercomunitárias que estavam por vir logo no início da estação seca. Voltou dirigindo a moto, mas precisou carregá-la no barco, para contornar o trecho de estrada mais alagado. Com fortes ventos e muita chuva, o barco virou no meio

[1] Programa de transferência condicionada de renda, criado em 2003, destinado a famílias que possuam renda mensal per capita de até R$ 200 (cotação vigente em novembro de 2021). O programa foi revogado pela Medida Provisória n. 1.061, de 9 de agosto de 2021, que criou o Auxílio Brasil.

do trajeto. As pessoas que estavam a bordo conseguiram nadar até a margem, mas a moto e todos seus pertences foram para o fundo do rio. A moto nunca foi recuperada.

Entre 2008 e meados de 2015, a aldeia Aiha esteve sem uma construção considerada adequada para realização das atividades da escola que funciona nela. Depois que a construção anterior, feita em madeira e coberta de palha, foi derrubada em razão das precárias condições em que se encontrava, uma estrutura provisória chegou a ser construída, com a mobilização dos professores da aldeia. Todavia, essa estrutura ainda não era considerada adequada, por ser composta por um único ambiente, que precisava ser compartilhado por mais de uma turma ao mesmo tempo. Havia muitas promessas por parte das gestões municipais e estaduais de que seria enviado material para a construção de um novo prédio para a escola na aldeia. Seja por falta de condições para o transporte, seja por falta de efetiva mobilização dos gestores, a nova escola de madeira e com telhado de fibrocimento só foi construída em meados de 2015, utilizando materiais e mão de obra disponibilizados pela Secretaria Estadual de Educação do estado do Mato Grosso (SEDUC-MT). Essa nova construção permitiu a ampliação das turmas existentes e a criação de novas turmas de Ensino Médio. O novo prédio possui três salas de aula separadas, além de um espaço para realizarem atividades administrativas e armazenarem material.

Esses três relatos são alguns dos muitos eventos mais ou menos recentes que fizeram com que os Kalapalo de Aiha se mobilizassem para a abertura da estrada que, hoje, liga a aldeia ao limite leste do TIX, possibilitando o acesso facilitado para a população desta e de outras aldeias ao município de Querência. O que é chamado aqui de estradas são os caminhos de terra, abertos em meio à mata ou ao campo, que ligam as aldeias alto-xinguanas aos mais diversos locais dentro do TIX, independentemente de seu tamanho ou extensão. As primeiras discussões que acompanhei a respeito dessa estrada aconteceram ainda em 2014 e, em meados de 2018, o traçado foi finalizado, com um trajeto total de cerca de 40 km, podendo ser todo percorrido com motos, carros ou pequenos caminhões e caminhonetes.

As estradas são desejadas por seu potencial de criar conexões e relações com espaços e pessoas distantes (sejam outros xinguanos, indígenas não xinguanos ou não indígenas). Ao criarem conexões, contribuem para a expansão dos "espaços-tempos intersubjetivos" das pessoas (Munn, 1986) e para a conformação de um "território" (cf. Gallois, 2004)[2] que está em processo constante de mutação. O que se propõe aqui é que, assim como apontado por Calávia-Saez entre os Yaminawa, seja possível pensar no território Kalapalo como algo que é criado e recriado constantemente, a partir das relações sociais estabelecidas (Calavia-Sáez, 2015, p. 272), nesse caso, tendo as estradas e os caminhos fluviais um papel central. Todavia, as conexões estabelecidas com os não indígenas, ao mesmo tempo em que são desejadas, são também temidas, já que estes seres se mostram, em grande parte do tempo, egoístas, gananciosos e potencialmente causadores de adoecimento e morte. A solução que parece ter sido encontrada pelos Kalapalo, nesse sentido, é o exercício de noções muito particulares de autonomia, protagonismo e autodeterminação[3] que apontam para tentativas de criar e controlar o que pode ser considerado uma 'boa distância' em relação aos brancos e seus espaços. Penso que essa ideia de 'boa distância', emprestada de Lévi-Strauss (2006), possibilita uma melhor compreensão desse movimento de aproximação e de desejo pelo mundo dos brancos e suas coisas e relações, mas que vem acompanhado de um medo e uma marcação da diferenciação e do afastamento: afinal,

[2] Esta autora busca dissociar os conceitos de terra e território. Para ela, "'Terra indígena' diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto . . . . 'território' remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial" (Gallois, 2004, p. 5).

[3] Três termos previstos na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), que será discutida adiante. Sobre a PNGATI, ver Bavaresco e Menezes (2014); Iubel (2015); Souza et al. (2017), dentre outros.

os Kalapalo sempre reforçam que "a aldeia é diferente da cidade". Meu argumento é de que a estrada lhes permite estabelecer de forma mais autônoma os graus de distância/aproximação com os brancos e as cidades, ainda que esse processo tenha também consequências muitas vezes inesperadas e indesejadas.

Para desenvolver essa discussão, será feita, inicialmente, uma apresentação dos Kalapalo e de Aiha e da importância dos caminhos e do caminhar no contexto alto-xinguano. Na sequência, traço um breve histórico do processo de abertura da estrada, apontando para as formas como essa discussão atravessa e é atravessada por um modo particular do 'fazer política' no Alto Xingu, com suas éticas e estéticas próprias apontando, ao mesmo tempo, para a coletividade do 'sistema xinguano', mas também para a diversidade e as disputas internas a esse sistema. Discuto, ainda, o papel atual dos caminhos e da internet nas maneiras como os Kalapalo se relacionam com o mundo não indígena, finalizando com uma breve discussão acerca da temática do território nessa região etnográfica e apontando para seu aspecto transformativo e agregador.

UM TERRITÓRIO RECORTADO: SOBRE CAMINHOS E CAMINHARES

Os Kalapalo são um dos cinco povos falantes da língua Karib do Alto Xingu (junto com os Kuikuro, Matipu, Nahukwa e Naruvotu). Os Kalapalo somam pouco mais de 900 pessoas, distribuídas entre doze aldeias, espalhadas na porção sul do TIX. Essa região, também conhecida como Alto Xingu, compreende um complexo sociocultural pluriétnico composto por onze povos falantes de três dos principais agrupamentos linguísticos sul-americanos (arawak, karib e tupi), além de uma língua considerada isolada (o trumai). A despeito das particularidades inerentes a cada um dos grupos, esses povos compartilham de uma intensa rede de circulação de objetos, casamentos e um conjunto de rituais regionais, compondo um sistema multiétnico. Além do Alto Xingu, o TIX é composto por outras três regiões: o Baixo, o Médio e o Leste Xingu, onde habitam outros seis povos de diferentes matrizes linguísticas e culturais.

Diversos estudos já apontaram que as estradas e caminhos sempre tiveram um papel central para os povos indígenas ameríndios, servindo como meios de interligação e manutenção de intensas redes de troca e circulação de bens, pessoas, rituais[4]. No Alto Xingu, a situação não é muito diferente. Meu argumento é de que a abertura de caminhos é uma das formas 'tradicionais' dos alto-xinguanos (e dos Kalapalo, de forma mais específica) lidarem com a relação com os 'outros' e tanto os esforços para abertura da estrada quanto a criação do ponto de internet em Aiha podem ser pensados como parte dessa ética.

Apesar da sedentarização que compôs o processo de xinguanização dos povos da região, os caminhos ocupam um papel central na conformação política e territorial da região. Olhando a topografia local, pode-se facilmente observar a presença de uma série de caminhos que partem das aldeias, cortando as matas e os campos em seu entorno, levando aos principais pontos de pesca, às roças, aos portos, às demais aldeias da região e, atualmente, também às cidades. Esse modelo de ocupação do espaço não é recente, como mostram as pesquisas arqueológicas realizadas por Heckenberger (2005; e também Heckenberger et al., 2003). Segundo esse autor, por volta do século XV, a região do Alto Xingu era densamente povoada e estava distribuída em diversas aldeias que chegavam a um tamanho dez vezes superior ao tamanho das aldeias atuais. Conforme Heckenberger,

> . . . as aldeias se articulam com a paisagem local e com outras aldeias similares, de um modo bastante padronizado . . . . Distanciam-se umas das outras segundo um padrão mais ou menos regular de espaçamento . . . . e estão interconectadas por um complexo sistema de caminhos, pontes, portos e acampamentos, que também formam uma rede integrada nos territórios das outras aldeias (Heckenberger, 2001, p. 32).

[4] Ver, dentre outros, Alexiades (2009); Erickson (2009); Hornborg e Hill (2011); Santos-Granero (1991); Virtanen (2016).

Assim como os grandes complexos de aldeias, os caminhos que as conectavam também eram bastante imponentes, e foram descritos por Heckenberger (2005, p. 118) como "curbed highways of at least ten meters wide".

As aldeias alto-xinguanas são circulares, formadas por um pátio circundado por um conjunto de casas. Próximo ao centro do pátio encontra-se a 'casa dos homens' (*kuakutu*), espaço onde são guardados os conjuntos de flautas interditas às mulheres, assim como alguns outros apetrechos rituais. Nessas aldeias, há uma grande preocupação com a estética e a manutenção dos espaços coletivos, como o pátio, a casa dos homens e os caminhos principais que dão acesso à aldeia. Assim, para além do espaço formado pelo pátio, as casas e seus arredores imediatos, as aldeias alto-xinguanas são também compostas por caminhos que ligam esse 'centro' a uma 'periferia', composta pelos roçados, regiões de coleta de frutas, pesca etc. Adicionalmente, o Alto Xingu apresenta uma distribuição espacial mais complexa. Por se tratar de uma 'cultura regional', os povos ali residentes possuem uma socialidade e um *ethos* que "tanto promove quanto se funda na interação intra e interaldeias, na hospitalidade e na adaptação" (Heckenberger, 2001, p. 35). Em termos práticos, a interação sempre foi possível – e desejável – exatamente pela existência de estradas e caminhos (sejam terrestres ou aquáticos); as narrativas contam de longas viagens que incluíam trechos de caminhada, além de outros trechos percorridos em canoas, seguindo o curso dos rios e lagos da região. Nesse sentido, tanto os caminhos quanto o próprio ato de caminhar ativam memórias e conexões que contribuem para a conformação de um território que engloba espaços, trajetos e relações, envolvendo uma miríade de seres, humanos e não humanos, mais ou menos próximos e passíveis, em alguns casos, de se tornar 'amigos'[5].

Essa descrição levanta elementos importantes para pensarmos acerca da noção de território no Alto Xingu. Como diversos trabalhos vêm apontando (Calavia-Sáez, 2015; Gallois, 2004; Souza et al., 2017; Vieira et al., 2015), a concepção de território para os povos ameríndios se distancia muito da concepção jurídico-legal dos territórios demarcados por fronteiras, transpostos sobre mapas estáticos. No caso dos Kalapalo, parece fazer mais sentido pensar o território como algo mais próximo da definição de Bonnemaison (1993, p. 211), para quem

> . . . territoriality can thus be much better defined as the social and cultural relations that a group maintains with the web of places and itineraries that make up its territory than as a reference to the usual concepts of biological appropriation and boundary.

Partindo dessa definição, os territórios deixam de ser entendidos como espaços delimitados e passam a ser compreendidos como um complexo de caminhos que conectam pontos, aproximando-se de uma ideia de rede, ou do que Albert (2007, p. 684) chama de "espaço reticular".

Um exemplo interessante para pensarmos a relação dos alto-xinguanos com os caminhos e o próprio caminhar é apresentado por Guerreiro (n.d.), tratando de um processo de documentação de um dos territórios antigos ocupados pelos Kalpalo antes da criação do Parque Indígena do Xingu (PIX). Segundo o autor,

> the [kalapalo] filmmakers intentionally recorded several minutes of pure walking, as an explicit attempt to capture 'how they move through the land', always walking in line, following an elder leader: "That's how we go from one place to another", one of the film-makers told me. Rather than representing the land statically on a map and time through stories, they tried to actually recreate the movements that characterize it (Guerreiro, n.d.).

Os caminhos, assim, serviam – e seguem servindo – para ampliar e consolidar relações com outros, mais ou menos próximos, em um movimento sempre mediado pela aquisição e circulação de bens. Diversas narrativas dos Kalapalo mostram como os caminhos permitiram aos Kalapalo, por exemplo, adquirir bens culturais essenciais

[5] Trata-se de um tipo de relação bastante comum entre os alto-xinguanos e envolve pessoas do mesmo sexo que trocam coisas entre si, em relações bastante duradouras. Como mostrou Souza (1995), a amizade xinguana conjuga aspectos tanto de afinidade quanto de consanguinidade.

que eram de propriedade de hiperseres (*itseke*), como a água, ou ainda objetos considerados valiosos, como o cinto/colar de caramujo *uguka* (produzido a partir de placas redondas do caramujo *inhu – Megalobulimus* sp.)[6]. Os ancestrais dos Kalapalo

> . . . sempre mantiveram intensas relações com povos vizinhos, mas também com seres Outros, fossem eles *itseke* ou brancos . . . ., alguns deles mais perigosos e outros mais dispostos a estabelecer relações cordiais e pacíficas. Pela experiência cotidiana dos Kalapalo, a relação com os brancos aproxima-se mais daquela estabelecida com os seres predadores do que aquela mantida com seres cujo comportamento se parece mais com o comportamento considerado ideal de *kuge* (Novo, 2018, p. 81).

Se as relações são mediadas pelo tipo de troca que se estabelece, o 'termômetro' é, quase sempre, calibrado em função da efetividade das 'redes de circulação de dádivas' estabelecidas. Se essas assumem uma configuração mais permanente e amistosa, cria-se o que os alto-xinguanos chamam de 'amizade', ou seja, relações marcadas pela troca de 'presentes' ao longo do tempo. Quanto mais prolongada a relação, mais bem avaliada ela é, possibilitando a criação de laços afetivos mais perenes.

A criação e a manutenção desse tipo de relação é um dos motivos que levam os Kalapalo a buscar as cidades, somado à necessidade de acesso aos benefícios sociais e previdenciários e ao comércio local. Além disso, as cidades também possibilitam às pessoas (especialmente jovens) que estudem e aprendam português (a despeito da existência de uma escola na aldeia). Estudar na cidade e aprender português são consideradas aquisições fundamentais para uma experiência positiva com os não indígenas, tanto nas cidades quanto nos espaços das aldeias. Adquirir essas habilidades lhes permite, por exemplo, poder negociar o valor dos produtos nas lojas, ou mesmo conseguir empréstimos, presentes ou 'ajudas' com os amigos não indígenas, fazendo com que os alto-xinguanos ampliem suas redes e seu prestígio, tanto nas aldeias, quanto no 'sistema alto-xinguano', de uma forma mais geral.

Mas a aproximação com as cidades, apesar de bastante desejada, é também temida. As cidades são percebidas tanto como espaços de abundância, onde se tem tudo o que se quiser, quando quiser, quanto como um espaço de pobreza, sofrimento e de perigos constantes; e disso decorre a necessidade de manutenção de uma 'boa distância' que permita, ao mesmo tempo, acessar as benesses desse mundo, mas também se proteger de seus perigos. É bastante comum ouvir avaliações que dizem que, na cidade, "quando está com fome é só ir ao mercado e pegar. Na aldeia, às vezes, não tem peixe. Aí, ainda tem que buscar, fazer. É difícil". Ao mesmo tempo, a percepção que as pessoas que moram na aldeia têm dos indígenas que estão na cidade é de que sua vida seja sempre muito difícil, longe dos parentes e quase sempre com recursos insuficientes para se manter, já que "na cidade tem que pagar por tudo, até pela água", obrigando-os a ficar "pedindo trocadinho". E quanto maior o tempo de permanência na cidade, maiores as dificuldades e maiores as dívidas contraídas (tanto com instituições bancárias, quanto com donos de pousadas, mercados, oficinas mecânicas, ou ainda, com conhecidos e amigos) que impedem tanto a permanência nas cidades, quanto a concretização de desejos por objetos específicos[7].

Partindo dessas discussões, pode-se perceber a complexidade e a dubiedade das relações dos Kalapalo com os brancos e com as cidades. Se, por um lado, as

[6] Os colares de caramujo *uguka* e *inhu aketühügü* (feito a partir de placas retangulares do mesmo caramujo utilizado na produção do *uguka*) representam as especialidades produtivas dos Kalapalo dentro do sistema alto-xinguano. Da mesma forma, outros povos são considerados donos (e, idealmente, produtores) de outros bens, como as cerâmicas wauja, os arcos pretos kamayurá, os colares de caramujo com pintas pretas (*oĩke*) matipu e o sal vegetal aweti.

[7] A criação de cursos a distância nos últimos anos, especialmente de nível técnico e superior, vem facilitando o acesso dos jovens à educação e reduzindo seus esforços cotidianos para manutenção nas cidades. Alguns desses cursos modulares podem ser realizados dentro mesmo do TIX, sem que precisem se deslocar às cidades.

cidades e os objetos são desejados, por outro, há um sentimento permanente de temor/receio em relação aos brancos e seu mundo. E essa ambiguidade esteve presente em todo o processo de negociação para abertura da estrada de Aiha, como apresento a seguir.

ENFRENTANDO AS 'DIFICULDADES'[8] E SUPERANDO AS 'NECESSIDADES': BREVE HISTÓRICO DA ESTRADA DE AIHA

As primeiras intenções de abertura da estrada por parte dos moradores de Aiha apareceram em conversas esporádicas no centro da aldeia[9] e, aos poucos, foram ganhando corpo. Ainda em 2014, foram feitas algumas tentativas de articulação com os fazendeiros do entorno do TIX e com os governos municipais da região, visando conseguir o apoio considerado necessário pelas lideranças de Aiha, para a abertura da estrada. Os Kalapalo solicitavam das autoridades maquinário, material e pessoal, especialmente para a construção das pontes necessárias para atravessar os córregos que cortam o trajeto previsto para a estrada. Paralelamente, começaram a ser feitas conversas informais com representantes de outras aldeias que também poderiam se beneficiar dessa estrada, a fim de aumentar o apoio e, consequentemente, a pressão para que a estrada passasse a existir. No início de 2015, com o auxílio de um pequeno aparelho de geolocalização por satélite, foram organizadas as primeiras expedições de moradores da aldeia para abrir as 'picadas' (pequenas passagens, abertas em meio à mata, onde se pode circular apenas a pé), que, futuramente, seriam a estrada. Mas, foi somente em meados de 2018, após uma série de discussões e reuniões envolvendo todos os povos do TIX, que a estrada foi, finalmente, oficializada e concluída.

Desde a criação do então PIX, em 1961, a relação entre os povos ali residentes é marcada pela pacificidade, o que não impede, todavia, que haja grandes divergências, especialmente no que diz respeito à gestão política, econômica e ambiental do território. Essas divergências ficaram ainda mais evidentes nos últimos anos, após a promulgação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)[10], criada com o objetivo de "garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas . . . ., respeitando [a] autonomia sociocultural [desses povos]" (Decreto n. 7.747, de 5 de junho de 2012). Para a efetivação desses objetivos, o texto previa a utilização de duas ferramentas, o etnomapeamento e o etnozoneamento. Estas, por sua vez, forneceriam as bases para a consolidação dos chamados Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTA). Construídos com base em noções de 'autonomia', 'protagonismo' e 'autodeterminação'[11], esses planos foram pensados como "instrumentos de diálogo intercultural e de planejamento para a gestão territorial e ambiental das terras indígenas brasileiras, elaborados pelos povos indígenas com apoio e em diálogo com outros parceiros e o governo" (Bavaresco & Menezes, 2014, pp. 25-26).

No TIX, desde a implementação da PNGATI, a principal organização não governamental indígena representativa dos povos ali residentes, a Associação Terra Indígena do Xingu (ATIX), em parceria com a organização não governamental (ONG) indigenista Instituto Socioambiental

[8] Os termos 'dificuldades' e 'necessidades' se encontram destacados pois podem ser compreendidos como categorias nativas, ainda que utilizadas em português pelos próprios indígenas.

[9] As aldeias alto-xinguanas são circulares e, assim como as aldeias jê, possuem um espaço no centro, frequentado exclusivamente pelos homens. No Alto Xingu, esse é o principal espaço de tomada de decisões coletivas nas aldeias.

[10] Ver Decreto n. 7.747, de 5 de junho de 2012.

[11] Termos que podem ser considerados 'categorias nativas' da política indigenista brasileira. Não saberia precisar a origem desses termos, mas ao menos a ideia de autodeterminação parece ter origem no texto da *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (United Nations, 2007).

(ISA), conduziu uma série de reuniões e oficinas envolvendo representantes dos 16 povos ali residentes, visando formar lideranças capacitadas a atuar nos moldes propostos pela política. Conforme detalhado no Plano de Gestão do TIX (ATIX, 2015, p. 10), as discussões levadas a cabo nesse processo se iniciaram ainda em 2009, quando a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) consultou os povos indígenas a respeito da PNGATI. Nos anos seguintes, entre 2010 e 2012, foram feitos diagnósticos, visando levantar os principais problemas enfrentados pelos povos que habitam o TIX. A partir desses diagnósticos, foram definidos sete temas prioritários de discussão e atuação: 'cultura', 'território', 'alternativas econômicas', 'soberania alimentar', 'educação', 'saúde' e 'infraestrutura interna'. As reuniões realizadas nos anos seguintes estiveram focadas na definição de propostas para enfrentar os problemas identificados e, finalmente, em 2015, foi aprovado o Plano de Gestão do TIX, em uma assembleia geral convocada pela ATIX. As informações contidas neste documento devem, idealmente, servir como guias para decisões futuras, envolvendo cada um desses temas que incidam direta ou indiretamente sobre os povos que residem no território. Participaram dessas discussões as lideranças principais de cada uma das aldeias, além de jovens com alguma escolaridade, que falam e escrevem em português – atuando, inclusive, como tradutores das lideranças durante as reuniões – e estão mais familiarizados com o 'mundo dos brancos' e suas burocracias.

Como parte desse mesmo processo, os representantes dos povos abrangidos pelo território definiram uma estrutura decisória, chamada por eles de 'governança', e que não se confunde, portanto, com a governança proposta pela PNGATI, apesar de claramente se inspirar nela. Segundo a concepção dos povos xinguanos, essa estrutura de governança "mistura um pouco da nossa [leia-se, dos indígenas xinguanos] cultura com um pouco do que aprendemos com os brancos" (ATIX, 2015, p. 12) e se divide em três níveis: por povo, por região (Alto, Médio, Baixo e Leste Xingu) e geral (unindo todas as etnias residentes no TIX), conforme a abrangência do tema a ser discutido. No nível mais local da governança, cada povo possui autonomia para decidir como devem funcionar suas reuniões e decisões. Entre os Kalapalo ocorreram ao menos duas reuniões, entre os anos de 2016 e 2017, com participação de representantes de (quase) todas as aldeias que se identificam, em algum nível, como 'kalapalo'[12]. O acordo firmado por eles é de que as decisões devem ser sempre consensuais, sem que haja qualquer votação. Esse tipo de decisão reflete diretamente o *ethos* político alto-xinguano, marcado pela ideia de não agressividade e de autocontenção[13]. Isso não significa, entretanto, que não existam opiniões contrárias e discordâncias em relação aos temas debatidos, apenas que tais discordâncias não devam ser expressas de maneira enfática nos debates públicos e coletivos e, mais ainda, nos momentos em que são feitos os encaminhamentos das reuniões, com as decisões finais.

A abertura de estradas dentro dos limites do TIX é um dos temas controversos e que afetam direta ou indiretamente todos os moradores do território. Para além das discussões e mobilizações realizadas informalmente pelos moradores e lideranças de Aiha, em termos formais, a discussão para abertura da estrada se iniciou em uma reunião local, com participação de representantes das distintas aldeias kalapalo. Naquele momento, foi consensual a proposta de apoio à abertura de uma estrada em Aiha e, então, a discussão seguiu para os demais níveis da governança. As estradas foram parte da pauta que compôs a reunião geral realizada em março de 2017, da qual participaram representantes de 14 dos 16 povos que

[12] Essa identidade não é rígida e está sujeita a negociações e disputas, em muitos momentos. Um dos componentes que alimentam as disputas são as 'misturas', fruto de casamentos interétnicos e que geram filhos que podem reivindicar ambas 'identidades', conforme discutido por Mehinaku (2010).

[13] Esse *ethos* já foi discutido por diversos autores. Dentre eles, ver Basso (1973); Franchetto & Heckenberger (2001); Gregor (1982); Castro (1977).

habitam o TIX. Além do pedido de abertura da estrada de Aiha, a lista anexa à ata da reunião (Governança Geral do TIX, 2017) contabilizava outros 26 diferentes pedidos por estradas. As demandas abrangiam todas as quatro regiões do TIX (Alto, Médio, Baixo e Leste Xingu) e incluíam estradas ligando distintas aldeias, estradas ligando aldeias aos limites do território e estradas ligando aldeias a outras estradas já existentes. Cada um dos pedidos foi detalhado por ao menos um participante da reunião, e ocorreram rodadas gerais de discussão, mas também regionalizadas, separando representantes das quatro regiões. Do total de pedidos feitos, apenas seis traçados foram aprovados ao final dessa reunião: três no Baixo Xingu, dois no Médio e apenas um – o de Aiha – no Alto Xingu.

No geral, as falas dos representantes que apoiavam ao menos alguma das estradas demandadas se baseavam nas 'necessidades' e 'dificuldades' enfrentadas pelas distintas aldeias. Os argumentos, conforme explicitados na ata da referida reunião, incluíam a maior facilidade para construção de postos de saúde e escolas nas aldeias; a possibilidade de remoção mais eficaz de pacientes em estado grave para os hospitais da região; a facilidade de deslocamento para festas multicomunitárias; além do acesso facilitado às cidades e aos benefícios previdenciários. Todavia, a grande quantidade de pedidos de abertura de estradas surpreendeu a todos os participantes e gerou algumas avaliações negativas, fazendo com que parte dos solicitantes, inclusive, desistissem de suas ideias originais. As preocupações diziam respeito principalmente ao medo do avanço do uso de álcool e outras drogas, especialmente pelos jovens; ao medo de invasões indevidas ao território por madeireiros, fazendeiros, pescadores ou pessoas não autorizadas; e ao aumento do consumo de comidas industrializadas, bem como ao consequente aumento de doenças antes inexistentes, como diabetes e hipertensão.

Durante as rodadas de discussão, foi solicitado que os representantes de cada uma das regiões do TIX apontassem quais estradas deveriam ser priorizadas. Assim, após um dia todo de reunião, com falas de diversas lideranças apontando vantagens e desvantagens da abertura das estradas, ressaltando as 'necessidades' e 'dificuldades' de suas próprias aldeias, mas sem que houvesse qualquer votação ao final, foram definidos quais os trajetos que seriam aprovados. A decisão de autorização de apenas seis dos traçados não agradou a todos os participantes, ainda que tenha sido 'consensual', ou seja, que não tenha havido nenhuma votação a esse respeito. Tal descontentamento se confirma pelos novos pedidos de abertura de estradas (re) apresentados nas reuniões de governança subsequentes.

Em Aiha, esse movimento de buscar uma aproximação com as cidades por meio da abertura de uma estrada foi acompanhado também por mobilizações de jovens lideranças da aldeia para a criação de um ponto de acesso à internet na escola da aldeia. Implementado pela SEDUC-MT, o referido ponto passou a funcionar em meados de 2018 (quase que simultaneamente à abertura da estrada), na sede da escola, permitindo aos moradores dali se conectar com a rede mundial de computadores, utilizando seus próprios telefones celulares, completamente difundidos pela aldeia. Atualmente, além do ponto de acesso da escola, há dois pontos de acesso particulares em diferentes casas da aldeia, além de outras duas casas que possuem extensões do ponto de internet da escola.

Em cada um desses pontos, a conexão é feita com senhas, que são compartilhadas com todos aqueles que solicitam. No caso da internet particular, o valor da assinatura mensal é compartilhado por diversas pessoas, que usufruem do acesso. Pelos aparelhos celulares, novas conexões são criadas e relações fortalecidas, seja pela participação nas redes sociais, pela possibilidade de compartilhamento de vídeos e fotos de forma mais eficaz e com maior alcance, pela possibilidade de reforçar articulações políticas com outras aldeias, povos ou mesmo com brancos considerados 'amigos' ou 'autoridades', ou pela simples possibilidade de ampliação de vocabulário e de conhecimentos relacionados ao 'mundo dos brancos'.

A maior parte dos aparelhos celulares é de propriedade de homens, sendo poucas as mulheres que

possuem um aparelho próprio. As poucas que possuem aparelhos utilizam principalmente ferramentas de conversa como o *WhatsApp*, em que é possível enviar mensagens de áudio (já que muitas delas não sabem ler ou escrever) para manter contato com parentes de outras aldeias ou que residam nas cidades, ou, ainda, com amigos não indígenas (como é o meu caso).

Entre os homens que, em geral, falam português e leem melhor do que as mulheres, além de aplicativos de conversas, há um uso mais difundido de outras redes sociais, como o *Facebook* e o *Instagram*. Assim como entre as mulheres, o principal uso da internet é para estabelecer conexões com pessoas de outras aldeias ou indígenas residentes nas cidades. Mas, diferentemente das mulheres, os homens, especialmente jovens solteiros, utilizam essas redes como forma de conhecer pessoas e criar suas próprias relações com indígenas e não indígenas previamente desconhecidos. É pela internet que se iniciam namoros entre jovens de aldeias distintas e que circulam informações sobre a situação de saúde de doentes e sobre eventuais mortes. É também pela internet que se divulgam festas e eventos realizados dentro do TIX, além de haver uma certa 'ostentação', com o compartilhamento de fotos de roupas, tênis, uniformes de futebol e chuteiras, recém-adquiridos.

As fotos compartilhadas podem ou não ser acompanhadas de legendas, e suscitam comentários de outros indígenas (e, às vezes, não indígenas), parabenizando, celebrando, fazendo algum comentário jocoso (em geral, na própria língua da pessoa que postou a foto) ou com mensagens de tristeza e indignação, a depender do conteúdo compartilhado. É por meio das redes sociais que se criam redes de circulação e venda de artesanato e por onde se compartilham novas composições musicais, fotografias e filmes dos artistas indígenas. É também pela internet que se mantém a comunicação com as equipes gestoras das políticas de saúde e educação, e por onde são compartilhados os relatórios de acompanhamento, para fins de controle e atualização dos cadastros das políticas de transferência de renda. Finalmente, é pela internet que se buscam informações sobre temas diversos, que vão da política indigenista às tabelas dos campeonatos de futebol, e por onde se realizam cursos modulares a distância, de formação profissional.

Tudo isso junto compõe um movimento de busca ativa pelo 'mundo dos brancos', que é parte de um processo mais complexo e com mais nuances do que pode parecer a princípio, se considerarmos que acontece concomitantemente às discussões sobre a abertura de uma rodovia federal[14], a BR-242, à qual os povos xinguanos (inclusive os Kalapalo) são contrários. Esse projeto vem gerando grandes descontentamentos entre os moradores do TIX, pois o traçado previsto passa a pouco mais de 10 km de distância do limite sul do território e da Terra Indígena (TI) Pequizal do Naruvotu, anexa ao TIX. A oposição dos xinguanos a essa rodovia tem como fundamento os potenciais impactos negativos que a obra e a posterior ampliação da circulação de veículos promoverão nos rios e nas matas, além de impactos indiretos esperados sobre a qualidade de vida nas aldeias, com o surgimento de eventuais "fazendas, vilas, bares, aumentando casos de alcoolismo, consumo de drogas e prostituição e a intensificação do tráfego de veículos e aumento de atropelamentos de animais e pessoas" (Governança Geral do TIX, 2019).

Alguns meses depois da reunião geral de governança citada anteriormente, quando foram aprovados os traçados das estradas, em julho de 2017, foi convocada uma reunião geral extraordinária especificamente para debater o tema da abertura da rodovia BR-242. Nessa reunião, as lideranças presentes elaboraram uma carta, repudiando a abertura da

[14] Para facilitar a leitura, são diferenciadas textualmente as 'estradas' – caminhos que ligam as aldeias aos mais diversos locais, dentro do TIX, independentemente de seu tamanho – das 'rodovias', assim identificadas as estradas abertas por órgãos oficiais, fora ou dentro do TIX, como é o caso da BR-80 (atual MT-322), que, em 1971, atravessou o norte do TIX, desmembrando dali o território dos Mẽbêngôkre-Kayapó, área que, posteriormente, viria a ser demarcada como TI Capoto/Jarina (Lea, 1997).

rodovia sem a devida consulta prévia e por meio de um processo que desconsidera o protocolo de consulta dos povos do TIX (ATIX, 2016). Na mesma carta, solicitaram que o trajeto previsto fosse alterado, aproveitando um traçado já existente, que conecta os municípios de Querência e Canarana, de forma a aumentar a distância entre a rodovia e o limite do TIX e da TI Pequizal no Narovutu[15].

Por um lado, a abertura da estrada de Aiha aponta para um desejo de aproximação das cidades e do 'mundo dos brancos'. Mas, a oposição à rodovia parece apontar exatamente no sentido oposto, em uma tentativa de afastamento e distanciamento dos potenciais perigos apresentados por uma possível aproximação extrema desse mundo, cheio de perigos e seduções. Uma contradição apenas aparente e que expõe as tentativas locais de controlar as formas como a relação com os brancos devem ser estabelecidas (o que chamei de 'boa distância'). Esses 'limites' da aproximação também aparecem em discussões mais recentes – e, portanto, que já são efeitos da abertura das estradas – sobre a presença de atividades ilegais de exploração de madeira no TIX, ou ainda sobre o turismo. Se a presença de atividades ilegais gerou discussões acaloradas na reunião geral de governança realizada em novembro de 2022, havendo forte pressão para que os envolvidos deixassem de realizar tais atividades, o turismo é um ponto sobre o qual não parece haver consenso. Que tipo de turismo pode ou não ser feito? Quem controla a entrada e a saída de turistas? Como deve ser a gestão dos recursos provenientes do turismo? Qual a escala do turismo? Todas essas são questões que têm surgido e não têm ainda uma resposta clara, ficando a cargo de cada comunidade tomar as decisões que lhe parecem fazer mais sentido[16].

É nesse contexto que tanto a estrada quanto a internet surgem como possibilidades para que se crie um trânsito, de certa forma controlado, para mundos outros e mundos de outros. São caminhos que permitem às pessoas experimentar distintos modos de ser, seja por meio do tipo de roupa usada, seja por meio da língua falada/escrita, dos nomes pessoais utilizados. E, com isso, os corpos também se transformam, se magnificam, acrescentando a si as novas relações criadas e experimentadas. Conforme aponta Horta (2018, p. 96):

> . . . o que leva o indígena à cidade não é uma falta, que se suprida dentro mesmo da aldeia, resolverá a questão e o manterá no lugar. Não. O indígena vai à cidade fazer algo, produzir uma transformação em si e no mundo: este é seu desejo e ele conecta uma pluralidade de elementos e perspectivas que não se ordenam como meios e fins, termos e funções, mas que se engancham uns nos outros e provocam, na complexidade dessas relações de alteridade sem poréns [sic], um movimento produtivo – uma máquina desejante.

A estrada e a internet também dão aos Kalapalo de Aiha uma dimensão de autonomia: não dependem mais de outros para intermediar as relações estabelecidas com os brancos, ou vigiar seus carros e caminhões que, antes, permaneciam estacionados nos portos próximos às estradas de outras aldeias. E, considerando que todos os espaços têm donos – humanos ou não –, a estrada também lhes permite circular cada vez menos e por menos tempo, já que o trajeto é mais curto – por espaços de 'outros' para chegarem à cidade, ficando menos expostos aos olhares e à inveja – ambos potenciais fontes de adoecimento e até mesmo de morte. Em contrapartida, a estrada aumentou a circulação de 'outros' (indígenas de outras aldeias da

[15] A mesma carta sofreu algumas alterações ao longo do tempo, com uma última versão encaminhada aos gestores em março de 2019, versão essa utilizada como referência ao longo do presente texto.

[16] Quanto a isso, cabe apenas um comentário mais pontual a respeito de um projeto de criação de uma aldeia turística nas margens do lago Tahununu, considerado 'território sagrado' dos Kuikuro e Kalapalo. Trata-se de uma região em que houve densa ocupação por parte desses povos, mas que foi desocupada no momento da criação do Parque. Esse projeto de turismo, proposto por uma família kuikuro, foi fortemente rechaçado por parte de lideranças kalapalo e kuikuro e, ao menos por enquanto, encontra-se parado. O turismo em si não parece ser um problema, mas, quando assume proporções consideradas 'descontroladas', torna-se um potencial problema e, por isso, as reações negativas.

região, pescadores, motoristas que fazem frete de produtos e pessoas, turistas etc.) o espaço de Aiha.

E, ao mesmo tempo em que possibilita – e, de uma certa maneira, estimula – visitas mais frequentes à cidade, a estrada também permite aos Kalapalo que permaneçam por menor tempo nas cidades. A permanência prolongada (com pernoites) sempre foi vista por eles como um grande problema, tanto no que diz respeito aos gastos gerados, quanto ao distanciamento prolongado dos afazeres da aldeia. E a dificuldade de locomoção até Canarana, associada ao alto custo da viagem, muitas vezes tinha como resultado a necessidade de permanência por diversos dias na cidade. Com o acesso facilitado ao município de Querência, as incursões podem ser mais curtas e pontuais, ainda que sejam mais frequentes. Do ponto de vista dos Kalapalo, essa mudança é significativa, na medida em que, ao menos em teoria, afasta menos as pessoas de suas responsabilidades familiares e coletivas na aldeia, dando-lhes alguma percepção de controle acerca da forma como a relação com o outro – nesse caso, os brancos – é estabelecida.

Essa ideia de controle – e a dificuldade em mantê-lo a todo tempo – ficou explícita durante a pandemia que assolou o mundo em 2020. Com medo do que estava por vir, tendo ainda uma memória muito próxima de outras epidemias que mataram tantos dos seus, os Kalapalo decidiram, assim que surgiram os primeiros casos no Brasil, 'se fechar' em suas aldeias, evitando ao máximo o contato com pessoas vindas das cidades. Nesse momento, a estrada se mostrou um empecilho. Assim que a decisão de se fecharem foi tomada, os Kalapalo de Aiha se prontificaram a restringir o tráfego da estrada, usando um grande tronco de madeira. Todavia, alguns dias depois, viram a necessidade de reforçar a barreira, construindo um portão de madeira fechado com um cadeado que precisou ser trocado algumas vezes, após ser quebrado por pessoas que permaneciam transitando entre as cidades e as aldeias, sem as devidas autorizações[17].

A rejeição pela abertura da rodovia federal próxima ao limite de seu território se fundamenta nessa mesma percepção sobre o controle acerca da forma como a relação com o 'outro' se estabelece – ou deve ser estabelecida. Ainda que o desejo pelo mundo dos brancos esteja explícito e ganhe fôlego na aldeia, de alguma forma, os Kalapalo percebem que isso tem sido feito segundo suas próprias condições, seus próprios caminhos. A partir do momento em que uma rodovia corta seus territórios (ainda que fora dos limites do TIX), ver-se-iam vítimas de um tipo de relação forçada e potencialmente perigosa, incluindo uma série de pessoas e situações desconhecidas e indesejadas.

TERRITÓRIOS EXPANDIDOS

O PIX foi a primeira reserva indígena criada no Brasil, em 1961. Desde sua criação, o território demarcado já sofreu alterações, que incluíram o desmembramento da região, que viria a se tornar a Terra Indígena Capoto/Jarina, com a criação da rodovia BR-80 (atual MT-322), em 1971. Alguns anos depois, em 1978, o Decreto Federal n. 82.263 alterou o nome do Parque Nacional do Xingu para Parque Indígena do Xingu. Nos últimos dez anos, com as discussões sobre a gestão do território propiciadas pela PNGATI, os xinguanos passaram a utilizar o termo 'território indígena', em vez de continuar utilizando 'parque' (nominação oficial da terra demarcada). Nesse caso, a ideia de um território amplia a dimensão espacial da terra demarcada, à medida que agrega ao Parque do Xingu outras três terras demarcadas adjacentes: Wawi, Batovi e Pequizal do Naruvôtu.

Essa concepção ampliada de território também pode ser percebida nos processos de abertura de estradas dentro do TIX, conforme apontei ao longo do texto. Mas não se trata de uma expansão territorial visando à incorporação de novos espaços ao território demarcado. Essa ampliação está relacionada, ao contrário, a uma ideia de trânsito, de circulação – pela cidade ou por outros

[17] As equipes de saúde, por exemplo, estariam autorizadas a circular pela estrada para acessar as aldeias dentro do TIX. A relação dos Kalapalo com a estrada e as cidades durante a pandemia de Covid-19 mostrou-se bastante complexa e merece ser discutida em outro momento.

territórios com outros donos – e, nesse sentido, vinculada à criação e ao estabelecimento de relações interpessoais. Essa circulação, por sua vez, reforça a impossibilidade de uma distinção rígida entre 'índios aldeados' e 'índios citadinos', como pretende a política indigenista brasileira atual. Ainda que estejam frequentemente em trânsito pelas cidades, os Kalapalo afirmam sempre seu desejo e a importância de retornar à aldeia, aos parentes e às tarefas de roçado. Mesmo aqueles que saem para estudar reforçam que "é preciso pensar na comunidade", indicando seu desejo de retornar à aldeia após a conclusão dos estudos. Assim, portanto, as tentativas de aproximação com os não indígenas não representam um processo de se tornar outro ou incorporar outros, mas exatamente de permitir a experimentação, temporária, de outros modos de viver e se relacionar, expandindo repertórios e (re)criando relações.

Considerando o aqui exposto, pode-se perceber, então, que as aproximações dos Kalapalo em relação às cidades e ao 'mundo dos brancos' não devem ser tratadas apenas como uma "ruptura com a 'visão de mundo tradicional'" dos índios (Miller, 2005, p. 190), criando tanto continuidades quanto descontinuidades ao longo desse processo. Se a abertura de caminhos é uma das formas 'tradicionais' de os Kalapalo lidarem com a relação com os 'outros' (dos mais próximos, como as aldeias alto-xinguanas vizinhas, aos mais distantes, como os *itseke* e, atualmente, os não indígenas), as cidades e os brancos parecem criar novos desafios e efeitos, nem sempre esperados ou mesmo bem avaliados. As possibilidades de relações efetivas com a alteridade constituem processos experimentais que podem passar por revisitações e reformulações, a depender das reações apresentadas pelos seres 'outros', diante das situações que envolvem as pessoas de verdade (*kuge hekugu*). Nesse sentido, as reações dos brancos, por vezes, os aproximam dos *itseke*, os hiperseres, com sua inventividade e 'capacidade transformativa', mas, por vezes, também podem aproximá-los do comportamento ideal de *kuge*, gente. A consequência dessa ambiguidade parece ser, conforme discutido ao longo do texto, a criação, por parte dos Kalapalo, da ideia de uma 'boa distância', sendo possível, ao mesmo tempo, experimentar os desejos suscitados e criar barreiras que impeçam uma aproximação considerada excessiva.

AGRADECIMENTOS

Este artigo foi parcialmente escrito durante estágio de pesquisa realizado na Universidade de Oxford. Agradeço à professora Elizabeth Ewart, pela colaboração e supervisão da pesquisa durante esse período. Também agradeço à professora Artionka Capiberibe, pela leitura e comentários a uma versão preliminar desse texto. Essa pesquisa foi realizada com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processos n. 2012/20200-1; 2018/07747-8; 2019/06327-8).

REFERÊNCIAS

Albert, B. (2007). Ethnogeography and resource use among the Yanomami: toward a model of "reticular space". *Current Anthropology*, *48*(4), 584-592. https://doi.org/10.1086/519914

Alexiades, M. N. (Org.). (2009). *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives*. Berghahn Books.

Associação Terra Indígena Xingu (ATIX). (2015). *Plano de gestão do Território Indígena do Xingu*. Associação Terra Indígena Xingu/Instituto de Pesquisa Etnoambiental do Xingu/Instituto Socioambiental/FUNAI.

Associação Terra Indígena Xingu (ATIX). (2016). *Protocolo de consulta dos povos do Território Indígena do Xingu*. Associação Terra Indígena Xingu/Instituto Socioambiental/Rede de Cooperação Amazônica.

Basso, E. B. (1973). *The Kalapalo indians of Central Brazil*. Holt/Rinehart/Winston.

Bavaresco, A., & Menezes, M. (2014). *Entendendo a PNGATI: política nacional de gestão territorial e ambiental indígenas*. Ministério da Justiça.

Bonnemaison, J. (1993). Around territories. *L'Espace* Géographique, *1*(1), 205-220. https://doi.org/10.3406/spgeo.1993.3203

Calavia-Sáez, O. (2015). O território, visto por outros olhos. *Revista de Antropologia*, *58*(1), 257-284. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102108

Castro, E. B. V. (1977). *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Decreto n. 82.263. (1978, set. 13). Dá nova denominação aos atuais Parque Nacionais do Xingu e de Tumucumaque. *Diário Oficial da União*. https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-82263-13-setembro-1978-431352-publicacaooriginal-1-pe.html

Decreto n. 7.747. (2012, jun. 5). Institui a política nacional de gestão territorial e ambiental de terras indígenas – PNGATI, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm

Erickson, C. (2009). Landscapes of movement. In J. E. Snead, C. L. Erickson & A. Darling (Orgs.), *Landscapes of movement* (pp. 204-231). University of Pennsylvania Press.

Franchetto, B., & Heckenberger, M. (Orgs.). (2001). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Editora UFRJ.

Gallois, D. T. (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In F. P. Ricardo (Org.), *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições* (pp. 37-41). Instituto Socioambiental.

Governança Geral do TIX. (2017). *Memória de reunião realizada na CTL Leonardo, dias 27 a 29 de março de 2017*. Canarana.

Governança Geral do TIX. (2019, mar. 15). Carta aos órgãos lincenciadores da BR-242, FICO, Ministério da Infraestrutura, IPHAN, Ministério Público Federal e Sociedade Brasileira.

Gregor, T. (1982). *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. Companhia Editora Nacional.

Guerreiro, A. (n.d.). *Images of movement: land, kinship, and history in the Upper Xingu* [Manuscrito submetido].

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

Heckenberger, M. J., Kuikuro, A., Kuikuro, U. T., Russell, J. C., Schmidt, M., Fausto, C., & Franchetto, B. F. (2003). Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, *301*(5640), 1710-1714. https://doi.org/10.1126/science.1086112

Heckenberger, M. (2005). *The ecology of power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge.

Hornborg, A., & Hill, J. (Orgs.). (2011). *Ethnicity in ancient Amazonia.* University Press of Colorado.

Horta, A. (2018). *Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Iubel, A. (2015). *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos].

Lea, V. (1997). *Parque Indígena do Xingu: laudo antropológico*. Universidade Estadual de Campinas.

Lévi-Strauss, C. (2006). *A origem dos modos à mesa* (Mitológicas 3). Cosac Naify.

Medida Provisória n. 1.061 (2021, ago. 9). Institui o Programa Auxílio Brasil e o Programa Alimenta Brasil, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/medida-provisoria-n-1.061-de-9-de-agosto-de-2021-337251007

Mehinaku, M. (2010). *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas na Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Miller, J. (2005). Antes os brancos já existiam: uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó. *Estudios Latinoamericanos*, *25*, 173-204. https://doi.org/10.36447/Estudios2005.v25.art7

Munn, N. D. (1986). *The fame of Gawa*. Cambridgeshire/Cambridge University Press.

Novo, M. P. (2018). *Esse é o meu patikula: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos].

Santos-Granero, F. (1991). Redes de intercambio y comercio indigena antes y despues de la conquista. In F. Santos-Granero (Org.), *Etnohistoria de la Alta Amazonia* (pp. 5-32). Abya-Yala.

Souza, M. C. (1995). Da complexidade ao elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In E. B. V. Castro (Ed.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (pp. 121–206). Editora UFRJ.

Souza, M. C., Barbi, R. C. S., Fernandes, J., Lima, D., Molina, L., Oliveira, E., . . . Soares-Pinto, N. (2017). *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. O Laboratório de Antropologias da T/terra.

United Nations. (2007). *United Nations declaration on the rights of indigenous peoples*. United Nations.

Vieira, J., Amoroso, M., & Viegas, S. (2015). Dossiê: transformações das territorialidades ameríndias nas terras baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, *58*(1), 9-29. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102098

Virtanen, P. K. (2016). Redes terrestres na região do Rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak. In G. Mendes & M. Aparício (Orgs.), *Redes Arawa: ensaios de etnología no Meio Purus* (pp. 41-61). EDUA.

Aqui não é igual aldeia: encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu, na cidade de Canarana, Mato Grosso, Brasil

This is not like a village: encounters between indigenous people from the Xingu Indigenous Territory in the city of Canarana, Mato Grosso, Brazil

Amanda Horta

Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Resumo: Este artigo propõe uma análise dos encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu (TIX) que ocupam a cidade de Canarana, Mato Grosso. A maior parte da população indígena presente nessa cidade provém das aldeias do Alto Xingu, mas há ali, constantemente, indígenas de todas as regiões do TIX. Marcada por uma socialidade específica, Canarana propicia aos indígenas possibilidade de experimentação de outras modalidades de proximidade social que não o parentesco, principal nexo relacional das aldeias. Nesse contexto, é comum que os indígenas neguem, com veemência, visitar outros indígenas na cidade – com exceção dos parentes próximos que, segundo dizem, são poucos. 'Ir à casa de alguém', porém, não é o mesmo que 'visitar parentes', e a ritualística da situação não remete apenas aos comportamentos da aldeia. O foco deste artigo é a descrição que os indígenas fazem desses encontros, nos quais pessoas das diferentes regiões do TIX mobilizam gradações de parentesco, aludindo, aqui, ao tema da boa distância, mas se esforçam também por acessar idiomas relacionais próprios ao ambiente da cidade, diferentes daqueles tipicamente estabelecidos nas aldeias.

Palavras-chave: Etnologia indígena. Xingu. Indígenas na cidade.

Abstract: This article analyzes encounters between the indigenous people from the Xingu Indigenous Territory (TIX) who inhabit the city of Canarana (MT). Most of this city's indigenous population comes from villages in the Upper Xingu, but at all times there are indigenous people from all regions of the TIX. Canarana is marked by a specific sociality and offers indigenous people a chance to experiment with other modalities of social proximity beyond kinship, which is the main relational nexus in the villages. Within this context, people usually deny visiting other indigenous people in the city, except for a few close relatives who live in Canarana. But 'Going to someone's house' is not the same as 'visiting relatives,' and the ritual of this situation is not limited to only behavior in the villages. This article focuses on indigenous descriptions of these encounters in which people from different regions of the TIX mobilize degrees of kinship, alluding to the notion of a 'good distance' but also making efforts to access relational language specific to the city environment that differ from those typically established in the villages.

Keywords: Indigenous ethnology. Xingu. Indigenous people in the city.

Horta, A. (2023). Aqui não é igual aldeia: encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu, na cidade de Canarana, Mato Grosso, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220017. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0017.
Autora para correspondência: Amanda Horta. Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. Departamento de Educação e Humanidades. Rua Sarmento Leite, 245 – Centro Histórico. Porto Alegre, RS, Brasil. CEP 90050-170 (amandahorta@gmail.com).
Recebido em 19/04/2022
Aprovado em 17/10/2022
Responsabilidade editorial: Lúcia Hussak van Velthem

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise dos encontros entre os indígenas do Território Indígena do Xingu (TIX) que ocupam a cidade de Canarana, Mato Grosso (Figura 1). A maior parte da população indígena presente nesta cidade provém das aldeias do Alto Xingu, mas há ali, constantemente, indígenas de todas as regiões do TIX[1]. Em Canarana, a vida nas muitas aldeias do TIX me era descrita como orientada por um caminho do meio entre excessos, expresso nas teorias locais do parentesco. Já os encontros entre indígenas na cidade e as reflexões sobre eles se orientam por outras questões: o caminho do meio desloca-se pela preeminência que a perspectiva dos brancos tende a adquirir nesses espaços. Seguindo as considerações de meus interlocutores indígenas, proponho aqui levar a sério a ideia de que Canarana é um espaço distinto das aldeias, marcado por um outro modo de se relacionar. Os encontros entre indígenas em Canarana oferecem uma janela para observarmos tais transformações, sobretudo na medida em que negar certas relações reforça o desejo de abrir-se para outras.

Declarada em Lei Estadual como Portal do Xingu[2], Canarana é um ponto de apoio para muitos pesquisadores que trabalham no TIX, em especial aqueles que se dirigem ao Alto Xingu. Estima-se que, hoje, sua população seja de cerca de 22 mil pessoas. A baixa densidade demográfica contrasta com as largas avenidas do centro da cidade, lojas de grife e árvores podadas em formato quadrado. Há também um grande telão luminoso em um de seus principais cruzamentos, com propagandas dos

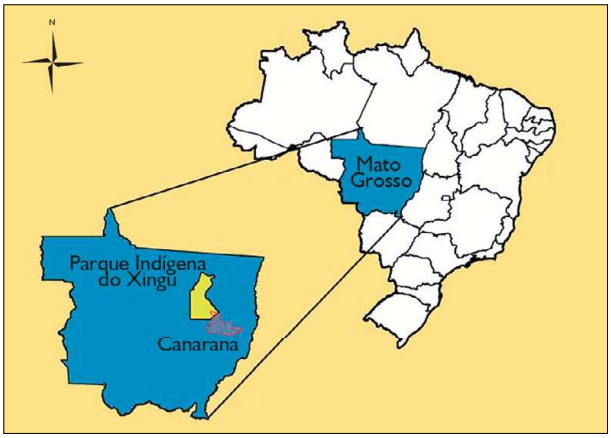


Figura 1. Localização de Canarana, Mato Grosso. Mapa: Programa Xingu - Instituto Socioambiental (ISA), 2004; Dossiê Mata Atlântica, 2001; Rede de organizações não governamentais (ONG) da Mata Atlântica, Sociedade Nordestina de Ecologia (SNE) e ISA.

estabelecimentos comerciais. Além disso, há indígenas. Embora poucos etnólogos tematizem em seu trabalho estas experiências, não há quem que não tenha passado por Canarana sem ter se deparado com a presença indígena[3]. Algo similar se dá com antropólogos que trabalham em outras terras indígenas, que também têm como ponto de apoio cidades frequentadas por seus interlocutores, mas que privilegiam, em suas pesquisas, suas experiências nas aldeias.

Como consequência, este artigo, tal como meus trabalhos anteriores, soa aos etnólogos um tanto familiar e lhes acende uma infinidade de questões que eles já imaginaram investigar. Minha etnografia, entretanto, passa por outros meandros, o que causa em meus pares sempre certa decepção. A questão que guia este artigo – a existência

[1] Há também a presença de indígenas Xavante, que, em sua grande maioria, chegam à carroceria dos caminhões para fazer compras e sacar benefícios sociais, e retornam no final do dia (*cf.* Vitti, 2005). Diferentemente dos xinguanos, poucos são os que pernoitam ou firmam residência.

[2] O município foi declarado Portal do Xingu por meio da Lei Estadual nº 10.103/2014, denominação inscrita no brasão da Câmara Municipal de Canarana.

[3] Contemporâneo, o tema da presença indígena nas cidades brasileiras encontra-se em crescente ebulição nacional, protagonizando pesquisas produzidas em diferentes áreas do conhecimento. Ainda assim, na região do TIX, trabalhos voltados especificamente para tal fenômeno são ainda escassos (*cf.* Horta, 2018, pp. 28-32). A situação não é a mesma em outras regiões do país: há estudos que vão de São Paulo ao Oiapoque, do sul da Bahia ao rio Negro, incluindo pesquisas que tratam dos movimentos indígenas locais, suas organizações e demais estruturas irrompidas a partir das relações cada vez mais perenes entre as aldeias e as cidades (ver, por exemplo, Berger, 2018; Serpa & Grando, 2018; Busarello, 2017; Souza et al., 2016; Albuquerque, 2015; Aguilar, 2013; Andrade, 2012; Faria, 2011).

de uma descontinuidade ativamente instituída pelos indígenas na cidade entre as experiências em Canarana e em suas aldeias – foi muitas vezes questionada por meus colegas de profissão: não seriam as descrições das vidas indígenas na cidade semelhantes às descrições de meus colegas etnólogos que trabalham nas aldeias do TIX? Essa pergunta recorrente me levou a repensar algumas questões de minha etnografia e a abordar, neste artigo, a descontinuidade que me foi apresentada pelos indígenas do TIX como característica de sua experiência indígena na cidade.

Para tal, este artigo propõe um "experimento de pensamento" (Viveiros de Castro, 2002a) que retoma parte do material etnográfico explorado em minha tese de doutorado (Horta, 2018), trazendo para o primeiro plano a diferença entre os idiomas envolvidos na produção etnográfica (o meu, o da etnologia e os delas). A narrativa se orienta pela comparação entre o aparato conceitual mobilizado pelas práticas e discursos dos indígenas do TIX em Canarana, e os conceitos da antropologia que enquadravam meu entendimento das situações, explorando as equivocações decorrentes deste encontro etnográfico. Um "método de equivocação controlada" (Viveiros de Castro, 2004) que pauta, reiteradamente, a ineficiência tradutiva dos conceitos que compõem minha bagagem teórica – quer oriundos das minhas próprias determinações ontológicas, quer da literatura produzida sobre os indígenas do TIX, no TIX – e experimenta tomar as formulações indígenas como guia da análise que aqui se apresenta.

As equivocações, como veremos, se evidenciam nas tantas palavras e atos indígenas que resistem à explicação antropológica. É justamente aí, na etnografia mesma, que reside o controle que dá nome ao método. Nesse sentido, o objetivo não é explicar o que fazem e pensam os indígenas do TIX quando estão na cidade de Canarana, não é desenhar um contexto em que essas ações ganham um sentido concebível para não indígenas, mas, ao contrário, contribuir para a "elucidação" de suas "condições de autodeterminação ontológica" (Viveiros de Castro, 2006), demonstrando o "quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular" (Strathern, 2006 [1988], p. 23).

Venho perseguindo este método desde minhas primeiras incursões etnográficas em Canarana, e a primeira parte do artigo (as três seções que se seguem a esta introdução) traz excertos da tese e temas desenvolvidos em trabalhos anteriores em que o método pode já ser observado (Horta, 2021, 2018, pp. 63-114). A segunda parte, por sua vez, consiste em uma revisão importante dos argumentos, à luz do método acima descrito. Levado mais à risca, o método da equivocação controlada me ajudou a avançar as análises sugeridas e a complexificar os questionamentos de meus pares etnólogos. As múltiplas questões que este texto tangencia dizem respeito àquilo que leva os indígenas do TIX à cidade, ao modo como vivem e conceitualizam essas experiências e às expectativas em relação a elas. Tais questões, é importante destacar, não serão, de forma alguma, esgotadas nas parcas linhas que se seguem. Abertas, elas sugerem a importância de uma antropologia da presença indígena na cidade, atenta à possibilidade de que aquilo que os indígenas colocam não coincide necessariamente com as formulações não indígenas, urbanas e citadinas, tampouco com uma simples extensão daquilo que eles colocam nas aldeias. O que temos em Canarana é outra coisa: 'aqui não é igual aldeia'.

A VIDA NA ALDEIA: O CAMINHO DO MEIO

O Território Indígena do Xingu (TIX) agrega quatro territórios adjacentes no estado de Mato Grosso, localizados na parte alta da bacia hidrográfica do rio Xingu: a Terra Indígena (TI) Batovi, a TI Pequizal do Naruvôtu, a TI Wawi e a TI Xingu, primeira a ser demarcada (em 1961), maior e central. Habitam o território 16 povos indígenas, distribuídos em mais de 110 aldeias. A fundação dos municípios da região está ligada às políticas de incentivos fiscais para ocupação, ao Programa de Integração Nacional (PIN) e aos projetos fundiários de iniciativa particular na região leste do Mato Grosso, ocorridos nas décadas de 1960 e 1970. Ainda que a demarcação dos territórios

contenha, em alguma medida, os deslocamentos desses indígenas, as andanças para além dos territórios de origem nunca cessaram de todo. O "enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado" (Coelho de Souza et al., 2016) não esgota as possibilidades espaciais das mais de 8 mil pessoas que habitam hoje o TIX, e as cidades próximas são destinos certos para aqueles que desejam e/ou precisam se relacionar com o mundo e as coisas dos não indígenas.

Dentro do território indígena, é comum que as aldeias de uma mesma etnia ocupem uma mesma região ou as margens de um mesmo rio, fazendo com que cada povo acesse com mais facilidade o centro urbano que está mais próximo de suas aldeias. A área do TIX incide sobre dez municípios: Marcelândia, Nova Ubiratã, União do Sul, Querência, Feliz Natal, Gaúcha do Norte, São José do Xingu, São Félix do Araguaia, Paranatinga e Canarana. O foco deste artigo é a presença indígena no município de Canarana. Esta é uma cidade um tanto distinta das outras mencionadas, pois é ocupada por indígenas das quatro regiões do TIX. Se algumas cidades do entorno funcionam, de certa forma, como extensões das aldeias que as acessam com maior facilidade, "Canarana não é uma aldeia, nem tampouco uma extensão de nenhuma delas" (Horta, 2018, p. 14). Ainda assim, pouco mais de uma década atrás, o Instituto Socioambiental (ISA), em parceria com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), realizou um levantamento da população indígena residente em Canarana, que apontou que 70% provinham do Alto Xingu (ISA & FUNAI, 2011). De fato, Canarana ocupa uma pequena porção no extremo sudeste do TIX, delimitada pelos rios Tanguro e Culuene – nas margens deste último, localizam-se muitas aldeias alto-xinguanas e a maior parte das aldeias dos povos karib do Alto Xingu.

A partir da segunda metade da década de 2010, observamos a profusa abertura de estradas que ligam o TIX às rodovias do entorno, alterando as rotas de circulação, permitindo, dessa forma, fazer por terra o que antes tardava horas e horas de barco movido a motor de popa. Ainda que, hoje, indígenas de diferentes etnias possam acessar, com muito mais facilidade, centros urbanos de outros municípios, Canarana segue sendo uma referência para os indígenas do TIX de modo geral, uma vez que as mais importantes instituições de atendimento social, a Coordenação Regional da FUNAI e muitas subsedes de associações indígenas e não indígenas estão ali localizadas. Como consequência, é comum que pessoas de diferentes povos afirmem que "Canarana é uma cidade com índios demais": não apenas pelo grande número de indígenas que a frequentam, mas, sobretudo, pela sua ampla variedade étnica. A maioria é, sem dúvida, alto-xinguana e, dentre estes, a maior parte é de povos falantes de línguas karib, mas pelas largas avenidas da cidade encontramos indígenas de todas as regiões do TIX.

Vivi o ano de 2014 em Canarana e, até o estouro da pandemia de covid-19, em 2020, retornei em visitas mais curtas todos os anos. A maioria dos indígenas que estão em Canarana viveu a maior parte de suas vidas dentro do TIX. A vida na 'aldeia' – cada indígena com quem eu conversava dizia da sua própria – sempre foi um tema recorrente de nossas conversas e me era descrita em contraste com a experiência da cidade. Resistindo aos meus primeiros intuitos explicativos, tal contraste não se deixava capturar por uma imagem estável de cada um desses espaços.

Quando conheci Ügü[4], um homem kalapalo que encontrei muitas outras vezes em Canarana, perguntei-lhe o porquê de estar na cidade e se gostaria de ficar ali. Ele dizia estar ali para resolver 'problemas' em seu Cadastro de Pessoa Física (CPF). Embora não soubesse explicar quais eram esses problemas, afirmava que uma funcionária da FUNAI iria acompanhá-lo à Receita Federal. Quando lhe perguntei se desejava ficar na cidade, Ügü respondeu: "eu não fico, não". À época, como escrevi noutra ocasião:

[4] A fim de preservar a identidade de meus interlocutores, os nomes pessoais e de aldeias usados no artigo são todos fictícios, em continuidade com o modo como foram apresentados na tese.

> Me era impossível avaliar se ele não permanecia por desejo de voltar ou por impossibilidade de ficar, mas a conversa seguia e ele passava a me contar que na aldeia o que alimenta vem da terra, da roça, da floresta e do rio, despidos de asfalto (Horta, 2018, p. 71).

Dizia que, na aldeia, se uma pessoa deseja comer peixe, basta pescá-lo no rio; se deseja comer beiju, sua mãe ou esposa o produz com o fruto do trabalho nas roças – não é preciso pagar para tal. Caçar, pescar e cuidar da roça são atividades cansativas, mas não precisam ser realizadas nas horas mais quentes do dia. Diferentemente das cidades, nas aldeias, as pessoas decidem, elas mesmas, quando irão trabalhar.

Na cidade, as coisas não se passam do mesmo modo – Ügü seguia. Para satisfazer as necessidades mais básicas, como comer, beber, morar e até mesmo usar o banheiro, é preciso ter dinheiro e pagar. O fato de que é preciso dinheiro para usar o banheiro das rodoviárias é considerado pelos indígenas do TIX o auge do desvario não indígena. O argumento de Ügü seguia claro, distinto e coerente. Com ingenuidade, eu presumia uma imagem das aldeias como um paraíso abundante e fértil, e da cidade de Canarana como um inferno regido pelo capital. Mas logo Ügü desestabilizaria minhas conclusões, torcendo seu argumento por meio de uma imagem cujo embrião já vinha inscrito em suas primeiras formulações.

Nada era tão simples assim, ele dizia:

> Você acha que é fácil? Quero ver você cortar árvore para construir a casa do parente, mesmo com motosserra. Dói, cansa. Era como se aquele breve comentário sobre a dificuldade do trabalho na aldeia – "roçar, pescar e caçar dão trabalho", ele disse – agora ganhasse corpo e me fosse exposto em primeiro plano. Abrir roça é difícil, ele dizia, cansa muito e é preciso cuidar todos os dias para que os porcos-do-mato não destruam tudo. E tem os bichos perigosos, claro: cobras, onças. Tem espíritos. Tem também doença do índio, feitiçaria, "vocês não entendem". Era tudo difícil à beça (Horta, 2018, p. 73).

Ügü me traçava agora uma imagem da aldeia altamente perigosa, e, antes que eu a pudesse absorver, ele torcia outra vez o argumento: é duro, "mas quando precisa de alguma coisa, o parente ajuda". De novo, ele voltava a um tema menor de seu argumento anterior, o de que os parentes se ajudam mutuamente na construção das casas – referia-se ao cansaço de cortar as árvores que firmam a estrutura das moradias dos parentes –, elaborando-o, agora, como argumento central.

> Se você não saiu para pescar e seu parente o fez, ele vai te dar um peixe, assim como quando o oposto ocorrer, você vai dividir seu pescado com ele, continuava. E se você adoecer, serão seus parentes quem pagarão os pajés para tentar curá-lo (Horta, 2018, p. 73).

As torções em seus argumentos indicavam que a ideia de que na aldeia basta plantar a terra e pescar o peixe no rio tinha uma miríade de exceções e não garantiam que Ügü visse sua aldeia como um paraíso casto e a vida ali, entre parentes, como plena de compartilhamento e bem comum. A generosidade é a principal marca das relações mais próximas do parentesco, mas só é possível ser generoso e ofertar mais para uns à medida que se restringe o compartilhamento com outros. Entre os diferentes povos que habitam o TIX, a disposição em compartir é um valor que guia as boas relações, em oposição a relações menos positivas e intensas, em que a generosidade se apresenta de modo mais restrito. "Nem tudo é dividido entre todos e as relações nas aldeias definitivamente não são indiferenciadas; mas as coisas tampouco ficam retidas em um só, havendo rotas que aproximam os indivíduos e modelam suas diferenças" (Horta, 2018, p. 73). Ao me contar sobre a generosidade de seus parentes, Ügü desenhava uma imagem da vida na aldeia que soava a meus ouvidos bucólica e idealizada, mas suas palavras já traziam o gérmen da ruína dessa imagem primeira, uma vez que não existe aldeia onde todos sejam parentes na mesma medida. A circulação de bens, alimentos, palavras e afetos trilha rotas singulares, afastando-se de uns para achegar-se de outros, produzindo diferenciações indispensáveis à vida social.

As idas e vindas das formulações de Ügu evidenciavam que as relações sociais no TIX são aversas a excessos. Nas aldeias, o caminho ideal é o caminho do meio – não como um denominador comum, uma média, mas um tipo de

interseção instável. Uma ética das boas relações, não uma regra transcendente: uma moral imanente que remete ao tema da boa distância, presente nas análises míticas de Lévi-Strauss (2006 [1968]). O caminho do meio, a boa distância entre a inimizade avara e o excesso de relação, é o mote das boas relações na aldeia. A fala de Ügü apresentava essa ética, mas colocava também o desequilíbrio como um horizonte possível. Quando as relações nas aldeias se deterioram, rumar para a cidade é uma alternativa. Passemos a este ponto.

A CIDADE COMO CONTENÇÃO DA VIDA SOCIAL DA ALDEIA

Entre os meses de julho e agosto de 2014, participei do projeto de documentação da língua Karib do Alto Xingu (LKAX), no TIX, e conheci muitos indígenas alto-xinguanos que viviam (ou vivem ainda) nas aldeias. Ao fim do trabalho, retornei a Canarana, e muitos passaram a me telefonar quando visitavam a cidade. Um dos primeiros foi Edson Kalapalo, agente indígena de saúde (AIS). Pouco depois que deixei a aldeia, seu filho adoeceu. Diante da gravidade do caso, o menino e a família foram levados de avião até a Unidade Mista de Saúde de Canarana, vinculada ao Sistema Único de Saúde (SUS).

Edson se dizia desapontado com os parentes de sua aldeia, algo que havia mencionado, em sigilo, quando estivemos juntos na aldeia karib Lagoa Pequena. Sua posição como agente indígena de saúde lhe atribuía certa notoriedade, gerando fofocas e querelas com indígenas que não partilhavam com ele verdades, opiniões, afetos e bens e que diziam, à boca pequena, que seu trabalho não contribuía para a comunidade. Embora no sistema regional do Alto Xingu todos sejam parentes em certa medida, o cargo de Edson evidenciava o fato de que, na prática, nem todos se portavam como tal.

Em Canarana, Edson me contou que sua legitimidade como funcionário da saúde era questionada por um grupo influente de sua aldeia, algo que também se passara com seu tio, que deixara a comunidade quase um ano antes. Edson e o tio eram ambos 'misturados': nenhum deles nasceu em Lagoa Pequena e suas gerações ascendentes eram compostas por pessoas de outros grupos karib do Alto Xingu. Os dois fizeram os cursos de formação em saúde antes de se mudarem para ali, indicados por outros grupos de parentes. Já na aldeia Lagoa Pequena, conseguiram o apoio das lideranças para reivindicar o cargo e a atuação como AIS na comunidade, mas Iritsapá, um indígena com outra rede de relações, travava com o tio, e agora com Edson, uma disputa pelo protagonismo na área da saúde. A formação de Iritsipá se deu nos primeiros cursos de AIS realizados no TIX, e sua rede de relações incluía (agora) o cacique Karané, cuja filha era casada com o tio de Edson.

Karané, o cacique de Lagoa Pequena, acreditava que o tio de Edson, seu genro, atuava como AIS apenas para ganhar o salário e comprar coisas que ele não partilhava nem mesmo com seus filhos e sua esposa, que eram os netos e a filha do cacique. À boca pequena, dizia que o tio de Edson tampouco lhe prestava trabalhos, não lhe ajudava na roça – que ele não era um bom genro, portanto. O tio gastava todo o salário consigo mesmo, diziam aqueles com quem rivalizava. Independentemente da veracidade de tal afirmação, sem o respaldo dos parentes ele não poderia atuar como AIS. Diante da frustração que a circunstância lhe gerava, o tio optou por ir viver com seus filhos e sua esposa em uma aldeia localizada no limite do território demarcado, com acesso rápido a Canarana por estrada de terra, onde viviam outros de seus parentes karib. Passados alguns meses, decidiu mudar-se outra vez, agora para a cidade de Canarana, onde conseguiu um emprego na construção da rodovia MT-020. A mudança, porém, não foi bem-sucedida: no fim do ano de 2013, uma carreta atingiu o tio de Edson enquanto ele atravessava a larga estrada que vinha construindo e através da qual, no final do dia, retornava à sua casa. Pouco depois de mudar-se para Canarana, faleceu em decorrência do atropelamento.

> Quando o tio deixou a aldeia Lagoa Pequena, Edson ocupou o cargo de AIS e logo começou a sentir que herdara os problemas do tio. Quando ele solicitava ao cacique ou a Iritsapá, o outro Agente Indígena de Saúde, os barcos da comunidade para o transporte de pacientes mais graves, estes agiam como donos exclusivos das embarcações e da gasolina, e recusavam o pedido. O cacique, que antes fora um apoiador de Edson, aliava-se agora a Iritsapá nessas questões. Edson tampouco conseguia chegar a um acordo sobre quando devia trabalhar: sempre que faltava assistência a alguém, Iritsapá dizia que a culpa era sua; quando os dois funcionários da saúde se prontificavam ao mesmo tempo a competição ficava evidente e ele era hostilizado também (Horta, 2018, p. 100).

Tal como seu tio que perdera a vida na cidade, Edson sofreu durante os duros cursos de AIS, se formou e assumiu o cargo, sempre por indicação das lideranças das aldeias onde viveu. Mas, agora, o mesmo grupo de parentes que o apoiava, e antes apoiara também a seu tio, negava-lhe a legitimidade do cargo, recusando o uso dos barcos e inviabilizando sua atuação como AIS. A situação não era fácil. O tio buscou afastar-se de suas más relações, mas, mesmo distante, acabou por falecer na cidade de Canarana. Agora, era Edson quem se frustrava com suas relações da aldeia, em uma situação semelhante à de seu tio.

Edson compartilhava palavras, afetos e opiniões com seus parentes mais próximos, e estes consideravam legítima sua posição de AIS. Ele tinha relações de parentesco com outras pessoas que viviam em Lagoa Pequena, mas estas não concordavam com a ideia de que o cargo de Edson era legítimo. O fato de não partilharem opiniões e verdades expunha que nem todos na aldeia eram tão parentes assim. Diziam-se parentes por serem todos filhos de indígenas do Alto Xingu. As redes de casamento na aldeia fortaleciam ainda mais seu parentesco. Viviam numa mesma aldeia circular, que os aproximava também espacialmente. O cacique era sogro do tio de Edson, inclusive. Entretanto, as relações entre as pessoas da aldeia, ou, em exemplos concretos, entre Edson e Iritsipá, entre o cacique e seu genro (o tio de Edson), não se guiavam pelo caminho do meio: como consequência, "nem eram tão parentes assim".

> Parecia para mim que Edson culpava estes parentes "pouco parentes", que não partilhavam com ele as opiniões e que não o apoiavam na ocupação do cargo, pela morte do tio. Falávamos baixo sobre esse assunto, pois acusação é coisa séria, e tudo parecia ir nessa direção, mas quando eu concluía "você acha que foram eles?", ele dizia preferir não comentar o caso – era possível, eles viviam próximos, mas uma acusação seria demasiado grave, imagino (Horta, 2018, p. 103).

Na ocasião em que o filho de Edson adoecera, sua conclusão era de que alguém intencionava fazer-lhe mal. Em sua narrativa, Edson "criava um tecido conjuntivo entre a morte do tio (que era sua família próxima), os desentendimentos por conta do trabalho e a doença do seu filho" (Horta, 2018, pp. 103-104). Seu ponto não era afirmar que tais acontecimentos perniciosos fossem todos frutos de uma só causa (um vírus adoecera seu filho, o atropelamento levara do tio à morte, os empecilhos no acionamento dos barcos para transportar pacientes geraram seus desentendimentos em Lagoa Pequena), mas o fato incontornável de que todos estes acontecimentos o prejudicavam e, por extensão, a sua família, seus parentes próximos.

Para os alto-xinguanos, todo infortúnio se deve, em última instância, a uma perturbação das relações entre parentes, sobretudo entre aqueles que vivem próximos uns dos outros. Para que as boas relações possam se estabelecer, balanceando a proximidade e a distância entre os parentes, é necessário esquecer os desentendimentos inevitáveis da vida em comunidade. Nesse sentido, sobre os Aweti alto-xinguanos, Vanzolini (2010, p. 26 citado em Horta, 2018, p. 104) mostrou que "para viver junto é preciso, quanto a certas coisas, ter memória curta". Mas, aguentar os conflitos não é uma tarefa fácil. Incapaz de esquecer as desavenças, de suportar as relações deterioradas, o tio de Edson optou por afastar-se, impondo o esquecimento no espaço e alheando-se de suas relações da aldeia.

A proximidade física adensa as relações de influência recíproca entre os corpos – o afastamento

dissolve e escasseia essas mesmas relações. O tio de Edson deixou Lagoa Pequena em direção às bordas do território, mas logo decidiu expandir a distância, rumando, agora, para a cidade de Canarana. O afastamento, porém, não foi o bastante: ele desejava superar as desavenças da aldeia, esquecê-las, mas tudo indicava, segundo Edson, que as pessoas com quem tinha más relações não desejavam esquecer, pois o tio e sua família continuavam em sofrimento. Para Edson, o importante não era 'o que' levara seu tio à morte, mas o fato de que certas pessoas lhe desejavam o mal à época deste acontecimento, e que essas pessoas poderiam ter influenciado seu destino de maneira negativa. Tendo herdado o cargo de AIS e os desentendimentos do tio, Edson sentia-se apreensivo e anunciava o intuito de mudar-se para a cidade de Canarana.

Após afirmar o desejo de mudar-se para a cidade, contar dos desentendimentos em Lagoa Pequena, da morte do tio e da doença do filho pequeno – concatenando fatos que me remetiam à literatura que vê nos "conflitos internos" uma das principais causas do êxodo indígena em direção às cidades (Paula, 2017, p. 298; Peluso, 2015, p. 63) –, Edson anunciou em conclusão: "quero abrir uma fazendinha". De súbito, Edson não falava mais em se mudar para Canarana. Fazendinha, rancho ou chácara é como os indígenas se referem aos aldeamentos compostos por uma única casa – consequentemente, por um só homem dono de casa, suas esposas e filhos. Surge como uma espécie de acampamento familiar, aberto no território indígena por um homem que opta por afastar-se com sua família da aldeia onde viviam em comunidade. À medida que a família queima e planta suas roças, vai se tornando independente da comunidade de origem e fixando, pouco a pouco, a fazendinha como sua morada.

A narrativa de Edson contava, em continuidade, que ele desejava mudar-se para a cidade de Canarana e "abrir uma fazendinha" para morar ali sozinho, isto é, com suas esposas e seus filhos.

> O tecido conjuntivo de sua fala criava com elementos extremamente díspares a direção de sua ação. A doença do filho, a morte do tio e os desentendimentos na aldeia Lagoa Pequena implicavam que algumas pessoas agiam de maneira contrária a ele. Dada a situação perigosa, independente "do que" ele fosse fazer, o que estava evidente era "como" ele pretendia direcionar a sua ação: fosse abrir uma fazendinha para viver só com os seus, ou rumar para a cidade, o que Edson queria é se distanciar dos excessos do parentesco (Horta, 2018, p. 106).

A conversa com Edson parecia sugerir que, ainda que eu tivesse amigos indígenas que estavam na cidade com seus irmãos, filhos, esposas etc., Canarana não era um lugar de parentes, mas um lugar para se conter "as relações tipicamente estabelecidas na aldeia, as relações de parentesco. Mudar-se para Canarana implica restringir, em alguma medida, os processos de parentesco em curso na aldeia e engajar-se em processos 'outros' com pessoas que não seus parentes próximos" (Horta, 2018, p. 109).

Os indígenas, em Canarana, não estão sozinhos, mas nem por isso podemos dizer que estão entre seus parentes – uma análise demasiadamente simétrica e inversa nos afasta também do que se passa. Vivendo em casas que reúnem fragmentos de suas parentelas, a cidade os coloca em contato também com vizinhos, amigos, colegas de trabalho, indígenas e não indígenas. Há uma contenção das relações sociais ao modo da aldeia e uma extensão das relações ao modo da cidade. Ao entreter relações distintas daquelas da aldeia, o que temos é uma torção daquilo que o afastamento induz: o abafamento de relações coloca também o estabelecimento de relações outras – num mundo em que, como veremos agora, o engajamento em outros modos de existência pode levar a transformações corporais.

TRANSFORMAÇÕES: LUGARES, RELAÇÕES E PERSPECTIVAS

A composição entre a experiência de espaços 'outros' e o estabelecimento de novas relações como fórmula da transformação entre perspectivas é um tema importante na etnologia ameríndia. O conceito de perspectiva, cabe

frisar, provém das formulações de Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996): perspectivas não são visões de um só mundo autoidêntico, mas condições para a posição de sujeito em mundos que se definem pela multiplicidade afetiva. Nos mundos ameríndios, os corpos diferenciam os sujeitos e recortam as dimensões do mundo que se colocam para sua experiência. Corpos, aqui, não são "diferenças de fisiologia . . . ., mas . . . . afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário" (Viveiros de Castro, 1996, p. 380).

A tendência de certos afetos intensivamente humanos – uma moralidade, uma relacionalidade e, por extensão, uma humanidade[5] bastante específicas – se estabilizarem no espaço das aldeias foi, muitas vezes, desenvolvida na etnologia ameríndia em oposição ao mato, espaço onde habitam os animais e espíritos, e que tende, portanto, a estabilizar tais perspectivas 'outras'. Nas aldeias, em condições normais, os humanos veem uns aos outros como humanos; no mato, distante dos parentes, o corpo se torna vulnerável, mais suscetível às investidas dos não humanos (Viveiros de Castro, 1996). Esses espaços estão também associados a uma relacionalidade específica, e é nessa composição entre o espaço e as relações que a perspectiva se estabiliza. Nessas ocasiões, o encontro entre uma pessoa e um animal ou espírito (figuras importantes da alteridade) pode sempre levar a um engano: o indígena pode se confundir e ver o bicho ou o espírito da forma como este vê a si mesmo – como humano também.

Essa confusão tem implicações ontológicas importantes: engajar-se na perspectiva do outro já é uma forma de nele se transformar. O engajamento é, muitas vezes, descrito como o ato de seguir o 'outro' até a aldeia dele, casar-se por lá, com um dos parentes do 'outro', que serão agora parentes seus também. A transformação do corpo como afecção e capacidade se produz pelo espaço e pelo engajamento. Assim, são recorrentes na literatura etnológica e na memória dos indígenas do TIX casos sobre a perigosa transformação afetiva à qual estão suscetíveis aqueles que se afastam da aldeia e adentram o mato, sobretudo quando o fazem sozinhos (*cf*. O. Villas Boas & C. Villas Boas, 1970, p. 210; Vilaça, 2005).

Eu mesma pude acompanhar, no ano de 2014, no TIX, a aflição de meus anfitriões Nahukwá quando ouviram no rádio que Yari Kuikuro saíra para caçar em sua aldeia e não voltara. "Diziam que ele se perdeu, que dentro do mato, sem saber encontrar o caminho de volta, Yari ficou louco e seguiu o macaco, que o levou para viver consigo. Yari tinha virado macaco e não voltava mais" (Horta, 2018, p. 61). Longe da aldeia e dos parentes, ele perdia a referência sobre sua própria humanidade. O mato, a floresta, tende a estabilizar afetos 'outros' e favorece a confusão de ver animais, espíritos e outros seres não humanos que habitam a floresta, como humanos. Ir viver com o macaco, como o macaco, implicava uma transformação de Yari, que, provavelmente, não voltaria mais.

Essa (socio)lógica que articula espaços, corpos e perspectivas se demonstra também nas experiências em Canarana (*cf.* Horta, 2021). Como vimos, a cidade é um espaço contrastado pelos indígenas do TIX às aldeias, assim como a literatura registra que o mato (a floresta) o é. Terra dos brancos (os não indígenas), Canarana é marcada por uma afetividade 'outra': ali, os modos de vestir, de ornar e de portar o corpo, de comer, banhar, dormir, falar, são distintos dos modos das aldeias. Cruzar perspectivas é sempre perigoso, justamente pela multiplicidade intensiva e o potencial de transformação que implica. Mesmo os xamãs, grandes especialistas em administrar o cruzamento de perspectivas, estão sujeitos a esses perigos, uma vez que se transformar em 'outro' pode implicar a morte da perspectiva do grupo de origem. O que está em jogo, como colocou Coelho de Souza (2017 p. 207), é, de fato, "o risco de morte".

[5] Sobre a coextensividade entre o parentesco e a humanidade, ver Viveiros de Castro (2002d) e Coelho de Souza (2004).

É justamente na relação com a alteridade que se encontram também os mais valorizados conhecimentos, capazes de magnificar quem tem acesso a eles, de expandir seu poder de influência no cosmos e, consequentemente, seu prestígio entre os humanos. Não só a fuga das relações desequilibradas da aldeia impulsiona os indígenas até a cidade: as potências de Canarana, das relações ao modo citadino, são muitas. Aprender a falar e entender o português, a manejar papéis e documentos, a comer comidas temperadas, a racionar os alimentos, a recusar as trocas em algumas ocasiões (sobretudo no trato com os não indígenas), adaptando-se ao costume dos brancos, desperta desejos, pois pode trazer novas posições sociais, trazer prestígio, coisas, expandir o corpo por meio do deslocamento da perspectiva e do engajamento em relações 'outras'. Agir de acordo com a perspectiva estabilizada pela cidade, isto é, viver intensamente a transformação de seus afetos aldeados, permite, ainda que potencialmente, a agregação de potências por meio da experiência da alteridade. Ao mesmo tempo, transformar-se é sempre um empreendimento arriscado. No espaço da cidade, que estabiliza a perspectiva não indígena, as perspectivas aldeadas se tornam mais vulneráveis, mais suscetíveis aos perigos da transformação descontrolada.

Nada disso não implica, é claro, que os espaços constrinjam os corpos, isto é, os modos de existência, os afetos e as perspectivas que os habitam. O que está em jogo para os indígenas é o intuito de lograr um engajamento produtivo com o espaço, a fim de minimizar perigos, amplificar potências e garantir a estabilidade da perspectiva. Assim como em um encontro no mato (onde a tendência é a estabilização da perspectiva não humana) pode se impor a perspectiva de um homem ou de um porco (*cf.* Lima, 1996), de um homem ou de um homem-onça (*cf.* Kohn, 2013), em um encontro na cidade, a tendência à estabilização da perspectiva citadina não garante que é sempre essa a perspectiva imposta para as pessoas em relação.

Uma vez que a cidade de Canarana, como mostrei nas seções anteriores, é um espaço contraposto à aldeia, como a diferença – no sentido forte da palavra – entre estes espaços se manifesta no corpo (os afetos, os modos de viver e as relações, sendo estas últimas o foco deste artigo) daqueles que nela se engajam? Como os indígenas do TIX manejam os perigos envolvidos na possibilidade da transformação de perspectiva que a experiência na cidade de Canarana coloca? Passo agora ao tema dos encontros entre indígenas na cidade de Canarana e das relações tidas por estas pessoas como próprias à cidade, apresentando alguns fatores que contribuem para a estabilização (ou não) de uma perspectiva 'outra' à das aldeias: a perspectiva da cidade, dos afetos e capacidades não indígenas. Para os indígenas do TIX, a cidade não é uma aldeia, e uma das consequências disso é que, como veremos, as relações estabelecidas nesses espaços podem – e muitas vezes devem – passar por uma transformação.

PRIMEIRO EQUÍVOCO: O VOCATIVO AMIGO

No ano de 2014, recém-chegada a Canarana, passei a frequentar as sedes da FUNAI e das associações indígenas, lugares onde conheci muitos indígenas em trânsito. Boa parte era gente que ocupava algum cargo[6] na aldeia, que estava ali para sacar o salário, solicitar a emissão de documentos pessoais ou participar de reuniões com a Secretaria de Educação (SEDUC), o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), a FUNAI ou as associações indígenas. Outros eram pessoas indicadas pela comunidade para participar de cursos e oficinas promovidas por essas e outras instituições. De qualquer forma, essas eram pessoas que estavam na cidade por um curto período, ativamente engajadas em atividades organizadas ao modo não indígena. Nessas atividades, com horários rígidos de

[6] Os indígenas do TIX usam a palavra 'cargo' como referência aos postos de trabalho remunerado nas instituições voltadas para o atendimento indígena.

início e fim, falas em língua portuguesa (ou, no mínimo, traduzidas para o português), horários pré-determinados para lanche e refeições (quase sempre com biscoitos e outras comidas industrializadas), eles sentavam-se em cadeiras, vestidos com roupas não indígenas. Durante esses dias, além de debaterem e deliberarem sobre as questões em pauta, treinavam suas capacidades de se portar como os não indígenas, adquiriam alguns bens da cidade, expandiam suas relações para além do universo da aldeia. Em nossas conversas, eu lhes perguntava se tinham parentes na cidade e se, em seu tempo livre, os visitariam. À primeira pergunta, conforme eu esperava, a resposta era quase sempre afirmativa; à segunda, porém, para meu assombro, quase sempre respondiam: "Eu não visito, não".

Mesmo quando um indígena do TIX que vive em Canarana tem parentes vivendo em outras casas na cidade, a relação com estes parentes não é, nunca, tão atual e intensiva quanto aquela que se dá entre parentes que vivem juntos. Em uma casa em Canarana, tudo é compartilhado: as pessoas falam em língua indígena, compartilham as narrativas, os pontos de vista e as verdades. Partilham também as refeições – ainda que nem sempre comam juntas, comem a mesma comida, preparada pela mesma panela que repousa sobre o fogão. Desfrutam, muitas vezes também dos pertences uns dos outros, por meio de empréstimos e concessões. Dentro de casa, as relações se dão pela ética do parentesco, não sendo, portanto, indiferenciadas, mas a copresença continuada dos corpos contribui para que as pessoas que moram juntas se tornem extensões umas das outras. "A casa de um indígena é, portanto, uma ilha de parentesco no universo citadino de Canarana, como se ali as relações ao modo aldeão pudessem se colocar" (Horta, 2018, p. 67). Quando os indígenas vindos do TIX me diziam que não visitariam seus parentes, quando Edson me dizia que queria se mudar para a cidade ou abrir uma fazendinha, essas eram as relações que eles buscavam evitar: relações ao modo aldeão.

No ano de 2017, tive uma conversa paradigmática com Kahala, uma mulher yawalapiti que já vivia na cidade de Canarana há mais de dez anos. Caminhávamos eu, Sarah Kuikuro e Kahala e ela contava que, em Canarana, não entrava na casa de outros indígenas, mesmo que fossem amigos. "Eu nem ando com índio aqui não, só Sarah que é minha amiga. E mesmo assim, ela não vai na minha casa, e eu não vou na casa dela. . . . Aqui é de branco. Eu penso igual branco", completava. A colocação de Kahala deixava claro que não só o espaço da cidade era 'outro', como também o seu modo de agir ali, de pensar, como ela mesma fraseou, não era o modo da aldeia. Recusar-se a andar com indígenas, a recebê-los em sua casa, a visitá-los, era um modo de Kahala afirmar sua perspectiva citadina e não ser confundida com alguém que está na cidade, mas que 'pensa'[7], que age, como os indígenas nas aldeias.

Perguntei a Kahala se havia parentes seus morando em Canarana. Ela respondeu que sim e enumerou diversas pessoas que eu conhecia. Ainda assim, Kahala não atualizava suas relações em Canarana com as pessoas que ela enumerava: embora fossem parentes, dizia Kahala, suas relações não eram próximas, e eles não se visitavam mutuamente, tampouco combinavam encontros em outros pontos da cidade:

> Quando eu encontro na rua, eu só falo 'oi, amigo!' e pronto. Kahala chamava seus parentes que não viviam (nem estavam hospedados) em sua casa de amigos ao encontrá-los nas ruas de Canarana, como que traduzindo a relação com aqueles parentes para a perspectiva citadina que a interação ali demandava (Horta, 2018, p. 118).

Se a recusa em visitar os parentes pode ser vista como um afastamento dentro da moral imanente da boa distância, a opção por chamá-los de amigos era uma forma de enunciar a torção, isto é, a transformação, da relação

[7] Em publicação recente, aponto como a opção de Kahala pela palavra 'pensar' pode ser lida também como a operação de uma tradução de perspectiva: "se o que define a existência na aldeia são modos do corpo (seu modo de estar, de comer, de festar, de dormir), o que definiria, segundo Kahala, a existência na cidade, seria um modo de pensar" (Horta & Jacques, 2020, p. 13).

pautada pela ética do parentesco. Kahala recusava as relações mesmas que balizam o caminho do meio como ideal relacional das aldeias, reivindicando a perspectiva branca e instaurando, no encontro com seu parente hipotético, um 'outro' modo de relação.

Amizade é termo muito usado para fazer referência a relações próximas em Canarana, quer envolvam indígenas, não indígenas ou ambos. Nas aldeias do Alto Xingu, por sua vez, o que a antropologia convencionou chamar de amigos são pessoas que se definem à margem do dualismo consanguíneos *versus* afins, parentes *versus* estrangeiros. Como escreveu Emmanuel de Vienne (2012) sobre os Trumai, povo do TIX que ocupa as bordas do sistema alto-xinguano, amigos são 'outros' com quem não se tem relações hostis. As amizades são relações marcadas pela informalidade, liberdade e ausência de vergonha (*cf.* Basso, 1973; Coelho de Souza, 1995; Guerreiro, 2010 citado em Horta, 2018). Em outras regiões etnográficas, essas categorias seriam interessantes também para pensar o lugar da relação indígena com os amigos (e antropólogos) não indígenas (Fausto, 2012) e o compadrio entre índios e patrões brancos (Hugh-Jones, 1992; Gow, 2001 citado em Kelly, 2005).

Não é preciso muito esforço para entrever nessa amizade que Kahala apresentava em seu encontro hipotético um tipo de relação que escapa ao dualismo consanguíneos-afins, mas isso não deve ofuscar o fato, este mais evidente, de que Kahala afirmava que suas relações com os indígenas na cidade eram 'outras' em relação às das aldeias e que nada tinham de livres ou informais. A cidade 'é de branco' e ela 'pensa (age e se relaciona) igual branco'. Sua ênfase grande na recusa da possibilidade de travar relações próximas com outros indígenas e na distinção entre os espaços e as relações me faz apostar que, o uso da palavra amigos, mais que replicar o efeito das amizades nas aldeias, tinha um efeito de conversão de perspectiva.

Kahala deixava bastante claro que a relação de amizade com aquele homem só era possível desde a perspectiva da cidade e que, quando ela dizia que o chamaria de amigo, ela se referia ao modo como os brancos experienciam a proximidade entre as pessoas. O conteúdo dessas relações ao modo da cidade que Kahala aqui chamava de amigo é aberto e altamente variável – experimental, eu diria. Sem se aventurar a determinar positivamente essas relações citadinas, Kahala frisava o contraste, como que as definindo pela negativa. Nesse mesmo sentido, o uso dos termos de parentesco como vocativos enfatiza, pragmaticamente, os vínculos de parentesco ao modo aldeão; ao passo que o uso destes vocativos genéricos, como 'amigo', em português, replicava o afastamento entre eles, agora sob a perspectiva da cidade, enfatizando, assim, uma 'outra' modalidade relacional. O parente na aldeia era um amigo na cidade. Ao instaurar essa relação, Kahala efetuava uma transformação que recusava os perigos implicados no possível desequilíbrio das relações de parentesco, fosse pela proximidade, fosse pelo distanciamento excessivo.

O caso de Edson apresentado na segunda seção mostra que "os indígenas saem de suas aldeias para experimentar uma 'outra' perspectiva, para produzir diferença em seus corpos, não para perpetuar ou estender suas relações da aldeia até a cidade" (Horta, 2018, p. 119). Não há como se engajar na cidade se nesse espaço o indígena se aplica a relacionar-se com todos os parentes pelo caminho do meio que a ética do parentesco faz trilhar. Kahala morava na cidade de Canarana há mais de uma década e mostrava-se perfeitamente ciente de como deveria modular suas relações, sua perspectiva, naquele lugar: uma vez que ela estava na cidade, portar-se como se estivesse na aldeia seria imprudente e perigoso.

O grande perigo, Kahala me contara no início de nossa conversa. "As pessoas falam demais". Segundo ela, caso a vissem andando na rua acompanhada de um homem (indígena ou não indígena), os indígenas do TIX se apressariam em dizer que ela tinha relações sexuais com ele. Kahala dizia que a fofoca é uma marca das relações entre indígenas no TIX como um todo, não só entre os alto-xinguanos, e que pode ter efeitos

altamente danosos para suas vítimas. Como pudemos acompanhar nos conflitos em Lagoa Pequena e os infestos episódios que se desenrolaram – o atropelamento do tio de Edson que levou à sua morte –, desentendimentos são potencialmente perigosos, podendo gerar ataques feiticeiros, intrigas, fofocas e animosidades.

O que está em questão na afirmação de Kahala é o intuito de transformação destas relações, e não apenas uma tradução direta das línguas faladas nas aldeias para o português que guiava nossas conversas ali. A relação que Kahala designava por amigo não coincide com a amizade formal no Alto Xingu, nem com a amizade em espaços não indígenas, afinal ela me dizia de pessoas que nas aldeias seriam parentes. A dimensão equívoca deste homônimo e o caráter aberto do conceito de 'amigo' na cidade evidenciam o caráter desafiador da experiência indígena em Canarana, que demanda aos indígenas o engajamento criativo na produção de corpos, de práticas filosóficas, de imaginação.

SEGUNDO EQUÍVOCO: O VOCATIVO PRIMO

Dois anos antes, em 2015, me hospedei em uma casa que me permitia convidar indígenas para conversarmos. Logo percebi que lhes satisfazia ser recebidos em minha casa. Era assim que os não indígenas marcavam a proximidade entre as pessoas e que eu sublinhava também o meu intuito positivo de interação – recebê-los era uma atitude de aproximação social típica da cidade. Aproveitei-me da situação para convidar homens e mulheres com quem a conversa tendia a não fluir bem em outros espaços. A primeira pessoa que convidei foi Yapanu Wauja, que foi à minha casa ao final de uma tarde calorenta, junto de seu marido. Ela tinha uma bolsa de tecido com grafismos do povo kawaiweté pendurada em seu ombro. Ao reconhecê-los, elogiei a bolsa de Yapanu, a qual me contou tê-la comprado pelo valor de 30 reais de Reataryp Kawaiwete, esposa de Kanawa, à época, funcionário da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX). Segundo contou-me Yapanu, Reataryp batera em sua casa propondo um *moitará*. Essa é uma palavra de origem tupi que se refere aos rituais de trocas alto-xinguanos. Cada língua alto-xinguana tem uma palavra específica para se referir ao ritual, mas *moitará* firmou-se como palavra por meio da qual indígenas de todo TIX se referem, em língua portuguesa, às diferentes trocas de bens entre pessoas[8]. Quando perguntei se Yapanu também ia à casa de outras indígenas e propunha *moitarás*, sua resposta foi taxativa: "Nunca. É difícil eu entrar na casa dos outros". Meu questionamento não era muito claro e era difícil saber quem eram os 'outros' a quem Yapanu se referia. Perguntei, então, se ela visitava os 'parentes'.

Retrospectivamente, noto que o termo que utilizei, 'parentes', equivocava ainda mais nossa comunicação. Em português, o termo 'parente' é muito usado pelos indígenas no Brasil como um vocativo para chamar pessoas indígenas de outras etnias, aquelas a quem não é possível definir por meio de termos de parentesco. Não existe um equivalente nas línguas indígenas do TIX para este termo, que é acionado em "contextos ampliados de interação indígena" (a expressão é de Paula, 2017), aqueles que escapam ao universo relacional das aldeias e que podem, portanto, vir a instaurar modos relacionais distintos ao modo aldeão. Como pontua Vilaça (2018, p. 195), em seu livro de memórias,

> No contexto dos encontros envolvendo diferentes etnias . . . . todos os indígenas são chamados 'parentes', enquanto os brancos são chamados pelo nome e referidos como não indígenas . . . . O significado é bem diferente do português, em que parente geralmente se refere a alguém com quem se tem relações genealógicas, aquelas que chamamos relações de sangue.

Minha pergunta era imprecisa e não resolvia a questão de saber a quem Yapanu se referia. Ademais, a palavra 'parentes', tanto para o leitor antropólogo, quanto para o leitor indígena, se conecta rapidamente

[8] Trocas' com estabelecimentos (o mercado, a loja) não são chamadas de *moitará*.

aos contornos particulares do parentesco na América indígena. Nos últimos 20 anos, a abordagem das categorias básicas da socialidade indígena tem passado, invariavelmente, pelo conceito de parentesco como "teoria da relacionalidade generalizada", ancorada nas múltiplas descrições da morfologia social ameríndia que demonstram a abertura do contraste consanguíneo/afim pela superposição do coeficiente de proximidade/distância (Viveiros de Castro, 2002b; Soares-Pinto, 2018). O mesmo quanto aos estudos de parentesco no TIX. Ainda assim, no contexto da cidade, muitas vezes presenciei o esforço por não tomar em continuidade as relações estabelecidas ali e na aldeia, seguindo a conversão perspectiva proposta por meus interlocutores.

Retomando a conversa com Yapanu, perguntei-lhe se visitava 'parentes' na cidade. Sua resposta se aprofundava no desenho de quem são esses 'outros' a quem ela não visitava, e de quem seriam aqueles que ela, sim, o faria:

> Mesmo da minha família eu não vou na casa deles. Sei lá, é o meu jeito. Mas eu gosto de conversar com todo mundo. Mas ir na casa dos outros é difícil para mim. Eu não quero entrar na casa dos outros, invadir, eu fico com vergonha. . . . A família de verdade eu vou. Na casa das minhas irmãs eu vou. Mas primo, eu não vou, não, de jeito nenhum. Na casa dos meus primos eu não entro, não. Eles tentam me convidar, mas eu não vou. Eu posso estar recebendo alguém que vem fazer visita. Mas eu mesma, eu não vou (citada em Horta, 2018, p. 128).

É interessante perceber que Yapanu, ali, na mesa da varanda de minha casa em Canarana, utilizava três expressões para se referir às suas relações: 'família' (depois especificada como 'primos'), 'família de verdade' (depois especificada como 'irmãs') e 'amigos'. Falávamos de 'parentes', essa palavra em português que não possui um equivalente transversal às muitas línguas indígenas que conecta, e as distinções que Yapanu me propunha pareciam operar um gradiente de proximidade/distância que remete ao tema da boa distância tal qual se apresenta nas teorizações da literatura sobre o parentesco no Alto Xingu. Estariam em jogo as mesmas questões?

A moça wauja dizia ter vergonha de entrar na casa da família, e especificou, dos 'primos', evidenciando que aquilo que ela chamava de família não coincidia exatamente com aquilo que os não indígenas definem por esse nome. Nas conversas comigo, os indígenas do TIX às vezes chamavam de 'primos' os filhos e filhas dos seus tios e tias maternos e paternos, tal como o fazem os não indígenas, ainda que todos os povos que vivem no TIX marquem, em língua nativa, a distinção entre primos cruzados e paralelos (Guerreiro, 2012; Coelho de Souza, 2002; Menget, 2001 [1977]; Viveiros de Castro, 1977), estes últimos às vezes chamados em português de irmãos. Mas, a extensão da palavra 'primo' é potencialmente muito maior, sendo muito usada (também em português) para se referir a relações de parentesco incertas ou distantes entre indígenas da mesma geração. Ademais, o uso desse vocativo ocorria em contextos em que as pessoas podiam me explicar, se demandadas, a relação genealógica existente entre elas. Usado em português pelos indígenas do TIX, 'primo' é um vocativo que marca a escolha de não se chamar uma pessoa pelo termo de parentesco, destacando a proximidade entre eles em relação àqueles que não são 'primos'; mas também a distância tanto em relação àqueles que se chamam mutuamente pelo termo de parentesco quanto em relação aos brancos, que nunca são chamados assim.

O que Yapanu chamou de primo, portanto, não coincide com a soma entre primos paralelos e cruzados do conceito 'tradutor' da antropologia, mas a uma relação entre indígenas triangulada pela perspectiva não indígena, que desestabiliza a posição que estas pessoas assumiriam nas aldeias. Há aqui um paralelo interessante entre o uso que os indígenas do TIX fazem dos vocativos 'primo' e 'parente' na cidade, uma vez que ambos destoam do seu uso corrente entre os não indígenas da cidade de Canarana, deslocando as posições ocupadas pelos indígenas através da inserção da perspectiva não indígena, que triangula a relação. Se da perspectiva aldeada, daqueles que vivem juntos, chamar de primo ou parente implica uma relação de afastamento entre duas pessoas, da perspectiva citadina, chamar de primo ou

parente é uma relação de aproximação entre essas mesmas duas pessoas, em contraste, agora, com os brancos. Por um lado, ambos os termos são uma marca de que as pessoas indígenas em questão não são família, pois não se chamam por termos de parentesco; por outro, da proximidade que travam em oposição aos brancos.

O que afastava Yapanu dos 'outros', dos 'primos', era a vergonha, um sentimento que, no Alto Xingu, é também um valor e se associa à noção de respeito. Para os alto-xinguanos, vergonha e respeito constituem os comportamentos ideais nas relações com os afins, uma espécie de amplificação dos comportamentos generosos, comedidos e pacíficos que idealmente guiam as relações entre consanguíneos (Basso, 1973). Esse comportamento tem que ver com o perigo instaurado por essas relações: "a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*" (Viveiros de Castro, 2002c, p. 103). O sentimento de vergonha demonstrava que, para Yapanu, visitar a casa de primos, essa família com quem ela não travava relações muito intensas, era algo perigoso. E que ela trilharia o caminho do meio, buscaria a boa distância, a distância segura, dos parentes hipotéticos sobre quem conversávamos. Mesmo que eles a convidassem às suas casas, marcando que ela seria bem recebida, Yapanu recusaria. Se uma dessas pessoas a visitasse, adentrasse sua 'ilha de parentesco próximo', ela seria generosa e respeitosa, recebendo a visita inesperada, pois não o fazer seria também perigoso – dessa vez, não por desencaixe da perspectiva, mas por afronta direta à pessoa –, e ela não se colocaria nessa posição. Era preciso evitar os perigos.

Havia aqui dois movimentos de afastamento: por um lado, Yapanu, como Kahala, recusava visitar estes parentes. Ainda que eu fosse inespecífica em minha pergunta (esse homônimo equívoco 'parente' protagonizando a minha fala), a resposta era sempre 'não', ou pelo menos sempre partia do não, para depois, na conversa, especificar exceções. Parentes e primos não são os brancos, nem a 'família de verdade', e travar relações domésticas (numa casa tudo se compartilha) com esses indígenas seria totalmente inadequado. Essa escolha indicava a procura de Yapanu e Kahala pela distância adequada de tais pessoas indígenas, tal qual Edson Kalapalo e seu desejo de mudar-se para a cidade ou abrir uma fazendinha. Mas, como venho insistindo, fechar-se a algumas relações é também abrir-se a outras, sobretudo quando este movimento leva o indígena a uma vida na cidade. Assim, podemos entrever um segundo afastamento de Yapanu: um afastamento das relações ao modo aldeão, inscrito na opção por chamar certos parentes de 'primos', de instaurar uma transformação que homogeneizava esses parentes desde a perspectiva citadina (atos propriamente transformativos). Tal como o vocativo 'parente', 'primo' não é uma tradução direta de uma categoria indígena, mas uma descrição de uma relação entre duas pessoas indígenas, que coloca em jogo uma perspectiva 'outra', no caso, a da cidade. Nesse segundo movimento de afastamento, ela firmava sua aposta na experiência da cidade como uma possibilidade de constituição de relações 'outras'.

A experiência da aldeia (de cada aldeia) é contrastada com a da cidade pelos diferentes indígenas do TIX, e o modo relacional que se estabelece em cada um destes espaços também é dito divergir. Yapanu chamava certos parentes de primos, Kahala chamava certos parentes de amigos – termos usados pelos não indígenas em Canarana, condizentes com a experiência citadina. Como venho argumentando, o que há aqui não é apenas uma tradução direta, mas o uso de homônimos equívocos, que implicam relações diferentes das dos brancos na cidade e dos indígenas nas aldeias. Uma diferença forte, com potencial transformador, implicações corporais, potências e perigos. A diferença perspectiva envolvida na presença indígena na cidade traz consigo a possibilidade da modulação diferencial das relacionalidades.

DIFERENÇAS DIFERENTES: UMA BOLSA KAWAIWETE EM UMA MULHER WAUJA EM CANARANA

Retomemos a conversa com Yapanu Wauja e meu comentário sobre a bela bolsa que ela levava à tiracolo.

Yapanu contou-me que Reataryp Kawaiwete fora até sua casa para propor um *moitará*. Em Canarana, o *moitará* é considerado uma atividade feminina. Em 2014, a Associação Yamurikumã de Mulheres Xinguanas, composta por mulheres indígenas de todas as regiões do TIX, definiu que suas reuniões (realizadas nas aldeias ou nas cidades) seriam encerradas com a realização de um *moitará* entre as participantes. Nos *moitarás* da Associação que acompanhei em Canarana, as mulheres kawaiwete ofertaram, basicamente, colares e anéis produzidos com o coco da palmeira tucum, além de bolsas e tipoias tecidas com linhas de algodão; as mulheres do Alto Xingu retribuíram com produtos de higiene e beleza comprados no mercado e dinheiro em espécie. Essa não é uma característica exclusiva da cidade, e, nas aldeias do TIX, estes objetos não indígenas circulam largamente e são muito apreciados. Entre os Kalapalo, Novo (2018, p. 178) destaca que esses objetos "tornaram-se um índice importante de prestígio, ... e de relações bem-sucedidas com os brancos . . . . , marcando a diferença entre quem tem acesso ao dinheiro e às cidades e aqueles que não têm as mesmas condições". A potência dos objetos de estender as relações, já marcada também em outros contextos ameríndios (*cf.* Gordon, 2006) e além (*cf.* Strathern, 2006 [1988]), é importante para nos aprofundarmos nesses encontros.

O relato de Yapanu intrigava-me, justamente, por contar que Reataryp, a esposa de Kanawa, estivera em sua casa. Reataryp Kawaiwete passava algumas tardes na ATIX, e nessas ocasiões conversávamos bastante. Fui à casa dela algumas vezes, ela me visitou também, e todas as vezes que lhe perguntei se visitava outros indígenas na cidade, ela respondia que não – tal como faziam Kahala e Yapanu. "Diante de minha insistência em perguntar se ela visitava outros indígenas na Canarana, Reataryp acrescentou que, no máximo, quando seus pais vinham da aldeia e se hospedavam em sua casa, eles iam juntos à casa de suas tias" (Horta, 2018, p. 130). Para o meu entendimento particular do que é uma visita, soava paradoxal que Reataryp me dissesse não visitar outros indígenas, diante da informação que Yapanu me oferecia naquela tarde. Mas não tardaria para eu mesma encontrá-la durante minhas visitas às mulheres do Alto Xingu, quando ela chegava acompanhada de suas parentas, convidando as alto-xinguanas para fazer *moitará*. Pouco a pouco, percebi que, ainda que Reataryp afirmasse não fazer vistas a outras indígenas, quando as mulheres de sua família próxima visitavam a cidade de Canarana, elas saíam em grupo a fim de trocar peças de artesanato kawaiweté por produtos não indígenas ou dinheiro.

Sugiro que o que temos aqui não é uma diferença simples entre aquilo que os indígenas fazem e aquilo que eles dizem fazer na cidade de Canarana. Assumir tal diferença simples me levaria à conclusão de que Kahala, Yapanu, Reataryp e tantos outros indígenas mentiam para mim quando diziam não "visitar os parentes". O que me parece estar em questão é o fato de que a nossa comunicação se ancorava em um universo de termos altamente equívocos – visitas, parentes, primos, amigos – que não se resolviam nem nos significados que eu conhecia da língua que partilhávamos, nem dos conceitos que conheci por meio da literatura sobre os indígenas do TIX, no TIX, e minhas experiências nas aldeias de diferentes povos. Os conceitos utilizados pelos indígenas para descrever suas experiências na cidade de Canarana torciam o funcionamento de meus conceitos de referência em uma transformação desencadeada pela presença no espaço urbano, pelos afetos e pelas relações ao modo não indígena.

Nos casos descritos nas seções anteriores, Ügü, Edson, Kahala e Yapanu ancoravam seus planos e conjecturavam sobre suas ações a partir da oposição entre a aldeia e a cidade, como espaços marcados por modos distintos de viver e se relacionar. Mas, como outros indígenas me disseram tantas vezes, "Canarana é uma cidade com índios demais" e, na prática, estas dualidades são altamente instáveis. O encontro entre Reataryp e Yapanu é exemplar nesse sentido, pois colocava não apenas a perspectiva da aldeia e da cidade em questão, mas a perspectiva mesma de cada uma delas, uma Kawaiwete, do baixo TIX, e uma Wauja, alto-xinguana. Podemos retomar aqui

> A afirmação de Mehinaku (2010 p. 121) de que os indígenas das outras regiões do TIX são considerados pelos alto-xinguanos '*índios*' dos índios', bravos, guerreiros, arredios, selvagens. Ser índio de alguém, nesse sentido, é ocupar uma posição menor na escala de humanidade. Desde a perspectiva alto-xinguana – Mehinaku é um antropólogo indígena do Alto Xingu – os alto-xinguanos, superiores, teriam optado pela paz e pela generosidade, os ferozes baixo-xinguanos, não. Mesmo que a guerra tenha sido desestimulada desde os anos 1940 na região, com a chegada dos brancos e a formação do TIX, o modo guerreiro é hoje assumido orgulhosamente no discurso dos indígenas do baixo, médio e leste Xingu, que entendem esta como uma diferença positiva que lhes caracteriza em oposição aos indígenas das cabeceiras da bacia (Horta, 2018, pp. 132-133).

Diante de tais diferenças, o encontro entre indígenas de distintas regiões carrega sempre a possibilidade de se atualizar como um embate de perspectivas.

Tal distinção não esgota a diferença entre alto e baixo-xinguanos, quão menos as diferenças internas a cada uma dessas grandes regiões. Os indígenas também manejam suas diferenças pelo corpo, pela língua, pela dieta, pela estética ritual, pelo *corpus* mitológico, pelas normas do parentesco. Ainda assim, é importante sublinhar o lugar onde as diferenças entre Yapanu e Reataryp se colocavam: elas estavam na cidade, e a perspectiva mais estável ali é a dos brancos. O que tínhamos aqui não era apenas uma perspectiva wauja e uma kawaiwete, rivalizando sob um fundo de alteridade, mas também a possibilidade de atualização de perspectivas não indígenas[9].

Quando Reataryp, na casa de Yapanu, trocava o artesanato de seu povo por coisas não indígenas, ela reforçava a assimetria descrita por Mehinaku (2010), mostrando-se "índia da índia", tirando daí, porém, os modos – produtos e dinheiro não indígenas – para se transformar em uma direção 'outra', promovendo um engajamento absolutamente produtivo com o espaço urbano. O dinheiro que Reataryp recebia permitia que, em outra situação, ela se aproximasse de uma relação de simetria com os brancos, deslocando o embate entre as perspectivas das duas mulheres indígenas pelas relações com os não indígenas, estabelecidas de outras maneiras, dotadas de outros perigos. Já Yapanu expandia sua pessoa como os brancos o fazem, trocando dinheiro pela bolsa, signo de sua capacidade de agir em conformidade com a perspectiva estabilizada pelo espaço. A situação inscrevia no corpo das duas mulheres o poder de assumir plenamente afecções ou capacidades não indígenas, uma pela troca consumada, outra pelas trocas futuras, da mesma forma que as roupas que elas vestiam e o português que elas falavam o faziam. Transformando-se de maneira distinta, naquele encontro, ambas se engajavam de modo produtivo com a cidade de Canarana e com o mundo de relações que ali se estabiliza.

Tudo isso não parece tão diferente de uma troca na aldeia nos dias de hoje. Nas aldeias também, onde o fluxo de mercadorias, ideias, pessoas não indígenas é crescente, onde existem escolas, casas de atendimento à saúde e de associações, o cruzamento entre as perspectivas da aldeia e da cidade é algo recorrente. Nas aldeias, porém, a magnificação por meio da experiência da alteridade dos brancos interessa sobretudo desde a perspectiva dos coaldeões, que é a perspectiva que tende a se estabilizar ali. Na cidade, onde a perspectiva não indígena é geralmente a mais estável, o efeito da troca é sobredeterminado pelo espaço à medida que a magnificação interessa sobretudo desde a perspectiva não indígena. Usar uma bolsa kawaiwete na cidade, aos olhos dos brancos, sobre o corpo limpo, perfumado e vestido ao modo não indígena, não é o mesmo que usar uma bolsa kawaiwete na aldeia; ter à mão 30 reais na cidade, onde é preciso dinheiro para tudo, tampouco equivale a ter 30 reais à mão em sua comunidade de origem. A presença constante dos brancos, donos do espaço de Canarana, desloca os efeitos de trocar e usar a bolsa. As alterações corporais e as implicações ontológicas que o uso da bolsa é capaz de promover na cidade são outras.

[9] Sobre a pluralidade de perspectivas não indígenas que os indígenas do TIX reconhecem em Canarana, ver Horta (2017).

Ademais, a presença de Reataryp na casa de Yapanu não implicava o estabelecimento de uma relação do tipo da visita, que aparece sempre associada à 'família de verdade' e à produção de aparentamento entre as pessoas. Aquele encontro colocava em questão "uma relação através da qual ambas produziam diferenças 'diferentes' em seus corpos" (Horta, 2018, p. 138). Tal como nos rituais de troca alto-xinguanos, a relação entre Yapanu e Reataryp é mediada pelas coisas trocadas, instaurando um espaço mais seguro de contato com a alteridade. Como vimos, toda relação pode gerar um tipo de influência recíproca entre corpos envolvidos – e isso é potencialmente perigoso. Em Canarana, essa 'cidade com índios demais', quando os indígenas do TIX recusam relacionar-se com indígenas que vivem em outras casas, eles também recusam a produção de redes de influência recíproca por meio das quais pode vir a circular toda sorte de relações. A feitiçaria amedronta indígenas de todas as regiões do TIX, que se aplicam em precavê-la. Evitar encontros e recusar visitas é um modo pelo qual as pessoas do TIX se aplicam em evitar também isso que pode vir a acontecer por meio da mera proximidade dos corpos, a despeito da vontade e do lugar compartilhado pelos envolvidos. Mas, se a alteridade carrega perigos, carrega também potências, e é pelas últimas que indígenas como Reataryp e Yapanu se aventuram nesses encontros mediados pela troca.

Vale ressaltar, ainda, que, na cidade, uma mulher dificilmente irá à casa de alguém sozinha, para propor *moitará*. Sempre que presenciei *moitarás* entre mulheres alto-xinguanas, eu estava em uma casa, conversando, quando chegavam pelos menos duas mulheres adultas que viviam juntas e propunham a troca. Nesses encontros, é preciso atentar-se para não ser enganada ou constrangida a assentir uma troca desfavorável. Estar acompanhada por uma parenta compele a parceira de troca a se comportar conforme os ideais de moralidade – lembremo-nos, aqui, de que os valores morais de generosidade, respeito e vergonha são associados à convenção das aldeias. Sozinha, isto é, longe de suas parentas, é mais fácil ser enganada: os parentes presentes funcionam como uma referência que favorece a estabilidade de suas perspectivas. Como formulei outrora, entendo ser essa a razão pela qual "Reataryp somente fazia seus *moitarás* na casa das alto-xinguanas junto à sua 'família de verdade'", pois, neste encontro "potencialmente perigoso[,] a família junta segurava mais forte seu ponto de vista kawaiwete do que se ela fosse sozinha" (Horta, 2018, p. 134).

A história de Yari Kuikuro mencionada na primeira seção do texto converge também com este argumento. Ao sair para caçar sozinho, Yari perdeu-se na floresta, e aqueles que me contaram sobre o evento disseram que, a sós, no mato, Yari poderia ser "levado por um macaco ou outro bicho". Distante dos parentes, ele perdia o parâmetro de sua qualidade de humano e poderia incorrer no engano de tomar os bichos por gente e passar, então, a segui-los, vivendo agora com eles e não mais com os antigos parentes da aldeia. Da mesma maneira, em uma troca na cidade, estar só, distante dos parentes, pode fazer com que a pessoa confunda sua humanidade com a do parceiro de troca, engajando-se em *moitarás* que favorecem apenas o outro. Diante do respeito (e do medo) que Reataryp tinha pelas mulheres do Alto Xingu, me parece natural que ela buscasse se precaver e fosse até suas casas propor *moitarás*, acompanhada de pessoas de sua 'família de verdade'. Fazer esse movimento a sós carregava um duplo risco: por um lado, ela poderia ser compelida a trocar seu artesanato por algo de menor valor, sendo, portanto, enganada na troca; por outro, ela poderia instaurar um engajamento com Yapanu Wauja, não com a cidade de Canarana, enganando-se no confronto de perspectivas e estabelecendo uma relação potencialmente perigosa de influência recíproca entre elas.

AQUI NÃO É ALDEIA

A ideia de que a cidade proporciona aos indígenas a experiência de uma perspectiva 'outra', diversa à das aldeias, não é novidade. Ancorada na literatura sobre o ocidente amazônico, Cunha (1998) estabelece um paralelo entre as viagens oníricas, narcóticas e territoriais (deslocamentos,

jornadas e peregrinações espaciais) na formação dos xamãs. Crispim, conta a autora, um grande pajé do alto Juruá, afirmava que sua "reputação xamânica explica-se por sua estada e seus estudos em dois lugares particularmente significativos: o Ceará . . . . e Belém" (Cunha, 1998, p. 12). Referindo-se a esta passagem, Vilaça (2000, p. 68) aprofunda-se no ponto que interessa ao presente artigo:

> Essa descrição sugere . . . que as viagens, longe de constituírem percursos essencialmente visuais, como para nós (visitas a museus e outros lugares típicos), envolvem, antes de tudo, o estabelecimento de relações sociais intensas, a convivência (pacífica ou não) com pessoas desses outros mundos.

A cidade seria, segundo os intelectuais indígenas e não indígenas aqui referidos, um 'outro' mundo, com marcas de alteridade correlativas às dos mundos habitados por seres de outras espécies – a diferença de espécie é uma das marcas de uma 'outra' perspectiva – e o engajamento nessas 'relações sociais intensas' distintas permitiria aos indígenas agregar potências xamânicas.

A novidade trazida por certas etnografias recentes realizadas entre indígenas na cidade é demonstrar uma dimensão coletiva de um fenômeno similar ao xamânico, desta vez narrado desde este 'outro' ponto de vista assumido pelos indígenas nas cidades. Uma narrativa do virar 'outro' contada desde o ponto de vista de quem está engajado na transformação, e não apenas daqueles (poucos) que foram e voltaram. Para além dos xamãs, sabemos que muitos indígenas podem chegar a virar onças, porcos, espíritos, mas tudo indica não ser possível ao antropólogo acompanhá-los, dialogar com eles, mas sim contar, do ponto de vista de quem foi e voltou, esta experiência. Para levar o conceito de perspectiva a sério, é preciso abrir-se à possibilidade de que, narradas desde outras perspectivas, essas histórias não seriam necessariamente as mesmas.

Destaca-se a dissertação de Nunes (2012), que descreve como os karajá de Buridina, estado de Goiás, exploram essa dimensão de perspectiva da cidade, terra dos brancos. Nunes (2012, p. 85) registra uma fala de Renan, um de seus interlocutores karajá: "quando a gente vai pra cidade, quando atravessa o portão [da aldeia] ali, tem que tirar a memória indígena, guardar no bolso e colocar a memória de não índio no lugar". A metáfora dos *chips* descreve a experiência da cidade por meio de uma habilidade similar à do xamã: acessar o ponto de vista dos brancos permite que os Karajá de Buridina afirmem-se enquanto sujeitos no espaço urbano, onde a perspectiva mais estável não é a dos karajá.

A etnografia que dá corpo à minha tese e a este artigo também demonstra como indígenas de diferentes etnias do TIX que ocupam a cidade de Canarana de modos e por períodos variáveis conceituam a cidade como uma 'outra' perspectiva – um lugar que estabiliza afetos específicos, diferentes daqueles da aldeia, onde se coloca um complexo jogo de perspectivas. Como busquei demonstrar, a transformação decorre do deslocamento imposto pela estabilidade que a perspectiva não indígena adquire ali e tem implicações corporais – tal como o corpo é conceituado por Viveiros de Castro (1996) – que explorei destacando os modos pelos quais são estabelecidas relações na cidade. Mais do que isso, a etnografia em Canarana revela que os indígenas do TIX se aplicam em instaurar essas diferenças ativamente, firmando, assim, um engajamento produtivo com o espaço urbano, agregando potências e minimizando perigos.

Isso não implica que, em Canarana, as pessoas vindas do TIX estejam de todo resguardadas dos perigos dos desequilíbrios da aldeia, mas a conversão de perspectiva os ajuda a manejá-los e atenuá-los. O afastamento da aldeia, pela distância espacial estabelecida por aqueles que se aventuram a viver (n)a cidade, serve a esse propósito. Mas não basta afastar-se do mundo, da vida e das relações das aldeias: é preciso aproximar-se do mundo da cidade, e esse é um movimento ativo, instável, que recusa a totalização, e que precisa, portanto, ser reiterado a cada momento. Nesse sentido, as palavras em português pelas quais os indígenas descreviam suas relações na cidade – visitas,

parentes, primos, amigos – não operavam uma tradução direta das relações estabelecidas por eles nas aldeias, nomeadas em suas línguas indígenas.

"*Traduttore-traditore*", diz o ditado. Se a boa tradução, como afirmou Viveiros de Castro (2004) lembrando Walter Benjamin[10], é aquela que trai a língua de destino e não a língua de origem, o deslocamento da perspectiva faz com que, nesses casos, as boas traduções indígenas sejam aquelas capazes de operar, uma vez mais, essa transformação. O ponto é menos dizer que, na cidade, conversando sobre as relações que ali estabelecem, os indígenas traem suas línguas de origem, e mais apontar que, uma vez engajados nessa transformação, o que eles tomam por dado, por inato, e, portanto, por 'origem', é a relação citadina: logo, cabe a eles subverter – isto é, transformar – os sentidos e as relações de suas línguas-mãe.

Tal procedimento de subversão ou transformação da relacionalidade dos indígenas do TIX na cidade de Canarana foi o foco deste texto. Quanto ao conteúdo positivo das relações estabelecidas ao modo citadino, não posso mais que sugerir alguns de seus traços. A afirmação mais contundente é a de que os brancos são, de maneira geral, mesquinhos e egoístas: a imensa quantidade de produtos nas lojas (um excesso a que nada se tem de acesso, pois requer dinheiro), a profusão de brigas, drogas e violência, a impressionante capacidade não indígena de negar – negam o que seus filhos pequenos pedem, negam o que os indígenas do TIX pedem, negam até mesmo comida aos brancos miseráveis que pedem na rua. Cabe notar que mesmo essas características não dizem acerca de uma ação dos brancos, mas da negação da ação: sua recusa em compartir, em trocar, em estabelecer relações positivas. Por isso, também a subversão das relações de suas aldeias de origem não os leva a fixar certos modos relacionais dos brancos à norma. Abertos, esses modos são constantemente colocados à prova da experiência.

A insistência em indefinir as características da experiência citadina me parece relacionada à curiosidade notável que os indígenas do TIX têm, ainda hoje, sobre as cidades e ao entendimento coletivo de que os não indígenas e seus modos de existência são altamente imprevisíveis e variáveis. Mesmo aqueles que viviam em Canarana há muitos anos pareciam pouco certos das regras positivas que deveriam guiar os comportamentos na cidade, e às suas considerações acrescentavam: "Isso é o que eu acho. Você deveria perguntar para outras pessoas também" (Horta, 2018, p. 39). Tais descrições incertas contrastam com a firme recusa indígena em estabelecer, na cidade, relações com o modo das aldeias, com a afirmação contundente de que a cidade é outro mundo e com o intuito constante de fazer tais diferenças diferirem.

REFERÊNCIAS

Aguilar, R. A. S. (2013). *Cidade rururbana de Porto Alegre: uma análise etnoconservacionista sobre as áreas protegidas e os espaços de circulação guarani-mbyá* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].

Albuquerque, M. A. S. (2015). Indígenas na cidade do Rio de Janeiro. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, (7), 149-168. https://doi.org/10.12957/cdf.2015.19715

Andrade, J. A. A. D. (2012). *Indigenização da cidade: etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Asad, T. (1986). The concept of cultural translation in British social anthropology. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (pp. 141-164). University of California Press.

Basso, E. B. (1973). *The Kalapalo indians of Central Brazil.* Holt, Rinehart and Winston.

Berger, W. (2018). *Índios na cidade do capital: indígenas em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro em tempos de barbárie (2012-2017)*. Gramma.

Busarello, F. R. (2017). *Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela: análise psicossocial de vivência urbana dos Xokleng/Laklãnõ na cidade loira de Blumenau* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

[10] A trilha de referências é, na verdade, mais comprida: Pannwitz citado por Benjamin, citado por Asad (1986, p. 157 citado por Viveiros de Castro, 2004, p. 3).

Coelho de Souza, M. S. (1995). Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In E. B. Viveiros de Castro (Org.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (pp. 121-206). Editora UFRJ.

Coelho de Souza, M. S. (2002). *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Coelho de Souza, M. S. (2004). Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, *10*(1), 25-60. https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000100002

Coelho de Souza, M. S. (2017). Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, *9*(2), 202-212. https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.212

Coelho de Souza, M., Barbi, R. C. S., Fernandes, J., Lima, D., Molina, L., Oliveira, E., . . . Soares-Pinto, N. (2016). *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas* [Projeto de pesquisa]. Brasília.

Cunha, M. C. (1998), Pontos de vista sobre a floresta amazônica. *Mana*, *4*(1), 7-22. https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001

Faria, C. S. (2011). *A integração precária e a resistência indígena na periferia da metrópole.* Labur Edições.

Fausto, C. (2012). The friend, the enemy, and the anthropologist: hostility and hospitality among the Parakanã (Amazonia, Brazil). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *18*(s1), 196-209. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01772.x

Gordon, C. (2006). *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin*. UNESP/ISA/NuTI.

Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology). Oxford University Press.

Guerreiro, A. (2010). Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In E. C. Lima & M. C. Souza (Orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (pp. 119-149). Athalaia Gráfica e Editora.

Guerreiro, A. (2012). *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].

Horta, A. (2017). Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguana. *Revista de Antropologia*, *60*(1), 216-241. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074

Horta, A. (2018). *Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)* [Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Horta, A., & Jacques, R. (2020). Pesa, logo existe: por uma antropologia que corra (perigo). *Cadernos de Campo*, *29*(2), e171329. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe171329

Horta, A. (2021). The other's tongue: place, perspective, and the desire to speak Portuguese among the people of the Xingu Indigenous Territory. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *26*(2), 256-275. https://doi.org/10.1111/jlca.12544

Hugh-Jones, S. (1992). Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia. In C. Humphrey & S. Hugh-Jones (Orgs.), *Barter, exchange and value: an anthropological approach* (pp. 42-74). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511607677.003

Instituto Socioambiental (ISA) & Fundação Nacional do Índio (FUNAI). (2011). *Levantamento da população indígena residente em Canarana* [manuscrito não publicado]. ISA/FUNAI.

Kelly, J. A. (2005). Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, *11*(1), 201-234. https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007

Kohn, E. (2013). *How forests think: toward an Anthropology beyond the human.* University of California Press.

Lévi-Strauss, C. (2006 [1968]). *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. Cosac Naify.

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

Menget, P. (2001 [1977]). *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim.

Mehinaku, M. (2010). *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Novo, M. P. (2010). *Os agentes de saúde indígena do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos].

Novo, M. P. (2018). *"Esse é o meu patikula": uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Tese de doutorado, Universidade Federal do São Carlos].

Nunes, E. S. (2012). *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura, e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].

Paula, L. R. (2017). Afirmação de direitos indígenas em contextos ampliados de interação social: referências bibliográficas e alguns problemas de investigação. *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista*, *4*(5), 295-322.

Peluso, D. M. (2015). Circulating between rural and urban communities: multisited dwellings in Amazonian frontiers. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *20*(1), 57-79. https://doi.org/10.1111/jlca.12134

Serpa, A. O., & Grando, B. S. (2018). Indígena na cidade? Considerações sobre a educação intercultural na escola. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, *4*(3), 623-654. https://doi.org/10.12957/riae.2018.38702

Soares-Pinto, N. (2018). Uma incontornável diferença: parentesco nas terras baixas da América do Sul (1996-2016). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, (87), 105-132.

Souza, A. H. C., Haetinger, C., & Laroque, L. F. S. (2016). A busca pelo reconhecimento da identidade étnica Macuxi e Wapichana no contexto urbano de Boa Vista, Roraima, Brasil. *Multitemas*, *21*(50), 51-82. https://doi.org/10.20435/1192

Strathern, M. (2006 [1988]). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.* Editora da Unicamp.

Vanzolini, M. (2010). *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Vienne, E. (2012). "Make yourself uncomfortable". Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *2*(2), 163-187. https://doi.org/10.14318/hau2.2.010

Vilaça, A. (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *15*(44), 56-72. https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003

Vilaça, A. (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *11*(3), 445-464. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x

Vilaça, A. (2018). *Paletó e eu*. Todavia.

Villas Boas, O., & Villas Boas, C. (1970). *Xingu: os índios, seus mitos.* Kuarup.

Vitti, V. T. (2005). *Os jovens Kamaiurá no século XXI* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

Viveiros de Castro, E. (1977). *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapití* [Tese de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, *2*(2), 115-144. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005

Viveiros de Castro, E. (2002a). O nativo relativo. *Mana*, *8*(1), 113-148. https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005

Viveiros de Castro, E. (2002b). Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In Autor, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 401-456). Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2002c). O problema da afinidade na Amazônia. In Autor, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 87-180). Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2002d). Perpectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In Autor, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-400). Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 2*(1), 3-22.

Viveiros de Castro, E. (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In C. A. Ricardo & F. P. Ricardo (Orgs.), *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005* (pp. 41-49). Instituto Socioambiental.

A luta esportiva nos rituais pós-funerários: corporalidade, chefia e disputa política no Alto Xingu

Fighting games in post-funeral rituals: corporality, chieftaincy, and political dispute in the Upper Xingu

Carlos Eduardo Costa

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Jequié, Bahia, Brasil

Resumo: Este artigo propõe uma revisão conceitual e etnográfica sobre a luta corporal alto-xinguana (*kindene*), que encerra os rituais pós-funerários em homenagens aos chefes (*egitsü*). Organizado segundo um intrincado sistema de convites, trocas e formalidades, o ciclo interétnico do *egitsü* tem na *kindene* seus momentos de mais intensa interação entre os povos da região. As relações entre donos, aliados e convidados, ancoradas no aparentamento dos chefes com os falecidos homenageados, determinam a formação dos times anfitriões e seus adversários, implicando um cenário de 'mistura' e diferenciação. A dinâmica dos combates separa a apresentação dos campeões, potenciais 'substitutos' dos chefes atuais, dos lutadores comuns. Tal separação, reflexo da fabricação dos corpos e reclusão diferenciada em famílias de chefes, garante visibilidade aos campeões, parte de um processo dialético entre exibição pública de performances e confinamento doméstico para produção de pessoas. Neste artigo, a *kindene* não será analisada como epifenômeno do ritual, 'arrefecimento de tensões' ou 'válvula de escape' para os conflitos intra e interétnicos – perspectiva que orientou trabalhos que passaram pelo tema –, mas como um modo de construção da chefia por meio de biografias, contendas políticas locais e regionais, rivalidades históricas que atravessam gerações e transformações que consolidaram o sistema regional alto-xinguano.

Palavras-chave: Luta esportiva. Rituais interétnicos. Corpo e pessoa. Chefia. Alto Xingu.

Abstract: This conceptual ethnographic review examines wrestling practices in the Upper Xingu known as *kindene* that end post-funeral rituals to honor chiefs (*egitsü*). Organized according to an intricate system of invitations, exchanges, and formalities, in *kindene* the interethnic cycle of *egitsü* contains intense interactions between the peoples in this region. Relationships between owners, allies, and guests rooted in the kinship of the chiefs with the honored deceased determine the composition of the host teams and their opponents, resulting in a scenario of 'mixture' and differentiation. The dynamics of the fights separate the presentation of champions (who may potentially replace the current chiefs) from the ordinary fighters; this separation, a reflection of the production of bodies and differentiated seclusion in the families of these leaders, ensures visibility for the champions in part of a dialectical process between the public exhibition of performances and domestic confinement to produce people. This article does not analyze *kindene* as an epiphenomenon of the ritual (to 'cool tensions' or serve as an 'escape valve' for intra- and interethnic conflicts, notions that have guided previous work on this topic), but rather as a way to construct chieftaincy through biographies, local and regional political disputes, historical rivalries spanning generations, and transformations that have consolidated the Upper Xingu regional system.

Keywords: Fighting games. Interethnic rituals. Body and person. Chieftaincy. Upper Xingu.

Costa, C. E. (2023). A luta esportiva nos rituais pós-funerários: corporalidade, chefia e disputa política no Alto Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220019. doi:10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0019.

Autor para correspondência: Carlos Eduardo Costa. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Av. José Moreira Sobrinho, s/n. Jequié, BA, Brasil. CEP 45208-091 (caecso@yahoo.com.br).

Recebido em 28/04/2022
Aprovado em 06/10/2022
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

A proposta deste texto é debater um tema que, mesmo presente em inúmeras obras, de variadas épocas, ficou subnotificado tanto do ponto de vista etnográfico quanto conceitual, em face de sua importância para os povos alto-xinguanos. A luta esportiva *kindene*, mais conhecida como *huka-huka*, é um combate corporal disputado em determinadas situações, como na chegada de um visitante à aldeia estrangeira ou nos casamentos interétnicos, ocasião em que o noivo deve enfrentar todos os lutadores locais – devido à regra de residência uxorilocal pós-matrimônio. Nos rituais intercomunitários, a luta tem lugar de destaque, inclusive as lutas femininas, sendo um modo de lidar com a alteridade. Todavia, e este será nosso tema específico, o ápice dos combates ocorre no encerramento dos rituais pós-funerários *egitsü*[1].

Trata-se de uma modalidade de luta em que os oponentes devem tocar a parte posterior da perna do rival, agarrá-lo pelas costas ou executar golpes de arremesso para obter a vitória – objetivo almejado pelos lutadores e clímax das comemorações. Embora o empate seja o resultado mais recorrente, os combates apresentam alto nível de intensidade, sendo realizados logo pela manhã do último dia do ciclo ritual – chamado de 'final', momento em que os povos se encontram todos reunidos no pátio da aldeia anfitriã. Inclusive, sobre os brancos que participam como turistas, Guerreiro (2015a, p. 415) afirma: "Com essa incorporação dos brancos no processo, os dois últimos dias do *egitsü* (o dia da produção das efígies[2] e das lutas) acabaram se transformando no emblema mundialmente conhecido desse ritual".

Com uma variedade de golpes, técnicas e táticas, as disputas ocorrem entre o time dos anfitriões, somados aos aliados situacionais, contra os convidados adversários, também situacionais, separados entre si. Veremos que, com essa dinâmica organizacional, que depende das relações de parentesco entre chefes e homenageados falecidos, o time anfitrião faz bem mais lutas que seus convidados, principalmente os campeões (*kindotoko*, algo como 'donos de luta') que se apresentam primeiro e separadamente dos demais – após serem convocados pelos chefes (*anetü*) e 'donos' do ritual[3].

A região do Alto Xingu é conhecida pela ênfase nas redes de trocas matrimoniais (casamentos preferenciais com a prima cruzada bilateral e alianças estratégicas), comerciais (por meio de especialidades étnicas) e cerimoniais (um conjunto de festas por variados motivos para os quais os povos se convidam mutuamente). Esse 'tripé relacional' passou a ocupar o lugar da guerra como forma de relacionamento interétnico, principalmente após a delimitação do Parque Indígena do Xingu (PIX)[4] na década de 1960 (Menget, 1978; Menezes Bastos, 1989, 1995).

Algumas das transformações entre guerra e ritual, que privilegiam esses modelos de trocas e consolidam regimes de alteridade, são apresentadas através de temas que caracterizam os povos que fazem parte deste

---

[1] As expressões nativas do karib alto-xinguano serão grafadas em itálico. Quarup, termo pelo qual o ritual é mais conhecido, é um aportuguesamento do tupi. Os dados apresentados são relativos a pesquisas realizadas juntamente aos Kalapalo da aldeia Tanguro e participações em nove *egitsü* de diferentes povos e aldeias. Com estadias de durações variadas, a metodologia para o trabalho de campo se estendeu por aproximadamente 15 meses para confecção de tese de doutorado (C. E. Costa, 2013). A continuidade da relação etnográfica se mantém, e agradeço aos Kalapalo pelo carinho, acolhimento e ensinamentos ao longo desse tempo.

[2] A fabricação das efígies para os homenageados falecidos constitui grande parte da economia simbólica do ritual pós-funerário. Buscas nas matas pela árvore específica, corte, transporte, ornamentação são incumbências patrocinadas pelas famílias que organizam a homenagem, chamada de 'dona do ritual'. Assim como outras atividades, aqui serão apenas aludidas para a contextualização da luta no interior do ritual. Para detalhes sobre as efígies e demais etapas, ver Guerreiro (2011, 2015a).

[3] A categoria 'dono' apresenta significações a partir de relações estabelecidas posicionalmente. Neste caso, os 'donos do ritual' são familiares próximos aos falecidos homenageados que assumem a organização e o patrocínio das principais etapas do ciclo ritual. Para detalhes sobre o tema na região, ver Basso (1973), Guerreiro (2016) e Fausto (2017).

[4] Para detalhes do processo de delimitação da área, ver Lea (1997, p. 73) e Menezes (2000, p. 299). Atualmente, a designação mais utilizada pelos povos e pesquisadores é Território Indígena do Xingu (TIX).

complexo regional (C. E. Costa, 2022). O chamado 'amansamento dos índios bravos' se deu pelas mudanças da dieta alimentar, à base de peixe e mandioca; dos hábitos sexuais; da calma e resiliência; da 'xinguanização' (Menezes Bastos, 1984, p. 142). Não somente no campo teórico, mas também discursos nativos enaltecem que, enquanto outras populações indígenas fariam guerras, os alto-xinguanos trocam presentes, realizam manifestações artísticas, músicas, danças e disputam modalidades de combates corporais, notadamente durante os rituais pós-funerários[5] (Gregor, 1990, p. 113; Heckenberger, 2001, p. 91; Fausto, 2007, p. 28).

São ao menos nove povos: Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukua (karib), Yawalapiti, Mehinaku, Wauja (aruak), Aweti e Kamayurá (tupi). Alguma literatura propõe uma maior diversidade étnica no interior dos grupos locais que foi se perdendo ao longo da história de contatos, mudanças e epidemias (Menezes Bastos, 1989; Guerreiro, 2015a). Como na aldeia Kalapalo de Tanguro, uma família do povo Naruvotu[6] reside há tempos, praticamente desde sua abertura, na década de 1970, resultado de uma das muitas fissões promovidas em torno da chefia e outros assuntos conectados, como a feitiçaria[7]. Processo que, em ritmo acelerado ultimamente, promove a expansão no número de aldeias e fragmentação do poder político (Barcelos Neto, 2006) – o que veremos ser decisivo na formação dos times de luta.

Podemos afirmar que a *kindene*, junto a outras especificidades, delimita fronteiras da alteridade, instituindo a separação entre *kuge hekugu* ('gente de verdade', o nível mais restrito a que poderíamos delimitar de povo), *kuge* ('gente', povos com quem se estabelecem relações de trocas), *ngikogo* ('outros diferentes', a imagem da alteridade distante, perigosa) e os *kagaiha* (brancos). Essa é a diferenciação no idioma karib, mas os marcadores linguísticos têm semelhanças entre os povos da região (Viveiros de Castro, 1977). Saber lutar e todo o conjunto de conhecimentos que compõe a formação dos lutadores[8] são características decisivas para 'virar gente' (Basso, 1973; Coelho de Souza, 2001), isto é, fazer parte desse multiétnico e multilinguístico sistema regional[9].

A centralidade da luta como modelo de relação interétnica será nosso referencial etnográfico para trabalhar não apenas o momento do confronto ritualizado, mas também temas adjacentes fundamentais para a região. Mais especificamente, integrar o debate sobre a chefia, que envolve todo o universo ritual, com a fabricação corporal, principalmente através da 'reclusão pubertária' dos jovens campeões em famílias de chefes. Pretendemos desenvolver uma associação entre o dado e o construído na transmissão (Guerreiro, 2015a) e continuidade (Fausto, 2017) da chefia através de biografias que se consolidam durante os combates regionais – nesta etapa da vida dos

---

[5] São dois os principais rituais pós-funerários da região, o *egitsü*, em que se realizam as lutas corporais *kindene*, e o *jawari*, em que são disputados os dardos de mesmo nome. O *egitsü* é de origem aruak/karib e o *jawari*, tupi. Para uma análise comparativa desses rituais, "em tudo e por tudo complementares", ver Menezes Bastos (1989, p. 397).

[6] Embora a Terra Indígena (TI) Pequizal de Naruvotu esteja homologada e com moradores vivendo na aldeia que começou a ser aberta por volta dos anos 2010, essa família permanece morando em Tanguro.

[7] A relação entre chefia e feitiçaria é fundamental para a etnologia alto-xinguana. Dado o contexto de pacificação interétnica, e a inexistência da ideia de 'morte natural', a feitiçaria é considerada a causa das mortes atuais. As acusações de feitiçaria dinamizam a política e atuam para a diminuição do prestígio dos chefes, ocasionando, muitas vezes, a fragmentação territorial (Vanzolini, 2013).

[8] Assim como outros elementos constitutivos dos rituais intercomunitários, tais como a música e a dança, a luta aqui será tomada como uma língua franca, um atestado de xinguanidade (Menezes Bastos, 1999; Almeida, 2012, p. 22).

[9] Um intenso debate sobre o que seria o 'sistema alto-xinguano' finalizou o seminário do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA), da Universidade de São Paulo (USP), que originou os textos do presente dossiê. Guerra e ritual, chefia e feitiçaria, redes de trocas comerciais e matrimoniais, alimentação, genealogia, foram todos temas levantados para indicar a pertinência da noção na integração entre os povos. A ideia mais geral aqui defendida é a de que a *kindene* seja um dos aspectos etnográficos a configurar essa noção. Uma das marcações diferenciais que consolidou o conjunto interétnico em torno do que é conhecido como Alto Xingu. Nesta Babel, saber lutar foi, e continua sendo, um idioma simbólico fundamental atravessado por todos os temas supracitados. Agradeço aos organizadores Aristóteles Barcelos Neto, Luísa Valentini e Marina Vanzolini pelo convite.

jovens futuros chefes. Trata-se de um processo dialético entre a produção doméstica dos corpos e a exibição regional de performances, entre esconder os reclusos dos olhares dos outros nos cantos mais escuros das casas e apresentar os jovens chefes nos momentos rituais em que se encontram presentes os outros que são 'gente'.

Este processo de fabricação corporal é definidor na produção dos grandes chefes[10], neste momento particular da vida em que estão sendo feitos para serem campeões de luta, para não perder, para se preparar para as próximas etapas de sua formação da pessoa e temporalidade ritual: lutadores campeões, chefes patrocinadores, falecidos homenageados (Barcelos Neto, 2012). Esse ciclo de fabricação do corpo, que tem início com a entrada na reclusão, é baseado em procedimentos fisiológicos, sociológicos e cosmológicos que ajudam a garantir que os jovens sejam feitos chefes, a partir de famílias de chefes, para se confrontar contra outros que passam por processos semelhantes.

Nesse cenário de disputas esportivas[11] entre campeões, identidades e alteridades étnicas se mostram determinantes para o jogo político, tanto no plano local da aldeia, das relações entre as aldeias de um mesmo povo, quanto entre os povos no sistema regional. Aqui, a ideia *tetsualü* de 'mistura', do 'colorido' dos povos e línguas (Mehinaku, 2010) é decisiva no estabelecimento de alianças e rivalidades que se modificam a cada evento. Isso porque as pessoas geralmente se identificam com ao menos dois etnônimos, ampliando as relações de parentesco que conectam chefes e homenageados falecidos. Esta é a base para a diferenciação entre anfitriões, aliados e convidados, firmada por meio da formalidade do sistema de convites.

Veremos como o aparentamento entre chefes e homenageados, assim como disputas políticas envolvendo a chefia, são fundamentais para a consolidação dos times que se alteram a cada *egitsü*. Aliados em um evento podem ser adversários no seguinte, o que potencializa rivalidades, gerando embates e contradições não somente entre os lutadores, mas também entre as torcidas. Isso porque são as torcidas que atuam performaticamente para a confirmação dos resultados nos combates, seja cantando a vitória de seu competidor, ou ao chamar o empate para finalizá-lo e ter início o próximo combate.

O enfoque na luta que encerra o *egitsü* também tenderá a priorizar um panorama das relações interétnicas que não passaram incólumes das transformações contemporâneas. O desenvolvimento das técnicas; as mudanças nas percepções dos modos de se obter as vitórias; a maior conexão entre lutadores e torcidas, exaltando disputas políticas; as comemorações dos vencedores e suas relações familiares associadas. Essas transformações fazem parte de um período em que se alteram os regimes de trocas, maior financeirização da economia (Novo, 2018) e aumento da circulação de bens e pessoas[12]. O complexo cerimonial se intensificou, e o ponto conhecido como a vitalidade dos rituais pode ser evidenciado tanto no aumento de suas capacidades organizacionais como na quantidade em que são realizados[13].

---

[10] Para um caso exemplar da construção de um grande chefe, ver Almeida (2023), sobre a biografia de Aritana Yawalapiti.

[11] Em inúmeras etnografias, a *kindene* é descrita como 'esporte' ou 'desportiva', atentando para o caráter competitivo que perpassa a prática. O que fica evidente em termos de seus resultados possíveis: empate, vitória e derrota. Essa aproximação da modalidade nativa com o universo esportivo permite que se vislumbrem outras questões conceituais para seu entendimento, como os conhecidos processos de 'esportificação' da teoria elisiana sobre os esportes euro-americanos (Elias & Dunning, 1992).

[12] Do ponto de vista do relacionamento intercomunitário, vale notar a presença marcante do futebol na região e como foi incorporado ao calendário nativo. Enquanto os rituais tradicionais, especialmente o *egitsü* e o *jawari*, são realizados na época da seca, entre julho e outubro, os torneios de futebol ocorrem após o encerramento deste ciclo, sendo que os maiores acontecem em dezembro. Nos anos de 2020/2021, poucos rituais foram realizados por conta de medidas restritivas de isolamento social para conter o avanço da Covid-19, período crítico da pandemia. Todavia, no final do ano de 2020, um grande torneio de futebol, com participação de aldeias de toda região, foi realizado em Aiha, maior aldeia Kalapalo (C. E. Costa, 2021a).

[13] Obras recentes têm dado ênfase ao universo cerimonial em contrapartida a outros modelos de trocas, tanto no Alto Xingu como em outras regiões (Perrone-Moisés, 2016; Seeger, 2020; Velden & Lolli, 2020).

Pretendemos demonstrar que, mesmo numa tomada histórica ampla sobre esse universo, desde as expedições pioneiras do século XIX, passando pelas pesquisas pós-demarcação do TIX em meados do século XX, até mais recentemente, o que se percebe é a manutenção da *kindene* como marca do relacionamento interétnico. A luta contra o outro e todo o vasto conjunto de conhecimentos que integram a modalidade acompanham as transformações do 'sistema social' (Menget, 1985, p. 133), tratado por *pax xinguana*.

Começaremos pelo debate sobre a fabricação dos corpos durante a reclusão, atrelando os domínios etnográficos a propostas conceituais recentes sobre ação e influência, cuidado e controle, consideração e maestria nos processos de formação da pessoa. Seguiremos para a contextualização da *kindene* no conjunto das atividades que compõem o *egitsü*, enfatizando a centralidade dos combates na organização ritual. Por fim, faremos uma tomada específica sobre a luta, os relacionamentos entre os lutadores, as performances das torcidas, os resultados e a vivacidade que mantêm a *kindene* como idioma simbólico fundamental na interação entre os povos alto-xinguanos.

POLÍTICA DA RECLUSÃO: CONSIDERAÇÃO E MAESTRIA NA FORMAÇÃO DOS LUTADORES/FUTUROS CHEFES

O período chamado de 'reclusão pubertária' no Alto Xingu é reconhecido por seus processos de fabricação corporal em vista do idioma simbólico próprio ao continente sul-americano, a corporalidade (Viveiros de Castro, 1977, 1979; Overing, 1977; Seeger et al., 1979; Lima, 2002; Vilaça, 2005). Em outra oportunidade, procuramos enfatizar como a reclusão dos lutadores campeões, realizada determinantemente em famílias de chefes, deve ser tomada etnograficamente, de modo a diferenciá-la das demais, especificando suas qualidades, pretensões e todo o universo relacional que se movimenta nesse período decisivo na formação da pessoa. Para evidenciar essas especificidades, inclusive as disputas locais e regionais que se movimentam em torno da chefia e da produção de futuros chefes, abordamos tal período sob o signo da 'política da reclusão' (C. E. Costa, 2020).

Em sua forma mais tradicional, a reclusão tem início com o *tiponhü*, ritual de furação de orelhas que marca a entrada dos meninos no isolamento dentro de casa[14]. É dito que todos devem passar pelo período, mas, para os filhos de chefes, o fato deve ser anunciado quando da realização do *tiponhü*. Nesse momento, os povos são convidados para conhecer os futuros chefes, os 'substitutos' dos chefes atuais, atestando o caráter de continuidade na produção da chefia. Esses jovens enfrentarão uma reclusão diferenciada, no tempo e nos quesitos executados, para se tornarem grandes lutadores, pois um campeão de luta é, potencialmente, um chefe:

> Cada ritual no Alto Xingu é feito, primordialmente, para uma única pessoa. Todos os demais que dele participam são chamados de 'os acompanhantes'. Assim, no *Pohoká* wauja [*tiponhü*], apenas um menino terá ambos os lóbulos auriculares perfurados com agulha de fêmur de onça. Eventualmente, outros meninos de 'alta linhagem' de *amunaw* [chefe] poderão ter uma de suas orelhas perfuradas com tal agulha. Nos 'acompanhantes' usam-se apenas agulhas de madeira. Inicia-se aí uma série de procedimentos que distinguirá os meninos de uma mesma geração. Entre os Wauja, o *Pohoká* tem sido feito a cada 15 anos, em média. Nessa ocasião, todas as aldeias do Alto Xingu são convidadas a (re)conhecer o menino que foi escolhido para ser um futuro *amunaw*. A diferença de idade entre eles varia em até sete anos. Depois do ritual, os meninos entram em seu primeiro ano de reclusão. Mas aquele que teve os lóbulos auriculares perfurados com fêmur de onça terá uma reclusão mais prolongada que os demais, terá, portanto, uma fabricação distintiva de seu corpo, tomará eméticos 'fortes' (Barcelos Neto, 2005, p. 278, ênfase adicionada).

Tendo em vista recente debate conceitual entre a 'política da consideração' (Kelly & Matos, 2019) e a

[14] O período passado 'preso' é variável e depende tanto das capacidades da família em manter o recluso, como dos interesses e vontades pessoais. Para um campeão, a média é de três a quatro anos, podendo se estender, embora com o passar do tempo a reclusão tenda a se tornar intermitente, com os reclusos ficando nos gabinetes apenas em momentos mais próximos dos rituais.

'maestria' (Fausto, 2008; L. Costa, 2013; Fausto & L. Costa, 2021), retomamos o tema para mostrar como as relações próprias a este período podem ser lidas a partir desta discussão. Isso porque é durante a reclusão que se produzem pessoas, por meio de relações que envolvem outras pessoas que agem em função dessa produção. Embora não seja nossa proposta revisitar a literatura levantada nessa querela, pretendemos demonstrar duas vias que se complementam para a boa execução desse expediente: a do parentesco consanguíneo no núcleo familiar e as relações assimétricas da afinidade.

A reclusão pubertária é reconhecida como processo definidor nesta etapa da vida dos jovens pelas transmissões e continuidades da chefia, objetificadas na diferença entre a reclusão dos campeões/convocados/futuros chefes, daquela dos lutadores 'comuns', diferenças que reverberarão em outros momentos das carreiras dos lutadores – como nas apresentações separadas dos demais durante os combates rituais. Nem todos os reclusos têm acesso, ou mesmo suportam as substâncias, os procedimentos realizados, as prescrições e as abstenções – notadamente, as sexuais, uma das 'causas' usuais para explicar a derrota dos campeões, junto com a feitiçaria e as capacidades técnicas[15].

A efetividade de uma reclusão bem realizada é parte da biografia de um grande chefe, pois, nesta fase da vida, eles são campeões de lutas, exibindo suas performances regionalmente. E só se produzem grandes lutadores em reclusões bem administradas, rígidas na manutenção dos requisitos necessários, zelo que parte principalmente da mãe e da parentela masculina, pai e avôs, que apresentarão o inventário botânico dos fortificantes, cicatrizantes e potencializantes utilizados nas escarificações e como eméticos. Eles também transmitirão os ensinamentos éticos, morais, filosóficos, práticos, a 'sentarem nos bancos' (*ugihongo*) – na síntese etnográfica do chefe Kalapalo Ageu para Guerreiro (2015a, p. 155). São eles ainda que levam os jovens para enfrentarem campeões rivais nos momentos rituais[16].

Essas relações no plano da consanguinidade, de ações e influências entre uma pessoa que age e outra que é alvo dessa ação, atuam no processo de transmissão de conhecimentos e afetos, que se estenderá na vida de um chefe, nos processos de fabricação de seu corpo, de sua casa, de sua sepultura e efígie. O núcleo familiar produz relações de parentesco ao produzir corpos de parentes.

Entretanto, relações assimétricas com afins cosmológicos, como o 'dono das ervas' ou os 'donos de luta', também povoam o universo relacional dos reclusos. Nesses termos, e com uma proposta etnográfica focada na reclusão dos lutadores campeões em famílias de chefes, enfatizamos a coexistência das relações consanguíneas no núcleo doméstico, bem como as relações assimétricas dos reclusos com os 'espíritos' (*itseke*).

Se o jovem for calmo, respeitar os procedimentos de isolamento, de fala baixa apenas com pais e irmãos, resiliente, e, acima de tudo, mantiver a castidade, os 'donos das ervas' ajudarão os reclusos, e suas substâncias utilizadas na escarificação e como eméticos surtirão efeito. Em contrapartida, para o caso da quebra desses

[15] Essas três explicações para as derrotas são reiteradamente trazidas para as conversas nos dias seguintes aos *egitsü*, quando as lutas passam a ser um dos principais assuntos nas rodas dos homens ao fim de tarde, no centro da aldeia. A feitiçaria é determinante, principalmente se a derrota trouxe algum tipo de lesão causada por um agente externo ao combate. A capacidade técnica do vencedor também é reconhecida como uma qualidade do outro. Entretanto, o sexo praticado pelo lutador nos dias anteriores aos combates, ainda mais para os que estão em reclusão, parece ser a explicação que traz o resultado para o plano individual do lutador. Poderíamos dizer, uma causa individual, uma sociológica e outra cosmológica nos entendimentos sobre resultados dos combates.

[16] É comum que os chefes levem seus filhos e netos, por vezes, que ainda nem entraram em reclusão, para enfrentar lutadores bem mais velhos e preparados que eles. Nessas lutas, ocorrem diferenças de etiqueta na obtenção dos melhores resultados. Se na luta entre campeões derrubar é o principal objetivo, ápice das comemorações, nessas lutas os mais velhos são impelidos a não derrubar o pequeno aprendiz. Ainda que apliquem o golpe, refreiam o garoto e apenas o colocam com as costas ao chão, imediatamente ajudando-o a se levantar. Inclusive, o não respeito a essas etiquetas (*fair play*) pode exaltar animosidades sempre latentes durante os combates (C. E. Costa, 2013, p. 229).

procedimentos, principalmente as relações sexuais, o jovem não conseguirá bons resultados nos processos de fabricação de seu corpo, restando, em casos mais graves, a chamada 'doença da reclusão', que trata de uma parestesia dos membros inferiores (Verani, 1990).

Além dos 'donos das ervas', que intermedeiam essas relações entre reclusos e substâncias, outros seres cosmológicos ligados ao universo da luta também se relacionam com os reclusos, especialmente a sucuri. Após o encontro do jovem sozinho na mata com a sucuri (o 'roteiro' da relação com os espíritos), ele deve segurá-la por seu rabo e aguardar seus movimentos. Se a cobra morder o jovem em sua mão é sinal de que ela aceita o recluso, algo como a 'adoção temporária', típica da maestria (Fausto, 2008, p. 333; Fausto & L. Costa, 2021, p. 17).

A partir daí, ele terá de matar a cobra, cortar seu rabo e fazer um enfeite ritual usado pelos lutadores durante as apresentações da flauta *atanga* – relacionada aos lutadores. Este seria o enfeite original, um dos artefatos materiais ligados aos campeões, como o colar de unha de onça, usado pelos chefes donos do ritual. Mas, ficando na sucuri, ela vai aceitar o jovem que mordeu através da intensificação de sua reclusão, com maior rigidez nos procedimentos de isolamento. E, por meio dos sonhos, irá transmitir seus conhecimentos aos reclusos.

Para Kelly e Matos (2019, p. 391), a relação mestre/dono seria um caso particular de uma ideia mais geral tomada via 'ação significativa': "toda ação significativa (i.e., que tem efeitos e consequências perceptíveis) poderia ser explicada – ou compreendida, ou justificada, ou questionada etc. – como envolvendo a separação entre uma pessoa que age e uma outra pessoa tomada como a causa da ação", restando dizer que essa relação entre pessoas coloca uma sob a consideração da outra.

Já para Fausto e L. Costa (2021), seria menos produtivo pensar nas relações de maestria como uma manifestação particular desse amplo espectro. Como definem sua empreitada:

> Queremos descrever (e teorizar sobre) relações de caráter assimétrico na Amazônia. Nesse âmbito, elaboramos um modelo de agência magnificada, que não se confunde com uma teoria geral da ação. A relação mestre-xerimbabo é o esquema por meio do qual um certo tipo de agência se faz possível e se torna visível (Fausto & L. Costa, 2021, p. 2).

Entretanto, os próprios autores reconhecem como os assuntos se entrelaçam em alguns pontos. Notam, ainda, que a proposta da 'política da consideração', apesar das incompletudes demonstradas quando se trata das relações assimétricas e de afinidade, poderia ser usada para tratar especificamente das relações do núcleo familiar: "Por isso, o artigo [de Kelly e Matos (2019)] permanece quase restrito ao parentesco humano, entendido sobretudo como o domínio da consanguinidade – as relações entre afins simétricos ou assimétricos passam a ocupar um lugar menor, assim como as relações interespecíficas" (Fausto & L. Costa, 2021, p. 10).

Nossa proposta será demonstrar que a fabricação do corpo e a formação da pessoa do recluso pode ser encarada tanto por essa via do parentesco humano no núcleo familiar (lutador e seus pais), como por meio de relações assimétricas com seres interespecíficos (donos das ervas; sucuri). Ao tomar o recluso como alvo da ação e influência, cuidado e controle, seja pela consanguinidade, especialmente com seu pai e mãe, seja pela via da relação assimétrica da afinidade, a maestria de seres magníficos, atores externos passam a ser responsáveis pelos processos de fabricação de seu corpo.

As relações domésticas são fundamentais para o bom desenvolvimento da reclusão, não apenas da fabricação do corpo, mas de um amplo processo de formação da pessoa pela qual se transmite também a chefia. Neste caso, o lutador ocupa um 'lugar de agente moral' para o qual se irradiam ações desde o domínio da consanguinidade. No plano doméstico, existe toda uma política da consideração entre o recluso e seus consanguíneos, que agem em prol de sua fabricação corporal e formação de pessoa, um processo de coagir e compelir por meio de ações que

produzirão um grande lutador, potencial chefe que dará continuidade àquela família de chefes.

Já as relações assimétricas da afinidade, sejam com os donos das ervas, sejam com os donos da luta, são tomadas por este outro modelo de cuidado e controle com base na maestria. Um tenso equilíbrio entre o cuidado com o xerimbabo, no caso o lutador, que deve ser retirado dos olhares dos outros, da inveja, do risco de fragmentação de seu corpo e pessoa, e o controle, que deve ser exercido sobre ele por esse afim cosmológico, interespecífico, o dono das ervas ou o dono das lutas, que exige, principalmente, o rígido controle sobre a atividade sexual como condição decisiva para o bom desenvolvimento da reclusão. Isso é feito para que as ervas tenham efeitos e promovam um corpo alto, forte e resistente, e para que o lutador possa sonhar com seu mestre, momento em que ele vai ensinar os golpes, técnicas e segredos para se tornar um campeão.

Em contrapartida, a família consanguínea também deve manifestar certo controle sobre seu recluso, pois ele será resultado das capacidades dessa mesma família em dar continuidade à chefia. Por isso, mães e pais, além de zelosos, são rígidos principalmente no isolamento do recluso. Ainda nessa dupla perspectiva, os mestres são cuidadosos com eles, no caso de obedecerem aos quesitos exigidos, orientando para uma reclusão efetiva, inclusive sem o risco da chamada 'doença da reclusão'.

Do ponto de vista etnográfico, durante a reclusão, podemos separar controle e cuidado manifestados pelos agentes, consanguíneos ou afins assimétricos, que atuam em função do recluso. No domínio das relações de parentesco, são os pais os principais zeladores de uma reclusão bem-feita, promovendo alimentação correta, itens necessários para escarificação e eméticos, banhos, isolamento social, limpeza dos gabinetes nos cantos escuros da casa, ensinamentos tradicionais, procedimentos que visam à fabricação corporal e à formação da pessoa, assim como à continuidade da chefia no núcleo doméstico. Há nisso a noção de que somente famílias de chefes podem fazer novos chefes, seja pelo dado, a hereditariedade e a continuidade substancial, seja pelo construído, os ensinamentos, as transmissões dos conhecimentos (Guerreiro, 2015a).

No plano das relações assimétricas, o controle e o cuidado partem dos seres cosmológicos que propiciam, ou não, saberes específicos para o bom desempenho tanto da fabricação do corpo como dos resultados nas lutas rituais. Mas, nesse caso específico – que aproxima e diferencia as relações de consanguinidade e afinidade do recluso, as complementaridades entre cuidados e controles –, um tema se sobressai: a fundamental abstinência sexual por parte do recluso como condição necessária para que esses procedimentos surtam efeito. Embora o cuidado com a alimentação seja importante, é o controle sobre a atividade sexual que ratifica o elo entre agente e alvo da ação.

Então, se de um lado existe o cuidado dos pais em alimentar corretamente os reclusos, e os donos das ervas permitem que as substâncias usadas tenham efeito na construção de um corpo forte, saudável e resistente, do outro, o controle é exercido sobre a atividade sexual. Em síntese, cuidado alimentar e controle sexual são o que liga a política da consideração, atrelada ao domínio do parentesco consanguíneo, fabricado a partir das relações internas à casa entre recluso e seus pais. E a relação de maestria, tomada a partir da adoção temporária, um tipo de relação assimétrica entre os donos das ervas/lutas com os reclusos, desde que eles cumpram determinados requisitos.

Todavia, as relações de afinidade do lutador não se restringem a esses aspectos da maestria. A fabricação corporal dos campeões, pensada e executada para o enfrentamento performático contra o outro durante os rituais, é consolidada por meio de um conjunto de oposições. Enquanto no domínio doméstico se fabricam os corpos e as relações de consanguinidade (o aparentamento no núcleo familiar), no âmbito regional ocorrem os confrontos contra a alteridade, a sempre ambígua figura do outro. Se os itens usados na reclusão

para a escarificação e eméticos remetem às características dos grandes chefes-árvores – dureza, resistência –, o aspecto vegetal que associa os chefes como esteio de seu povo, um superconsanguíneo, os objetos rituais próprios aos campeões destacam a predação – jaguar, anaconda – e enfatizam a alteridade animal, função-jaguar própria ao relacionamento entre os chefes rivais.

Se esconder o recluso faz parte desse processo de não deixar fragmentar a pessoa, de tirá-la do convívio, das fofocas, da inveja que o belo pode suscitar (Ewart, 2008), a exibição ritual apresenta a continuidade da chefia naquela família de chefes, as habilidades e capacidades demonstradas em tornar famoso, em convocar os substitutos dos chefes atuais – e daqueles que estão sendo homenageados:

> Os chefes reúnem, ao mesmo tempo, as facetas de protetor e inimigo, consanguíneo e afim potencial. Esta dualidade não é apenas 'conceitual', restrita aos mitos, mas é objetivada (precisa se objetivar) nos corpos dos chefes, seja sob a forma do corpo individual, da casa ou da sepultura. Ela é de fato constitutiva de qualquer corpo, pois todos têm um potencial humano/parente e um potencial animal/diferente, mas apenas os corpos dos chefes são feitos intencionalmente para tornar essa dualidade visível (pois só um chefe precisa aparecer como pai para os seus e inimigo para os estrangeiros) (Guerreiro, 2015a, pp. 294-295).

É importante frisar que, do ponto de vista técnico dos combates, essa produção de pessoas na reclusão se completa a partir de seus desempenhos nos rituais, fazendo parte das destacadas características da individualidade e do prestígio dos chefes construídos nesses momentos de exibição pública. Uma reclusão bem-feita, que retira os jovens do convívio social por longos períodos e respeita os procedimentos exigidos, se completa com grandes performances rituais, tornando famosos os melhores lutadores.

Com esse panorama sobre os processos de fabricação corporal e formação da pessoa dos campeões – que envolve aparentamento e alteridade, consanguinidade e afinidade, individualidade e transmissão de conhecimentos –, o domínio da reclusão se constitui como campo político de disputas no entorno da chefia. Tanto no âmbito local, da aldeia, como no plano regional, as famílias de chefes dão continuidade ao seu *status* de chefia por meio das distintas capacidades em formar grandes campeões, potenciais futuros chefes, que se exibirão performaticamente. Deste modo e a partir de agora, trataremos das lutas nos rituais pós-funerários *egitsü*, momentos mais aguardados e objetivo principal para o qual o corpo dos jovens masculinos é fabricado.

A LUTA NO *EGITSÜ*: CHEFIA, ALIANÇAS E RIVALIDADES

Como vimos, ocorre todo um investimento nas famílias de chefes para a produção de grandes lutadores, campeões que vão se apresentar durante os rituais pós-funerários contra adversários que passam por processos semelhantes. Seja pelas relações que produzem o parentesco no núcleo doméstico, transmitindo e dando continuidade à chefia, seja pelas relações assimétricas da afinidade, os jovens campeões têm seus corpos fabricados objetivando os combates rituais contra o outro, homólogos considerados 'gente' (*kuge*), cujos efeitos dessa fabricação corporal e ensinamentos tradicionais serão colocados em confronto.

Nesse quesito, a disputa política em torno da chefia tem, na arena do combate esportivo, campo para se manifestar, seja no plano das disputas faccionais, seja na alteridade interétnica. O *egitsü*, um ritual em tudo envolto com a instituição da chefia, será agora tomado primordialmente a partir dos combates, momentos em que os potenciais futuros chefes, 'substitutos' dos chefes atuais que organizam as atividades, se confrontam em homenagens aos chefes falecidos.

A *kindene* é o auge de um ciclo, disputada no chamado 'final', quando os povos participantes se encontram todos reunidos no pátio central da aldeia anfitriã. Antes, porém, inúmeras atividades são realizadas, desde o enterro do futuro homenageado e aceitação de sua família em patrocinar o ritual, até a definição das

posições cerimoniais, especialmente de sepultadores e convidadores, que agirão como 'intermediários' entre a família dona e seus aliados e convidados. Geralmente, um homenageado é o principal, tendo mais um ou dois como acompanhantes e suas respectivas famílias, que ajudarão na organização das atividades e ampliarão o regime de alianças para a formação dos times.

Os povos que se reconhecem parentes dos homenageados, na figura de seus chefes, irão compor o time de luta junto aos anfitriões, ao passo que os convidados serão seus rivais – levando-se em conta o faccionalismo da política regional. Essa dinâmica situacional, que depende das relações dos chefes com os homenageados de ocasião, é definida por um conjunto de convites. Convidadores previamente escolhidos pelos donos da festa vão até as aldeias e aguardam ser recebidos, cumprindo procedimentos formais até que os convites sejam aceitos pelos chefes locais[17]. A disputa política entre os chefes corrobora a formação dos times, seja na definição dos aliados, seja na não participação em rituais para os quais não estabeleciam boas relações com o homenageado ou com os donos[18].

Firmadas as posições de anfitriões, aliados e convidados, etapas preparatórias movimentam o ciclo ao longo do período. Para manter o foco nas lutas, apenas mencionaremos as principais delas, sabendo que o *egitsü* é tema de dedicado interesse na literatura da região sob diversificados e complementares aspectos (Agostinho, 1974; Carneiro, 1993; Menezes Bastos, 2001; Junqueira & Vitti, 2009; Avelar, 2010; Guerreiro, 2015a, 2015b; Fausto, 2017).

As festas para armazenar pequi e polvilho acontecem ao longo do ano e são organizadas pelas famílias donas do ritual para acumular o alimento que será ofertado aos convidados ao final. Elas patrocinam essas festas e recebem em troca a comida que será estocada. Já na semana do evento, os aliados chegam com certa antecedência, trazendo sua contribuição de polvilho e polpa do pequi e participam juntos da pescaria ritual, cujos peixes serão moqueados pelas famílias patrocinadoras. Importante notar que, na chegada dos aliados, já ocorre a disputa por meio da luta, ou seja, a *kindene* é o modo relacional de se lidar com a alteridade, mesmo entre aqueles que estarão juntos no mesmo time nos combates finais. Após esses combates e durante a semana, duplas de músicos se apresentam tocando as flautas *atanga* – instrumento relacionado aos campeões de luta –, acompanhados de dançarinas. Podemos dizer que as flautas consolidam a aliança para a formação dos times de luta: aqueles que tocam juntos a *atanga* não se enfrentarão em combates. Pelo menos não naquele evento que homenageia aqueles chefes, o que indica a variabilidade relacional a cada ritual.

No sábado, véspera do final, as efígies previamente cortadas e dispostas nos arredores da aldeia são trazidas para o pátio central e ornamentadas por especialistas rituais. As famílias enlutadas vão chorar a saudade do que está falecido defronte delas e tomarão o banho para encerrar o luto, num momento de grande comoção. Após muito tempo sem pintarem seus corpos, recebem a pintura e se preparam para o final.

Depois de terminadas as apresentações das flautas *atanga* e suas danças, da ornamentação das efígies e do banho cerimonial, os chefes anfitriões e aliados definem o time de luta principal, fazendo a convocação e a exibição prévia de seus campeões. Essa convocação será repetida antes de cada confronto no dia seguinte, garantindo visibilidade aos campeões que, após chamados, permanecem na 'posição jaguar' em quatro apoios um ao lado do outro, sendo que a ordem de sua convocação é mantida para sua luta, salvo impedimentos que veremos a seguir.

[17] Sobre as posições rituais e a relação entre parentesco e o sistema de convites, ver Guerreiro (2015a, p. 49, p. 419).

[18] Novamente, a noção de 'mistura', como no exemplo do convite feito aos Kalapalo de Tanguro para serem aliados em um *egitsü* dos Kuikuro. O convite dividiu as lideranças da aldeia: um chefe, misturado Kalapalo/Kuikuro, fez parte dos aliados, saindo uma semana antes para ajudar na preparação ritual, levando consigo alimentos e seus lutadores, ao passo que o outro chefe, misturado Kalapalo/Mehinaku, nem mesmo participou do final, preferindo ficar na própria aldeia. Uma demonstração etnográfica de como as disputas locais reverberam na política regional.

Ao entardecer, os convidados começam a chegar e montar seus acampamentos no entorno da aldeia anfitriã. Separados entre si, revezam para realizar o 'roubo do fogo', quando simulam uma invasão à aldeia e tomam madeiras previamente acesas com intensa gritaria e dança característica. Posteriormente, seus cantores (*auguhi*), em duplas, cantam e tocam seus chocalhos defronte da sepultura. Os convidados se revezam tanto para realizar a apresentação dos *auguhi* como para pegar o fogo central e partir para a mata, local em que passam a noite em vigília. Essa sequência dos convidados será repetida nos confrontos contra o time anfitrião na manhã seguinte.

Na véspera do final, a disposição dos participantes é inteiramente voltada paras as lutas, com os anfitriões em frente à casa das flautas ou na casa dos homenageados. Os lutadores não devem dormir para não correr o risco de ter maus sonhos, o que prejudica o desempenho. A vigília é passada entre conversas em tom ameno e finalizações dos preparativos materiais: cinturões, braçadeiras, joelheiras, tornozeleiras, pinturas corporais e benzimentos xamânicos pela fumaça do tabaco – realizados pelos grandes pajés e antigos mestres de luta[19]. Neste momento, os campeões também são alvos preferenciais dos cuidados e recebem maior atenção. Nota-se um alto nível de concentração e de tensão, o que aumenta a expectativa para os combates.

Terminados esses preparativos, os lutadores se direcionam para a casa dos homenageados e aguardam a sinalização feita pelos chefes e donos do ritual, que já estão posicionados defronte às efígies no pátio central. Com uma chamada que ocorre logo ao clarear do dia, o time de luta anfitrião e seus aliados saem das casas e realizam uma dança ritmada com batidas do pé no chão, enquanto circulam a casa das flautas. Permanecem um tempo com essa apresentação até que se concentram juntos às efígies.

Os convidados, que também passaram a noite em preparação após o roubo do fogo, aguardam o sinal de seus convidadores nos arredores da aldeia. Um de cada vez adentra o pátio, formando um cerco aos anfitriões. Este círculo irá se completar para novamente começar a mesma dança, música e batidas de pés no chão. No momento da dança, os convidados fecham um único círculo, mas, acabada a apresentação, os povos se separam. Devido às alianças organizacionais, é comum que anfitriões e aliados tenham mais quatro ou cinco povos convidados, que se dividem no entorno da aldeia, mais próximos às casas.

O cenário antes do início dos combates separa anfitriões e aliados, no pátio central junto às efígies, dos convidados, formando um semicírculo mais próximos às casas, divididos entre si. Os donos do ritual, então, passam a fazer a convocação de seus campeões, aqueles que irão se apresentar separadamente, com uma luta de cada vez. Entre dez e quinze são chamados, saem do bloco de lutadores e permanecem em quatro apoios no espaço em que ocorrerão os combates. Quanto melhor o lutador, antes ele é convocado, estabelecendo hierarquias que misturam capacidades técnicas e questões políticas. Guerreiro (2015a, p. 165) afirma sobre a exibição dos futuros chefes:

> Estas situações de exposição pública nos rituais regionais não apenas tornam uma pessoa visível e conhecida, mas por meio dela se produz uma memória genealógica impressionante a respeito dos chefes e campeões de luta que boa parte das pessoas não mantém sequer a respeito de parentes próximos.

Fausto (2017, p. 669) afirma que convocar os campeões é uma maneira de se exaltar a continuidade da chefia, ao denominar o invocado por 'neto de temido-respeitado' (*itsanginhü higü*). Já pelo aspecto tático dos combates, a convocação é debatida entre os donos do

[19] Enquanto o cheiro do sexo desagrada aos espíritos, o que pode implicar motivo de doença ou derrota na luta, a fumaça do tabaco é mediadora para acalmá-los e proporcionar boas relações e atuações. Algo como uma política de controle de odores que faz parte do universo da luta ritual.

ritual e seus aliados em conversas prévias, tomando em conta as condições dos campeões a cada evento[20].

Todos os convocados (*hotuko*, algo como 'primeiros') são apresentados neste momento de grande visibilidade regional. São os campeões, aqueles que estão ou estiveram em rígidas reclusões, pertencentes às famílias de chefes que ali estão para homenagear seus parentes falecidos e poderão assumir futuramente posições de chefia. Depois do último convocado, eles retornam para junto do time anfitrião, iniciando-se as lutas individuais.

Apenas o primeiro, o melhor lutador, permanece no local dos combates enquanto aguarda seu rival que vai ao seu encontro. Os oponentes se encaram e fazem movimentos em círculos, grunhindo '*uhú, uhú, uhú*' antes de se chocarem, apoiados sobre os joelhos e procurando agarrar mãos e pescoço um do outro. Golpes de entrada, ataque e defesa são combinados com intenção de desequilibrar o oponente para atingir a parte posterior de sua perna ou agarrá-lo por trás, o que pode terminar com algum golpe de arremesso – o principal objetivo do combate. Em caso de sucesso, seja pelo toque ou arremesso, a torcida do lutador que ganhou passa a comemorar efusivamente com gritos ininterruptos: '*uh, uh, uh, uh, uuuu*'. Se nenhum lutador conseguir aplicar golpes com efetividade, ambas as torcidas gritam um simples '*uh*', sinal de que o combate terminou empatado e deve ter início o próximo.

A *kindene* é uma modalidade de luta agarrada de grande intensidade, com combates de curta duração. Assim que acaba a primeira luta, o próximo parte para a arena, e a sequência dos lutadores convocados se mantém diante daquele povo convidado. Uma a uma, essas lutas exibem os melhores anfitriões *versus* os melhores daquele povo convidado, sendo que a repetição desses combates promove e instiga grandes rivalidades.

Terminadas as apresentações dos convocados – por vezes, com o primeiro fazendo mais de uma luta –, os chefes anfitriões seguram seus campeões e iniciam-se blocos de lutas que acontecem ao mesmo tempo entre competidores de 'segundo escalão', por assim chamar. São mais de 20 combates simultâneos que tomam o pátio central, em que lutadores escolhem e revezam seus adversários. Ao sinal dos chefes, eles retornam para junto das efígies, e outro bloco toma o pátio, até que todos tenham participado[21] – inclusive, as crianças numa roda à parte. Essa sequência se repete até que os anfitriões tenham se defrontado contra todos os convidados separadamente: convocação e exibição dos campeões, lutas entre os primeiros, lutas coletivas. Deste modo, o time anfitrião compete bem mais que seus adversários, sendo a resistência uma das maiores características de um *kindoto*. Os campeões anfitriões chegam a lutar até dez vezes num único dia, ao passo que os campeões convidados lutam duas ou três.

Depois de confrontar todos os povos convidados, os lutadores se recolhem, e é hora da exibição das reclusas. As meninas que podem estar deixando a reclusão são guiadas pelos chefes para levar os alimentos para os convidados. Polpa e castanha do pequi, beiju de mandioca e peixe assado são oferecidos com solenidades e possibilidades de trocas matrimoniais – embora pouco efetivadas atualmente. Essa exposição dos lutadores campeões e das reclusas que entregam alimentos atesta visibilidade aos/às futuros/as chefes/as no plano regional.

Quando todos os convidados são agraciados, a movimentação é intensa por parte dos convidados para a obtenção de combustível, para irem embora. Nesse momento de 'liminaridade' provocado pelo fim do ritual, a preocupação das pessoas é com a feitiçaria, que seria mais

[20] Numa demonstração deste aspecto estratégico, em um *egitsü* realizado pelos Matipu, apenas um lutador anfitrião fazia parte do time principal, sendo os demais Kalapalo e Yawalapiti, que estavam como aliados. Na ocasião, formaram um time imbatível, que não perdeu nenhuma luta. Essa disposição tática para os combates principais demonstra as habilidades dos chefes anfitriões e aliados em formarem grandes times, que promoverão grandes homenagens ao não perderem lutas.

[21] Os grandes rituais contam com mais de 100 lutadores no time anfitrião.

provável ocorrer, daí a pressa pela gasolina e óleo diesel para retornarem para suas aldeias, seja de moto, carro, caminhão, barco ou balsa.

Com esse panorama extensivo sobre como são formados os campeões na reclusão, suas atribuições para a continuidade da chefia e a dinâmica dos combates durante os rituais pós-funerários, seguiremos agora para assuntos específicos sobre a luta. O relacionamento entre os lutadores; as comemorações das torcidas pelas vitórias; a importância em não perder e o consequente predomínio dos empates. Todos os temas que demonstram a vivacidade da luta enquanto um dos símbolos da xinguanidade.

LUTADORES E TORCIDAS: RELACIONAMENTOS, RESULTADOS, COMEMORAÇÕES

Esperamos ter alinhavado a existência de um intricado movimento de alianças e rivalidades políticas que se atualizam por meio do sistema de convites para a participação nos rituais pós-funerários. Fundamentada no parentesco entre os homenageados e os chefes, essa variabilidade apresenta contornos etnográficos, ou melhor, pode ser aferida a partir das mais usuais até aquelas menos prováveis[22]. Somam-se a isso as disputas faccionais que se revigoram de acordo com a ampliação do número de aldeias de um mesmo povo, geralmente movidas por acusações de feitiçaria e tentativas de quebra do poder político dos chefes, além da referida mistura étnica (*tetsualü*) que se encontra na formação das aldeias[23].

Por conta disso, as relações entre os lutadores são alteradas a cada ritual. Embora as performances esportivas sejam as mesmas, o opositor é variável, de modo que seu aliado hoje pode ser adversário no próximo evento. Todavia, essa dinâmica que amplia o universo de adversários encontra um limite nas relações matrimoniais, um impedimento para que certos combates aconteçam e, mesmo que estejam em vias de começar, um dos lutadores se retraia, cedendo seu lugar para o próximo.

Alguns autores chamaram a atenção para que a luta fosse realizada entre 'primos cruzados' (Menezes Bastos, 1989, p. 397), cunhados em potencial. De fato, os primos cruzados são oponentes. Entretanto, quando uma relação matrimonial os conecta, eles não devem se enfrentar. Um lutador não confronta os irmãos consanguíneos de sua esposa, tampouco os 'classificatórios' (*otohongo*), filhos dos irmãos de seu pai e das irmãs de sua mãe. A consolidação do matrimônio impõe certa evitação entre os cunhados, prevalecendo entre eles a 'vergonha' (*ihütsu*).

Do ponto de vista conceitual, Rivière diferencia a afinidade, tomada como valor englobante das relações, da 'afinabilidade', isto é, as relações de afinidade que se efetivam através das relações matrimoniais: "diferenciar a condição potencial para ser um afim e os laços reais produzidos por um casamento efetivamente realizado" (Rivière, 1986, p. 56). Essa diferenciação nos indica que os campeões adversários sejam considerados 'afins potenciais' (Viveiros de Castro, 2002, p. 415). Os confrontos entre eles não respondem a categorias de relação, antes, são categorias de relacionamento (Basso, 1973).

O matrimônio converte a relação de adversários em cunhados e impede o confronto, fazendo com que um dos lutadores recue e dê seu lugar para o próximo, o que nos faz pensar que a posição de devedor daquele que recebe a esposa compromete a disputa. A igualdade de condições

[22] Nas pesquisas de campo, em todos os nove *egitsü* acompanhados, os Kalapalo estavam aliados aos Matipu e aos Nahukua, embora nem sempre houvesse lutadores campeões desses povos. Alianças esporádicas com Kuikuro e Yawalapiti foram presenciadas. Entretanto, é necessário enfatizar que essas são também as principais rivalidades atuais, notadamente entre o primeiro lutador Kalapalo e o primeiro lutador Yawalapiti. Essas associações são reconhecidas por meio dos matrimônios que conectaram esses povos em tempos passados, algo presente na literatura. Inclusive, Guerreiro (2023) pretende demonstrar algumas dessas proximidades, que aqui trazemos via trabalho de campo, a partir de conexões genealógicas.

[23] Novamente, tomando Tanguro como exemplo, foram levantados dados de pessoas que se autoidentificavam com aos menos um dos etnônimos: Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukua e Mehinaku.

prévias que estrutura o jogo e cujas performances promoverão as diferenças ao final (Lévi-Strauss, 2004 [1962]) não se efetiva nessa relação entre cunhados.

E tais diferenças engendradas pelas disputas são respaldadas por meio de embates performáticos entre as torcidas. Devido às distâncias entre o local em que ocorrem os combates – no pátio central – e os espectadores, fica difícil ver os resultados quando não são conseguidos de maneira inconteste, como nos golpes de arremesso. Aliás, essa é uma das 'reclamações' dos lutadores mais velhos, que afirmam que antigamente era preciso agarrar e segurar a perna 'cinco segundos' para fazer valer a vitória. Dizem ainda que, atualmente, basta encostar, e a torcida já começa a cantar a vitória. A distância não permite que se veja claramente se um lutador tocou ou não a perna de seu oponente, o que gera ambiguidades nas interpretações dos resultados. Para dirimir tais dúvidas, cada time envia seus representantes para assistir de perto aos combates e convocar as torcidas a vibrarem por suas vitórias. Os *nginiko* (literalmente 'olhadores') não são árbitros, pois a *kindene* não possui tal mediação arbitral, eles não influenciam no desenvolvimento dos combates, mas traduzem pela via do olhar os resultados para suas torcidas que respondem entusiasmadamente a partir de seus chamados.

Essa exaltação da torcida na vibração pelos resultados positivos, em contraste com o desalento amargo da derrota, é condizente com a reconhecida pacificação das relações entre esses povos no contexto atual. Porém, autores mais antigos, como Steinen (1940, p. 142), Murphy e Quain (1955, p. 91) e Schaden (1965, p. 81), chamavam atenção para o silêncio dos espectadores durante as lutas. Numa época em que as relações entre os vizinhos eram (mais) instáveis, guerras ou trocas se faziam situacionais e poderiam ser realizadas entre eles, o que poderia ser deflagrado com ânimos acirrados pela disputa esportiva. Já na conjuntura atual, a torcida tem uma participação efetiva nos combates, sendo que, por vezes, ambas comemoram resultados diferentes e transferem para si as emoções dos combates, inflamando disputas e rivalidades, transformando práticas torcedoras por meio das práticas do olhar (C. E. Costa, 2021b).

Deste modo, notamos que a sensibilidade do olhar indica uma dupla perspectiva atrelada à luta ritual: da formação da pessoa e importância conferida ao isolamento dos reclusos em contraste com a visibilidade dos futuros chefes nos momentos rituais, e dos olhadores que fazem a mediação entre lutadores e torcidas. As práticas do olhar se voltam tanto para a importância da visibilidade conferida aos campeões, à exibição dos futuros chefes no âmbito regional, como para a ação dos olhadores, que acaba por ser referencial para os desenvolvimentos das relações entre times e torcidas contextuais.

Por isso, reiteramos que as mudanças do torcer redimensionam as relações entre aqueles que formam esse complexo regional e se convidam mutuamente para os rituais. Num primeiro momento, em que confrontos bélicos eram uma possibilidade efetiva, havia certa indissociabilidade entre guerra e ritual, e as torcidas permaneciam em silêncio, mesmo após vitórias de seus campeões. A instabilidade dessas relações exigia que a participação das torcidas fosse quase nula, para não exaltar ânimos e inimizades latentes.

Todavia, e devido às transformações pelos quais a região passou, os processos de 'xinguanização', as performances dos torcedores se tornaram determinantes, com a participação deles extrapolando os limites dos combates e intensificando rivalidades. Hoje, a comemoração é incentivada exatamente por essa figura dos *nginiko*, com casos em que as torcidas disputam literalmente no grito a vitória de seu competidor. Com toda essa excitação torcedora, e apesar da consolidação da *pax xinguana*, animosidades podem aflorar e conflitos podem ocorrer, sendo essencial a participação dos chefes para acalmar os impulsos violentos.

Conquanto as torcidas tenham essa atuação no deferimento dos resultados, enfatizamos que não há placares gerais que contabilizem vitórias e derrotas, mas todos sabem sobre desempenhos individuais, principalmente

das performances dos grandes campeões que não devem perder, daí o significativo número de empates[24]. Este elevado número será interpretado a partir de dois pontos complementares. Do ponto de vista técnico, por conta das condições físicas desiguais entre os oponentes e a quantidade de lutas realizadas no dia. Como visto, de acordo com a organização ritual, os campeões anfitriões fazem bem mais combates que seus adversários, o que implica um desgaste físico e emocional que causa desequilíbrios entre os competidores. Deste modo, o empate é considerado um bom resultado, ainda mais para as últimas lutas de cada evento.

Da perspectiva que associa a performance dos lutadores ao estatuto da chefia, o não perder pode ser lido a partir de duas questões trabalhadas por autores que se debruçaram sobre o tema na região. Expandindo os significados dos resultados nos combates, o empate é associado a duas noções: à de 'homenagem' (Guerreiro, 2015a, p. 416), vinculada ao ritual *egitsü*, uma continuidade da chefia entre gerações, fazendo com que os campeões não devam perder para honrarem seus antepassados; e à construção da 'biografia' dos grandes chefes (Barcelos Neto, 2012), da notoriedade, de jamais ter sido derrotado, principalmente por golpe de arremesso, pois, como também vimos, o toque na perna pode causar diferentes interpretações entre as torcidas, mas o arremesso não deixa margem para dúvidas. A invencibilidade almejada compõe qualidades distintivas na história de vida dos campeões: "Um verdadeiro campeão, conhecido como *kindoto* ('mestre de luta'), adquire um notável prestígio" (Fausto, 2017, p. 659). E é esse prestígio, adquirido enquanto um campeão de luta que os chefes em formação levarão para as próximas etapas de suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao revisitar a literatura, partindo do conteúdo etnográfico, a proposta deste texto foi mostrar como a *kindene* permanece uma das marcas características dos povos alto-xinguanos. Em que pese a 'esportificação' da prática, notada na maior participação da torcida na comemoração dos resultados, em sua proximidade com os lutadores, no êxtase da comemoração, que, se antes era contida e serena, agora é extravasada como se fosse a vibração por um gol no futebol[25].

Apesar disso, a movimentação técnica, a preparação dos grandes campeões e o momento esperado continuam exercendo o mesmo fascínio de outras épocas – o que é confirmado na quantidade de trabalhos audiovisuais produzidos sobre o tema, seja pelos nativos, seja pelos brancos visitantes[26].

Algo que poderia ser tomado em dois sentidos: a continuidade que a luta permitiria para a pesquisa etnológica no Alto Xingu; e a questão da propriedade desses conhecimentos, pois, em grande parte, definiu fronteiras da alteridade durante a complexa formação do 'sistema regional'. Se alguns povos que se avizinhavam deixaram de participar ou nem mesmo aprenderam a lutar, como os Suyá, Trumai ou os Txicão, outros aprenderam a modalidade, o que certamente ajudou na entrada neste universo relacional.

[24] O elevado número de empates foi confirmado por meio de contagens realizadas durante as pesquisas de campo nas lutas entre os campeões. Por volta de 70% dos mais de 200 combates contabilizados terminaram sem um vencedor. Embora não tratemos do assunto neste momento, vale notar que, nas lutas mitológicas, que encerram uma longa epopeia sobre a criação do mundo e o primeiro *egitsü* feito por Sol e Lua em homenagem à sua mãe, a maior parte das lutas entre animais terrestres *versus* peixes também termina em empate, até que Gafanhoto derruba Anta e Kangasingi, um humano que se transforma para ser aliado ao time dos peixes, toca a perna de Sapo na parte de trás, ensinando, assim, as duas maneiras de se obter a vitória (C. E. Costa, 2013, pp. 215-297).

[25] As comemorações dos vencedores apontam para esse maior êxtase nos confrontos atuais. Em outra oportunidade, demonstramos como um gesto típico finalizava os combates entre os campeões. Os oponentes se abraçavam e se empurravam mutuamente na direção de suas torcidas, aproximando e afastando a ambiguidade da alteridade (C. E. Costa, 2013, p. 220). Todavia, e com a percepção de que as comemorações se intensificam rapidamente, os combates que terminam com arremesso são comemorados com grande entusiasmo, tanto das torcidas como dos próprios lutadores. Campeões do passado parecem não aprovar essa vibração pela vitória, que deveria ser comemorada em silêncio e ajudando seu oponente a se levantar.

[26] Por exemplo, os vídeos da Associação Yawalapiti (Mac, 2013) e o ensaio fotográfico de Ricardo Stuckert (n.d.).

A luta é uma parte importante, mas, ainda assim, uma parte de todo um conhecimento mítico/ritual compartilhado entre esses povos, que se convidam mutuamente.

Num exemplo do que seria 'pesquisa de campo de longa duração', Seeger (2020) afirma que os Suyá assumem algumas formas de transformações muito rapidamente, outras, porém, em tempo demorado. Ao se referirem ao passado distante, contam sobre a época em que 'bebiam apenas água' ou 'dormiam no chão', para retomar tempos de antes dos contatos interétnicos com populações xinguanas. Esses 'processos de aculturação', também analisados por Schaden (1965) entre os grupos aruak, karib, tupi e gê, trazem instigantes questões: por que alguns povos aprenderam a beber mingau, dormir em redes, ou, ainda, a manutenção das aldeias circulares, as relações no plano sociológico, embora não tenham se 'apropriado' dos rituais pós-funerários? Por que não fazem parte desse complexo sistema de convites interétnicos? Em suma, não aprenderam a lutar?

Ao destacar os processos que transformavam as culturas que adentravam o complexo regional, o abandono de suas antigas características e a maneira como as práticas hostis, a guerra, o assassinato e a tomada de mulheres iam paulatinamente sendo substituídas por trocas comerciais amigáveis, parcerias estratégicas, alianças matrimoniais e convites formais para rituais, Heckenberger (2001, p. 90, ênfase adicionada) diz:

> Além disso, os novos habitantes deveriam não apenas tornar-se 'outro' (xinguano), mas também ser aceitos pelas comunidades xinguanas na qualidade de 'nós'. Interação contínua, troca, intercasamentos e visitações proporcionavam uma entrada no sistema regional, mas o que distingue os xinguanos dos não xinguanos não é o grau de troca, mas o grau com que os grupos partilham sistemas subjacentes de significados culturais, valores e práticas (por exemplo, não agressão, generosidade, dieta de peixe e mandioca, aldeias circulares). A identidade xinguana depende não apenas de práticas culturais compartilhadas, mas também, mais fundamentalmente, da adoção da cosmologia e ideologia distintas, e inclusive de um mito de origem comum, além da co-participação nos rituais intertribais, notadamente no ciclo de rituais em torno da chefia concentrados na cerimônia do Kwarup [*egitsü*].

É desse composto de saberes tradicionais e modos de vida, e a maneira como entram em circulação nesse intricado modelo de trocas de bens materiais e imateriais que a *kindene* faz parte. Não apenas das técnicas e táticas dos combates em si, mas de toda a formação exigida na preparação dos jovens campeões. É por esse conjunto de conhecimentos que se faz necessário pensar a 'política da reclusão' e a maneira como é por meio dessa fabricação de corpos e produção de pessoas que se estabelecem as contendas políticas entre os chefes, tanto no plano faccional, das disputas políticas locais, de onde muitos autores já apontaram a variedade étnica e linguística que se perdeu ao tomar a unidade da aldeia, como no plano regional e o fundamento de rivalidades históricas e alianças estratégicas.

Fabricar corpos, produzir lutadores e homenagear falecidos é a atribuição que os grandes chefes atuais devem desenvolver através dessa economia política de pessoas e prestígio. A manutenção da chefia no plano familiar depende dessas transmissões e continuidades, em distintas temporalidades, num mesmo movimento em que se desenrolam embates políticos aqui tratados por meio dos confrontos na luta ritual *kindene*.

REFERÊNCIAS

Agostinho, P. (1974). *Kwarìp: mito e ritual no Alto Xingu*. EPU/Edusp.

Almeida, J. C. (2012). *Tapanawanã: música e sociabilidade entre os Yawalapíti do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].

Almeida, J. C. (2023). Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220023. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0023

Avelar, G. (2010). *Valores brutos: lutadores do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Barcelos Neto, A. (2005). *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Barcelos Neto, A. (2006). De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: Imagens wauja da agencia letal. *Mana*, *12*(2), 285-313. https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000200002

Barcelos Neto, A. (2012). Objetos de poder, pessoas de prestígio: a temporalidade biográfica dos rituais xinguanos e a cosmopolítica wauja. *Mundo Amazónico*, *3*, 71-94.

Basso, E. (1973). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Holt/Rinehart & Winston.

Carneiro, R. (1993). Quarup: a festa dos mortos no Alto Xingu. In V. Coelho (Org.), *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu* (pp. 405-429). Edusp.

Coelho de Souza, M. (2001). Virando gente: notas a uma história aweti. In B. Franchetto & M. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 358-400). Editora da UFRJ.

Costa, C. E. (2013). *Ikindene hekugu. Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/233

Costa, C. E. (2020). Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *Revista R@U*, *12*(1), 145-172. https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.335

Costa, C. E. (2021a). Futebol em campo, no campo da etnologia. O desporto bretão e a esportividade ameríndia. *Revista de Antropologia*, *64*(3), e189722. https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189722

Costa, C. E. (2021b). Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling. *Anuário Antropológico*, *46*(2), 254-270. https://doi.org/10.4000/aa.8343

Costa, C. E. (2022). Artes marciais no Alto Xingu: mito, história e transformações entre guerra e ritual. *Mana*, *28*(1), 1-30. https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n1a203

Costa, L. (2013). Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, *19*(3), 473-504. https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003

Elias, N., & Dunning, E. (1992). *A busca da excitação.* Diffel.

Ewart, E. (2008). Seeing, hearing and speaking: morality and sense among the Panará in Central Brazil. *Ethnos: Journal of Anthropology*, *73*(4), 505-522. https://doi.org/10.1080/00141840802563949

Fausto, C. (2007). Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, *2*(2), 9-52.

Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, *14*(2), 329-366. https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003

Fausto, C. (2017). Chefe jaguar, chefe árvore: afinidade, ancestralidade e memória no Alto Xingu. *Mana*, *23*(3), 653-676. http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p653

Fausto, C., & Costa, L. (2021). Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (Parte 1). *Mana*, *27*(3), 1-29. http://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n3a200

Gregor, T. (1990). Uneasy peace: intertribal relations in Brazil's Upper Xingu. In J. Haas (Org.), *The anthropology of war* (pp. 105-124). Cambridge University Press.

Guerreiro, A. (2011). Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias kalapalo (Alto Xingu, Brasil). *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, *9*(1), 1-29.

Guerreiro, A. (2015a). *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Editora da Unicamp.

Guerreiro, A. (2015b). Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. *Mana*, *21*(2), 377-406. http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p377

Guerreiro, A. (2016). Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha - Revista de Antropologia*, *18*(2), 23-55. https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p23

Guerreiro, A. (2023). *Repensando o parentesco xinguano: elementos para a análise computacional de uma rede multiétnica* [Manuscrito enviado para publicação]. Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

Heckenberger, M. (2001). Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu. In B. Franchetto & M. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 21-62). Editora da UFRJ.

Junqueira, C., & Vitti, V. T. (2009). O Kwaryp Kamaiurá na aldeia de Ipavu. *Estudos Avançados*, *23*(65), 133-148. https://doi.org/10.1590/S0103-40142009000100010

Kelly, J. A., & Matos, M. A. (2019). Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana*, *25*(2), 391-426. https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391

Lea, V. (1997). Laudo antropológico pericial relativo à carta de ordem nº 780/94 do processo 00.0003594-7, relativo à identificação e limitação do Parque Indígena Xingu. UNICAMP.

Lévi-Strauss, C. (2004 [1962]). *O pensamento selvagem.* Papirus Editora.

Lima, T. (2002). Que é um corpo? *Religião e Sociedade*, *22*(1), 9-20.

Mac, I. (2013). *Homenagem aos lutadores do Xingu* [Vídeo]. https://www.youtube.com/watch?v=EmBG4KOIg8M

Mehinaku, M. (2010). *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Menezes, M. (2000). *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal.* Editora da UNICAMP/Imprensa Oficial.

Menezes Bastos, R. J. (1984). O "Payemeramaraka" Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia*, *27/28*, 139-177. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abastos-1985-payemeramaraka/Bastos_1985_OPayemeramarakaKamayura.pdf

Menezes Bastos, R. J. (1989). Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*, *30/31/32*, 391-426. http://www.etnolinguistica.org/biblio:bastos-1992-exegeses

Menezes Bastos, R. J. (1995). Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico, 19*(1), 227-269. https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6592

Menezes Bastos, R. J. (1999). *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu* (2. ed.). UFSC.

Menezes Bastos, R. (2001). Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da Jaguatirica (Jawari). In B. Franchetto & M. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 335-357). Editora da UFRJ.

Menget, P. (1978). Alliance and violence in the Upper Xingu. In *77th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Los Angeles.

Menget, P. (1985). Jalons pour une étude comparative. *Journal de la Société des Américanistes*, *71*, 131-141. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1985_num_71_1_2258#

Murphy, R., & Quain, B. (1955). *The Trumaí indians* (Monographs of the American Ethnological Society, 24). J. J. Augustin.

Novo, M. P. (2018). *"Esse é o meu patikula": uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9812

Overing, J. (1977). Orientation for paper topics & comments. In Autor (Org.), *Social time and social space in Lowland South American societies, Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (pp. 9-10). Société des Americanistes.

Perrone-Moisés, B. (2016). *Festa e guerra* [Tese de livre-docência, Universidade de São Paulo].

Rivière, P. (1986). *Individual and society in Guiana*. Cambridge University Press.

Schaden, E. (1965). Três exemplos. *Revista de Antropologia*, *13*(1-2), 65-152. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1965.131719

Seeger, A. (2020). From 'our pot' to 'my pot': reflections on ownership and long-term fieldwork with the Suyá/Ksêdjê 1971-2019. *Etnográfica*, *24*(3), 799-816. https://doi.org/10.4000/etnografica.9612

Seeger, A., DaMatta, R., & Viveiros de Castro, E. B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, (32), 2-19. http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura

Steinen, K. von den (1940). *Entre os aborígenes do Brasil Central* (Revista do Arquivo Municipal, separatas XXXIV e LVIII). Departamento de Cultura, Prefeitura Municipal.

Stuckert, R. (n.d.). *Fotos de Ricardo Stuckert* [Facebook]. https://www.facebook.com/ricardostuckertfotografo/photos

Vanzolini, M. (2006). *Centralização e faccionalismo: imagens da política no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Vanzolini, M. (2013). Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. *Mana*, *19*(2), 341-370. https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000200005

Velden, F. V., & Lolli, P. (2020). Das áreas culturais às redes de relações: os sistemas regionais ameríndios em análise. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (94), 1-57. https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/521

Verani, C. (1990). *A "doença da reclusão" no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Vilaça, A. (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *11*(3), 445-464. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x

Viveiros de Castro, E. (1977). *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Viveiros de Castro, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, (32), 40-49. http://www.etnolinguistica.org/pessoa:castro

Viveiros de Castro, E. (2002). Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In Autor, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 403-455). Cosac & Naify.

Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico

Biographic outline of Aritana Yawalapiti: the shaping of a prototypical chief

João Carlos Almeida

Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Resumo: A partir das etapas de formação de uma pessoa eminente, que pode motivar a execução do ritual *itsatchi* (*quarup*), o texto trata da biografia do recém-falecido cacique Aritana Yawalapíti. Sua trajetória é vista como o tipo ideal da formação de um chefe, passando por todos os estágios do modelo processual descrito pelos pesquisadores. A abordagem desta biografia permite perceber fatores inatos, como a ascendência de chefes dos povos Kamayurá e Yawalapíti, e fatores construídos em vida, como a proeminência na luta, o patrocínio de rituais, a participação na vida política e o poliglotismo. Considerado um dos maiores lutadores de todos os tempos, sua força e destreza apontam para uma formação corporal plena, segundo a prática alto-xinguana. Como 'dono dos brancos', ele mediou as relações entre o seu povo Yawalapíti e o Alto Xingu com os não indígenas. Poliglota, conseguia se comunicar bem e ser entendido nas três grandes línguas alto-xinguanas. Como 'dono de rituais', obteve proteção e auxílio de espíritos *apapalutapa,* com os quais manteve longas relações. O objetivo final é entender como a formação da pessoa e a trajetória biográfica do cacique o fizeram ser considerado um chefe renomado.

Palavras-chave: Etnobiografia. Chefia. Yawalapíti. Alto Xingu.

Abstract: This text presents a biography of the recently deceased chief Aritana Yawalapiti based on the stages involved in shaping an eminent person whose death can be the motive for the *itsatchi* ritual (*quarup*). Aritana's trajectory is seen the ideal shaping of a chief, and involves all stages of the procedural model described by researchers. The approach adopted in this biography reveals innate factors like the ancestry of chiefs from the Kamayurá and Yawalapiti peoples, as well as factors constructed throughout life, such as outstanding wrestling ability, sponsorship of rituals, political participation, and the ability to speak multiple languages. Aritana's reputation as one of the greatest fighters of all time, along with his dexterity and strength, exhibit full-body development according to the local practice. As the "owner of the whites," he mediated relations between his people (the Yawalapiti) and the entire Upper Xingu region with the non-indigenous world. As a polyglot, he could communicate well and make himself understood in the three main Upper Xingu languages. As the "owner of rituals," he received protection and assistance from *apapalutapa* spirits, with whom he maintained a long-lasting relationship. Our ultimate objective is to understand how Aritana's personal development and biographical trajectory shaped him into a renowned chief.

Keywords: Ethnobiography. Chieftainship. Yawalapiti. Upper Xingu.

Almeida, J. C. (2023). Esboço biográfico de Aritana Yawalapíti: a formação de um chefe prototípico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220023. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0023.

Autor para correspondência: João Carlos Almeida. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Caixa Postal 476 – Trindade. Florianópolis, SC, Brasil. CEP 88040-900 (jcasalmeida@gmail.com).

Recebido em 30/03/2022

Aprovado em 22/11/2022

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira

CC BY

No fim da temporada da seca, em 2021, uma edição do *itsatchi* foi realizada entre os Yawalapíti. Esta é uma festa pós-funerária de segundas exéquias que marca o fim do ciclo biográfico de chefes e pessoas eminentes[1]. Dessa forma, existe, entre as pessoas, uma hierarquia gradativa, que as separa entre chefes (*amulau*, em yawalapíti) e comuns, sendo que o reconhecimento último da chefia é ser lembrado em um *itsatchi*[2]. Na edição em questão, foram homenageadas quatro pessoas falecidas em decorrência da pandemia que, em 2019, se deflagrou do outro lado do mundo. No dia 25 de junho de 2020, Matariwá Yawalapíti, irmão mais novo de Aritana, faleceu em decorrência do vírus SARS-CoV-2, gerando uma enorme comoção na aldeia, pois, desde jovem, ele havia sido preparado para ser um chefe yawalapíti, tendo sua orelha furada, na infância, com osso de onça. Em 12 de julho do mesmo ano, faleceu Inhampi Yawalapíti, filha de Afinitse, um kuikuro que casara entre os Yawalapíti e participara da reconstrução da aldeia. No início do mês seguinte, em um momento já muito difícil para o povo yawalapíti, após uma sequência de perdas, faleceu, por complicações da mesma doença, Aritana Yawalapíti, seu maior chefe e cacique principal, em um hospital particular de Goiânia[3]. Este último foi o homenageado principal do *itsatchi* de 2021 e um dos maiores líderes indígenas, do Alto Xingu e do Brasil. É sobre sua vida que me debruço neste texto.

Para ser lembrado como um chefe no *itsatchi*, o falecido deve, idealmente, ter sido um chefe ou uma pessoa proeminente em vida, ocupando posições importantes na dinâmica ritual e/ou cosmológica de sua aldeia. A biografia do falecido implica, já no momento do seu enterro, uma gradação. Quanto mais importante, mais ao centro estará sua cova. Para ser chefe, é preciso ser também filho de chefes, prevendo uma proximidade genealógica com chefes do passado. Ocorre que, pelo menos entre os Yawalapíti, em todo o núcleo familiar, é possível traçar uma relação com linhagens de chefia, ainda que de maneira alusiva. A hereditariedade não é o único parâmetro para que uma pessoa seja homenageada com uma edição do *itsatchi*; é preciso se mostrar como um chefe perante outros chefes e suas comunidades, seja atuando como chefe de convidados, nos rituais intercomunitários, seja se apresentando como lutador nas lutas que ocorrem nesses encontros. Cantores e cantoras, que aparecem em público nas ocasiões rituais, também são considerados importantes o bastante para serem homenageados, além daqueles que se projetam politicamente, como patrocinadores de rituais, pajés ou bons mediadores com o mundo dos brancos.

A disposição das efígies mortuárias, que são produzidas e subjetivadas na conclusão do *itsatchi*, também é um sinal dessa gradação, em que o homenageado principal está no centro, enquanto aqueles que faleceram entre um *itsatchi* e outro, mas que não tiveram uma edição em sua homenagem, são colocados ao seu lado. Mais tarde, no ritual, quando os convidados chegam e estão prestes a lutar, a ordem pela qual os lutadores anfitriões são convocados para se apresentar, enfileirados diante dos adversários, será seguida durante as lutas principais e retrata a gradação entre o primeiro lutador e os demais membros da seleção, que, por sua vez, se diferenciam dos lutadores comuns, que não são apresentados e não realizam lutas em destaque. Dessa forma, há uma contínua gradação da preeminência das pessoas no Alto Xingu, responsável por distinguir chefes entre seus pares, num contexto em

---

1 *Itsatchi* é um termo yawalapíti. O ritual é mais conhecido como Quarupe, a forma aportuguesada do termo kamayurá, *kuaryp*.

2 Utilizo o termo 'chefe', e não 'nobre' ou 'aristocrata', assim como utilizo o termo 'festa' para tratar do 'ritual', por ser essa a tradução no português local. Sigo Perrone-Moisés (2015, p. 18), quando ela advoga "pela incorporação ao nosso vocabulário analítico, na condição de guias para pensar, [de] uma série de palavras da língua portuguesa tal como são empregadas no que se costuma chamar de 'português dos índios'".

3 Também faleceram de complicações devido à SARS-CoV-2 Kuyayu Kamayura, que foi também lembrada no *itsatchi* de 2021, e Yamuni Mehinako, viúva de Pirakumã Yawalapíti, que residia entre estes desde o casamento. Yamuni foi sepultada entre os Mehinako e foi homenageada por seu povo de nascimento.

que ser mais ou menos chefe é também uma questão política, que motiva o faccionalismo e a cisão de aldeias e é atravessada por acusações de feitiçaria.

Chefe, a tradução indígena para *amulau*, como se pode ver, é um amplo conceito que permeia toda a literatura etnográfica da região[4]. Ele pode ser utilizado tanto em um sentido mais restrito quanto num sentido mais amplo que acompanha esse caráter gradativo ora exposto. O requisito mínimo para ser considerado um chefe é já ter sentado em um banco ritual, como chefe dos convidados, representando seu povo em uma aldeia estrangeira. Praticamente todas as casas da aldeia possuem pelo menos um chefe que já sentou em algum ritual intercomunitário. Esses chefes, caso não participem ativamente da vida pública, acabam sendo chefes 'só um pouquinho'. Em um sentido mais restrito, chefes se tornam grandes ao se destacarem na luta e na vida política da aldeia, familiarizando espíritos e sendo donos de rituais. Dessa forma, o *amulau* se aproxima do que é chamado, genericamente, de 'liderança indígena', ou seja, alguém importante na dinâmica política local. Há ainda os *amulaururu*, 'chefes verdadeiros', no topo dessa hierarquização gradativa. Se há chefes em praticamente todas as casas, aqueles considerados 'chefes verdadeiros' são muito poucos. Estes são o que os alto-xinguanos chamam de cacique, termo aplicado com o mesmo sentido no presente texto. Como Aritana foi o cacique principal do povo Yawalapíti, o texto se refere a ele por seu nome ou pela sua posição de chefia.

Se temos, virtualmente, uma aldeia em que todos os moradores conseguem traçar alguma relação mais ou menos ambígua de proximidade com os chefes do passado, se colocando como, ao menos, 'um pouquinho' chefe, acumular estatutos de mediação na comunidade e relações com seres extra-humanos faz com que alguns passem a ser chefes 'grandes', podendo, inclusive, assumir o *status* de 'chefe verdadeiro'. São poucos os chefes que nunca tiveram sua ascendência ou sua posição contestada por alguém. Nesse contexto, as etapas da formação da pessoa alto-xinguana – desde o nascimento até a sua atuação política na vida adulta – e uma trajetória biográfica próxima ao tipo ideal, como foi o caso de Aritana, foram fatores decisivos no reconhecimento quase unânime de sua legitimidade, o que é restrito a poucos 'chefes verdadeiros' da região.

Entre os Yawalapíti, temos três posições de chefia bem definidas: o *putaka wüküti* ('dono da aldeia'), o *enekutaku wüküti* ('dono do centro') e o *umani wüküti* ('dono do trabalho'). Até recentemente, essas três posições eram ocupadas pelos chefes seniores, Aritana, Makawana e Waripirá. Aritana era o dono da aldeia, posição geralmente traduzida como 'cacique', e morava em uma casa comunal, construída coletivamente, com as insígnias de chefia nas laterais. O 'segundo cacique', ou o *enekutaku wüküti*, era Makawana, irmão classificatório (FBS) de Aritana e filho primogênito de Sariruá, o último *putaka wüküti* antes de Aritana. Waripirá assumia a função de 'coordenador', ou *umani wüküti*, organizando a comunidade quando havia trabalhos coletivos de mutirão. Os três eram, então, reconhecidos como chefes verdadeiros *amulaururunau*, uma vez que possuíam as prerrogativas e o conhecimento da 'fala verdadeira' – *yayakatualhiruru*, em yawalapíti[5].

A proposta aqui é tratar da biografia do falecido Aritana Yawalapíti. Este artigo dialoga tanto com uma literatura mais antiga da formação da pessoa indígena (e, especialmente, da pessoa alto-xinguana), quanto com um debate mais recente sobre etnobiografia e autobiografia. Não há aqui, contudo, uma autobiografia, cuja oportunidade foi, por

[4] Para uma conceitualização da chefia baseada em narrativas e discursos kalapalo, ver Guerreiro (2015). Para uma revisão sobre o conceito de chefia, buscando entender a centralização do poder e o faccionalismo que atravessa a chefia, mas que o presente texto não aborda, ver Vanzolini (2006).

[5] A *yayakatualhiruru* é um conjunto de discursos proferidos exclusivamente por chefes para receberem outros chefes em encontros intercomunitários.

consequência da pandemia, infelizmente, encerrada. Aritana falava muito pouco de sua trajetória e, sempre que o fazia, tratava de diminuir seus feitos. O que se segue está baseado em porções de autonarrativas colhidas com o cacique, além de narrativas biográficas de caráter testemunhal coletadas com terceiros, desde seus irmãos até agentes indigenistas. O fio condutor do texto é um depoimento do próprio Aritana, no qual narra a história do seu povo, os Yawalapíti.

O texto foi escrito um ano depois de sua morte, logo após o seu *itsatchi*. Trata-se, antes de tudo, de uma homenagem após uma longa convivência de pesquisa e amizade que soma mais de uma década. Seu falecimento foi muito sentido por todos à sua volta, e o que o texto procura imprimir é a admiração que a sua pessoa provocava. Não é objetivo aqui pensar as disputas, a oposição e o jogo de interesses da política interna e externa no Alto Xingu, entre os quais Aritana sabia se movimentar como ninguém. Trata-se, dessa forma, de um texto parcial, baseado na narrativa de Aritana e também em sua perspectiva. Muitas passagens de sua vida foram deixadas de fora, e eventos importantes foram ignorados devido a limitações de espaço e também justamente devido a esse caráter de homenagem que o texto tenta imprimir. Uma homenagem que é também um esboço; as linhas iniciais que poderão delinear um esforço biográfico de mais fôlego, em que essas questões deixadas de fora possam ser tratadas. Antes de abordar a política local e a política indigenista do país, temas que atravessam a biografia do cacique, o texto foca sua vida a partir da formação da pessoa enquanto trajetória biográfica, destacando os fatores que contribuíram para a sua proeminência na região e no âmbito nacional.

É comum escutar de outros yawalapíti e alto-xinguanos em geral que Aritana era tido como um tipo ideal da formação de um chefe, por ter sido preeminente em todos os estágios de sua vida. Se há um fator que deu destaque a Aritana foi a sua capacidade de agregar relações à sua volta, agindo como um centro gravitacional de pessoas e seres extra-humanos. Oscar Calavia Sáez, em um artigo sobre a autobiografia e a liderança indígena no Brasil, diz que, à exceção de alguns casos bem estabelecidos de povos delimitados pré-existentes (a exemplo dos povos de língua jê e aqueles do Xingu), há uma perspectiva individual que consegue entrelaçar relações de parentesco em 'uma unidade provisória'. Fora dos Jê e do Xingu, "o chefe conta sua vida, porque é em virtude dela que o grupo como tal chegou a existir" (Sáez, 2007, p. 16). Apesar de estar no Alto Xingu, o mesmo também pode ser dito dos Yawalapíti, devido à sua história de dissolução e reagrupamento, especialmente quando se trata da biografia de Aritana e de seu pai. Porém, Aritana não conta o surgimento do povo em virtude de sua biografia; antes, conta a história do surgimento de seu povo, que é concomitante ao seu nascimento, e insere porções de autobiografia, colocando-se como testemunha do reagrupamento e crescimento dos Yawalapíti. Ainda que os grupos alto-xinguanos sejam bem estabelecidos, também há entre eles uma dinâmica que desfaz sociedades e as faz em nome de pessoas eminentes[6].

ANTES DO NASCIMENTO

Durante um outro *itsatchi*, ocorrido em 2012 na aldeia Yawalapíti, Aritana prestou um depoimento para um projeto de documentação deste ritual. Na ocasião, o cacique, respondendo a um pedido, narrou brevemente, em sua língua, a história recente dos Yawalapíti. Uma história triste (*katupa*), como ele mesmo faz questão de enfatizar:

[6] E o *itsatchi* tem um papel fundamental nessa continuidade pré-existente que Sáez (2007) menciona. Trata-se, para os vivos, da substituição dos chefes falecidos por seus filhos, que se apresentam como chefes donos do ritual para os povos vizinhos que o atendem. Esse argumento de substituição foi bem trabalhado por Guerreiro (2015) e Costa (2013).

Yawalapitika ipuka mutajala – história do surgimento dos Yawalapíti[7]. Narrador: Aritana Yawalapíti

1. Essa é nossa história[8]. Essa é a história do surgimento dos Yawalapíti.
Ela não é bonita. Ela é triste.
A história do meu pai e dos meus antepassados é muito triste.
Essa é a origem dos antepassados do meu pai. Ela é antiga.

5. Por causa de uma doença, meu pai e meus antepassados dispersaram-se.
Após dispersarem-se, eles foram para outras aldeias.
Eles foram para os Kuikuro. Outros foram para os Mehinako. Outros foram para os Kamaiurá.
Eles dispersaram-se. Não tem mais aldeia. Não tinha mais ninguém na aldeia.
Essa aldeia ficou em silêncio. Esse lugar ficou com mato alto. Se foram.

10. Por que isso aconteceu? Como estão hoje, os Yawalapíti?
Quem reuniu os Yawalapíti? Reuniu os Yawalapíti?
O Orlando que reuniu os Yawalapíti.
Quando Orlando chegou, ele procurou os Yawalapíti. Onde estão os Yawalapíti?
Nosso pai conheceu Orlando.

15. Ele foi o primeiro a conhecer Orlando. Meu pai.
Por isso que é assim hoje. Meu pai me criou aqui onde nós estamos.
Este lugar aqui em que nós estamos é o rio das Pedras.
Foi bem ali. Mais pra cá, por aqui.
Aqui que ficava a aldeia antiga dos Kamayurá, aqui do nosso lado.

20. Lá que os Kamayurá estavam lá fugindo de indígenas guerreiros.
Eles ficaram por aqui, fazendo roça e plantando mandioca.
Aqueles Yawalapíti estavam junto (dos Kamayurá). Os três Yawalapíti.
Aí, meu falecido pai chegou (no kamayurá) junto com Orlando.
Foi lá que ele viu aqueles Yawalapíti.

25. Aí, meu pai e meus antepassados sentiram muita saudade.
Ele reconheceu um Yawalapíti. Lá que aquele meu pai
Perguntou para aqueles Yawalapíti onde estava a verdadeira aldeia que os Yawalapíti moravam.
"Ah sim, por aqui que era a aldeia", respondeu um deles. Nesse caminho no rio Tipatipa[9].
"É mesmo, vamos lá ver?"

30. "Vamos procurar".
Por isso que eles foram lá. Eles foram.
Eles foram até lá.
Foi assim que... Eles ficaram por lá trabalhando e fazendo roça.
Pronto.

35. Todos roçavam e plantavam (mandioca) lá no Yawalapíti.
Aí que meu pai casou com Kamayurá.
Ele casou com uma mulher Kamayurá. Daí que eu vim.
Eu vim de dentro da barriga da minha mãe.

---

[7] Mununi Yawalapíti me ajudou com a tradução.

[8] Sigo o modelo estrutural de Basso (1989, p. 568) para apresentar as narrativas. Quanto maior o espaçamento, menor é a intensidade da voz, sendo que as linhas mais distantes soam bem piano e as mais próximas à margem são mais fortes. Esse modelo visa oferecer ao leitor uma indicação da dinâmica do narrador.

[9] Toatoari, no português local.

Aritana, em seu breve relato da história yawalapíti, parte da dissolução do povo, um momento em que, devido à fragilidade causada por doenças epidêmicas, a comunidade, enquanto lugar, havia acabado. Em 1886, Steinen (1940), autor do primeiro registro que conhecemos deste povo, os encontra realmente pobres, com pouca comida para oferecer aos visitantes. Kanato, pai de Aritana, narra que o seu pai, avô do cacique, que também se chamava Aritana (que passo a escrever com o sufixo -avô, para diferenciá-lo), fora acusado de feitiçaria e acabou morrendo na década de 1930 (Menezes Bastos, 1989), o que enfraqueceu ainda mais o povo. Após algum tempo, os Yawalapíti acabaram se dissolvendo entre as aldeias da região. Kanato e outros remanescentes foram para uma aldeia kuikuro, alguns para os Mehinako, outros para os Kamayurá, e poucas mulheres para os Aweti. O repórter Jorge Ferreira anota um depoimento de Orlando Villas-Bôas que sintetiza bem a dinâmica da derrocada:

> Com a morte de Urutsi [outro nome de Aritana-avô], ... dada a sua valentia, outras aldeias animaram-se a atacar os Iualapiti, que foram sendo dizimados. As mulheres desta taba eram muito cobiçadas, por serem exímias fabricantes de panelas de barro. Diante de tão freqüentes assaltos, os Iualapiti acabaram por se dispersar. Os índios Kuikuro, seus aliados tradicionais, levaram para a aldeia todos os meninos, a quem criaram como filhos. Entre êles Kanato e Sariroá, que são irmãos (Ferreira, 1957, p. 69).

Ainda que existam registros na literatura e no discurso nativo que veem a morte de Aritana-avô como um desdobramento das acusações de feitiçaria e a dispersão dos remanescentes como uma consequência de ataques guerreiros, Aritana vê, como causa, a doença. Ou seja, apesar de as epidemias serem a causa principal da depopulação na região, eventos de guerra também tiveram papel importante no processo, especialmente entre os Yawalapíti e os Kustenau (que desapareceram na mesma época, sendo integrados principalmente pelos Wauja). Aritana, porém, omite esses eventos, o que considero uma demonstração de sua etiqueta política com os vizinhos.

Kanato e Sariruá, órfãos que foram criados por um tio paterno, furaram a orelha entre os Kuikuro e lá permaneceram até a adolescência e início da vida adulta. Foi entre os Kuikuro que os irmãos yawalapíti souberam da chegada da Expedição Roncador-Xingu (ERX), comandada pelos irmãos Villas-Bôas. Aritana, em um comentário em português que resumia a narrativa, complementou:

> 39. Bom, agora só um pedacinho também.
> Aí, chegou homem branco aqui. Primeiro homem branco pra nós aqui foi Orlando Villas-Bôas.
> Então primeiro lugar, o que ele foi procurar? Aonde estão os Yawalapíti.
> Não sei como eles têm isso na cabeça, os Yawalapíti.

Em 1946, os irmãos Villas-Bôas chegam ao Alto Xingu e, segundo Aritana, vão primeiro procurar os Yawalapíti. É nesse momento que Kanato é chamado até os Kalapalo e conhece os irmãos sertanistas. Nahu Kuikuro foi a pessoa que indicou onde estavam os Yawalapíti e mandou chamar Kanato. Nahu é um personagem-chave na história do contato no Alto Xingu. Segundo sua biografia, foi o primeiro intérprete e guia da ERX (Franchetto, 2014, p. 271), tendo aprendido português entre os Bakairi, os quais visitava em busca de ferramentas, e que já mantinham contato com a sociedade nacional. Nahu, por sua vez, foi convocado por um mensageiro Kalapalo a mando do cacique Sagagi (ou Izarari, em alguns registros) para traduzir a fala dos estrangeiros (Franchetto, 2014, p. 284). Nahu e Kanato compartilham o peso que este encontro exerceu sobre suas trajetórias biográficas, fazendo com que ambos se consumassem enquanto chefes 'donos dos brancos' (*karaipa wüküti*, em yawalapíti). Do lado dos brancos, Orlando é visto como o chefe dos irmãos e, por conseguinte, também chefe dos não indígenas.

A iniciativa do contato partiu, para Aritana, do próprio Orlando. Kanato, por sua vez, segundo narra Tapi Yawalapíti, filho de Aritana, saiu de Lahatua, uma aldeia Kuikuro, para encontrar os irmãos entre os Kalapalo (Yawalapíti, 2010). Tapi consultou, sobre essa mesma história, sua já falecida avó, Wantsu Yawalapíti, que deu mais detalhes do encontro. Se Aritana pergunta como os irmãos sabiam da existência dos Yawalapíti, Tapi coloca que Orlando "estava com um livro que tratava do cacique Aritana, que foi produzido muito tempo atrás, antes dos Villas-Bôas aparecerem no Xingu" (Yawalapíti, 2010, p. 10). Intrigado com aquele povo descrito no livro, supostamente "Entre os aborígenes do Brasil Central", de Steinen, publicado no Brasil em 1940, alguns anos antes da formação da ERX, Orlando "pergunta a Nahu: 'Cacique, você conhece os Yawalapíti?' 'Sim, tem dois Yawalapíti na minha aldeia'" (Yawalapíti, 2010, pp. 10-11).

Seguindo uma prática de recrutar jovens solteiros para trabalhar na ERX, Kanato acompanha os sertanistas em aventuras no Alto Xingu e para além de suas fronteiras. Viajando com os irmãos Villas-Bôas, Kanato encontrou, entre os Kamayurá, diversos parentes e, entre os Trumai, uma prima cruzada. Esses encontros reanimam o antigo desejo dos Yawalapíti de juntar os familiares e fundar uma nova aldeia. Em uma dessas viagens, Orlando visitou, durante a realização de um *itsatchi*, a aldeia kamayurá, que se localizava, na época, em *Tipatipa*, cujo dono era Kutamapü, o cacique principal da aldeia. Nessa ocasião, Kanato acabou se casando com a filha de Kutamapü, tornando-se cunhado de Takumã Kamayurá, um dos maiores pajés do Alto Xingu. Os Yawalapíti contam que foi Orlando quem arranjou o casamento entre os dois, e, com isso, se estabeleceu o ponto de apoio para a reconstrução da aldeia, que já estava em andamento. Da aliança entre os Yawalapíti e Kamayurá, surge o casamento arranjado por Orlando Villas-Bôas[10], e, desse casamento, nasce o primogênito Aritana. Em suas palavras, "eu vim de dentro da barriga da minha mãe", filho de um chefe yawalapíti e uma chefe kamayurá.

O DADO

É difícil reconstruir alguma linhagem de ascendência entre os chefes do povo Yawalapíti que envolva mais de quatro gerações. Isso se deve a uma preferência por elencar os parentes em uma expansão horizontal, em vez de numerar, verticalmente, os ascendentes, e ao histórico de depopulação e dispersão dos remanescentes. No ambiente cognático do parentesco alto-xinguano, e no consequente desinteresse pela profundidade genealógica, a hereditariedade foca especialmente as duas gerações ascendentes de ego. O casamento dos pais e dos avôs, que pode ser colocado como da esfera do construído, se torna o dado do filho. Idealmente, na posição de filho de chefe, o jovem é preparado durante a infância e a adolescência para estabelecer-se como chefe na vida adulta.

A chefia no Alto Xingu, segundo alguns de seus etnógrafos, parte de dois princípios fundamentais: a hereditariedade e a sua construção nas relações intercomunitárias enquanto uma posição pública. Guerreiro (2015, p. 137), em seu trabalho com os Kalapalo, após uma revisão da bibliografia, conceitua a chefia como uma combinação entre algo inato e algo construído, ou seja, o fator hereditário dado e o fator construído durante a trajetória biográfica – o corpo, o comportamento e a atuação em rituais – são o que fundamenta a chefia. Na esteira dessa leitura, passa-se a destacar o que estava dado, quando de seu nascimento, para o falecido cacique Aritana.

Kanato, órfão de pai ainda muito jovem, foi criado entre os Kuikuro e acabou, posteriormente, se filiando a Orlando Villas-Bôas, a quem passaria a tratar como pai. É este, inclusive, que realiza, alguns anos depois desse primeiro encontro

[10] Os irmãos Villas-Bôas realizaram uma intervenção na dinâmica local da chefia, organizaram casamentos arranjados e/ou impositivos, dentre outras interferências profundas, produzindo o que Menezes Bastos (1983, p. 46) chamou de *pax xingüensis* – a articulação dos povos imposta pelos irmãos.

mediado, o casamento de Kanato com a filha do cacique Kutamapü, o principal do povo Kamayurá[11]. Tepori, de cuja barriga saiu Aritana, era uma chefe do povo kamayurá. Esse casamento atualiza a relação entre os povos e configura uma aliança estratégica para o processo de refundação de uma aldeia yawalapíti. Assim como afirmou Basso (1984, p. 37), "tomar parentes distantes como afins é também uma estratégia política de aliança contratual entre grupos sociais e indivíduos e o casamento de que se fala aqui revela bem este ponto".

O que Kanato herda é um povo em dissolução, causado por epidemias e por ataques e retaliações movidas por acusações de feitiçaria, diferente do cenário pacífico e de equilíbrio intercomunitário, mais comum nas descrições da região. Tal cenário é o pano de fundo para a morte de seu pai, Aritana-avô, que também tinha o nome de Ürütsi. Este era filho de uma mulher de ascendência kuikuro e, ainda hoje, é lembrado pelos mais velhos como um homem forte e bonito, atributos que, como veremos, têm um peso na trajetória de um chefe. Foram os parentes kuikuro Arihutuá e Tawia que buscaram os sobrinhos Kanato e Sariruá, além da própria viúva, que passa também a morar entre os Kuikuro, onde se casa novamente anos depois. Se o casamento de Kanato sela uma aliança entre os Yawalapíti e os Kamayurá, o casamento dos pais de Aritana-avô faz o mesmo com os Kuikuro, ambos povos centrais no posterior restabelecimento do povo, reunido em uma aldeia.

Quando Orlando Villas-Bôas chega ao Alto Xingu, Kanato é um adolescente que está entrando para a vida adulta, o que leva a supor que tivesse, então, entre dezesseis e dezoito anos, e permite deduzir, como ano aproximado de seu nascimento, 1930. Seu irmão, Sariruá, nasceu alguns anos antes, provavelmente na segunda metade da década de 1920, o que dá subsídio para propor o ano de nascimento de Aritana-avô na virada do século, entre 1890 e 1905. Assumindo uma diferença de quarenta e cinquenta anos entre o nascimento do avô e o de seu primeiro neto, média que costuma ser comum hoje em dia, teríamos que o nascimento do avô de Aritana-avô ocorreu por volta de 1840. Essa suposição aproximativa das datas de nascimento da linhagem paterna de Aritana faz com que o chefe yawalapíti, Moritona, que Steinen (1940, p. 145) encontrou em 1886, seja este último (ver genealogia na Figura 1).

Do lado materno, o avô Kutamapü era o chefe de um povo mais estabelecido, mas que também sofreu com guerras e epidemias que causaram severa depopulação. Nesse movimento, fugindo de ataques dos Yudjá, os Kamayurá se transferem da lagoa Ipawu, seu território nos últimos séculos e onde estão hoje, para uma região na bacia do rio Tipatipa, local tradicional dos Yawalapíti. Essa antiga aldeia se situa no caminho entre a aldeia yawalapíti atual e a comissão técnica da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), onde ainda se pode ver a grande capoeira. Aritana, em seu depoimento, quando fala do local de seu nascimento, aponta em direção ao sítio vizinho.

Aritana nasceu, segundo seu documento, em maio de 1945, filho de Paru Yawalapíti e Tepori Kamayurá. Seu registro ocorreu somente em 1991, e suspeito que o ano esteja incorreto, o que é comum com pessoas mais velhas no Alto Xingu. Viveiros de Castro (1977, p. 15) coloca seu nascimento em 1951, enquanto Agostinho (1974, p. 133) estima 1949. Em 1948, Oberg (1953, p. 46) realizou uma viagem ao Xingu e anotou que Canato e Tipuri agora tinham um filho ('*now have a child*') e que o pai dizia que, quando os Yawalapíti restabelecessem sua aldeia, ele iria morar com seu próprio povo. O advérbio *now*, utilizado por Oberg (1953), faz levar a crer que Aritana era recém-nascido na ocasião, ou que sua mãe estava grávida, o que colocaria seu nascimento entre 1948 e 1949.

[11] Segundo Galvão (1949, p. 40), "embora não podendo ser considerado um chefe com autoridade centralizada, Kutamapú possuía indiscutivelmente maior prestígio que os demais".

Quando ainda criança, Aritana era chamado de Awapí por sua mãe, enquanto o pai deu os nomes de Maritsawana e Ürütsi. É somente mais tarde que passa a usar a alcunha Aritana, pela qual ficou mais conhecido – nome dado pela via paterna, enquanto sua mãe o chamava de Kutamapü. Com essa breve reconstrução, podemos perceber a constância de certos nomes. A onomástica yawalapíti transmite os nomes em gerações alternadas, fazendo com que os mesmos nomes permaneçam no decorrer do tempo histórico. Como o genro e a nora não devem falar o nome dos sogros, cada um dá o nome de seu ascendente, o qual é proibido para o cônjuge. É comum que os filhos primogênitos dos chefes recebam os nomes mais conhecidos disponíveis, efetivando a continuidade que se concentra no núcleo familiar, mas que também se expande pelas gerações. As alcunhas Aritana e Kutamapü, dessa forma, foram transmitidas linearmente, como um índice da chefia.

O casamento de seus pais e o nascimento de Aritana acontecem, e, concomitantemente, começam os movimentos para plantar as roças e reconstruir a aldeia. Lima (1949, p. 25) afirma que não há aldeia dos Yawalapíti e que eles se encontram dispersos entre os Kamaiurá, Trumaí e Aweti, mas também que já havia, desde o ano anterior, uma única casa e uma roça onde eles estavam começando a se reunir. Vemos, aqui, que a filiação do cacique Aritana atravessa os povos, especialmente Kamayurá e Kuikuro, para além dos Yawalapíti, e que estes utilizam esses mesmos atravessamentos para se reerguer. Um último atravessamento que se destaca, mas não menos importante, é aquele dos não indígenas. Orlando era tido como um avô para Aritana, uma vez que Kanato o chamava de pai. Kanato familiarizou o caraíba[12] como seu ascendente e obteve, com isso, apoio irrestrito e bastante estratégico, tanto no casamento quanto no restabelecimento da aldeia Yawalapíti, recebendo "ferramenta e algum alimento" (Galvão, 1949, p. 25). Kanato, que já era um poliglota, dominou também o português e ocupou uma posição capital nas relações públicas da região.

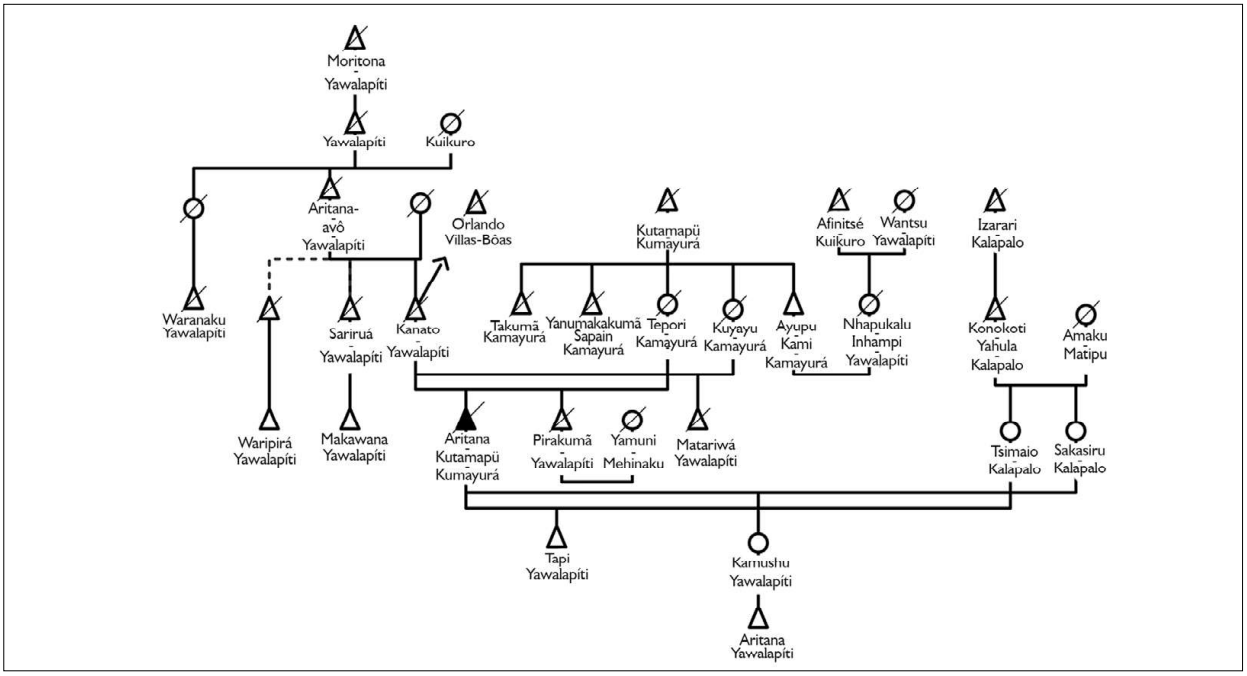


Figura 1. Mapa genealógico das pessoas citadas no texto.

[12] 'Não indígena', no português alto-xinguano.

Se somente um chefe pode fazer outro chefe, seja em seu caráter hereditário ou em seu caráter construído, temos, com o falecido cacique, uma hereditariedade que pode ser traçada a grandes chefes, de maneira bilateral. Do lado yawalapíti, Aritana nasce junto com o reagrupamento, sendo o primogênito não só de seu pai, mas também o primogênito do povo, que inicia sua jornada de restabelecimento enquanto um agente político nas relações da região. Do lado kamayurá, Aritana é neto de um grande chefe, o que faz com que tenham uma parte essencial na formação do cacique. Por último, temos uma terceira margem desse rio, os caraíbas, que, na figura de Orlando Villas-Bôas, também participam na formação do chefe e no restabelecimento do povo, tendo importância central em seu sucesso.

INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA

Se o nascimento de Aritana coincide com o restabelecimento da aldeia, o seu crescimento, enquanto pessoa, também está diretamente relacionado ao crescimento do povo yawalapíti e ao sucesso de seu ressurgimento. Nesses primeiros anos, de seu nascimento e das primeiras roças – plantadas na região das lagoas *uüya* com a ajuda dos sertanistas que se estabelecem de forma fixa na região – até a construção da primeira casa e a residência dos primeiros habitantes da aldeia, o número de moradores ainda orbitava entre uma dúzia de pessoas. Essa aldeia pode e podia ser considerada apenas uma fazenda familiar, configuração comum de um local afastado que algumas famílias mantêm para fugir dos problemas patrícios. O apoio dos irmãos Villas-Bôas e a política de casamento com o exterior faz com que a população comece a crescer com o decorrer dos anos, e o fato de ser o local dos Yawalapíti, em seu território tradicional, faz com que o sítio seja considerado com estatuto de aldeia.

Enquanto Aritana ainda é uma criança, seu pai muda para a aldeia dos Yawalapíti. Se o crescimento populacional é um dos fatores para o sucesso de um povo no Alto Xingu, ainda mais no caso dos Yawalapíti, que se recuperavam de uma queda populacional, ter crianças é fundamental. Aritana se torna a primeira e única criança da fase moderna dos Yawalapíti, até que seu irmão, Pirakumã, também falecido, nasça na primeira metade da década de 1950. Aritana não foi só o primogênito de uma aliança entre chefes yawalapíti e kamayurá, mas foi inclusive o primogênito do povo yawalapíti e, também por conta disso, recebeu bastante investimento para se tornar um chefe.

A narrativa do cacique continua com uma breve menção ao episódio em que os Yawalapíti estavam se estabelecendo. Aritana conta como ele viu o povo quando tinha pouca gente em uma pequena casinha. Como se tratava da única aldeia que se identificava enquanto Yawalapíti, ainda que outras aldeias tivessem indivíduos Yawalapíti, ela era considerada uma unidade política. Mas, como o cacique enfatiza, isso não é muita gente.

43. Assim que eu cresci eu fui ver a aldeia dos Yawalapíti.
Lá na aldeia do Yawalapíti só tinha uma casa.
Havia 12 Yawalapíti lá. Isso não é muita gente.

Se os Yawalapíti restabeleceram a aldeia em 1950 (Galvão & Simões, 1966, p. 50), o primeiro *itsatchi* realizado entre eles ocorreu somente em 1956, quando os Yawalapíti se apresentaram enquanto uma unidade política do sistema regional (Ferreira, 1957; Santos, 1956). Nessa festa, que ocorreu em homenagem a Waranaku, Aritana-avô também teve um tronco, pois, desde a sua morte, ainda não havia sido homenageado. Kanato, agora já residente na aldeia Yawalapíti, assume o *status* de dono acompanhando a família de Waranaku. Aritana era uma criança que tinha, então, cerca de oito anos, e pôde assistir a um dos embates mais esperados, segundo noticiado na imprensa brasileira. Tratava-se de seu tio paterno, Sariruá (FB), que era o grande campeão da região, lutando contra o seu tio materno, Takumã (MB), que começava

a despontar como um forte lutador. Segundo reportagem na revista O Cruzeiro, Takumã pegou na perna e derrubou Sariruá, tornando-se, assim, o novo nome da luta alto-xinguana (Ferreira, 1957, p. 58). Sariruá fazia sucesso lutando pelos Kuikuro, povo junto ao qual ficou recluso e do qual saiu como um poderoso lutador. Após essa festa, aposentando-se da carreira promissora que teve como lutador, Sariruá passa para o próximo estágio de sua progressão biográfica, firmando-se como o cacique principal dos Yawalapíti. Os Kuikuro eram um dos aliados da ocasião, de modo que Sariruá lutava pelos Yawalapíti, o povo que se reafirmava, mas também lutava pelos Kuikuro, povo que o criou para ser lutador. Ambos os povos foram essenciais no processo de crescimento dos Yawalapíti e, como veremos, ambos os desafiantes principais foram cruciais para a formação de Aritana como lutador e cacique.

Foi no mesmo ano, 1956, que o posto Capitão Vasconcelos foi inaugurado à beira do rio Tipatipa (Lana, 1969, p. 2). A narrativa de Kanato, transcrita e publicada por Menezes Bastos (1989), ainda conta sobre o esforço dos Yawalapíti para a abertura da pista de posto dessa nova base dos irmãos Villas-Bôas, sendo os únicos a ajudá-los na empreitada. Segundo Kanato, "Orlando diz pra Yawalapíti: 'agora a pista é de vocês. Não é de caraíba. É de vocês. Vou fazer posto. É de vocês'" (Menezes Bastos, 1989, p. 406). O estabelecimento do posto em território tradicional dos Yawalapíti, que centralizou a presença estatal na região e estabeleceu a política protecionista dos irmãos Villas-Bôas, faz com que Orlando e Kanato se tornem aliados políticos de primeira ordem, com o primeiro concedendo prioridade na distribuição de bens industrializados ao povo recentemente reorganizado, e, segundo alguns, até um controle desses bens pelo segundo.

Segundo Makawana, filho mais velho de Sariruá, ainda na década de 1950, quando estava saindo da infância e entrando na adolescência, Aritana participou de um ritual de furação de orelhas na aldeia kamayurá. O *pihiká*, como é chamada essa festa pelos Yawalapíti, é motivado por uma criança que está sendo feita chefe, segundo os anseios de seus pais, que também devem ser *amulau*. Assim como no *itsatchi*, as outras crianças podem aproveitar o ritual para terem suas orelhas furadas, sendo acompanhantes do principal motivador, e seus pais, não necessariamente chefes, prestam assistência ao dono patrocinador da festa. Essa é uma decisão dos pais, sendo uma das primeiras etapas na aquisição de posições de evidência na aldeia e nos encontros entre aldeias[13]. Makawana conta que os Kamayurá vieram até a aldeia yawalapíti e buscaram Aritana, que teve sua orelha furada por uma agulha produzida com o fêmur de uma onça, enquanto os demais foram furados com agulhas de madeira. No *pihiká*, o material utilizado para modificar os corpos humanos diferencia os garotos e, apesar da simultaneidade e da criação de uma relação de camaradagem entre os participantes, cria uma hierarquia entre eles. Após a perfuração do lóbulo, o iniciado foi levado de volta até sua casa, na aldeia yawalapíti, em *uüya*, onde ficou preso no gabinete de reclusão.

No início da década de 1960, os sertanistas iniciaram uma política de incentivar as aldeias da região a se estabelecerem mais próximas ao posto Capitão Vasconcelos, que, em 1962, com a criação do Parque Nacional do Xingu (PNX), passa a ser chamado de posto Leonardo Villas-Bôas. O primeiro limite do território indígena deixava grande parte ao sul de fora, fazendo com que os sítios tradicionais de diversos povos ficassem em área não demarcada. Aglutinando os povos sob a influência do posto, diversas aldeias foram estabelecidas nas imediações, enquanto os Yawalapíti retornaram a um antigo sítio chamado *emakapuko*. Galvão e Simões (1965, p. 5) afirmam que este povo se transferiu para o posto em 1962 e construiu a sua aldeia perto de lá, no próximo ano, distante apenas 1,5 km da sede da ocupação indigenista.

[13] Como tratei, cada aldeia pode ter alguns chefes, sendo um o principal, o cacique. A festa de furação de orelha não necessariamente é realizada para aquele que será o chefe principal do seu povo e nem somente para os filhos deste.

Aritana, já adolescente e morando em *emakapuko*, entra na reclusão pubertária. As transformações corporais, nesse novo período, são construídas em um processo lento e doloroso, que tem lugar no gabinete de reclusão, onde remédios poderosos, obtidos a partir de raízes, são ministrados, formando, quando bem-sucedidos, o ideal de pessoa (jovem) alto-xinguana. O 'complexo xinguano da reclusão', que compreende a couvade, a puberdade, a doença, a iniciação, o luto, a gestação e o sepultamento (momentos, aliás, liminares, nos quais uma pessoa ou o 'grupo de substância' se abstém do convívio social com uma série de tabus), foi abordado como uma mudança corporal por Viveiros de Castro (1979a). O complexo almeja formar ou reformar "a personalidade ideal-adulta, sobretudo no caso da reclusão pubertária, a mais importante" (Viveiros de Castro, 1979a, p. 44). Esses processos são vistos, pelos autores que a trataram, pelas suas similaridades, seja a proibição sexual ou os tabus alimentares, seja o isolamento social ou a transformação corporal. É possível resumir que se trata de uma elaboração corporal, a partir de substâncias vegetais (remédios) e corporais que entram e saem do corpo. Os remédios são ingeridos para serem depois expelidos no vômito, ou o sangue é expelido com a 'arranhadeira' para que o remédio seja inserido no corpo. Costa (2013), ao escrever sobre a luta entre os Kalapalo da aldeia Tanguro, destaca o deslocamento da reclusão pubertária masculina das demais. O objetivo, que a diferencia, é a formação de corpos "para lutar"; e o resultado esperado, mas nem sempre alcançado, é tornar-se um campeão da luta. Trata-se, portanto, de uma ascese individual.

Foi justamente na reclusão pubertária que Aritana pôde iniciar uma relação duradoura com um espírito *apapalutapa*. Cada remédio (*ataya*) manipulado no corpo do recluso, além de fortalecer o seu corpo, também o conecta com o *atayawüküti*, o dono do remédio. Essas entidades das plantas não cultivadas, usadas como remédios, transferem suas potencialidades para os reclusos, refletindo na força e na beleza do lutador. Tais atributos dos seres extra-humanos são desejados e cruciais para a formação da pessoa ideal, o lutador invicto. A reclusão pubertária, de outro modo, provoca a interação com o *atayawüküti* e a controla por uma série de interditos. É como se esse período, quando seguido à risca, fosse uma forma segura de estabelecer contato com um *apapalutapa.* Os tabus alimentares e sexuais são uma maneira de manter a aproximação controlada com esses seres, pois o cheiro forte de comida humana e de sexo causa-lhes desagrado.

O recluso, *maritsayá*, em yawalapíti, busca a fabricação de seu corpo, que, na entrada, é magro e deve sair pesado e forte. Trata-se, literalmente, de construir um corpo adulto a partir de um corpo de criança, corpo adulto este que deve ser o de um lutador. Ser aceito pelo *apapalutapa* é uma das confirmações de que o recluso vai se tornar um lutador, o que se dá em um encontro visual com o *atayawüküti*, dono do remédio, no plano onírico, mas este não é o único estatuto de *apapalutapa* que pode auxiliar um lutador. A sucuri (*Eunectes murinus*) é considerada dona da luta e, assim como os *atayawüküti*, também pode aparecer nas viagens oníricas do jovem lutador. Porém, para tanto, é preciso que este encontre uma cobra dessa espécie e mate-a. O falecido cacique Aritana contou, uma vez, que encontrou e matou uma sucuri em uma praia no caminho para a aldeia Aiha, do povo Kalapalo, quando ainda era um jovem recluso. Chegando a casa, o cacique sonhou com a cobra, em corpo humano, comprovando sua expectativa de ser um grande lutador.

A formação de um chefe, durante a reclusão pubertária, é um alto investimento familiar, e tal processo só pode ser realizado com sucesso por uma família de chefes, pois somente chefes podem fazer chefes. No caso de Aritana, temos uma família de chefes Yawalapíti; uma família de chefes Kamayurá, que participou ativamente do processo; e um chefe caraíba, que, consanguinizado por Kanato, se torna o avô do cacique. Durante o período de reclusão, ele foi preparado por seus pais, por seus tios maternos (Takumã e Sapain), por seu tio paterno (Sariruá) e por Orlando Villas-Bôas. Os primeiros eram grandiosos pajés, bastante reconhecidos na região, e Sariruá era o cacique principal dos Yawalapíti, irmão mais velho de Kanato.

Já Orlando desempenhou um papel principal, atuando como conselheiro do cacique e também promovendo um intercâmbio do jovem chefe com sua família na cidade. No meio de sua reclusão, em meados da década de 1960, Aritana viajou para São Paulo e passou uma temporada de sete meses na casa de uma irmã de Orlando. Esta teria sido sua primeira viagem para a cidade grande – de muitas que o cacique viria a fazer. Uma vez que a reclusão masculina é descontínua e compreende estágios de clausura e outros em que há mais liberdade, Aritana aproveitou um momento de relaxamento em seus interditos para conhecer o mundo do caraíba.

Há, dessa forma, um investimento familiar, também por parte de Orlando, que faz com que Aritana tenha uma 'base social sólida', tanto na aldeia quanto na cidade. Esse modelo de intercâmbio também ocorria, de modo mais institucionalizado, entre os Xavantes, cujos jovens eram mandados para estudar na cidade de Ribeirão Preto, sendo adotados por famílias de aliados não indígenas (Franca, 2007). Graham (2014) trata do caso de Hiparidi, escolhido para ser diferente e mediar as relações e transações dos Xavantes com a sociedade nacional. A sua criação, no meio termo entre uma sociedade e outra, provocou dramas psicológicos, mas também acabou por gerar um pensamento crítico das condições do contato de seu próprio povo (Graham, 2014). Aritana, apesar de passar muito menos tempo que Hiparidi ou outras crianças xavantes, também é escolhido para ser diferente e mediar as relações com a sociedade dos caraíbas.

As lideranças indígenas, de acordo com as histórias de suas biografias, estão muito ligadas a viagens, conexões, ampliações das redes e à procura por novas alianças. Desde antes do contato, ações de chefes e guerreiros atuam para expandir o que determinados povos têm como comunidade moral, a ponto de incluir estrangeiros hostis e com práticas inicialmente não aceitáveis. Basso (1995), ao analisar uma série de narrativas biográficas, percebe como ações dos antigos mestres do arco kalapalo não só direcionam ações do presente, mas também atualizam comportamentos. Em se tratando de narrativas biográficas que abordam também encontros com espíritos e outras formas de alteridade, Grotti e Brightman (2016) colocam o xamã Tëtema, do povo Trio, como alguém em contato com diferentes pontos de vista e capaz de transitar entre eles. Entre os membros do povo Trio, narrativas autobiográficas emergem como parte de um 'virar branco e cristão', mas também são parte de uma relação estrutural com a alteridade que transcende a ruptura de uma conversão (Grotti & Brightman, 2016). Ou, para usar os termos de Kelly (2016), trata-se de uma mistura não fusional, em que não se deixa de ser um para se tornar o outro.

Aritana, em meio à sua reclusão pubertária, idealmente o momento em que se deve circular o mínimo possível, passa a residir por meses em São Paulo sob o cuidado de Orlando e sua família. A 'estratégia yawalapíti' de aproximação e produção de aliados, indígenas e não indígenas, libera seu maior bem, para que este aprenda sobre a alteridade. É aí que Aritana também passa a ocupar o posto de intermediário entre o mundo dos brancos, que o acompanhou durante toda a sua vida. Enquanto ainda está passando essa temporada em São Paulo, um representante da montadora Ford no Brasil entregou um veículo como doação para o PNX, que foi recebido pelo jovem cacique ("Ford F-600...", 1965) (Figura 2). Essa foi a primeira de muitas doações que Aritana recebeu, para depois distribuí-las entre os povos do Alto Xingu, o que, de certa forma, já exercitava também os atributos morais de um chefe como alguém que não só concentra recursos em sua volta, mas também é generoso e distribui todo o bem que recebe.

Ainda neste mesmo ano de 1965, Aritana voltou ao Alto Xingu e participou do *itsatchi* entre os Kamayurá, e teve uma de suas lutas observada e comentada por Agostinho (1974). O autor fala de "um jovem alto, musculoso e ainda muito novo, prestes a entrar em novo período de reclusão pubertária", que enfrentou um antigo desafeto que o fez passar maus bocados na luta. Nessa ocasião, com o corpo de lutador mais desenvolvido através do processo

de fabricação na reclusão pubertária, Aritana o derrubou e, caindo por cima, ainda bateu com a cabeça do adversário no chão (Agostinho, 1974, p. 133). O cacique começa, então, a se destacar pela sua eficiência com a luta, *kahri*, em yawalapíti, sendo frequentemente requisitado para lutar também pelos Kamayurá, que tinham os Yawalapíti como aliados em praticamente todas as edições dos encontros intercomunitários envolvendo luta. Se, em 1956, a principal rivalidade se dava entre Kamayurá e Yawalapíti na face de seus lutadores Takumã e Sariruá, a partir de 1965, os dois povos passam para configuração de contínua aliança.

Em 1966, a revista Realidade realizou um perfil de Aritana, na época com 16 anos, segundo a reportagem (pelos meus cálculos, teria entre 17 e 18 anos). Aritana está novamente em reclusão, depois dos momentos de mais liberdade na cidade e lutando pelos Kamayurá. Com o corpo branco, pois não tomava sol há três meses, o jovem lutador contava com 1,80 m de altura e 80 quilos em um corpo alto, forte e bonito. Sinal de que seu processo de formação como lutador estava tendo sucesso, o que se confirma quando a reportagem coloca que, nos treinos, "dizem que ele vence todo mundo" (Azevedo, 1966, p. 45). O texto traz uma breve biografia do jovem, que cobre desde o casamento de seus pais até o período de sete meses que, então recentemente, passara em São Paulo, além de uma projeção para o futuro, como um grande campeão do Alto Xingu. Aritana, porém, é mais comedido, ao afirmar que "não é verdade que eu estou vencendo todo mundo. Eu ainda tenho muito o que aprender para ser um bom lutador" (Azevedo, 1966, p. 48). Como um filho de chefe sendo preparado de forma bem-sucedida, a revista ainda aponta que sua mãe, Tepori, havia conseguido uma noiva para ele, filha de um chefe kalapalo, ainda muito nova, e que, no momento oportuno, eles deveriam se casar.



Ford F-600 para o Parque Nacional do Xingu —
Falando em seu próprio idioma, o índio Aritana agradece à Ford do Brasil a doação de um F-600 ao Parque Nacional do Xingu. Presentes o sertanista Orlando Vilas Boas, diretor do Parque, e mais o general Luís Carlos Guedes, comandante da II Região Militar e altos funcionários da Ford do Brasil.

35

Figura 2. Reprodução da reportagem "Ford F-600..." (1965).

No final da década de 1960, com Aritana já formado e lutador primoroso, ocorre a última etapa do processo que culminou em sua saída definitiva do gabinete e no início de sua vida pública, enquanto uma pessoa formada. Respondendo à pergunta "como o cacique virou chefe?", Makawana Yawalapíti conta a exegese dessa fase derradeira. Os Kamayurá, já presentes desde o início de sua formação, foram até a aldeia yawalapíti e construíram um novo gabinete de reclusão para que mais uma temporada fosse cumprida. Nesse local, Aritana teria passado, pelo menos, mais dois anos. Tal período foi encerrado em 1970, quando foi realizado um ritual para a saída da reclusão e início da chefia. Marilia Godoy (1980, p. 120) registra um depoimento em que Aritana diz que, nesse ritual, ele e seu irmão Pirakumã foram carregados por Sariruá e Takumã de casa para o centro e tiveram seus cabelos cortados, enquanto três Kamayurá executavam a flauta *apapalu*. Depois deste dia, Aritana passa a ser o segundo cacique da aldeia, ajudando seu tio Sariruá, e passa a ser também o dono da flauta *apapalu*, familiarizando mais um poderoso espírito extra-humano e movimentando a dinâmica ritual de sua aldeia.

O falecido Aritana afirmava ter passado três anos de reclusão, o que era prontamente corrigido pelos seus companheiros, que afirmavam serem cinco. Tunuly Yawalapíti, um irmão mais novo do cacique, afirma que, na realidade, foram oito anos intermitentes de reclusão, o que coincide com a reconstituição aproximada apresentada acima. Na reclusão, Aritana, como todo lutador, aprendeu a tocar a flauta *wüpü*, que é executada durante o *itsatchi*, preferencialmente por campeões, e também no ritual de furação de orelhas, o *pihiká*. Como vimos, a reclusão visa a uma transformação corporal do lutador, além da formação ética do recluso. Ele se tornou um especialista na flauta *wüpü* além de fabricante requisitado. O fato de sonhar com um espírito dono de raiz que aparece como uma pessoa humana é indício do longo relacionamento com este ser extra-humano. Este foi o caso do cacique, que ainda jovem já chamava a atenção pela sua força e destreza.

Segundo Costa (2013, p. 24), quando jovem, "um grande lutador é um chefe. Certo que nem todos os campeões vão exercer a chefia futuramente, mas todos os chefes atuais foram grandes lutadores". Convidar outras aldeias, recebê-las como *waká* ('convidador') ou, ainda, liderar sua comunidade em outra aldeia como chefe dos convidados são os momentos em que os jovens chefes fazem-se visíveis individualmente, fora os momentos de aparições públicas relacionadas à reclusão – isto é, a luta e a apresentação das jovens no final do *itsatchi*. A chefia, apesar de transmitida linearmente pela hereditariedade, é construída ao longo da vida de uma pessoa por meio desses momentos de fabricação durante a reclusão, que se opõem aos momentos de exibição pública. O falecido cacique Aritana é emblemático para pensar o processo de formação de pessoa no Alto Xingu. Quando ainda jovem, ele teve uma festa *pihiká* para furar a sua orelha, sendo já destacado dos demais. Ele ficou muito tempo recluso, adquirindo habilidades técnicas da luta e aumentando a força e o vigor de seu corpo. Foram longos anos, durante os quais Aritana permaneceu na reclusão, para que o seu corpo fosse exibido publicamente como um lutador. Podemos tomar este falecido cacique como uma espécie de tipo ideal do prestígio de um chefe. Extremamente calmo, de voz serena e movimentos harmoniosos, era, quando ainda jovem, temido pelos lutadores das outras aldeias. A força e a contundência dos seus golpes são assunto ainda hoje, cerca de quarenta anos após se aposentar das lutas. Como lutador prestigioso, seu caminho para se tornar um grande chefe, cacique principal do seu povo, estava aberto, mas não garantido.

O FAMOSO CAMPEÃO *KAHRIWÜKÜTI*

Até aqui foram tratadas a infância e a juventude do cacique Aritana, um processo de preparação e formação para a vida adulta, quando ele passou a ocupar posições de prestígio e influência nas sociedades pelas quais transitou. A vida adulta e a formação de um grupo doméstico próprio, capaz de patrocinar os ciclos rituais da flauta *apapalu*, começaram a

partir da década de 1970. Ele já era, a essa altura, um lutador famoso. Existem histórias fantásticas de suas lutas, sendo sempre o primeiro a lutar pelos Yawalapíti ou pelos Kamayurá. Dizem que o cacique Aritana nunca perdeu uma luta, o que é confrontado por depoimentos de lutadores que dizem já o ter derrotado (Tavares, 1994, pp. 62, 85, 98). O que os Yawalapíti afirmam é que o chefe em questão nunca perdeu enquanto lutava no primeiro escalão e que nunca foi derrubado durante a sua carreira como lutador. Se ele nunca, ou quase nunca, perdeu uma luta, as vitórias eram muitas, a ponto de, segundo os Yawalapíti, seus adversários terem medo de enfrentá-lo. Sem muitos registros publicados de suas lutas, é unanimidade, no Alto Xingu, que ele foi um dos maiores lutadores de todos os tempos.

O jovem estava, então, com seus 20 anos, recém-saído da reclusão seguida à risca, o que resultou em um lutador forte e ágil. Como "os lutadores também se mesclam ao espírito que lhes tutela" (Avelar, 2010, p. 86), o que era o caso de Aritana, sua força se multiplicava, tornando-se descomunal. Os Yawalapíti afirmam que uma pessoa que tem espírito, na luta, torna-se imbatível; o espírito luta junto, os dois se tornam um. Nesse momento, Aritana já é um dos donos do branco, aqueles que recebem os visitantes não indígenas, e é convocado para viagens à cidade, em busca de recursos e apoio para as comunidades. Ser um dono da luta, por outro lado, o torna uma pessoa de alto prestígio dentro da sociedade alto-xinguana, destacando-se dos demais nos encontros intercomunitários.

A jovem kalapalo que a mãe do cacique conseguira como noiva agora já estava maior e havia saído de sua reclusão pubertária, de modo que, no início da década de 1970, os dois se casam. Seu primeiro filho nasceu em 1975, quando o cacique entrou em mais uma reclusão (Viveiros de Castro, 1977, p. 16), agora para proteger o recém-nascido dos perigos da placenta (Costa, 2013, p. 137). Ele ainda se casaria também com a cunhada Sakasiru, além de sua noiva e primeira mulher, Tsimaio. Ambas são netas de Izarari, o grande cacique kalapalo que recebeu os irmãos Villas-Bôas no Alto Xingu. Aritana, já na sua vida de prestígio acumulado, recebe o sogro para morar em sua casa, não só burlando a residência uxorilocal, comum entre chefes, o que os torna o que Guerreiro (2011, p. 118) colocou como antiafins. Além disso, Konokoti Kalapalo se muda para a aldeia yawalapíti com sua esposa, Amaku Matipu, e se instala na casa do genro. Apesar da alta restrição esperada das relações hierárquicas entre genros e sogros, que permitiria aos últimos exigir muita coisa, o fato de ambos serem chefes de temperamento calmo e bem amigáveis fez com que a mudança fosse tranquila. Tsimaio me contou, certa vez, como o fato ocorreu. Ela disse que as pessoas estavam falando mal de seu pai, e que este gerava muita inveja por ser o filho de um grande chefe e, portanto, com grandes inclinações à chefia principal da aldeia. Tsimaio, então, decidiu buscar os pais, que foram para a aldeia yawalapíti e se instalaram na casa do genro.

Configurações em que os sogros se mudam para a casa do genro são muito raras. Até onde se tem conhecimento, a única referência foi o caso de Nahu Kuikuro, que, buscando uma aliança com os Kalapalo, chegou a passar algum tempo na casa de seu genro, enquanto a filha ainda estava reclusa. Segundo Basso (1984, p. 40), Nahu se encontrou em uma posição que criou uma ruptura na casa dos pais de seu genro, demandando obediência deste último. Após alguns casos, em que os noivos encontraram outros namorados em segredo e também pela insatisfação geral com o casamento arranjado, o mesmo não se efetivou (Basso, 1975, 1984). Guerreiro (2015, p. 145) coloca o sogro de Aritana como um dos maiores chefes kalapalo, mesmo morando com outro povo, e afirma que, se ele voltasse à aldeia Kalapalo, seria considerado o primeiro cacique.

É nesse contexto de fama e reconhecimento que se iniciam os preparativos para uma novela que foi gravada, em partes, no Alto Xingu. A novela "Aritana" foi um sucesso nacional e trouxe à tona a questão indígena para o público da televisão aberta. Escrita por Ivani Ribeiro, que contou com a assessoria dos irmãos Villas-Bôas para

escrever o enredo e obteve aprovação do presidente da FUNAI ("Li o roteiro...", 1978), a novela foi veiculada durante o horário nobre entre 1978 e 1979. Na trama, Aritana é filho de uma indígena e de um caraíba e entra em conflito com seu tio paterno, que pretendia vender o território para um grupo de empresários norte-americanos. Com sua ida à cidade para protestar contra o negócio, Aritana se apaixona por uma caraíba de nome Estela. Aritana foi interpretado por Alberto Riccelli, que se tornou uma celebridade de alcance nacional, enquanto Estela era interpretada por Bruna Lombardi.

A TV Tupi foi extinta no ano seguinte ao término da novela, após uma sequência de greves e atrasos nos pagamentos. Em outubro de 1978, ocorreu um incêndio no prédio da emissora, que atingiu o estúdio B, local onde seriam gravadas algumas cenas da novela. O Diário de Pernambuco noticiou que este foi o motivo para que a equipe iniciasse as gravações no Parque Indígena do Xingu (PIX) uma semana depois. A novela, a essa altura, ainda se chamava "Alma da Terra" (Telenotícias, 1978). O coordenador do Parque Olympio Serra, que sucedeu Orlando Villas-Bôas em 1975, se posicionou contra os planos da emissora, que acabou utilizando figurantes indígenas sem o devido pagamento. Tal desentendimento – uma afronta à autoridade dos irmãos Villas-Bôas, que já haviam chancelado o projeto – gerou uma série de reportagens criticando a gestão de Serra à frente da coordenação do PIX. A resposta, também em reportagem, foi tomada como insubordinação e acabou gerando a sua demissão. Os chefes xinguanos protestaram, denunciando que a troca foi algo que ocorreu sem a consulta dos mesmos ("Caciques do Xingu...", 1978). Kanato chegou a afirmar, em depoimento, que foi a primeira e única vez que ele reprovou a conduta dos irmãos sertanistas (Menezes Bastos, 1989, p. 406)[14].

Toda essa exposição colocou o cacique em maior evidência: se, antes, sua imagem estava presente apenas em registros esparsos nos veículos de imprensa, durante a exibição da novela, seu nome era constantemente citado. Sabemos que a onomástica alto-xinguana faz com que nomes reconhecidos, passados de avô para neto, permaneçam ativos. O cacique Aritana, com a novela de sucesso, fez com que seu nome fosse reconhecido amplamente, além da esfera regional, chegando a diversas camadas da sociedade nacional. Aritana passa a ser nome de boate, churrascaria e jogador de futebol. Se um dos objetivos da chefia é fazer o chefe ficar famoso e reconhecido em outras aldeias, o cacique Aritana conseguiu tal feito como poucos, principalmente quando se trata do mundo dos brancos.

O AMULAU KARAIPAWÜKÜTI

Essas aparições na mídia, desde a cobertura midiática das 'aventuras dos sertanistas' até a novela e as reportagens televisivas sobre a região, além da estratégia política vigente, fizeram com que os povos do Alto Xingu fossem considerados "metáforas de si mesmos" (Viveiros de Castro, 1979b). Mas a fama de Aritana ia muito além da vitrine e, mesmo chamando a atenção em razão do seu fascínio pelo clube de futebol Vasco da Gama, sendo convidado para assistir aos jogos quando estava na cidade, Aritana também começava a figurar nas páginas dos jornais com a sua defesa da cultura e do território indígena.

Nessa década, surgem, além de Aritana, novos personagens políticos de sua mesma geração, que foram recrutados pelos irmãos Villas-Bôas para trabalhar como assistentes nos postos da FUNAI. Havia, nesse grupo, representantes de todos os povos do Alto e Baixo Xingu e, mais tarde, muitos deles se tornaram chefes de posto,

[14] Este artigo de Menezes Bastos (1989) registra os depoimentos de Kanato e Takumã sobre a criação do PNX. Enquanto Kanato se coloca como aliado dos irmãos Villas-Bôas, sem contar o referido caso da novela, Takumã demonstra sua insatisfação com a gestão dos sertanistas, especialmente em relação ao *affair* entre Leonardo Villas-Bôas e Pele de Reclusa, uma das esposas de Kutamapü. Sobre esta versão kamayurá, ver também Menezes Bastos (2006).

administradores e presidentes de associações (ISA, 2011, pp. 24-25). Entre eles, destacamos Pirakumã, irmão de Aritana, e Ayupu Kamayurá, tio materno do cacique, que acabaram se tornando servidores da FUNAI. Pirakumã, inclusive, mais tarde se tornou chefe de posto e, posteriormente, coordenador do Xingu. Antes da sua posse como coordenador, porém, Pirakumã atuou com seu irmão, Aritana, em uma série de eventos políticos que garantiram, posteriormente, a gestão indígena na região. Todo esse movimento acabou gerando um quadro de consciência política indígena, se desvencilhando do paternalismo estatal.

No início da década, em 1983, uma grande reunião das lideranças de 16 povos de todo o PIX, realizada no posto Pavuru, decidiu que o coordenador do Xingu deveria ser trocado, e indicaram o nome de Claudio Romero. Houve uma reunião em Brasília para referendar a indicação, que foi, inclusive, veiculada na imprensa ("Caciques escolhem...", 1983)[15]. Claudio Romero, em entrevista concedida em fevereiro de 2022, contou que havia sido a primeira vez que um conselho de lideranças, incluindo aí o cacique Aritana, escolheu o diretor do PIX, o que ficou decidido mesmo com o voto contrário de Orlando Villas-Bôas, que também estava presente na reunião em Brasília[16]. Durante a sua gestão, Romero também evidenciou a 'guerra da balsa', que ocorreu entre os Kaiapó, em que uma balsa municipal de São Félix do Xingu, Mato Grosso, que fazia a travessia da BR-080, foi sequestrada pelos indígenas durante quarenta e dois dias. Desse protesto, os Kaiapó conseguiram a demarcação da Terra Indígena (TI) Capoto Jarina e a posse da balsa, o que o jornal Le Monde considerou a maior vitória de um movimento indígena contra um governo instituído no continente americano (Vanhecke, 1984). Segundo Romero, Aritana também estava presente no movimento, sendo, depois, substituído por seu irmão Pirakumã.

Claudio Romero enfatiza a importância de Aritana como mediador entre os povos da região, pois, como poliglota e bom conhecedor do português, conseguia traduzir as falas para todos os povos. Nesse contexto, era um importante mediador de chefes de outras aldeias nos encontros intercomunitários, bem como de chefes não indígenas, de ministros e presidentes a reis e embaixadores. Ainda nos anos 1980, Claudio Romero passa a coordenação do, então, PIX para Megaron Txukahamãe, sobrinho de Raoni Metuktire, que vinha tendo papel de destaque na luta pelas terras do seu povo, inclusive na criação da TI Capoto Jarina. Desde então, somente coordenadores indígenas passaram pelo gabinete da FUNAI, até a última legislatura, quando ele retornou às mãos dos militares.

É também na década de 80 que se consolida o movimento indígena, com a criação da União das Nações Indígenas (UNI) e o debate sobre a questão indígena na constituinte (Carneiro da Cunha, 2018, p. 434). Com o passar da década e o início dos debates, vários caciques, entre eles Aritana, somaram esforços com o movimento liderado por Ailton Krenak, no debate e na pressão política para a inclusão de garantias de direitos que compõem o capítulo "Dos índios", da Constituição Federal (Brasil, 1988). Concomitantemente à sua luta na defesa dos direitos indígenas, Aritana também continuou mediando as relações com os não indígenas que visitavam o povo Yawalapíti, que, na época, se situava ao lado do posto Leonardo e, portanto, possuía um alto fluxo (Figura 3).

É nesse contexto, de chefe diplomático, que atua na mediação com outros povos do Alto Xingu, com não indígenas e com instituições, que Aritana se consolida como uma pessoa de grande visibilidade para a sociedade nacional e internacional. Sua personalidade se aproxima do tipo ideal para a pessoa alto-xinguana, calma, paciente e generosa,

[15] Neste mesmo ano, foi realizado o sequestro de um avião que pousou inadvertidamente no posto Diauarum, na porção norte da TIX. Os indígenas exigiam que a cúpula da FUNAI fosse ao posto receber uma lista de reivindicações. Sobre este episódio e como ele ajudou na formação da consciência política da região, ver Menezes Bastos (1985).

[16] Cláudio Romero decidiu solicitar o fechamento do escritório que a Coordenação do TIX mantinha na cidade de São Paulo, rompendo, assim, a influência direta dos irmãos Villas-Bôas na região.



Figura 3. Aritana Yawalapíti se preparando para o *itsatchi*. Foto: Mila Petrillo (ago. 1985).

fazendo com que seu prestígio no âmbito regional seja exponencial, criando certa unanimidade de legitimação, o que não é muito comum em meio às disputas faccionais que atravessam os povos alto-xinguanos.

O *PUTAKA WÜKÜTI*

No início da década de 1990, os Yawalapíti mudam mais uma vez, dessa vez para a região que ocupam hoje, na boca do rio Tipatipa, onde este deságua no rio Kuluene. Sariruá já estava mais idoso e acaba passando o posto de dono da aldeia para o sobrinho, que vinha sendo fabricado desde a infância. É Sariruá também quem lhe ensina a fala verdadeira *yayakatualhiruru*. Com isso, Aritana passa a executar a diplomacia, nos rituais intercomunitários, e é apontado como cacique principal do povo Yawalapíti. O posto de representante do povo para os não indígenas, produto do investimento inicial de Orlando Villas-Bôas, agora é concomitante com o posto de representante do povo para os outros povos alto-xinguanos. A *yayakatualhiruru* tem papel importante nesse processo, não só pelo conhecimento das fórmulas discursivas, mas também pela legitimidade ao proferi-las. A capacidade de agenciar discursos é um dos atributos dos chefes principais (Guerreiro, 2015).

Aritana, a essa altura, também era mestre na tradução do mundo do caraíba para sua própria cosmologia e vice-versa. Por estar em constante contato com a mídia, antropólogos e outros não indígenas, passa a ser o porta-voz e um dos principais intérpretes de sua geração. Nesse contexto, Aritana desenvolve uma teoria do ambientalismo, que se torna lugar-comum em suas declarações. Para ele, a floresta deveria ser preservada, pois, caso não haja floresta, os *apapalutapa* ficariam seriamente bravos com a destruição de seu *habitat*, podendo gerar consequências catastróficas. Essa postura de conservação de Aritana se assemelha, segundo Peter Gow (2014), às ideias de Davi Kopenawa (2015). Em uma resenha do livro de Kopenawa, Gow (2014, p. 305, tradução minha) registra um comentário de Viveiros de

Castro, que afirma que os chefes alto-xinguanos "são *experts* em traduzir preocupações locais em uma linguagem aceitável para os estrangeiros cujo apoio eles querem". Era comum ouvir o cacique falar sobre o perigo do desmatamento, sobre a saúde dos rios e dos *apapalutapa* que ali viviam, e de como tal destruição poderia gerar doenças e epidemias.

Ao mesmo tempo que Aritana falava para os caraíbas sobre a preservação ambiental, ele também discursava para os indígenas sobre a 'preservação da cultura'. Como ele falava em diversas línguas e tinha um alto poder de tradução, era possível ser contundente em diferentes espaços de diálogo, em todo o Alto Xingu. No vídeo de lançamento do DVD Kuikuro, Aritana dá um depoimento que é um bom exemplo de suas exortações aos mais jovens. Falando um bom kuikuro, o cacique faz uma pergunta, à qual retoricamente responde: "quem vai levar isso adiante? Vocês. Vocês que vão levar isso 'pra frente'" (Kuikuro & Coletivo Kuikuro de Cinema, 2007). Esta era a sua grande preocupação: garantir que os rituais continuassem a ser executados, que o equilíbrio cosmológico com os *apapalutapa* se mantivesse, e que o conhecimento material e imaterial do povo Yawalapíti e do Alto Xingu, como um todo, continuasse a ser repassado através das gerações.

Com isso, Aritana também era bastante procurado para dar conselhos e emitir seu parecer sobre diversas ações de conservação ambiental e cultural que ocorriam no Alto Xingu. Ainda que fosse um líder bastante político, não eram poucas as ocasiões em que ele se colocava radicalmente contra um ou outro projeto. Foi assim com a implementação da educação estadual nas aldeias. Porém, Aritana acabou mudando de opinião, ao perceber que o processo poderia ser benéfico para os jovens: "eu não quero que nosso povo fique sem saber nada, mas não pode perder a cultura" (Troncarelli et al., 2003, p. 65).

No início dos anos 2000, Aritana era um senhor bastante influente, admirado e respeitado pelos seus pares. Em 2007, foi construída a sua última casa comunal (Figura 4), com insígnias de chefia exclusivas ao *putaka wüküti.* Esta foi construída



Figura 4. Casa comunal de Aritana Yawalapíti. Foto: Lila Rosa (2007).

em regime de mutirão, como deve ser com a casa comunal, como parte do Ponto de Cultura Yawalapíti, um projeto do Ministério da Cultura (MinC). Esse projeto deu origem à Associação Yawalapíti Awapá (AYA), fundada em 2010, que era a proponente do projeto de documentação que registrou o depoimento de Aritana sobre a história dos Yawalapíti. Ao final do depoimento, Aritana realiza um salto temporal, saindo de sua infância, em uma aldeia com pouca gente e somente uma casa, para o presente, quando a aldeia está grande e bonita, enviando mensageiros e recebendo aldeias convidadas, com muitas crianças que poderão levar a sua história adiante, inclusive o pequeno Aritana, seu neto.

46. A gente tá vendo hoje.
Veja agora os Yawalapíti. Existem muitos Yawalapíti na aldeia.
Aqui a aldeia está populosa.
Está populosa.

50. Agora já tem gente, os Yawalapíti têm muitas pessoas.
Antigamente não existia os Yawalapíti, os antepassados dos Yawalapíti acabaram-se.
Agora os Yawalapíti aumentaram [a população].
Hoje eu estou alegre. Eu estou alegre por que os Yawalapíti são muitos.
Assim, essa história. Não é uma história bonita.

55. É triste essa história que eu estou contando pra você.
Você entendeu?

Os Yawalapíti instituíram uma política de residência em que ninguém deveria sair permanentemente após um casamento, fazendo com que a aldeia se tornasse um microcosmo do Alto Xingu, com pessoas de quase todos os povos da região[17]. Essa política, que burlava as regras de residência local, só era possível pelo prestígio que Aritana e sua família imprimiam nos recém-chegados e nas famílias daqueles que vinham morar entre os Yawalapíti, que aceitavam o distanciamento de seu parente, mesmo quando detinham o direito de mantê-lo por perto. Ter um grande cacique como dono de uma aldeia com uma frequência constante de festas, que geram alegria na comunidade, também tem parte importante no crescimento exponencial da sua população, passando de pouco mais de uma dezena de pessoas para, sessenta anos depois, cerca de trezentas.

Aritana era parte importante nesse sucesso. Ele era dono da flauta *apapalu*, um dos mais importantes rituais dos Yawalapíti, essencial para o equilíbrio cosmológico da aldeia (Piedade, 2004). Seu filho mais velho, Tapi Yawalapíti, é dono do ritual *takuara*, o que fazia de sua casa fonte de alimentação e recursos rituais das festas mais frequentes. Nos rituais intercomunitários, como o que estava ocorrendo quando o cacique prestou esse depoimento, Aritana efetivava a grande hospitalidade pela qual era reconhecido em âmbito regional. Ao assumir a posição de *putaka wüküti*, ele passava a representar a coletividade do povo em sua pessoa, se apresentando perante chefes vizinhos e seus mensageiros (Figura 5).

A progressão da sua biografia e das etapas da formação de sua pessoa estão diretamente atreladas ao crescimento populacional do povo Yawalapíti. A alegria que Aritana menciona também se deve, em grande parte, ao seu prestígio, pois somente um grande chefe consegue manter tanta gente morando junta em uma aldeia. Tratava-se de um cacique agregador de pessoas que, enquanto poliglota, falava para todos e era entendido por todos em sua comunidade, na região e também nas cidades e países vizinhos.

[17] O que também fez com que a língua yawalapíti acabasse sendo pouco falada, pois a maioria da geração que nasceu dos casamentos exogâmicos acabou tendo a língua estrangeira como primeira língua. Atualmente, restaram três falantes plenos, enquanto ainda existem mais uma dezena de pessoas que entendem e conseguem se expressar nessa língua. Os Yawalapíti, agora, contam com o ensino desta língua nas escolas, e o trabalho do linguista Yawalapíti (2021) tem ajudado bastante no processo de revitalização empenhado pela aldeia.



Figura 5. Aritana Yawalapíti com os chefes e lutadores yawalapíti no acampamento do *itsatchi* na aldeia Aweti. Foto: J. C. Almeida (ago. 2017).

CONCLUSÃO: O CONSTRUÍDO

Se somente um chefe pode fazer outro chefe, a parte dada é um pré-requisito para a chefia, ainda que esta parte dada possa ser construída ou manipulada, fazendo com que, virtualmente, todos tenham alguma descendência de chefia, ainda mais no caso yawalapíti, em que poucos indivíduos refundaram a aldeia. Mas nem todo filho de chefe se torna um chefe efetivo, sendo que precisa primeiro ser feito chefe e, depois, na vida adulta, ele próprio deve continuar o processo, ao tecer redes de relação. Ressalto, aqui, a importância das trajetórias biográficas de homens eminentes, uma vez que ter tido um *pihika* em sua homenagem e ter sido um grande lutador, apesar de bastante relevante, não é garantia de prestígio na vida adulta. O ponto é que indivíduos podem se esforçar, ao longo de sua vida, para fazerem-se *amulau* e, ainda que não ocupem as posições de *putaka wüküti*, podem influenciar as dinâmicas políticas da comunidade.

Assim foi o caso de Afukaká Kuikuro, que foi o quinto em sua furação de orelha, mas, por ter sido um grande lutador e assumido posições públicas de chefia, acabou tornando-se o cacique principal de seu povo (Avelar, 2010, p. 42). Ou, ainda, de Atamai Wauja, que passou de *amulau* inferior para 'chefe-verdadeiro', principalmente por assumir relações com os estrangeiros não indígenas e com os espíritos *apapalutapa*. Das primeiras relações, Atamai conseguiu influência política para a homologação da TI Batovi, em 1998, abrangendo territórios wauja. As segundas relações o fizeram ser dono de rituais, assumindo uma relação privilegiada na aldeia (Barcelos Neto, 2008, pp. 266-271). O que o texto busca demonstrar é que, apesar do caráter hereditário da chefia, a biografia e a capacidade de agregar relações são essenciais para que ela se efetive.

A pessoa yawalapíti é formada em um processo relacional que integra os níveis sociocosmológicos da identidade (humanos) e da alteridade (espíritos). Os processos corporais, que são levados a cabo durante a

reclusão pubertária, buscam formar um corpo belo e idealizado, motivo de orgulho para a família e para toda a aldeia. Após todo o período de fabricação oculta no gabinete, sua exibição ocorre em um grande ritual intercomunitário, de forma singularizada, lutando como campeão ou entregando castanhas de pequi defumadas para os chefes convidados, no caso das mulheres. Por outro lado, temos processos de fabricação corporal que também são relações com os *apapalutapa*. O sistema ritual do Alto Xingu, que "opera pelo acúmulo" (Costa, 2013, p. 266) e gera uma "política de opulência" (Barcelos Neto, 2008, p. 273), atua na fabricação de pessoas eminentes, que assumem posições de chefia e são lembradas no *itsatchi*.

A trajetória biográfica de Aritana foi repleta de relações que ele mantinha com donos e chefes, humanos e extra-humanos, ao longo de sua vida. Na reclusão pubertária, Aritana estabeleceu uma relação com o *atayawüküti*, o *apapalutapa* que cuida e domina o remédio e revela-se como a subjetividade da espécie botânica. Os lutadores da aldeia yawalapíti contaram-me que este aparece primeiro como um lutador aposentado que já utilizou aquele remédio, para depois se apresentar com seu corpo prototípico antropomorfo, sempre nas viagens oníricas da alma. Itan Yawalapíti, que teve um período de destaque na luta, me contou que sonhou com o cacique enquanto estava na reclusão, após usar o mesmo remédio utilizado por ele. Aritana, então, tornou-se um *kahriwüküti*, 'dono da luta', ou, na sua tradução nativa, campeão. Tornando-se campeão, passa a aparecer como representante individualizado de sua comunidade.

O corpo de Aritana precisou ser fabricado através de processos que envolveram relações com seres extra-humanos e que articularam o grupo doméstico com a comunidade da aldeia e com todo o sistema regional. Se tal processo foi construído na trajetória biográfica, a ascendência dada em seu nascimento é o que permite a continuidade do prestígio; somente chefes podem fazer outros chefes por meio do processo oneroso do conhecimento botânico dos remédios e dos conhecimentos restritos aos chefes. O *itsatchi*, que marca o encerramento do ciclo biográfico da pessoa que legitima sua realização, também destaca a família do falecido, reconhecendo publicamente a legitimidade de sua ascendência.

Claro que é esquemática e, ao mesmo tempo, vivida, essa disposição dos eventos, sendo que passar por todos eles é muito raro e visto como um tipo ideal. Talvez este tenha sido um motivo para que o falecido Aritana fosse considerado por outros, em reuniões regionais, como o 'cacique geral', posto que o colocava como principal intermediário com a sociedade não indígena, mas que não concedia nenhuma autoridade sobre as outras aldeias. O tipo ideal citado, até onde se sabe, só ocorreu com o falecido cacique, de modo que o esquematismo da sua trajetória não pode ser considerado um pré-requisito para assumir posições de chefia.

Aritana era, acima de tudo, um representante de seu povo. Se "o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem . . . . é a forma de apresentação de uma singularidade para outros" (Fausto, 2008, p. 334), ele ampliou esses outros para incluir aí os não indígenas. Não há, como vimos, "incompatibilidade entre o pessoal e o paradigmático" (Sáez, 2006, p. 187) e, uma vez que biografias são importantes para entender os processos dos povos, fazendo com que experiências individuais se tornem coletivas (Basso, 1995), a vida de Aritana, assim como a de outros chefes indígenas (Danaga, 2020), é capaz de orientar ações das novas gerações, atualizando ou 'inventando' o paradigma ideal de formação de um chefe. Tudo isso foi realizado com um comportamento calmo, como deve ser o do chefe, e um prestígio imenso, que nunca se investia de autoridade, mas que tinha grande poder de persuasão.

REFERÊNCIAS

Agostinho, P. (1974). *Kwarìp: mito e ritual no Alto Xingu*. Edusp.

Avelar, G. S. (2010). *Valores brutos: lutadores do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Azevedo, C. (1966). Indinho brinca de índio. *Realidade*, *5*, 36-48.

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

Basso, E. B. (1975). Kalapalo affinity: Its cultural and social contexts. *American Ethnologist*, *2*(2), 207-228.

Basso, E. B. (1984). A husband for his daughter, a wife for her son: strategies for selecting a set of in-laws among the Kalapalo. In K. M. Kensinger (Org.), *Marriage practices in lowland South America* (pp. 33-44). University of Illinois Press.

Basso, E. B. (1989). Kalapalo biography: psychology and language in a South American oral history. *American Anthropologist*, *91*(3), 551-569. https://doi.org/10.1525/aa.1989.91.3.02a00010

Basso, E. B. (1995). *The last cannibals: a South American oral history*. University of Texas Press.

Brasil. (1988, out. 5). Constituição da República Federativa do Brasil. *Diário Oficial da União*.

Caciques do Xingu querem reunião com Gen. Ismarth para esclarecer demissão. (1978, dez. 11). *Jornal do Brasil*, 12.

Caciques escolhem em colégio eleitoral diretor para o Xingu. (1983, fev. 24). *Jornal do Brasil*, *4*.

Carneiro da Cunha, M. (2018). Índios na Constituição. *Novos Estudos CEBRAP*, *37*(3), 429-443.

Costa, C. E. (2013). *Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos].

Danaga, A. C. (2020). Sujeitos, narrativas e grafias: reflexões sobre etnobiografia e liderança. *Revista de Antropologia da UFSCar*, *12*(2), 109-130. https://doi.org/10.52426/rau.v12i2.350

Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, *14*(2), 329-366. https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003

Ferreira, J. (1957, jan. 26). Kuarup. *O Cruzeiro*, *29*(15).

Ford F-600 para o Parque Nacional do Xingu. (1965, jun.). *Revista Automóveis e Acessórios*, *234*, 35.

Franca, B. (Diretor). (2007). *Estratégia Xavante* [Filme]. Giros.

Franchetto, B. (2014). Autobiographies of a memorable man and other memorable persons (Southern Amazonia, Brazil). In S. Oakdale & M. Course (Orgs.), *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America* (pp. 271-309). University of Nebraska Press.

Galvão, E. (1949). Apontamentos sobre os índios Kamayurá. In J. C. M. Carvalho, P. E. Lima & E. Galvão (Orgs.), *Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu* (Vol. 5, pp. 31- 48). Museu Nacional.

Galvão, E., & Simões, M. F. (1965). Notícia sobre os índios Txikão - Alto Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série, Antropologia*, (24), 1-27. http://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/200

Galvão, E., & Simões, M. F. (1966). Mudança e sobrevivência no Alto Xingu, Brasil Central. *Revista de Antropologia*, *14*, 37-52. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1966.110757

Godoy, M. G. G. (1980). *Algumas considerações sobre as etnias e o problema de identidade indígena no Alto-Xingu: a aldeia yawalapití* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Gow, P. (2014). "Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me . . .": a brief commentary on The falling sky by Davi Kopenawa and Bruce Albert. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *4*(2), 301-309. https://doi.org/10.14318/hau4.2.019

Graham, L. R. (2014). Fluid subjectivity: reflections on self and alternative futures in the autobiographical narrative of Hiparidi Top'tiro, a xavante transcultural leader. In S. Oakdale & M. Course (Orgs.), *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America* (pp. 235-270). University of Nebraska Press.

Grotti, V. E., & Brightman, M. (2016). Narratives of the invisible: autobiography, kinship, and alterity in native Amazonia. *Social Analysis*, *60*(1), 92-109. https://doi.org/10.3167/sa.2016.600107

Guerreiro, A. (2011). Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. *Journal de la Société des Américanistes*, *97*(2), 99-133. https://doi.org/10.4000/jsa.11902

Guerreiro, A. (2015). *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Editora UNICAMP.

Instituto Socioambiental (ISA). (Org.). (2011). *Almanaque socioambiental: Parque Indígena do Xingu: 50 anos*. ISA.

Kelly, J. A. (2016). *Sobre a antimestiçagem*. Cultura e Barbárie.

Kopenawa, D. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.

Kuikuro, T., & Coletivo Kuikuro de Cinema. (2007). *Inauguração DVD Kuikuro – "Espero que vocês gostem destes filmes"* [Filme]. Vídeo nas Aldeias.

Lana, A. D. (1969). *Parque Nacional do Xingu*. Fundação Nacional do Índio.

Li o roteiro. Só depois aprovei que se fizesse Aritana, no Xingu. (1978, dez. 22). *Diário da Noite*.

Lima, P. E. (1949). Notas antropológicas sobre os índios do Xingu. In J. C. M. Carvalho, P. E. Lima, & E. Galvão (Orgs.), *Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu* (Vol. 5, pp. 21-30). Museu Nacional.

Menezes Bastos, R. J. (1983). Sistemas políticos de comunicação e articulação social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico*, *81*, 43-58.

Menezes Bastos, R. J. (1985). "Cargo anti-cult" no Alto-Xingu: consciência política e legítima defesa étnica. *Boletim de Ciências Sociais*, *38*, 1-36.

Menezes Bastos, R. J. (1989). Exegeses yawalapíti e kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Bôas. *Revista de Antropologia*, *30-32*, 391-426.

Menezes Bastos, R. J. (2006). Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens. *Revista de Antropologia*, *49*(2), 557-579. https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000200002

Oberg, K. (1953). *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution.

Perrone-Moisés, B. (2015). *Festa e guerra* [Tese de livre-docência, Universidade de São Paulo].

Piedade, A. T. C. (2004). *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].

Sáez, O. C. (2006). Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares. *Novos Estudos - CEBRAP*, *76*, 179-195. https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000300009

Sáez, O. C. (2007). Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, *7*(12), 11-32. https://doi.org/10.20435/tellus.v0i12.129

Santos, Y. L. (1956). A festa do Kuarup entre os índios do Alto-Xingu. *Revista de Antropologia*, *4*(2), 111-116. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1956.110338

Steinen, K. V. Den. (1940). *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Departamento de Cultura.

Tavares, S. C. (1994). *A reclusão pubertária no Kamayurá de Ipawu: um enfoque biocultural* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas].

Telenotícias. (1978, out. 19). *Diario de Pernambuco*, Caderno 4.

Troncarelli, M., Würker, E., Mendes, J., & Zorthêa, K. (2003). A formação de educadores indígenas para as escolas xinguanas. *Em Aberto*, *20*(76), 54-73.

Vanhecke, C. (1984, maio 14). Le cri de victoire des Indiens. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/archives/article/1984/05/14/le-cri-de-victoire-des-indiens_3010793_1819218.html

Vanzolini, M. (2006). *Centralização e faccionalismo: imagens da política no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Viveiros de Castro, E. (1977). *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Viveiros de Castro, E. (1979a). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, (32), 40-49.

Viveiros de Castro, E. (1979b). Quanto custa ser a metáfora de si mesmo: os paradoxos da identidade xinguana. *Publicações Avulsas do Museu de Antropologia*, *1*, 1-15.

Yawalapíti, T. (2010). *História Yawalapíti. Trabalho final do Curso Hayô* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade do Estado de Mato Grosso].

Yawalapíti, T. (2021). *Documentação e descrição da língua yawalapíti (aruak): uma língua que não deve morrer* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].



Teses e Dissertações

Um estudo sobre a distribuição dos sítios arqueológicos da tradição Aratu na paisagem capixaba

Dionne Miranda Azevedo Erler
dionneazevedo@usp.br
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia
Museu de Arqueologia e Etnologia/Universidade de São Paulo
São Paulo (SP), 2022

Através de uma proposta interdisciplinar entre Arqueologia, Estatística e Geoprocessamento, em que os dados arqueológicos e geográficos foram manipulados por meio de uma modelagem estatística e criação de um modelo preditivo de abordagem dedutiva específico, a pesquisa foi desenvolvida, num primeiro momento, dentro de uma escala regional, com a construção de uma base de dados sistematizada acerca dos sítios arqueológicos pré-coloniais registrados no estado do Espírito Santo até o ano de 2019, tomando como base a classificação por filiação cultural oriunda do conceito de tradição arqueológica, dando-se ênfase aos sítios de grupos ceramistas vinculados à tradição Aratu. Por meio dessa sistematização, foi realizado um estudo de caso pautado numa análise descritiva da distribuição espacial dos sítios da tradição Aratu, com ênfase na região lagunar do município de Linhares, Espírito Santo, localizada no litoral norte capixaba. Entre os resultados, se disponibiliza para acesso público uma base de dados arqueológicos georreferenciada e sistematizada dos sítios pré-coloniais do estado do Espírito Santo, além de outros produtos gráficos e cartográficos que poderão contribuir para futuras pesquisas voltadas tanto para a presença da tradição Aratu na região capixaba, como para as demais filiações culturais relacionadas aos períodos Pré-Cerâmico e Cerâmico, que definem o modelo da pré-história capixaba.

Distribution of archaeological sites from the Aratu tradition in the Espírito Santo landscape

Dionne Miranda Azevedo Erler
dionneazevedo@usp.br
Postgraduate Program in Archaeology
Museum of Archaeology and Ethnology/University of São Paulo
São Paulo (SP) – Brazil, 2022

This interdisciplinary study spanning archaeology, statistics, and geoprocessing utilized statistical modeling to manipulate archaeological and geographic data and create a predictive model using a specific deductive approach to initially construct a systematized regional database of pre-colonial archaeological sites recorded in the state of Espírito Santo, Brazil up to 2019, based on the classification by cultural affiliation from the concept of archaeological traditions and emphasizing sites of ceramic groups linked to the Aratu tradition. From this systematization, a case study was then conducted based on descriptive analysis of the spatial distribution of these archaeological sites in the local landscape, most notably the lagoon region of Linhares on the northern coast of Espírito Santo. The results include a georeferenced and systematized archaeological database of pre-colonial sites registered in the region of the state of Espírito Santo which is available for public access, as well as other images and maps that may contribute to future research on the Aratu tradition in this region, as well as other cultural affiliations related to the Pre-Ceramic and Ceramic periods that currently define prehistoric Espírito Santo.

Erler, D. M. A. (2023). Um estudo sobre a distribuição dos sítios arqueológicos da tradição Aratu na paisagem capixaba. Resumo de Dissertação de Mestrado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e20220074.

CC BY

ERRATA

No artigo "**Guarani kinship terms with a few twists**", com número de DOI: https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0100, publicado no periódico Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 17, n.3, 2022: e20210100, na página 13:

Onde se lia:

	Male Alter		Female Alter		
G+1	WF		WM		
	ratyu		raixo		
G 0	ZH	WB	W	WZ	BW
	rovaja	rovaja	ra'y xy*	rovaja	rovaja
G-1	DH		SW		
	rajy mẽ		ro'y ra'y xy		

* Alternatively, -*embireko* (xe+r) = W, in reference to a man's spouse prior to the birth of their first child

Leia-se:

	Male Alter		Female Alter		
G+1	WF		WM		
	ratyu		raixo		
G 0	ZH	WB	W	WZ	BW
	rovaja	rovaja	ra'y xy*	rovaja	rovaja
G-1	DH		SW		
	rajy mẽ		ra'y ra'y xy		

* Alternatively, -*embireko* (xe+r) = W, in reference to a man's spouse prior to the birth of their first child

Errata. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(1), e2023-e001. doi: http://dx.doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2023-e001

CC BY

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Foco e escopo

O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tem como missão publicar trabalhos originais em arqueologia, história, antropologia, linguística indígena e disciplinas correlatas, bem como promover a diversidade no que se refere à equidade de gêneros e grupos étnicos e à representatividade geográfica.

Políticas de seção

A revista aceita colaborações em português, espanhol, inglês e francês para as seguintes seções:

Artigos Científicos – textos analíticos originais, resultantes de pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento. De 15 até 30 laudas.

Artigos de Revisão – textos analíticos ou ensaísticos originais, com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema. De 15 até 30 laudas.

Notas de Pesquisa – relato preliminar mais curto que um artigo, sobre observações de campo, dificuldades e progressos de pesquisa em andamento, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados. Até 15 laudas.

Memória – seção que se destina à divulgação de acervos ou seus componentes que tenham relevância para a pesquisa científica; de documentos transcritos parcial ou integralmente, acompanhados de texto introdutório; e de ensaios biográficos, incluindo obituário ou memórias pessoais. Até 20 laudas.

Debate – ensaios críticos sobre temas da atualidade. Até 15 laudas.

Resenhas Bibliográficas – texto descritivo e/ou crítico de obras publicadas na forma impressa ou eletrônica. Até cinco laudas.

Teses e Dissertações – descrição sucinta, sem bibliografia, de dissertações de mestrado, teses de doutorado e livredocência. Uma lauda. O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resumos de teses e dissertações, mas não publica capítulos de teses ou de dissertações. Entendida a necessidade e o interesse acadêmico na divulgação de resultados oriundos da formação em nível de pós-graduação, recomenda-se, para esses casos, a produção de artigo científico com texto distinto do original, dando ênfase ao que se destaca na pesquisa da tese ou dissertação e com uso de citação direta, onde adequado. Essa orientação contempla monografias em geral, bem como trabalhos de conclusão de curso de graduação.

A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em qualquer meio de acesso público.

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 SciELO*Preprints*, 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/#.YKfdGflKjIU. Acesso em: 21 maio 2021.

no ato da submissão do manuscrito, o termo de consentimento livre e esclarecido, documento pertinente ao cadastramento do estudo no Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos. Recomenda-se ainda que os autores mencionem no manuscrito a aprovação a aprovação da pesquisa por Comitê de Ética reconhecido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, do Conselho Nacional de Saúde (CONEP-CNS).

Indexadores

Anthropological Index Online;
Anthropological Literature;
Directory of Open Access Journals (DOAJ);
Citas Latinoamericanas em CienciasSociales 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.

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
    - º Fazer o *upload* do(s) arquivo(s).

    (Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento pricipal).

- Etapa 3: Atributos
    - º Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

- Etapa 4: Autores e instituições
    - º Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
    - º Especificar autor de correspondência.
    - º Fornecer a contribuição do CRediT.

- Etapa 5: Avaliadores
    - º Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar. É discrição da revista acatar ou não os avaliadores recomendados.

- Etapa 6: Detalhes e comentários
    - º Especificar quem financiou a pesquisa.
    - º Declarar que o trabalho foi submetido exlusivamente para o *Boletim* e ainda não foi publicado.
    - º Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
    - º Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares.
    - º Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

- Etapa 7: Avaliar e submeter
    - º Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

Os trabalhos, depois de formatados, são encaminhados por *e-mail*, em PDF, para aprovação final dos autores, que devem responder com a maior brevidade possível. Nessa etapa, não são aceitas modificações no conteúdo do trabalho ou que impliquem alteração na paginação. Caso o autor não responda ao prazo, a versão formatada é considerada aprovada.

Diretrizes para autores

Todas as submissões devem ser enviadas por meio da plataforma de submissão *online* ***ScholarOne.***

Os originais devem ser enviados:

1. Em Word, com fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha 1,5, em laudas sequencialmente numeradas. Os trabalhos de linguística indígena devem utilizar fonte compatível com o padrão Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, DéjàVu, Tahoma e outras que incluam todos os símbolos fonéticos do Alfabeto Fonético Internacional - AFI (Internartional Phonetic Alphabet – IPA). Times New Roman é preferível, mas inclui IPA em Unicode somente a partir das últimas edições de Windows. **Nunca** improvisar símbolos do IPA usando letras comuns com tachamento (imitando ~~ɨ~~, ~~ʉ~~ etc.).
2. Da primeira página, devem constar:

a. título (no idioma do texto e em inglês);

b. resumo;

c. *abstract*;

d. palavras-chave e *keywords*.

3. Os originais não podem incluir o(s) nome(s) do(s) autor(es) e nem agradecimentos.
4. Deve-se destacar termos ou expressões por meio de aspas simples.
5. Apenas termos científicos latinizados e palavras em língua estrangeira devem constar em itálico.
6. Os artigos deverão seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide (*acesso gratuito em *https://apastyle.apa.org/blog/coronavirus-response)* para uso e apresentação de citações e de referências.
7. Tabelas devem ser digitadas em *Word*, sequencialmente numeradas, com legendas claras.
8. Todas as figuras (ilustrações, gráficos, imagens, diagramas etc.) devem ser apresentadas em páginas separadas e numeradas, com as respectivas legendas, e submetidas na plataforma *online* em arquivos à parte. Devem ter resolução mínima de 300 DPI e tamanho mínimo de 1.500 pixels, em formato JPEG ou TIFF, obedecendo, se possível, as proporções do formato de página do *Boletim*, nos limites de 16,5 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em duas colunas) ou 8 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em uma coluna). As informações de texto presentes nas figuras, caso possuam, devem estar em fonte Arial, com tamanho entre 7 e 10 pts.
9. Figuras feitas em programas vetoriais podem ser enviadas, preferencialmente, em formato aberto, na extensão .cdr (X5 ou inferior), .eps ou .ai (CS5 ou inferior).
10. O texto do artigo deve, obrigatoriamente, fazer referência a todas as tabelas, gráficos e ilustrações.
11. Seções e subseções no texto não podem ser numeradas.
12. Somente numeração de páginas e notas de rodapé devem ser automáticas. Textos contendo numeração automatizada de seções, parágrafos, figuras, exemplos, ou outros processos automatizados, como referenciação e compilação de lista de referências, não serão aceitos.
13. Observar cuidadosamente as regras de nomenclatura científica, assim como abreviaturas e convenções adotadas em disciplinas especializadas.
14. Notas de rodapé devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas apenas quando imprescindíveis, nunca como referências.
15. Citações e referências a autores no decorrer do texto devem subordinar-se à seguinte forma: sobrenome do autor (não em caixa alta), ano, página(s). Exemplos: (Goeldi, 1897, p.10); Goeldi (1897, p.10).
16. Todas as obras citadas ao longo do texto devem estar corretamente referenciadas ao final do artigo, e todas as referências no final do artigo devem ser citadas no texto.

Estrutura básica dos trabalhos

1. **Título** – No idioma do texto e em inglês (quando este não for o idioma do texto). Deve ser escrito em caixa baixa, em negrito, centralizado na página.
2. **Resumo e *Abstract*** – Texto em um único parágrafo, verbo na voz ativa e terceira pessoa do singular, ressaltando os objetivos, método, resultados e conclusões do trabalho, com no mínimo 100 palavras e, no máximo, 200, no idioma do texto (Resumo) e em inglês (Abstract). A versão para o inglês deverá ser feita ou corrigida por um falante nativo (preferivelmente um colega da área), o que é de responsabilidade do(s) autor(es).
3. **Palavras-chave e *Keywords*** – Três a seis palavras que identifiquemos tem as do trabalho, para fins de indexação em bases de dados.

4. **Texto** – Deve ser composto de seções NÃO numeradas e, sempre que possível, com introdução, marco teórico, desenvolvimento, conclusão e referências . Evitar parágrafos e frases muito longos. Optar pela voz passiva, evitando o uso da primeira pessoa do singular e do plural ao longo do texto. Siglas devem inicialmente ser escritas por extenso. Exemplo: "A Universidade Federal do Pará (UFPA) prepara novo vestibular". Citações com menos de 40 palavras devem estar dentro do parágrafo e entre aspas duplas ("); citações com 40 ou mais palavras devem ser destacadas do texto, com recuo de 1,3 cm da margem esquerda, com fonte menor e, conforme o exemplo a seguir:

> Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente anti natural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculaçãoa programas de pós-graduação e/ou projetos de pesquisa; agradecimentos pessoais e institucionais. Nomes de pessoas e instituições devem ser escritos por extenso, explicando o motivo do agradecimento. Note que a primeira versão submetida é para avaliação anônima e deve estar sem agradecimentos.
6. **Referências** – Devem ser listadas ao final do trabalho, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. No caso de mais de uma referência de um mesmo autor, usar ordem cronológica, do trabalho mais antigo ao mais recente. Todas as referências devem seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide*.

Normas e padrões bibliográficos

A utilização correta das normas referentes à elaboração de referências e o uso adequado das novas regras de ortografia da Língua Portuguesa nos artigos e demais documentos encaminhados à revista são de responsabilidade dos autores. A seguinte lista mostra vários exemplos de referências nas suas categorias diferentes:

Livro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.
Citação no texto: Veríssimo (1906) ou (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica-organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3ed.). UFV.
Citação no texto: Vidal e Vidal (1986) ou (Vidal & Vidal,1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel.* Verlag Regionalkultur.
Citação no texto: Wieczorek et al. (2012) ou (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de livro

Grünewald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Citação no texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Citação no texto: Carneiro da Cunha (1992) ou (Carneiro da Cunha, 1992)

Série/Coleção

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n.1). Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

Citação no texto: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Artigo de periódico

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.

Citação no texto: Gurgel (1997) ou (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, *114*(2), 146-155. https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E

Citação no texto: Jantz e Owsley (2001) ou (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027

Citação no texto: Posth et al. (2018) ou (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V.(2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas,7*(1), 51-66. http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005

Citação no texto: Velthem (2012) ou (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics 71*(4), 473-500.

Citação no texto: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artigo e/ou matéria de jornal

Naves, P.(1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Citação no texto: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Artigo e/ou matéria de jornal em meio eletrônico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, maio 5). *Folha de São Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Citação no texto: "Justiça suspende" (2017) ou ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, setembro 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml
Citação no texto: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Trabalho apresentado em evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado ao bjetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.
Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm
Citação no texto: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Mensagens de Internet: lista de discussão eletrônica e outras comunidades *online*

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julho 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/
Citação no texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) ou (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junho 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/
Citação no texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.
Citação no texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988,1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.
Citação no texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico em meio eletrônico

Resolução n.17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Citação no texto: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html

Citação no texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Citação no texto: Benchimol (2015) ou (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tese de doutorado, University of New York].

Citação no texto: Moore (1984) ou (Moore,1984)

Documento de arquivo

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta* à *Bienal de São Paulo.* Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo , São Paulo.

Citação no texto: Campos (1964) ou (Campos,1964)

Salles, V. (1974, março 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto.* Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Citação no texto: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Meios audiovisuais

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Filme]. Werner Herzog Filmproduktion.

Citação no texto: Herzog (1970) ou (Herzog,1970)

Divulgação

Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio da revista, no *Digital Publishing Platform* (ISSUU), no DOAJ e no SciELO, além de redes sociais como o Facebook.

Endereço para correspondência:

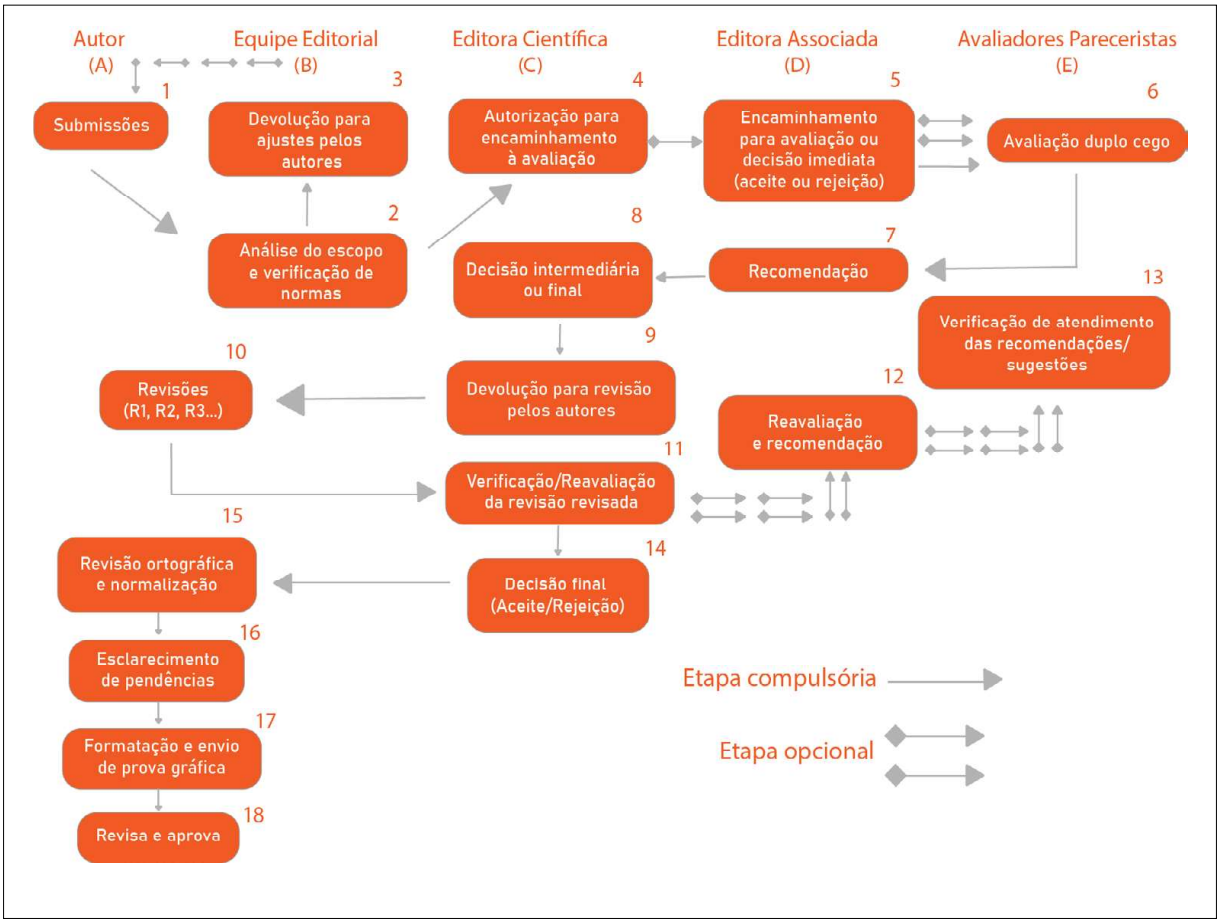
Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Telefone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Patrocínio da revista

Museu Paraense Emílio Goeldi

Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

Fluxograma do processamento editorial no *BMPEG. Ciências Humanas*



Fonte: Beltrão e Silva (2020, p. 13)[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 CienciasSociales 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.

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 **ɨ**, **ʉ**, etc. by applying strike-through of common characters.
2. "The cover page must contain the following information:
    a. 'Title (in the original language and in English);
    b. 'Abstract;
    c. *'Resumo* (a Portuguese abstract in case the original is English);
    d. Keywords and their equivalent *palavras-chave* in Portuguese.
3. The manuscript must include neither the name(s) of the author(s) nor acknowledgements.
4. To highlight terms or phrases, please use single quotation marks.
5. Only foreign language words and phrases and Latinized scientific terms should be in italic type.
6. The articles should follow the recommendations of the APA 7th Edition - Citation Guide for the presentation and use of bibliographical information: citation in documents and references.

7. Tables should be in Word format, numbered in sequence, with clear captions.
8. All figures (illustrations, graphs, images, diagrams, etc.) must be submitted to the online platform in separate files with their respective legends in the designated field. Minimum resolution is 300 dpi, minimum size 1,500 pixels; JPEG or TIFF files only. If possible, please use the Boletim's page formatting proportions (16.5 cm wide x 20 cm high, for two columns, or 8 cm wide x 20 cm high, for one column). Text contained in figures must be legible and in Arial 7–10 point font.
9. Images created in vectoral programs should be provided in open format, with either a .cdr (X5 or inferior), .eps or .ai (CS5 or inferior) extension.
10. All tables, graphs and images must obligatorily be mentioned in the body of the text.
11. Sections and subsections in the text must not be numbered.
12. Only page numbering and the numbering of footnotes should be automatic. Texts containing automatically numbered sections, paragraphs, figures, examples or any other automatized processes cannot be accepted.
13. Texts must fully comply with scientific naming rules, abbreviations and other conventions current in the specific fields of discipline.
14. Footnotes should be used only when strictly necessary, never for reference to published work, and should be indicated in Arabic numbers.
15. Reference to works cited throughout the text should conform to the following convention: author's last name (not in upper case), year, page(s). Examples: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).
16. All references used throughout the text must be listed at the end of the article, and all works listed should be mentioned in the text.

Basic text structure

1. Title – The title must appear both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case English is the original language). The title must be in lower case in bold type, centralized on the page.
2. Abstract – This section should be a single paragraph and highlight the goals, methods and results of the research, with a minimum length of 100 words and a maximum length of 200 words. The abstract should be presented both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case the original language is English). The translated abstract must either be composed or corrected by a native speaker, which is the responsibility of the authors.
3. Keywords – Three to six words that identify the topics addressed in the article, for the purpose of indexation in databases.
4. Body of the text – The text should be subdivided into sections that are NOT numbered. Articles should preferably contain the following components/sections: introduction, theoretical background, main text, conclusion, references. Lengthy paragraphs and/or sentences should be avoided. Acronyms should be preceded by the word or phrase to which it refers to when appearing for the first time. Example: "The Universidade Federal do Pará (UFPA) is preparing a new admission exam". Quotations of less than 40 words should be included in the body of the text between double quotation marks ("). Quotations of 40 or more words are separated from the text and indented in block, with no quotation marks, the font size being smaller than the font used in the text.

> The road down into the Guaporé Valley was in quite good condition, for it had not yet begun to rain heavily, and we made good time to the ranch known as Estrela do Guaporé. There, I talked briefly with the administrator, a man named Alvaro, and then with Kim, who was recuperating from malaria. Kim was very pale and weak, and our talk was brief and constrained. I found out later that he had actually gone to Brasília and told the FUNAI that Sílbene was urging the Indians to kill cattle. In fact, Sílbene had told the Indians to defend their gardens, which were on demarcated land, from invading cattle (Price, 1989, p. 119).

5. **Acknowledgements** – Should be brief and can mention: support and funding; connections to graduate programs and/or research projects; acknowledgement to individuals and institutions. The names of individuals and institutions should be written in full, together with a motivation for the acknowledgement. Note that the first submitted version of the article should be without acknowledgements, because of the anonymous peer-review process.
6. **References** – Should be listed at the end of the text in alphabetical order according to the last name of the first author. In the event of two or more references to a same author, please use chronological order. References should comply with APA 7th Edition - Citation Guide.

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 Ethonografia.
Quote in the text: Goeldi (1900) or (Goeldi, 1900)

Scientific journal article

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.

Quote in the text: Gurgel (1997) or (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology 114*(2), 146-155. https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E

Quote in the text: Jantz and Owsley (2001) or (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027

Quote in the text: Posth et al. (2018) or (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005

Quote in the text: Velthem (2012) or (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: Word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics, 71*(4), 473-500.

Quote in the text: Tersis and Carter-Thomas (2005) or (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Newspaper article

Naves, P. (1999, June 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Quote in the text: Naves (1999) or (Naves, 1999)

Article and/or newspaper article in electronic media

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, May 5). *Folha de São Paulo.* https:// www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Quote in the text: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, September 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Quote in the text: Silva (1998) or (Silva, 1998)

Work presented in event

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, December). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quote in the text: Brayner and Medeiros (1994) or (Brayner & Medeiros, 1994)

Work presented in event in electronic media

Silva, R. N., & Oliveira, O. (January, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos*

do Congresso de Iniciação Científica da UFPe, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Quote in the text: Silva and Oliveira (1996) or (Silva & Oliveira, 1996)

Internet messages: electronic mailing list and other online communities

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, July 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/

Quote in the text: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) or (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, June 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontemede-hoje/

Quote in the text: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) or (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Legal document

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18th ed.). (1998). Saraiva.

Quote in the text: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) or (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, December 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Quote in the text: Decreto n. 3.298 (1999)

Legal document in electronic media

Resolução n. 17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Quote in the text: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059- publicacaooriginal-1-pe.html

Quote in the text: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Academic works (theses, dissertations and monographs)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Quote in the text: Benchimol (2015) or (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Doctoral dissertation, University of New York].

Quote in the text: Moore (1984) or (Moore, 1984)

Archive document

Campos, E. (1964, January 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.
Quote in the text: Campos (1964) or (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, March 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.
Quote in the text: Salles (1974) or (Salles, 1974)

Audiovisual media

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Film]. Werner Herzog Filmproduktion.
Quote in the text: Herzog (1970) or (Herzog, 1970)

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 transcriptos parcial o integralmente, acompañados de un texto introductorio; y de ensayos biográficos, que incluye notas de fallecimiento o memorias personales. Deben tener una extensión máxima de 15 páginas.

Debate: ensayos críticos sobre temas de la actualidad. Hasta 15 páginas.

Reseñas Bibliográficas: texto descriptivo o crítico de obras publicadas en forma impresa o electrónica. Extensión máxima de cinco páginas.

Tesis de Maestría y Doctorado: descripción sucinta, de máximo una página, de tesis de maestría, doctorado y habilitación docente, sin bibliografía. El ***Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*** publica resúmenes de tesis, pero no publica capítulos de tesis de maestría ni doctorado. Entendida la necesidad o interés académico en la difusión de resultados oriundos de la formación en nivel de posgrado, en estos casos se recomienda la producción de un artículo científico con un texto diferente al original, con énfasis en lo que se destaca en la investigación de la tesis y con uso de citas directas cuando fuera pertinente. Estas instrucciones contemplan monografías en general, así como también trabajos de final de carrera de grado.

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 inadmisible para esta revista especializada. Como forma de evitar esta mala práctica, el *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza el *software* antiplagio *iThenticate*, de *Crossref*.

Declaración de derechos de autor

Todo el contenido de la revista está licenciado bajo una *Licencia Creative Commons* del tipo atribución BY. La revista sigue las recomendaciones del Movimiento del Acceso Abierto (*Open Access*) y pone a disposición todo el contenido de forma digital y gratuita. La publicación implica la cesión total de los derechos de autor del trabajo a la revista. La declaración para la cesión de derechos de autor será enviada por la Secretaría por correo electrónico al autor de correspondencia, luego de que el archivo sea aceptado para su publicación. El documento debe ser firmado por todos los autores.

Investigaciones con seres humanos

En casos de estudios que involucren seres humanos en Brasil, es importante que estos cumplan la Resolución CNS n°. 466/2012 (https://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf). Los autores deben mencionar en el artículo la aprobación del proyecto por parte del Comité de Ética reconocido por la Comisión Nacional de Ética en Investigación, del Consejo Nacional de Salud (CONEP-CNS). Es función del la autoria la presentación de la exigencia del consentimiento informado, documento pertinente al registro del estudio en el Comité de Ética en Investigación con seres humanos.

Indexadores

EAnthropological Index Online;
Anthropological Literature;
Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em CienciasSociales y Humanidades (CLASE);
International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);
Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

Presentación de artículos

Todos los trabajos deben ser enviados a través de la plataforma de envío ScholarOne via o sítio web de la revista http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas o directamente via o linkhttps://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo. Los originales deben ser enviados de acuerdo con los siguientes parámetros:

1. En Word, con tipografía Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5, en hojas enumeradas secuencialmente. En los trabajos de lingüística indígena, debe utilizarse tipografía compatible con el estándar Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma y otras que incluyan todos los símbolos fonéticos del IPA. Times New Roman es la tipografía preferible, pero incluye el IPA solo a partir de las últimas ediciones de Windows. Nunca se deben improvisar símbolos del IPA usando letras comunes tachadas (imitando ɨ, ʉ, etc.).
2. En la primera página, debe constar:
   a. título (en el idioma del texto y en inglés),
   b. resumen,
   c. *abstract*;
   d. palabras clave y *keywords*.
3. Los originales no pueden incluir nombre(s) del(los) autor(es) ni agradecimientos.
4. Para destacar términos o expresiones deben utilizarse comillas simples.
5. Solamente términos científicos latinizados y palabras en idioma extranjero deben estar en cursiva.
6. Los artículos deben seguir las recomendaciones de la APA 6th Edition - Citation Guide para uso y presentación de los elementos bibliográficos: citas en documentos y referencias bibliográficas.
7. Las tablas deben formularse en Word, con numeración consecutiva y leyendas claras.
8. Todas las figuras (ilustraciones, gráficos, imágenes, diagramas, etc.) deben ser presentadas en páginas separadas y enumeradas, con sus respectivas leyendas, y subidas a la plataforma digital en archivos aparte. Deben tener una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 pixeles, en formato JPEG o TIFF. Cuando sea posible, deben obedecer las proporciones del formato de página del Boletim, dentro de los límites de 16,5 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en dos columnas), u 8 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en una columna). En caso de haber información de texto presente en las figuras, esta debe estar en tipografía Arial, tamaño entre 7 y 10 pts.
9. Las figuras elaboradas en programas vectoriales pueden ser enviadas en formato abierto, preferentemente, con extensión .cdr (X5 o inferior), .eps o .ai (CS5 o inferior).
10. El texto del archivo debe hacer referencia, obligatoriamente, a todas las tablas, gráficos e ilustraciones.
11. Las secciones y subsecciones del texto no pueden ser enumeradas.
12. Solo la numeración de páginas y notas al pie debe ser automática. No se aceptarán textos que contengan numeración automática de secciones, párrafos, figuras, ejemplos u otros procesos automatizados, como referenciación y compilación de lista de referencias.

13. Observar cuidadosamente las reglas de nomenclatura científica, así como las abreviaturas y convenciones adoptadas en disciplinas especializadas.
14. Las notas al pie deben tener numeración arábica y utilizarse solo cuando sean imprescindibles, nunca como referencias.
15. Las citas y referencias a autores en el transcurso del texto deben respetar la siguiente forma: apellido del autor (solo con mayúscula inicial), año: página(s). Ejemplos: (Goeldi, 1897, 10); Goeldi (1897, 10).
16. Todas las obras citadas a lo largo del texto deben estar correctamente referenciadas al final del artículo, y todas las referencias al final del artículo deben estar citadas en el texto.

Después de dar formato a los trabajos, estos deben enviarse a través del sistema de correo electrónico de *ScholarOne*, en PDF para la revisión final de los autores, quienes deben devolverlos a la mayor brevedad posible. Los pedidos de modificaciones o ajustes en el texto deben ser realizados mediante comentarios en el PDF. En esta etapa no se aceptarán modificaciones del contenido del trabajo o que impliquen alteraciones en la numeración de páginas. Si el autor no responde al plazo, la versión formateada será considerada aprobada. Los artículos son divulgados en su totalidad en formato PDF en el sitio web, en Issuu, en DOAJ y en SciELO.

Registro

Autor(es) deben registrarse (*login*/senha), creando una conta personal en la plataforma *online* https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo en "CREAR UNA CUENTA" És necesario que cada autor haga registro en el banco de identificación académica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). La revista científica atribuye el *Digital Object Identifier* (DOI) para los artículos publicados, bem como adopta el sistema de publicação contínua de artigos aprobados.

Directrices para autores

Para enviar un trabajo nuevo, el autor tiene que iniciar sesión en la plataforma y hacer clic en "AUTOR". Luego de este paso, el autor debe buscar la ventana "PAINEL DE AUTOR" e iniciar el proceso de envío a través del enlace "INICIAR NUEVO ENVÍO", en el que deberá seguir los siete pasos:

- Paso 1: Tipo, título y abstract
  - º Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
  - º Completar el título del trabajo.
  - º Proporcionar el resumen.

- Paso 2: Carga de archivo
  - º Cargar el(los) archivo(s).

  (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).

- Paso 3: Atributos
  - º Agregar palabras clave (3 a 6).

- Paso 4: Autores y instituciones
  - º Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.

- 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 esponsabilidad del(los) autor(es).
3. Palabras clave y *keywords*: de tres a seis palabras que identifiquen los temas del trabajo, para fines de indexación en bases de datos (es conveniente consultar los descriptores específicos de la respectiva área de conocimiento).
4. Texto: debe contener las siguientes partes: introducción, marco teórico, desarrollo, conclusión y referencias bibliográficas. Se debe evitar párrafos y frases demasiado extensas. Las siglas deben ser primeramente explicadas, p. ej.: Universidad Federal de Pará (UFPA). Las citas de hasta tres líneas deben estar dentro del párrafo y entre comillas inglesas (“). Las citas con más de 40 palabras deben estar en párrafo separado, que debe ser destacado dentro del texto general, usando sangría mayor, en bloque, con fuente menor y sin comillas. De acuerdo al exemplo que sigue:

> Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p. 61).

5. Agradecimientos: deben ser breves y pueden indicar créditos de financiación, vínculos del artículo con programas de posgrado o proyectos de investigación, así como agradecimientos personales e institucionales. Se deben escribir los nombres completos de personas e instituciones y explicar el motivo del agradecimiento.

6. **Referencias:** deben ir al final del trabajo, en orden alfabético, de acuerdo con el apellido del primer autor. Cuando haya más de una referencia de un mismo autor, deben ser ordenadas cronológicamente, del trabajo más reciente al más antiguo, de acuerdo con las recomendaciones de la APA 7th Edition - Citation Guide, y observando los siguientes modelos:

Libro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.
Cita en el texto: Veríssimo (1906) o (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3 ed.). UFV.
Cita en el texto: Vidal y Vidal (1986) o (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.
Cita en el texto: Wieczorek et al. (2012) o (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de libro

Grünewald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.
Cita en el texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos* índios *no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.
Cita en el texto: Carneiro da Cunha (1992) o (Carneiro da Cunha, 1992)

Serie/Colección

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.
Cita en el texto: Goeldi (1900) o (Goeldi, 1900)

Artículo de revista especializada

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.
Cita en el texto: Gurgel (1997) o (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology, 114*(2), 146-155. https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E
Cita en el texto: Jantz y Owsley (2001) o (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027

Cita en el texto: Posth et al. (2018) o (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V.(2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005

Cita en el texto: Velthem (2012) o (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics, 71*(4), 473-500.

Cita en el texto: Tersis y Carter-Thomas (2005) o (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artículo de periódico

Naves, P.(1999, junio 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Cita en el texto: Naves (1999) o (Naves, 1999)

Artículo de periódico en medio electrónico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, mayo 5). *Folha de São Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para- grande-sp.shtml

Cita en el texto: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, septiembre 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Cita en texto: Silva (1998) o (Silva, 1998)

Trabajo presentado en evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, diciembre). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Brayner y Medeiros (1994) o (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabajo presentado en evento en medio electrónico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (enero, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Cita en el texto: Silva y Oliveira (1996) o (Silva & Oliveira, 1996)

Mensajes de internet: lista de discusión electrónica u otras comunidades en línea

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julio 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/

Cita en el texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) o (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junio 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem- e-de-hoje/

Cita en el texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) o (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). Saraiva.

Cita en el texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) o (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, diciembre 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Cita en el texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico en medio electrónico

Resolução n. 17, de julho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Cita en el texto: Resolução n. 17, de julho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro1997-377059- publicacaooriginal-1-pe.html

Cita en el texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabajos académicos (tesis de maestría y doctorado y monografías)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tesis de doctorado, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Cita en el texto: Benchimol (2015) o (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tesis de doctorado, University of New York, Nova York].

Cita en el texto: Moore (1984) o (Moore, 1984)

Documento de archivo

Campos, E. (1964, enero 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Campos (1964) o (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, marzo 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Cita en el texto: Salles (1974) o (Salles, 1974)

Medios audiovisuales

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Película]. Werner Herzog Filmproduktion.

Cita en el texto: Herzog (1970) o (Herzog, 1970)

Difusión

Los artículos son difundidos en su totalidad en formato PDF en el sitio web de la revista, en *Digital Publishing Platform* (ISSUU), en DOAJ y en SciELO, así como también en redes sociales como Facebook.

Dirección

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Teléfono: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Financiación

Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

MUSEU GOELDI

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
UNIÃO E RECONSTRUÇÃO