UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA
CAMILA PEREIRA JÁCOME

**Dos Waiwai aos *Pooco* – Fragmentos de história
e arqueologia das gentes dos rios Mapuera
(Mawtohrî), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)**

São Paulo

2017

CAMILA PEREIRA JÁCOME

**Dos Waiwai aos *Pooco* – Fragmentos de história
e arqueologia das gentes dos rios Mapuera
(Mawtohrî), Cachorro (Katxuru) e Trombetas
(Kahu).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Arqueologia do Museu de Arqueologia e
Etnologia da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutora em Arqueologia

Área de Concentração: Arqueologia

Orientador: Prof. Dr. Astolfo Gomes de Mello
Araújo

Linha de Pesquisa: Espaço, Sociedade e Processos
de Formação do Registro Arqueológico

Durante o desenvolvimento deste trabalho a
autora recebeu auxílio financeiro da CAPES

São Paulo

2017

ERRATA

A escala fotográfica de algumas figuras do Capítulo 7, as que são de referenciadas como de 10 cm estão erradas, a medida real dessas escalas é 5 cm.

(Poroswe recebendo um abraço de Wete, em algum lugar entre o Urukurin e o Tauni, 2011.

Foto: Camila Jácome)

(Mariinha Takwayaya e Manuel Gertrudes Kuhewiri, Aldeia Santidade, Rio Cachorro, 2010.

Foto: Camila Jácome)

Para Neuza (*in memoriam*) e Kawana, do ventre que vim e do ventre ele veio.
E para todos os *pooco*, *amu*, *caacas* e *wivi*, nos velhos e velhas se fortalecem os jovens.

Agradecimentos

Para mim é muito difícil ser sucinta nos agradecimentos, foram seis longos e intensos anos de doutorado, por isso, tentarei ser breve e sem me esquecer daquelas/es que fizeram parte desses anos.

À confiança do meu orientador no meu trabalho e suas leituras sempre precisas. Àqueles que precederam na pesquisa e continuaram sendo fundamentais, André Prous e Ruben Caixeta de Queiroz.

Agradeço também aos membros da banca por aceitar nosso convite.

Agradeço as condições materiais que proporcionaram a execução dos trabalhos de campo, pesquisas de laboratório e bolsa de estudo, portanto à CAPES, FAPEMIG, CNPq, MinC, Missão Franco-Brasileira de Arqueologia. E a todos/as cidadãos/as brasileiros/as que com o dinheiro dos seus impostos sustentam a pesquisa e o ensino público superior, espero sinceramente que um dia todos/as possam acessá-lo com dignidade.

Ao Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, instituição onde cursei o Doutorado e ao Museu de História e Jardim Botânico/UFGM onde iniciei e finalizei esta pesquisa, assim como a UFOPA, instituição que hoje sou servidora, agradeço o apoio.

A todos/as professores/as e pesquisadores/as do MAE, em especial, Fabíola Silva e Eduardo Góes Neves, por suas aulas e bibliografias que foram base para muitas das reflexões que desenvolvi, e para minha a minha formação contínua enquanto arqueóloga. Agradeço, especialmente, Cristiana Barreto, que desde minha banca de mestrado esteve presente em diálogos inspiradores. Márcia Arcuri, que para além de minha admiração, se tornou uma amiga muito querida (por uma letra não estamos juntas na mesma universidade!).

A todas (os) servidores da USP e UFGM (serviços gerais, museologia, segurança, biblioteca), mas em especial à Hélio Rosa de Miranda (USP) e Rosângela de Paula (UFGM), que sempre fazem muito mais do que sua obrigação por nós estudantes.

Aos colegas e amigos feitos nesses anos que estudei e morei em SP, obrigada pelas discussões em sala, laboratório, bandeirão, ônibus/metrô e bares. Vocês encheram de vida e arqueologia

minha estada em São Paulo! Em especial agradeço Jaq Belleti, Marjorie, Laurinha, Paty Marinho, Meliam, Agda, Martona, Filipo, Mau, Pedro Damin, Diego, Rodrigo Angeles, Rodrigo Suñer, Gui Mongeló (meu cumpa de vários rolês de combate) e Thiago Trindade.

Aos amigos da *Alea Land*, Guilherme, Caio e Chiquetto, sem esquecer do Ôgato, foi uma morada muito divertida que dividi com vocês.

Em São Paulo também compartilhei núcleos familiares, o primeiro deles foi dos Harayama, família na qual fui consanguinizada pela não-biologia de Rui Massato Harayama. Meu segundo núcleo familiar foi formado pela Débora, Milena, Erêndira e Patrick, morando juntos ou não, vocês em si foram e são uma casa para mim.

Agradeço as/os companheiras/os da etnologia trombetana: Maria Luisa, Luísa, Leonor e Victor, conversas e leituras dos seus trabalhos foram fundamentais para minha reflexão. Aos meninos da cerâmica, Igor, Marcony e Elber, que mais que companheiros de laboratório são amigos que sem eles essa tese não estaria pronta, gostaria de deixar registrada minha admiração pelo trabalho e a trajetória de vocês três. À Loredana (e Chicãozinho) e Bruneko, os expatriados de Pelotas, vocês sempre tão presentes na minha vida. Carol Capanema, minha amiga, sempre me lembrando do quanto eu ainda sou historiadora, obrigada por sempre estar comigo! À todas e todos que fizeram parte da equipe de campo, em especial, Rachel Rocha, Henrique, Victor, Rogério, Rafael e Igor (segunda vez), Pedrinho, Ronaldo Kaxuyana, Antônio Kaxuyana, Lucas Kaxuyana, Bebeto Waiwai, Cooni Waiwai, Cenirol Waiwai, Usim Waiwai e Rosivaldo Waiwai.

Aos amigos-família Sadhana, Bakthi, Cris, Neide, Gilson, sempre presentes no coração, mente e respiração.

Em Santarém, agradeço a força de minhas parceiras de final de tese e sala de aula, Bruna Rocha e Cinthia Moreira, por compartilharem esse carrossel de emoções e labuta. Também aos meus colegas do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA): Raiana, Anne, Myrtle, Lucybeth, Claide, Raoni e Vinicius que me incentivaram e apoiaram bastante. A Raiana agradeço muito o seu axé...

Aos Waiwai, Katxuyana, Hixkaryana, Tunayana, Kahyana, Xerew, Katuena, Tikiana e todos os yanás que viveram e vivem no Trombetas, agradeço pelas histórias, contadas e vividas. Não poderia deixar de mencionar aqueles/as que me abrigaram, alimentaram, socorreram, e me

fizeram alegre e forte como eles/as, segue uma (provavelmente incompleta) lista que faço pelas aldeias que passei. Na aldeia Santidade: João do Vale, Isabel, Maria José, Candido, Nazareth, Juventino, Manoel Gertrudes, Mariinha, Seu Benedito e D. Maria do Socorro. Na Aldeia do Chapéu: Cacique Joãozinho Printes e família. Na aldeia Katxpakuru: Pedro Okoy, Jonas, Simão, Laura e familiares. Na aldeia Mapium: Amayta, Menxi, Katicyane, Almeida, Alfredo, Amaytaci, Karihana e família, Pessimî e família, Susmî e família, Xilkana e família, Tawosî e família. Na Aldeia Tawanî: Amayká e família. Na aldeia Tamiuru: Cacique Aldo e família. Na aldeia Takara: cacique Isaque e familiares. Na aldeia Yawara: Xokonono, Rosene e Tikti. Na aldeia Mapuera: Elizeu Iraixa e família, Bebeto Tio Tio, Cooni, Rosinaldo, Usim, Amana, João Bastista Oliveira. Na aldeia Inajá: Cacique Porohxá e familiares. Na aldeia Bateria: Cacique Ihtori e o seu pai Poroswe. Para todas as crianças dessas aldeias que fizeram meus dias muito mais felizes, com certeza uma das maiores saudades que tenho...

No Erepecuru fomos recebidos na comunidade de Pancada, agradeço o acolhimento de todos/as, em especial Sr. Irineu, Francisco Melo, Dilcilene, Manoel Santos de Oliveira e Isanor Bento. Agradeço também todo apoio que recebemos em Oriximiná da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO) eo apoio da equipe da Casa de Cultura, da Prefeitura de Oriximiná.

Agradeço também, a todos os acadêmicos da calha Norte da UFOPA, em especial aos meninos da Antropologia e Arqueologia, ver e ouvir vocês nos corredores do campus Amazônia, me trouxe a alegria das aldeias. À Jaime Xamen Waiwai dedico um agradecimento especial, nossas conversas me (re)waiwaizaram e deram o impulso que faltava para fazer importantes conexões da tese e retomar o prazer de escrever. Saiba que você já é um grande pesquisador e arqueólogo dos Waiwai.

Em Santarém, adquiri um novo núcleo familiar, minha irmã Luana Lazzeri Arantes me trouxe um sobrinho-filho, Bernardo (Binhadô!) e um irmãozinho para Ravi. Essa complexa família afim se formou não em laços sanguíneos, mas de afeto verdadeiro e também de solidariedade e sororidade. Sem vocês essa tese não existiria. Agradeço e peço desculpas por todo o estresse que gerei na nossa casa.

Nesta reta final da escrita não posso deixar de repetir alguns nomes que me deram sob diversas formas ajudas e informações preciosas: Luana, Luísa, Malu, Laurinha, Katriane, Carol, Bruneko,

Rui, Kazuo, Marjorie, Gui Mongeló, Rubinho, Denise Fajardo, Plínio Arantes, Victor, Elber, Marcony, Igor (terceira vez!) (os três me salvaram várias vezes!), Henrique e Dervora (mana tuas palavras deram outro sentido para o capítulo 9). Até o inverno amazônico finalmente chegou em Santarém e presenteou minha escrita com chuvas e o “frio” glacial de 22°C. Laurinha, Luana e Rui, mais que minha equipe de gráficos e correção foram meu suporte emocional e psicológico.

Em Santarém, também chegou o amor, que me incentivou e apoiou nesses últimos meses tão difíceis, para Sérgio meu amor e carinho agradecido.

Agradeço as todas as vozes das periferias que sussurram e gritaram no meu ouvido em diversas ocasiões para me lembrar de onde eu vim e para onde eu devo ir.

E por fim, agradeço minha família, que sempre foi a minha raiz, Neuza (presente!), Gerson, Ana Cristina, Roberto, Gui, André, Alixie, Jotapê e meu filho, Ravi Kawana, esse trabalho é para vocês, espero que ele possa honrá-los. Foi com muita saudade que dei o ponto final.

(Menina da Aldeia Katxpakuru, Rio Trombetas, 2010. Foto: Camila Jácome)

*A atual cerâmica da Guiana Brasileira, considerada em relação às tradições tribais e sítios arqueológicos
existentes, oferece problemas realmente enigmáticos.*

Protásio Friel (1958)

Um bom lugar se constrói com humildade, é bom lembrar.

Sabotage (2001)

Resumo

A região do rio Trombetas é uma das mais ricas e bem preservadas em diversidade humana e ambiental da Amazônia brasileira. Neste trabalho busco conciliar as perspectivas dessa diversidade humana, constituída por uma miríade de coletivos indígenas que habitam o rio Trombetas e dois dos seus maiores afluentes, Mapuera e Cachorro, com uma perspectiva da arqueologia. O diálogo entre as perspectivas indígenas e arqueológicas teve como partida dois pontos: a paisagem, envolvendo lugares que são sítios arqueológicos ou não, e os objetos cerâmicos arqueológicos. Para isso, apresento os sítios arqueológicos e cerâmicas pesquisadas no Projeto Norte-Amazônico (UFMG), e os mesmos temas pensados através da etnologia, assim como do meu próprio diálogo com os indígenas. Através desses dois recortes busco construir um encontro de narrativas sobre as temporalidades, seja nos registros materiais, lugares e cerâmica, seja na imaterialidade das memórias e mitos. Buscando, assim a relação entre a longa duração arqueológica e ancestralidade dos povos indígenas.

Palavras-chaves: Arqueologia, Povos Indígenas, Paisagem, Cerâmica Arqueológica, Bacia do rio Trombetas, Amazônia, Brasil, Guianas.

Abstract

The Trombetas River region is one of the richest and best preserved of the Brazilian Amazon in terms of its human and environmental diversity. In this study I seek to conciliate perspectives arising from this human diversity, which is constituted by a myriad of indigenous collectives who inhabit the Trombetas River and two of its largest tributaries, the Mapuera and Cachorro, with the an perspective of archaeology. The dialogue between indigenous and archaeological perspectives had two points of departure: the landscape, involving both places that are and others that are not archaeological sites; and archaeological ceramic artefacts. Towards this end I present archaeological sites and potteries investigated by the Projeto Norte-Amazônico (Universidade Federal de Minas Gerais) and discuss these issues through the lens provide by ethnographic literature and also based on my own dialogue with Amerindians. Thus, through

archaeology and ethnography I endeavour to build a meeting of narratives about temporalities – be this through the material record, in places and in pottery, be this in the immateriality of memories and myths. I seek to understand the relationship between the archaeological *longue durée* and the ancestry of indigenous peoples.

Key words: Archaeology, Indigenous Peoples, Landscape, Archaeological Ceramics, Trombetas River basin, Amazonia, Brazil, Guianas.

Sumário

Apresentação	16
1. Introdução	16
2. O projeto Norte-Amazônico	20
3. Pelo Rio Mapuera	25
4. Do passado ao presente ou do presente ao passado	27
Parte I - Contextualizando a pesquisa - a diversidade das fontes e das perspectivas em diálogo	34
Capítulo 1 – Sobre as fontes: teorias e métodos utilizados para as cerâmicas e paisagem	35
1. Introdução	35
2. As cerâmicas: tecnologia e etnografia	36
2.1. Analisando as cerâmicas	39
3. A paisagem: os sítios arqueológicos e a história dos lugares	47
3.1 Proposta para análise da paisagem do rio Mapuera, T.I. Trombetas-Mapuera	52
Capítulo 2 – Paisagens do Planalto das Guianas	56
1. Introdução	56
2. O Planalto das Guianas	56
3. A bacia do rio Trombetas	61
Capítulo 3 - Cerâmicas do baixo Tapajós, Trombetas e terras altas das Guianas	70
1. Introdução	70
2. Panorama no Baixo Tapajós	70
3. Panorama do Baixo Trombetas e Nhamundá	74
3.1. A cerâmica Pocó	75
3.2. A cerâmica Konduri	78
3.3. A cerâmica Globular	91

3.4. A cerâmica Espinha de Peixe	94
3.5. A cerâmica Waiwai.....	98
4. Panorama das Terras altas das Guianas	106
4.1 A cerâmica Koriabo.....	108
4.2. A cerâmica Tarumã.....	114
4.3. A cerâmica Rupununi.....	116
5. Conclusão	120
Capítulo 4 – Coletividades históricas e atuais na Bacia do Rio Trombetas	121
1. Introdução	121
2. Os primeiros contatos com os Karaiwa.....	124
3. A diversidade Waiwai	129
4. As formas políticas e sociais das Guianas.....	134
5. Dispersão e concentração, os movimentos pendulares.....	142
6. Os yanás - grupos, nomes e constituição de coletivos e pessoas na Guiana.....	145
Parte II – Os lugares de história.....	148
Capítulo 5 – Os sítios cerâmicos do Rio Mapuera	149
1. Introdução	149
2. Os sítios do Rio Mapuera	157
2.1. Baixo Mapuera.....	161
2.2. Médio Mapuera	179
3. Discussão geral	193
Capítulo 6 – A paisagem trombetana numa perspectiva dialógica.....	196
1. Introdução	196
2. Território em Transe: Aldeias no Trombetas e Amazonas.....	197
3. A paisagem de Cobra grande, as histórias de antigamente	215

4. Okoymoyana, a gente cobra grande e seus lugares ainda hoje	229
5. Entre a terra firme e o rio: o perigo e o registro	233
6. Discussão final.....	237
Parte III - Os vestígios materiais do passado e do presente – a cerâmica	239
Capítulo 7 – A cerâmica do rio Mapuera	240
1. Introdução.....	240
2. A cerâmica do Baixo Mapuera	243
2.1. Sítio Tawanî	243
2.2. Sítio Mapium	273
2.3. Sítio Ewtotho 1	310
3. A cerâmica do Médio Mapuera	335
3.1. Sítio Takara Velho	335
3.2. Sítio Poropu.....	379
Capítulo 8 – Reflexões, proposições e aberturas sobre as cerâmicas do Rio Mapuera.....	423
1. Introdução.....	423
2. A variabilidade das cerâmicas do Rio Mapuera	424
2.1. Baixo Mapuera.....	424
2.2. Médio Mapuera	428
3. No meio do caminho – as cerâmicas do Mapuera e a relação com os contextos arqueológicos vizinhos.....	432
Capítulo 9 – Transtemporalidades das cerâmicas do Mapuera.....	441
1. Introdução.....	441
2. Rachaduras no tempo: as formas do passado no presente segundo os Waiwai	444
3. A cerâmica dos Ocoimoyana ou cerâmica arqueológica como elemento de retorno do xamã	460

Parte IV – Discussão final.....	475
Capítulo 10 – No fio das miçangas: tecendo histórias para karaiwa e yanas	476
1. Introdução.....	476
2. A ciência nativa do ocidente.....	476
3. Tradição e a inovação – invenções de mesma (s) cultura (s)	481
4. Tessitura do Tempo – Arqueologia do Presente.....	484
5. Da etnoarqueologia às arqueologias com indígenas.....	490
6. Os pontos de encontro e as linhas de fuga	495
Bibliografia.....	501
Anexos.....	516
Anexo 1 - Protocolo de análise cerâmica e ficha cerâmica.....	517
Anexo 2 – Referência para análise de queima (Rye, 1981).....	521
Anexo 3 – Referência para análise de granulometria e concentração de antiplástico (Orton, Tyers & Vince, 1997)	523

Apresentação

1. Introdução

Nesta apresentação farei uma breve síntese dos passos que me trouxeram até aqui. Começo por um regresso ao meu projeto de mestrado concluído no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG (Jácome, 2011) e dos seus resultados. Antes, porém, contextualizo minha pesquisa dentro do Projeto Norte-Amazônico, projeto coordenado pelos Profs. André Prous e Ruben Caixeta de Queiróz. Finalizo discutindo as mudanças que ocorreram na proposta inicial do doutorado até os desdobramentos que possibilitaram a materialização desta tese.

Esta pesquisa se iniciou em 2009, com um convite generoso do Prof. Ruben Caixeta de Queiroz para construir um projeto de arqueologia dentro de Terras Indígenas na bacia do Rio Trombetas: Trombetas Mapuera e Katxuyana Tunayana

A T.I Trombetas Mapuera é o território tradicional de diversas etnias Karib, foi demarcada em 2004 e homologada em 2010. A T.I. Katxuyana Tunayana foi delimitada em 2015, sua homologação é fundamental para o entendimento de todo um processo geopolítico que vem se desenrolando na Amazônia, nas últimas décadas. A região do baixo Trombetas foi alvo de pesquisas para o licenciamento ambiental relativo à construção de uma hidrelétrica, assim como diversas empresas prospectaram o local à procura de jazidas minerais¹. Com o início da exploração mineral, foi aberta a vila de Porto Trombetas em 1974, um povoado para acomodar os trabalhadores na Serra do Saracá, que se torna morada permanente para os funcionários da Mineração Rio do Norte (MRN) em 1976².

¹ Na década de 80, houve um salvamento arqueológico na região do Trombetas realizado pela equipe do Museu Paraense Emílio Goeldi, relativo ao licenciamento para exploração de bauxita pela Mineração Rio do Norte (MRN) (ARAÚJO COSTA, KALKAMANN, KERN 1985; COSTA NETO, KERN, 1985).

² Em 1988, o Lago do Batata, situado na região do Saracá, estava destruído pelo acúmulo de rejeito de mineração de bauxita da MRN. “O lago teve uma área de 600 hectares impactada por receber, durante 10 anos, os rejeitos da mineração de bauxita. Eram despejados 2,4 mil m³ por hora de resíduos da lavagem da bauxita. Os restos do minério envenenaram as águas, que se tornaram vermelhas, mataram os peixes e deixaram sem comida cerca de 100 famílias, que moravam na região e tiveram que procurar outra fonte de sobrevivência. Agora, a Mineração Rio do Norte, subsidiária da Vale do Rio Doce responsável pelo desastre, corre atrás do prejuízo através de um convênio com pesquisadores da UFRJ, que tentam fazer o lago voltar à condição original. Nos últimos cinco anos, a empresa gastou mais de R\$ 1 milhão na recuperação da área”. Trecho extraído de notícia do Instituto

Ao mesmo tempo em que região do Rio Trombetas é alvo de projetos minerários e hidrelétricos, ela se encontra dentro de um dos maiores mosaicos de terras de proteção ambiental e de diversidade social do Estado do Pará e de toda a Amazônia Legal. Esse mosaico é constituído de sete terras indígenas, cinco territórios quilombolas titulados e três em processo de titulação, além de diversas unidades de conservação de proteção legal e uso sustentável (Figura 1). Somente na cidade de Oriximiná, 5.688.983 ha de floresta estão protegidos em Terra Indígenas e 379.709,1126 ha em territórios quilombolas, totalizando uma área de 6.068.692,1126 ha³ (Figura 1).

A demarcação da T.I. Katxuyana Tunayana⁴ (Figura 1) fecha esse corredor de terras protegidas e contribui diretamente na garantia do modo de vida autônomo e tradicional de diversos grupos conhecidos como Katxuyana, Kahiana, Mawayana, Xerew, Katuena, Tunayana, Tikiana, e de povos isolados, que vivem em áreas de terra firme e nas cabeceiras desses rios. Essa terra indígena também cumpre outro papel, o de proteção ambiental da floresta frente ao ataque que os governo federal e estaduais têm empreendido, juntamente com as empresas dos setores de construção e de exploração de madeira (nos referimos somente àquelas autorizadas com o selo do ICMBio), de energia, e de mineração que assolam e devastam a Amazônia brasileira.

Socioambiental (ISA) de autoria de Helena Palmquist. Fonte: <http://pib.socioambiental.org/c/noticias?id=4873>. Consultado em 18/04/2016.

³Os dados quantitativos territoriais foram retirados da Apresentação do livro *Entre Águas Bravas e Mansas Índios & Quilombolas em Oriximiná* (2015) feita por Denise Fajardo Grupioni e Lúcia M. M. de Andrade.

⁴ Em 20 de outubro de 2015 foi publicado “pela Funai o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kaxuyana-Tunayana, onde vivem os povos Kaxuyana, Tunayana, Kahyana, Katuena, Mawayana, Tikiyana, Xereu-Hixkaryana, Xereu-Katuena e isolados. O processo de demarcação dessa terra indígena foi iniciado há mais de 10 anos e, desde 2013, o relatório encontrava-se concluído e tecnicamente aprovado sem que fosse publicado pelo Presidente da Funai. A imediata publicação do relatório era uma das demandas da campanha conjunta de índios e quilombolas de Oriximiná”. Após publicação do Relatório ainda há três etapas a serem cumpridas: declaração, homologação e regularização da Terra Indígena. Trecho extraído de notícia do Blog da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP). Fonte: <http://comissaooproindio.blogspot.com.br/2015/10/terra-indigena-kaxuyana-tunayana-em.html>. Consultado em 11/04/2016.

Figura 1 – Localização das Terras Indígenas, Terras Quilombolas, Áreas de Proteção Integral e Uso Sustentável na região do Norte do Pará e do Amapá. As terras indígenas Trombetas-Mapuera e Katxuyana-Tunayana, onde foram realizadas as pesquisas arqueológicas do Projeto Norte-Amazônico. Fonte: Mapa produzido pelo Iepé e gentilmente cedido para ilustrar essa tese.

Esse contexto foi fundamental para o desenvolvimento de muitas das reflexões apresentadas na tese, e que com certeza, se intensificaram depois de ter me tornado professora da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Pois, passei a conviver e dialogar cotidianamente com jovens e lideranças que buscam na universidade qualificação e apoio na luta pelo direito à terra e modo de vida tradicional.

Infelizmente a demarcação territorial, mesmo que efetivada em sua última instância, não é garantia dos direitos indígenas, pois não cessam os ataques, como é o caso do Projeto de Lei 2057/91⁵ e do famigerado Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215/00, que propõe a paralisação de processos atuais e novos de demarcações de terras indígenas, a revisão de terras já demarcadas e a permissão de instalação de empreendimentos de grande impacto como energia e mineração, em terras indígenas.

Acredito que, como arqueóloga, não poderia conduzir minha pesquisa sem refletir sobre esse contexto, afinal, a arqueologia contemporânea, independentemente de sua linha teórica, concorda que o presente, e seus reflexos sobre o senso comum, influenciam na interpretação do passado. Além disso, compreendo que a arqueologia também é lugar de *ação política*, como definiu Randall McGuire (2008).

A arqueologia pode ser entendida como uma ação política totalmente conectada a práxis, tendo por objetivo “conhecer, criticar e transformar o mundo” (McGuire 1999:390). A práxis arqueológica pode ser emancipatória se produzir conhecimento voltado para os grupos marginalizados e oprimidos.

A crítica feita à ação política na arqueologia é que ela poderia tornar o conhecimento científico enviesado ou subjetivado demais. McGuire (1999) contra argumenta que o que de fato interessa não é se a arqueologia é mais ou menos objetiva, já que não existe neutralidade científica. Para ele a centralidade (ou *esquerdividade*) da questão é como os/as acadêmicos/as irão conectar as subjetividades (deles/as mesmos/as e das comunidades envolvidas) dos conhecimentos e realidades dos mundos, para a construção de um conhecimento arqueológico situado

⁵ “Está em tramitação na Câmara dos Deputados o PL 1610/96, de autoria do Senador Romero Jucá, que regulamenta a exploração de minerais em terras indígenas. O movimento indígena tem pleiteado que o tema seja regulamentado no texto do Estatuto dos Povos Indígenas (PL 2057/91), que regulamenta a relação dos índios com o Estado, que está parado também na Câmara, desde 1994”. Trecho extraído do artigo sobre Mineração da advogada Ana Paula Caldeira Souto Maior, retirado do site do Instituto Socioambiental (ISA). Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/ameacas-conflitos-e-polemicas/mineracao>. Consultado em 11/04/2016.

politicamente (2008:7). O autor enfatiza que os perigos de uma pesquisa que não declara suas opções política é fazer uma arqueologia com discursos escondidos, sejam eles totalitários, nacionalistas e burgueses (2008:28)⁶.

A rapidez com que o capitalismo vem avançando nas três últimas décadas sobre a floresta amazônica e sobre os povos que nela vivem, tem consumido muito mais que o “meio ambiente” (no sentido ecológico), mas também formas sociais, culturais e tecnológicas autônomas. Tudo isso literalmente dragado pelas máquinas do capital. E no meu entender, qualquer arqueologia feita dentro desse contexto, sem um posicionamento crítico, não é uma arqueologia neutra, é uma arqueologia que opera pró-sistema.

2. O projeto Norte-Amazônico

O projeto Norte-Amazônico foi coordenado pelos Profs. André Prous e Ruben Caixeta de Queiróz (UFMG) e durou de 2010 a 2013 com financiamento da CAPES, MinC, CNPq, FAPEMIG e Missão Franco-Brasileira de Arqueologia. Essa tese, portanto, é um resultado desses anos de pesquisa, e de investimento financeiro, logístico e intelectual, que seus coordenadores e participantes proporcionaram.

O principal objetivo do projeto era articular os conhecimentos produzidos pela etnologia e arqueologia na bacia do Trombetas, através de um diálogo que considerasse a longa duração sobre as formas sociais e culturais presentes na região. Para isso, os dois pesquisadores coordenaram equipes de campo e laboratório com jovens indígenas, estudantes de pós-graduação, e graduação da UFMG e UFAM⁷. A bacia do Trombetas situa-se na região da Calha

⁶ Essa crítica se torna mais contundente ainda quando analisamos as arqueologias de salvamento em contextos de comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas ou marginalizadas. Sabemos que esse tipo de salvamento é uma prática fundamental para o andar legal do licenciamento ambiental. No entanto, o não posicionamento daqueles/as, a tal posição “neutra” ou o argumento que se alguém tem que fazer que seja alguém que saiba fazer bem feito, na minha opinião é uma posição declaradamente contra essas populações, mesmo que essas não façam a menor ideia do que seja arqueologia.

⁷ Os Indígenas que participaram foram Cooni Waiwai, Bebeto Tiotio Waiwai, Usim Waiwai, Rosinaldo Waiwai, Amaytá Waiwai, Xokokono Tikyana, Isaías Waiwai, Poroswe Waiwai, Lucas Katxuyana e Ronaldo Katxuyana. Também participou do campo, além de Pedrinho, quilombola de Cachoeira Porteira. Entre os pesquisadores/estudantes da antropologia: Luísa Girardi, Maria Luísa Lucas, Victor Alcantara e Silva (todos da UFMG) e Samya Fraxe (UFAM). A equipe de arqueologia foi composta por: Henrique Alcantara e Silva, Igor Rodrigues, Raquel Lima Rocha, Daniela Vidigal, Rogério Tobias Jr., Rafael Miranda, também todos da UFMG.

Norte⁸, norte do Estado do Pará, na divisa com Suriname e Guiana. Geograficamente, essa região se localiza no Planalto das Guianas (ver discussão detalhada no capítulo 3) e, etnologicamente, essa mesma região corresponde, aproximadamente aos mesmos limites territoriais da área etnográfica das Guianas, definida por Rivière (2001) (Figura 2) como:

(...) ilha do Nordeste da América do Sul. É aquela região rodeada de água: o rio Amazonas, o Negro, o canal de Casiquiare, o Orinoco e o oceano Atlântico. Sua maior extensão, no sentido leste-oeste, é de aproximadamente 1920 quilômetros e, no sentido norte-sul, de 1280 quilômetros. Politicamente, ela se divide entre o Brasil, a Venezuela, a Guiana, o Suriname e a Guiana Francesa. As etnografias de que este estudo é compilado se referem principalmente aos aparais, wayanas, tiriys, waiwais, uapixanas, makuxis, pemons, akawaios, yekuanas, piaroa, panares e caribes do rio Barama. Há exceções, porém. Por exemplo, o estudo inclui referências aos caribes do rio Maroni, que vivem próximos ao litoral, mas exclui da análise dois dos grupos mais numerosos que vivem na região, os waraos e os yanoama. (Rivière, 1984 [2001]: 22).

Figura 2 – Mapa com indicação de alguns grupos da região etnográfica das Guianas. Fonte: Rivière (1984)

A arqueologia da região do Baixo Trombetas já era relativamente conhecida (Hilbert 1955, Guapindaia 2008), mas acima de Porto Trombetas⁹, a região até então foi pouquíssimo prospectada e somente com poucos sítios arqueológicos conhecidos (Costa, 1986; Kern, 1988;

⁸ “O Projeto Calha Norte é um programa de desenvolvimento em defesa da Região Norte do Brasil idealizado em 1985 durante o governo Sarney, que previa a ocupação militar de uma faixa do território nacional situada ao Norte da Calha do Rio Solimões e do Rio Amazonas. Atualmente, é subordinado ao Ministério da Defesa do Brasil, sendo implementado pelas Forças Armadas” Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Projeto_Calha_Norte.

⁹ Durante muitos anos a equipe de arqueologia do Museu Paraense Emílio Goeldi foi responsável pela a arqueologia de salvamento nas áreas impactadas pela MRN.

Costa et al, 2004a, 2004b). Portanto, o primeiro objetivo da arqueologia era realizar uma prospecção arqueológica na bacia do Trombetas. Essa prospecção foi feita em conjunto com os indígenas habitantes das margens destes rios nas aldeias atuais. A ideia inicial era a partir do levantamento prévio em áreas próximas as aldeias buscar outras mais distantes da margem dos rios.

Geomorfologicamente, a Bacia do Trombetas apresenta morros testemunhos, relacionados ao terreno de transição entre o Planalto das Guianas e a Bacia Amazônica. Protásio Friel, que esteve nos anos 1950 e 1960, entre grupos indígenas que habitavam essa região, menciona afloramentos rochosos onde localizou evidências arqueológicas. Esse tipo de feição é muito interessante tanto para a pesquisa acerca de grafismos rupestres quanto a respeito de sítios de ocupações mais antigas soterradas, como aquelas da região do baixo Amazonas (Roosevelt et al 1996, Pereira 2002).

O projeto Norte-Amazônico também tinha um viés museológico, que integraria as percepções dos indígenas, através de áudio e vídeo e da etnologia e arqueologia, com a exposição fotos e objetos etnográficos e arqueológicos. Originalmente, se pensou em organizar e preparar uma exposição com materiais coletados na prospecção arqueológica, de acordo com a demanda e com o acompanhamento dos/as indígenas, juntamente com peças fabricadas na atualidade pelos membros das comunidades. O conceito museográfico das exposições integraria a visão dos/as indígenas sobre seu próprio passado, através do registro de mitos e técnicas tradicionais, juntamente com o conhecimento construído pela arqueologia.

Além das exposições, o projeto previa também produção bibliográfica com monografias e dissertações de mestrado sobre cultura material e cosmologia das populações dos rios Nhamundá (AM), Mapuera e Trombetas (PA).

Alguns dos objetivos foram alcançados e outros, apesar de não terem sido realizados, apresentam potencialidade plena para serem finalizados.

Na arqueologia, conseguimos prospectar somente um abrigo rochoso, no baixo rio Cachorro. Isso ocorreu por causa da dificuldade logística, de transporte (por canoas alugadas com os indígenas) e de acesso (há inúmeras cachoeiras), além do exíguo tempo que tínhamos para os campos, em função do orçamento limitado. Dessa forma, somente um dos afloramentos rochosos que forma abrigos foi prospectado, mas conseguimos identificar outras feições

favoráveis à formação de abrigo no Trombetas e no Mapuera. Essa identificação já é um facilitador para o planejamento de eventuais prospecções e escavações em sítios sob abrigo.

Todos os sítios escavados estavam localizados nas margens do Rio Mapuera, em áreas de aldeias ou roçados atuais. Não conseguimos avançar para a terra firme, em função da dificuldade de acesso e de guias indígenas dispostos a tal empreitada. Por outro lado, no Rio Mapuera, conseguimos escavar sítios com terra preta nas três porções desse rio, no baixo (sítios Tawanî, Mapium, Ewtotho), no médio (sítio Takara Velho) e no alto médio (sítio Poropu). No alto Rio Mapuera não fizemos identificação de sítios com terra preta, apesar da indicação por parte dos indígenas que acompanharam a expedição, mas focamos na prospecção detalhada nos rochedos do Mapuera e dois de seus formadores, para a identificação de gravuras rupestres (Jácome, Alcantara, Tobias Jr., 2012).

Não foi possível, pelos motivos já expostos (tempo, recursos, dificuldades de acesso, logística) a prospecção de sítios nas margens do Rio Cachorro (apesar de identificarmos terra preta na aldeia Santidade) e nem no Rio Trombetas. No entanto, no rio Cachorro foi possível o levantamento de vários lugares com potencial arqueológico, a partir de informação do então cacique da aldeia Santidade, João do Vale, que nos guiou até uma grande cachoeira, denominada Caída dos Pretos que se situa no médio Cachorro. Já no Rio Trombetas, visitamos uma única aldeia, cerca de 6 horas de distância do povoado de Cachoeira Porteira, mas não pudemos efetuar prospecções, pois no período que lá estivemos somente havia mulheres, crianças e um antigo cacique já bastante idoso. No Rio Nhamundá, sequer conseguimos realizar uma visita às aldeias. No rio Erepecuru, fizemos uma breve incursão, mas não foi possível dar continuidade à pesquisa.

Portanto, em termos regionais, podemos dizer que obtivemos uma amostra significativa sobre as ocupações ceramistas no Mapuera, mas em relação aos rios Cachorro, Trombetas e Erepecuru, ainda não avançamos.

A proposta de diálogo entre arqueologia e etnologia foi e continua sendo trabalhada em algumas das pesquisas. Do ponto de vista arqueológico posso citar minha própria pesquisa de mestrado e a de doutorado, as monografias de Marcony Alves (2016) e Elber Lima (2016). Pelo lado da antropologia, a etnóloga Maria Luísa Lucas (2012), tratou o tema em sua dissertação de mestrado sobre os indígenas Hexkaryana e a história de ocupação deles neste rio. Ruben Caixeta de Queiroz (2014) publicou um artigo em que faz um balanço crítico e teórico dos impasses que

ainda temos neste diálogo. Portanto, mesmo que em termos numéricos a produção bibliográfica ainda seja pequena sobre a interface das duas áreas, eu avalio que impacto das discussões feitas dentro Projeto Norte-Amazônico modificou as percepções de ambos os lados. Acredito também, que mesmo tendo uma duração breve, o projeto Norte Amazônico contribuiu para o estabelecimento, esperamos que contínuo, entre a arqueologia e etnologia das Guianas, no curso de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

No campo da etnologia, houve um aumento substancial na produção sobre os povos da bacia do Rio Trombetas. Os grupos do Rio Cachorro (Girardi, 2011, 2015), do Mapuera (Alcantara e Silva, 2015; Lucas, 2012), Nhamundá (Lucas, 2013) receberam atenção mais focada, com etnografias que trataram dos processos históricos de migração, de constituição das redes de parentesco, aliança e inimizades.

Em uma análise bibliométrica parcial duas teses serão concluídas (a minha e em andamento a de Luísa Girardi), 5 dissertações (duas da arqueologia e três na etnologia), diversos artigos e apresentações em congressos (nacionais e internacionais), duas monografias (Alves Lopes, 2016; Glória, 2017) e relatórios de bolsas de apoio técnico (Rodrigues 2012, 2015) e bolsas de iniciação científica¹⁰ além de diversos colaboradores eventuais. Portanto, é inegável que o Projeto Norte Amazônico trouxe uma grande contribuição acadêmica para o debate sobre a arqueologia e etnologia na região da Bacia do Rio Trombetas e da Guiana.

Fazendo uma avaliação das ausências dos resultados que esperávamos, a mais notável é referente à museologia. Não conseguimos conciliar as pesquisas e obter resultados em tempo de produzir as exposições no âmbito do Projeto Norte Amazônico. A dificuldade veio tanto no que se refere à obtenção de material arqueológico que tivesse características adequadas para uma exposição, peças inteiras ou objetos visualmente impactantes. Outra ausência que ainda não conseguimos suprir é relativa a produção material dos grupos indígenas da Bacia do Trombetas. Nosso levantamento ainda é muito parcial. Isso se deve a alguns motivos: a enorme variedade de tipos de objetos e materiais que são constituídos (trançados, cerâmica, madeira, lítico, técnicas mistas, etc.), e a enorme variedade desses objetos de acordo com os diversos coletivos da região.

¹⁰ Os bolsistas que trabalharam com o material lítico foram Raquel Nolasco, Ana Lídia, Marcony Lopes Alves e Elber Glória, esses dois últimos também trabalharam sobre o material cerâmico, juntamente com Ciro Gonçalves, Gustavo Jardel, Ana Isabel Ziviani e Edno Marques. Henrique Alcantara e Silva foi bolsista que trabalhou com registros históricos e arte rupestre na região do Trombetas e Guiana.

Acredito que o maior benefício que obtive foi a aproximação com os coletivos indígenas dos rios Trombetas, Mapuera e Cachorro. O aprendizado foi muito amplo, e nesta tese espero poder retribuir a generosidade que recebi deles. Considero que esse encontro foi transformador para minha perspectiva como arqueóloga, pois me levou a uma busca sobre formas de estabelecer diálogos e traduções e uma inquietante sensação de que a arqueologia precisa muito mais dessas trocas.

3. Pelo Rio Mapuera

O meu trabalho de mestrado teve como fio condutor um problema teórico da arqueologia e etnologia, a questão da organização social e política das sociedades amazônicas. Na arqueologia se discute se nas sociedades indígenas do passado haviam ou não formas sociais complexas e hierarquização política. As sociedades do presente são pautadas em parâmetro distinto: são sociedades contra o estado (Clastres, 1974) ou seja, estruturalmente anti-hierárquicas, cuja complexidade não está em suas instituições políticas ou formas materiais, mas em suas elaboradas sociocosmologias.

Portanto, de um lado tínhamos uma arqueologia¹¹ discutindo a política indígena do passado em termos centralizadores, por outro, a etnologia seguindo um viés anti-político, ou pelo menos cosmopolítico. É a partir desse impasse entre o passado e o presente, ou melhor entre a arqueologia e a etnologia, que seguiu meu mestrado.

Essa dicotomia, entre passado e presente, se dilui na discussão proposta por Perrone-Moisés e Sztutman (2009), e foi muito importante para o desenvolvimento do argumento da minha dissertação. Para eles, haveriam articulações que perpassam diferentes grupos, em diferentes níveis, desde aqueles assentados em grandes aldeias até aqueles que optaram por viver em pequenas comunidades afastadas. Essas redes articuladas teriam momentos de maior coesão, como, por exemplo, o caso de guerras ou períodos festivos. Mas aparentemente desapareceriam, tão rapidamente quanto surgiam, quando o agente motor delas se diluísse, dando lugar a grupos autônomos e dispersos. Para os autores não teria sido o contato com não indígenas o fator

¹¹ Essa perspectiva tem mudado na arqueologia amazônica nos últimos anos, hoje encontramos autores/as trabalhando em modelos para o passado, onde conviviam grupos pequenos e autônomos, sincronicamente, às grandes aldeias centralizadoras (Moraes, Neves, 2012).

propulsor da formação das redes ou o rompimento delas. As “federações indígenas” seriam estruturas nativas. A dinâmica entre concentração e dispersão são partes de um mesmo movimento, de uma mesma dinâmica das sociedades indígenas. Sejam as sociedades do passado ou as do presente.

Na tentativa de procurar por essas formas duplas de sociologia política, no passado arqueológico, fiz uma revisão bibliográfica de algumas regiões arqueologicamente conhecidas na Amazônia legal: o baixo Rio Trombetas, o baixo Rio Tapajós e a Amazônia central; e a Guiana, litoral da Guiana Francesa e Suriname. Os exemplos escolhidos mostraram como os mesmos temas abordados pela etnologia, também são encontrados nas pesquisas arqueológicas. Ou seja, a questão das relações de poder político e organização social dos grupos pré-coloniais amazônicos; e como isso se estabelece em termos de poder ou hierarquização entre as aldeias, mudanças advindas de novas dinâmicas sociais, tais como instabilidade política e guerra.

Quando tentamos colocar os dois pontos de vistas, o da antropologia e o da arqueologia, frente a frente, trançando as similaridades e diferenças, chegamos ao limite de nossa empreitada. Esses limites, no meu entendimento, tem um fundo epistemológico. O marco cronológico do distanciamento das duas disciplinas é em meados do século XX, momento no qual o fluxo principal da etnologia (em especial a européia) segue o estruturalismo e a arqueologia se mantém atada ao histórico-culturalismo (muito distante do de Franz Boas, diga-se de passagem). A década de sessenta foi marcante para ambas disciplinas. A arqueologia seguiu um rumo totalmente oposto da etnologia, o processualismo norte-americano, que também ecoou pela Europa, especialmente no Reino Unido, buscando bases em uma ciência positivista e preditiva, em uma clara aproximação com as ciências biológicas (Trigger, 2004)

O movimento contrário afetava a etnologia. O pós-modernismo, a crítica colonial, o relativismo, punham em cheque a crença no conhecimento neutro, não localizado e subjetivado da ciência, colocando a etnografia mais próxima da filosofia e da literatura (Wagner 1975, Strathern 1988, Viveiros de Castro 2001).

Essas diferenciações de linhagens teóricas entre as duas disciplinas criaram abismos que ainda são muito largos. A partir da década de 80, temos distintas arqueologias (muitas delas jogadas no caldeirão do pós-processualismo), que os antropólogos e etnólogos brasileiros desconhecem e não fazem muita questão em entender. Ao mesmo tempo, ocorreu na arqueologia um movimento inverso ao das ciências humanas, seja, da história, da filosofia, da antropologia, da

sociologia, das letras, que se fragmentaram e se reinventaram na era pós-modernismo. Tal situação deixou os/as arqueólogos/as em descompasso com muitas das teorias que subjazem as práticas e reflexões da etnologia.

O descompasso teórico e histórico entre as duas disciplinas criou esse largo abismo que mencionei, e a necessidade de ultrapassá-lo é urgente. Em especial, quando consideramos atores fundamentais nesse processo: os povos indígenas. E foi nessa sinuca de bico que busquei na teoria etnográfica e antropológica contemporânea apoio para uma reflexão arqueológica menos colonialista e efetivamente mais próxima daquilo que mais me interessa; o que os indígenas têm a dizer.

4. Do passado ao presente ou do presente ao passado

Dos pooco aos Waiwai - mudanças e permanências nas ocupações ceramistas no Alto-médio Trombetas - no Norte Amazônico brasileiro foi como intitulei primeiramente minha proposta de pesquisa de doutorado. O foco era o estudo das ocupações ceramistas do Alto-médio Rio Trombetas, a partir da perspectiva das mudanças e permanências culturais dos grupos ceramistas da região.

A partir do levantamento feito no mestrado, estava bem evidente que o passado pré-colonial da região do rio Trombetas era ainda pouco conhecido do ponto de vista arqueológico, tendo em vista escassez de pesquisas neste extenso território. A sequência cronológica estabelecida até aquele momento era baseada, principalmente, nas pesquisas de sítios da confluência do Rio Trombetas e do Rio Nhamundá. A sequência cronológica identificava quatro tipos de cerâmica: Pocó, Konduri, Globular e cerâmica “espinha de peixe” (Hilbert 1955, Hilbert & Hilbert 1980)¹². As datações mais antigas relativas à ocupação Pocó são por volta do século II AC, e as últimas datações Konduri são já do século XV (Guapindaia 2008).

Os relatos de Carvajal no século XVI demonstram que a região foi habitada por populações de hábeis ceramistas até pelo menos o século XVII, conforme encontramos na descrição de Heriarte (1874 [1662]). É unânime nas fontes históricas do século XVII ao XIX que na região do Trombetas haveria povos falantes de línguas Karib que eram, segundo Acuña (1941),

¹² Quanto aos vestígios do período pré-cerâmico não foram mencionados por nenhum dos autores que trabalharam na região (Hilbert 1955, Guapindaia 2008).

vizinhos de grupos Tupis. Lathrap (1975) relaciona as cerâmicas do Tapajós e Trombetas/Nhamundá à expansão Karib. Portanto uma questão que propusemos inicialmente é se haveria uma continuidade entre os ceramistas Konduri e os grupos Karib históricos e etnográficos, considerando que a relação entre os grupos históricos e os atuais já foi estabelecida por outros trabalhos (Howard 2002, Caixeta de Queiroz 2008).

Portanto, em termos gerais, os objetivos arqueológicos do projeto de doutorado eram:

Estabelecer uma cronologia regional para o Alto-médio Trombetas e verificar a possível relação com os sítios do baixo Trombetas e do Nhamundá.

Identificar as similaridades e especificidades das ocupações Pocó e Konduri na região do Alto-médio Trombetas.

Investigar os limites das ocorrências Pocó e Konduri nas regiões de cabeceiras do Trombetas.

O projeto inicial sofreu ao longo dos anos algumas mudanças significativas. A primeira delas é o título. Quando comecei a pesquisa de doutorado o título do projeto era *Dos Pooco aos Waiwai*. A palavra *pooco*, (a aproximação fonética em português seria fotxó) que na língua Waiwai significa avô, ou qualquer homem idoso fazia também alusão a cerâmica Pocó, considerada a mais antiga do baixo Amazonas (Hilbert & Hilbert 1980, Guapindaia 2008). A ordem dos nomes evidenciava minha busca por construir uma história de longa duração da região do rio Trombetas/Mapuera, desde os primeiros registros arqueológicos até as ocupações atuais dos grupos ditos Waiwai. Ou seja, meu ponto de partida era a arqueologia.

No entanto, no decorrer da pesquisa, essa questão da ordem cronológica, e das relações entre o passado arqueológico, e o presente etnográfico, foi mudando de posição. A primeira pessoa que me chamou atenção para isso foi Loredana Ribeiro, em 2012, quando numa conversa em uma noite chuvosa em São Paulo, me atentou para que muitas das minhas questões e *insights* estavam no presente e não no passado. Lembro-me como isso foi perturbador naquele momento, pois a única coisa que eu realmente queria era explicar a *longue durée* no Rio Trombetas. Mas que diabos então eu estava fazendo de errado para as minhas questões, perguntas, reflexões estarem no presente e não no passado? Ainda teimeei um tempo em insistir de que meu ponto de partida era o passado sim! Hoje avalio que a transformação que sofri (porque dói mudar o ponto de vista) se deu após conhecer e conviver com os indígenas da região do Trombetas.

A questão temporal que estava tratando inicialmente dizia respeito ao tempo linear ocidental, dos *Poco* (passado) para os *Waiwai* (presente). No entanto, foi ficando cada vez mais forte a ideia de que a temporalidade dos coletivos que estão hoje sobre os sítios arqueológicos do Rio Mapuera estava transformando o que eu entendia sobre esses lugares e objetos. É nesse sentido que a inversão do título busca refletir a inversão das temporalidades, da atuação e agência de outras perspectivas temporais sobre o meu fazer arqueológico. Portanto, a inversão do título, para “dos *Waiwai* ao *Poco*”, no meu entender, não se trata de puro estilo literário, mas sim de uma mudança profunda com repercussões epistemológicas e interpretativas na minha pesquisa.

Outras mudanças, que considero menos drásticas, também ocorreram. A primeira delas foi o recorte geográfico. Nossa expectativa megalomaniaca de trabalhar com sítios no Trombetas, Erepecuru, Nhamundá e Cachorro foi repensada. Pelos motivos já expostos, nos restringimos aos sítios do Rio Mapuera, apesar da pequena incursão no Rio Cachorro e Erepecuru.

A nossa prospecção consistiu, como veremos no Capítulo 4, em levantamentos de locais que são aldeias e roçados atuais ou com antiguidade recente, sendo que todos eles são sítios arqueológicos. Nossa prospecção não foi pautada somente por uma proposta metodológica da equipe de arqueologia, mas um diálogo, uma negociação, que envolveu também os interesses dos povos do Mapuera. Mesmo que essa não fosse a nossa intenção inicial, já era uma ação legítima dos indígenas do rio Mapuera, intervindo ativamente na pesquisa.

Após os trabalhos de campo, a compreensão entre a relação dos sítios e de sua inserção na paisagem foi sendo amadurecida. E, mais do que isso, tornou-se evidente o encontro da paisagem arqueológica com a paisagem dos povos que habitam hoje o Mapuera. No capítulo 5, discuto essa questão, e utilizo dados e informações que levantei com os Katxuyana no Rio Cachorro e com os Kahyana no Rio Trombetas. Apesar de não termos escavado sítios com terra preta nesses rios, foi feito um levantamento de informações de aldeias antigas e locais com cerâmica, terra preta e pintura.

Acredito que esse investimento no diálogo com os grupos contemporâneos sobre as paisagens e a coincidência regular dos assentamentos atuais e dos pré-coloniais não são fatos sem conexão. É a materialização de duas opções que convergem no presente, talvez por motivos distintos, mas que, como argumentarei no Capítulo 9, refletem estruturas materiais e imateriais que se desenvolvem no tempo de longa duração. Nesse sentido, optei por refletir sobre a noção de

tempo dos grupos indígenas e não investi nas análises documentais históricas, como propus originalmente.

Meu intuito com essa apresentação era fazer um balanço crítico e evidenciar o meu percurso de pesquisa. Eu percebo hoje que algumas das minhas intenções iniciais acabaram sendo excluídas, não cumpridas ou completamente modificadas. Demorei um tempo até entender que os “fracassos” e as “lacunas” de uma pesquisa, na verdade, fazem parte daquilo que se cristaliza como resultado final. Admito que já escondi isso, principalmente de mim mesma, acreditando que o trabalho final era aquilo que efetivamente tinha sido feito e dado certo. Mas, o incomodo em relação a essa poeira que poderia ficar sob o tapete me fez expô-la aqui.

Algumas das intenções acabaram se distanciando do rumo que o trabalho tomou. No entanto, outras realmente não puderam ser cumpridas por uma série de motivos, alguns já citados acima. Explanar isso não é uma superficialidade ou uma forma de me desculpar por inconsistências no texto, mas para mim, é parte de uma reflexão do que é fazer ciência. Minha inspiração para falar sobre essa poeira que iria ficar sob o tapete veio de um pequeno texto de Malinowski, *Confecciones de Ignorancia e Fracasso*¹³, no qual, ele fez um balanço de como se desenvolveu sua pesquisa de campo nas ilhas Trobriand, ao longo dos três campos que empreendeu.

Ele aponta sua falha em perceber o que de fato era importante para os nativos, como a relação entre agricultura e magia. Ele mostra como a desatenção a esses verdadeiros temas de interesse dos nativos não foram percebidos por ele em campo, mas, somente depois, quando já não era mais possível voltar para as ilhas.

Concordo com Malinowski que o primeiro grande limite para fazer etnologia ou arqueologia no contexto de território indígena é a língua. Definitivamente, mesmo trabalhando com pessoas falantes de português, o impasse nem sempre era o vocabulário, mas como traduzir interesses arqueológicos para o entendimento do nosso tradutor. Como o autor ressalta “un completo conocimiento de cualquier lengua indígena depende mucho más de la familiarización con sus formas sociales y organizaciones culturales que de la memorización de largas listas de palabras o la comprensión de los fundamentos gramaticales y sintácticos (...) (1939:131)

¹³ O texto foi originalmente publicado por B. Malinowski em 1939, em *On the Method of Fieldwork*, parte de *Coral Gardens and their Magic*. Mas a versão utilizada por mim, foi um extrato do texto original publicado na coletânea *La Antropología como Ciencia*, organizado por José L. Llobera (1975)

A relação das atividades da arqueologia com os jovens indígenas que nos acompanharam durante os trabalhos de campo é um reflexo desse impasse. Por exemplo, o trabalho na região dos abrigos foi complicadíssimo em termos de logística. O lugar em si era relativamente de difícil acesso, pois os abrigos se encontram na base de um maciço que se situa em uma elevação íngreme e distante da margem do Rio Cachorro, dificultando a descida. Quando nos atrasamos para sair em um dos dias de campo, descendo a trilha por volta das 17:30, chegamos na margem do rio já a noite. A tensão da descida da serra foi muito grande, inicialmente eu acreditava que se tratava de algum perigo decorrente da trilha, como buracos não visualizados na pouca luz, ou o risco de sermos atacados por onças ou ofendidos por cobras. A prospecção nessa serra também foi cercada de tensão, o tempo todo éramos avisados do perigo dessa serra e alertados sobre os barulhos. Eu somente conseguia pensar nas onças que deveriam estar à espreita para nos devorar.

No entanto, os barulhos e os perigos que os indígenas ouviam e alertavam eram de outra ordem, tratava-se da potencialidade de outros seres não humanos (ou não humanos para mim) que poderiam nos enredar em visagens ou nos afetar com doenças. Não que eles não temessem as onças, mas a onça, se for uma onça mesmo, se resolve com a cartucheira. Agora a onça enquanto um espírito/xamã, não há bala que dê jeito.

Malinowski se ressentia de si mesmo quando reclama de suas anotações caóticas e fragmentadas sobre as atividades agrícolas tão fundamentais para a compreensão do *kula*. Com certeza, minhas observações sobre a percepção de paisagens e sítios arqueológicos seria muito mais completa, ou menos incompletas, se eu retornasse a campo, com esse propósito. No entanto, eu tenho que me contentar com esse levantamento parcial, lamento não poder refazer perguntas e perguntar outras coisas que sequer me ocorreram ao longo dos campos.

Hoje, a partir, desses “fragmentos caóticos” que faço minhas análises sobre paisagem e relação dos coletivos indígenas com objetos e sítios arqueológicos e também com a cerâmica arqueológica.

A dificuldade de contrapor algumas informações é também uma das ausências deste trabalho. Muitas vezes tenho informações de um único interlocutor, isso se deve tanto ao pouco tempo de estada em campo, como também a dificuldade de encontrar pessoas fluentes no português, já que eu não consegui aprender a língua Waiwai antes do trabalho de campo. E durante o campo somente consegui aprender algumas frases e listas de palavras.

Malinowski aponta outro problema que encontrou em campo, a sua ignorância sobre botânica tropical e sua incapacidade em avaliar as técnicas de cultivo. Novamente, me abraço aos fantasmas do polaco, consigo perceber que as paisagens atuais passam pela localização de espécie de árvores e plantas. Das quais eu apenas diferenciava as lenhosas das palmeiras.

Aviso ao leitor que retomarei essas autocríticas metodológica em outros momentos do texto. Lamento o incomodo, mas espero que *que mis errores pueden servir de ejemplo a otros.* (1939:139)

Essa tese é dividida em quatro partes, dentro das quais estão dez capítulos.

A primeira parte do trabalho dedico às contextualizações. No capítulo 1 apresento as escolhas metodológicas/teóricas sobre os dois eixos que centram a análise da paisagem e da cerâmica. Neste capítulo apresento as abordagens sobre cerâmica e paisagem sob duas óticas, a da arqueologia e a maneira como percebi que os coletivos indígenas atuais da bacia do Rio Trombetas lidam com essas noções. No capítulo 2, contextualizo geográfica e morfologicamente a região das Guianas e a Bacia do Trombetas. A apresentação sobre a arqueologia da região do Trombetas, com enfoque nas pesquisas sobre os objetos cerâmicos é o tema do Capítulo 3. Neste mesmo capítulo, apresento as cerâmicas de duas regiões vizinhas que tem estreita relação com o Trombetas, as Guianas e o Baixo Tapajós. Para finalizar essa parte de apresentações aos leitores (Capítulo 4), exponho o contexto etnográfico histórico e atual, a partir de fontes históricas coloniais e outras mais recentes. Essa análise etnográfica tem intuito de dar suporte às reflexões nos capítulos seguintes.

Na segunda parte da tese, lido com o tema da paisagem ao longo de dois capítulos. No primeiro deles, o Capítulo 5, apresento os sítios pesquisados no âmbito do Projeto Norte-Amazônico, com enfoque especial nos do Rio Mapuera, dos quais originam as coleções cerâmicas analisadas neste trabalho. No último capítulo desta segunda parte (Capítulo 6), reflito sobre as relações entre as aldeias novas e as aldeias antigas (sítios arqueológicos), os locais que são marcos na paisagem, assim como a relação dos indígenas dos rios Mapuera e Cachorro com esses lugares

A terceira parte, composta por três capítulos, dedico as discussões em torno dos objetos cerâmicos. No capítulo 7, faço uma síntese das características das cerâmicas dos sítios do baixo, médio e alto-médio Mapuera. No capítulo seguinte (Capítulo 8) analiso a variabilidade interna e externa dos sítios do Mapuera, a partir da cerâmica. No capítulo 8 procuro estabelecer as relações desses sítios com outras áreas arqueológicas conhecidas, em especial da região das

Guianas, Baixo Trombetas e Baixo Tapajós. No capítulo 9 apresento como alguns objetos cerâmicos arqueológicos são interpretados e utilizados em práticas do presente pelos coletivos indígenas da Bacia do Trombetas, em especial dos rios Mapuera e Cachorro.

A quarta e última parte da tese é composta de um único capítulo, que seria uma (in) conclusão na qual me proponho discutir os resultados arqueológicos a partir do presente etnográfico, revisitando dualidades como presente x passado, material x imaterial. Isso perpassa por uma reflexão dos limites epistemológicos/ontológicos de um diálogo entre passado e presente/ material e imaterial, das possibilidades ou impossibilidades de um diálogo profundo entre a arqueologia e a etnologia, de como é ou não é possível um diálogo da arqueologia com as ontologias indígenas do Trombetas.

Parte I - Contextualizando a pesquisa - a diversidade das fontes e das perspectivas em diálogo

(Amayta e Wete no trabalho de arqueologia, rio Urukurin, 2011. Foto: Camila Jácome)

Capítulo 1 – Sobre as fontes: teorias e métodos utilizados para as cerâmicas e paisagem

1. Introdução

Nesta primeira parte da tese apresentamos as fontes utilizadas na reflexão sobre temporalidade na região do Rio Trombetas: a paisagem e os vestígios remanescentes de objetos cerâmicos. Sobre elas trabalho com duas abordagens, a primeira utilizando reflexões que trago da disciplina arqueológica, aplicando métodos e teorias do escopo de conhecimento sobre a cerâmica e a paisagem. A outra abordagem se faz pela compreensão de como os grupos indígenas atuais da Bacia do Trombetas estabelecem relação com as aldeias, rios e outros lugares e com o material cerâmico existente nesses locais. Essas duas abordagens podem parecer desconectadas ou mesmo divergentes, tendo em vista diferença radical entre ciência e pensamento nativo ameríndio (Lévi-Strauss, 1962), que em uma oposição clássica seria a abstração (ciência) *versus* a explicação pelo concreto (pensamento nativo). Apesar de não partilhar da ideia de uma ciência pura (Latour, 1991), muito menos de um pensamento nativo que possa ser atingido em sua latência (Wagner, 1975), ainda assim, entendo que essa divergência aparente contradição possa produzir um encontro epistêmico mais interessante que a pura dicotomização.

Trato paisagem e cerâmica como fontes, no sentido histórico, pois o eixo argumentativo desta tese é a temporalidade, uma seara não exclusiva, mas por excelência, da história. Michel de Certeau (1982:81) entende que a produção do conhecimento histórico, começa com a produção da própria fonte:

em história, tudo começa com o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em "documentos" certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho. Na realidade, ela consiste em *produzir* tais documentos, pelo simples fato de recopiar, transcrever ou fotografar estes objetos mudando ao mesmo tempo o seu lugar e o seu estatuto. Este gesto consiste em "isolar" um corpo, como se faz em física, e em "desfigurar" as coisas para constituir-las como peças que preencham lacunas de um conjunto, proposto *a priori*. Ele forma a "coleção".

Ainda seguindo Certeau, o/a historiador/a é um ser atravessado por intersubjetividades que definem o seu lugar social e o seu lugar de produção, ou seja, a sua inscrição social e na comunidade científica/acadêmica/institucional/teórica/temporal. Essa teia de

intersubjetividades e intertextualidades delimitam não somente a sua produção, mas também a escolha e leitura sobre as fontes. A reflexão de Michel de Certeau sobre as fontes e os/as artesãos/ãs, os/as historiadores/as, pode muito bem ser estendida à arqueologia. Portanto, é no encontro dessas múltiplas intersubjetividades, as minhas e das muitas da gama de interlocutores/as do Rio Mapuera e Rio Cachorro, que pretendo falar sobre as duas fontes que apresento.

A cerâmica tem uma longa tradição como técnica/objeto de análise na arqueologia. Do colecionismo dos vasos das culturas clássicas, das classificações da arqueologia nórdica, passando pelo histórico-culturalismo, pelas análises de função, estilo e performance do processualismo, até ao simbolismo pós-processual, a cerâmica sempre esteve entre os objetos mais observados, descritos e interpretados pela arqueologia (Shepard 1956, Arnold 1985, Rice 1987). A história da arqueologia Amazônica é, de certa forma, também a história da análise das cerâmicas amazônicas, vestígio abundante e exuberante, que foi a base para a criação de tradições, fases, estilos (Barreto, Lima, Betancourt, 2016). É a partir da cerâmica, que discutimos referências culturais, linguísticas e cronológicas na Amazônia

A paisagem, entendida como objeto de análise arqueológica, é bem mais recente na nossa disciplina e remonta, como conceito, ao século XX (Knapp e Ashmore, 1999). Esse tipo de enfoque também passou por uma transformação ainda no século XX. Inicialmente como base economicista, hoje também é compreendida como uma construção cultural e simbólica, entre pessoas, lugares e objetos/marcas. Os sítios deixaram de ser o principal referencial espacial/temporal da arqueologia, mas a paisagem onde eles se inserem, incluindo também locais sem evidência de ocupação humana, tem sido cada vez mais objeto de interpretação sobre o passado.

2. As cerâmicas: tecnologia e etnografia

Inicialmente, exponho as referências teóricas e metodológicas que apliquei para análise e interpretação dos conjuntos cerâmicos do Rio Mapuera. Em seguida, trato como a etnografia arqueológica foi norteadora do meu diálogo com as pessoas dos rios Mapuera, Cachorro e Trombetas sobre as cerâmicas arqueológicas identificadas em seu território.

Atualmente, há um movimento na arqueologia mundial, ainda que não seja uníssono, que propõe (re)discutir a relação entre os diversos tipos de identidade dos grupos do passado e a sua produção material. Esse foi o mote do livro editado por Timothy Insoll, *The Archaeology of Identities – a reader* (2007). O conceito de “cultura arqueológica”, no entender de Sian Jones (2007), foi forjado dentro da ideia de homogeneidade cultural e do pressuposto que a história tem desdobramentos coerentes. Jones aponta que há trabalhos recentes nos quais a relação entre cultura e povos não está mais tão estreita, e critica a ideia de que grupos étnicos e nacionais são fixos e limitados.

A maior crítica de Jones (2007) é relativa às classificações arqueológicas que, segundo ela, são baseadas na premissa que grupos estilísticos são coextensivos às entidades culturais e históricas. Os dois princípios centrais das classificações são:

- (a) a mudança na cultura material é gradual, um processo regular que ocorre de uma maneira regular, em uma determinada área geográfica,
- (b) a primeira causa da variação na forma dos objetos é a sua manufatura.

Segundo Jones, isso cria a ilusão que há normas e uniformidades culturais que se refletem e podem ser acessadas através da classificação arqueológica. Diversas pesquisas etnoarqueológicas mais recentes (Stark 1998, Stark, Bowser e Horne 2008) têm demonstrado que a relação entre variabilidade técnica e identidade cultural é altamente complexa, diferentemente das inferências da escola histórico-culturalista (Degoy, 2008; Gosselain, 1991). As relações passam por diversos fatores sociais, econômicos, históricos, políticos, tecnológicos e ambientais (Degoy, 2008).

Por outro lado, também há a retomada e reaproximação de alguns/as antropólogos/as norte-americanos/as com a filogenia cultural. Esse movimento teórico compreende que a percepção dos padrões e da diversidade é uma questão de escala. Quanto maior a escala, se tem mais recorrências, quanto menor a escala, a especificidade é mais evidente (O'Brien et al, 2008). Os métodos da filogenética moderna se desenvolveram na biologia moderna, e oferecem uma série de meios para que o/a arqueólogo/a ou antropólogo/a possa verificar o fundamento de suas hipóteses, em geral, estatísticos, e apresentam grande potencial para aplicação na cultura material, como mostram os autores (idem).

A variabilidade refletida na produção material pode ser fruto de fatores, como consumo (Stahl et al, 2008), tipo de performance desejada (variabilidade tecnológica), distribuição interna na aldeia (como a cerâmica circula, quem consome), quem produz, (idade, sexo, gênero, classe,

etc.), sistema de parentesco (endogamia, exogamia), entre outros diversos fatores. Já a variabilidade dentro de um contexto regional pode decorrer de diferentes possibilidades: desde um sistema multiétnico, até um sistema linguístico e étnico uniforme, o que, no entanto, não implica em uniformidade cultural.

Atualmente, um tema chave na arqueologia africana, baseado nos estudos antropológicos e etnoarqueológicos (Stahl et al, 2008), são os sistemas de trocas. Esse tipo de análise também seria muito proveitosa dentro de alguns contextos da arqueologia brasileira, em especial da arqueologia amazônica, onde ainda são importantes as redes de trocas. Essas perpassam comunidades étnicas, culturais e linguísticas semelhantes e também diversas entre si. A região do Rio Trombetas e das Guianas (Barbosa 2005, Dreyfus 1983-1984, 1993), como veremos no próximo capítulo, é marcada por essas redes de relação, parentesco e inimizade.

Outro ponto que tem sido discutido na etnoarqueologia cerâmica contemporânea é a relação entre estilo e função, não mais como categorias dicotômicas, mas interligadas, e parte de um mesmo *estilo tecnológico*. O estilo não se reduz à decoração, mas sim à tecnologia com um todo (decoração, forma, aspectos técnicos) (Herbich, Dietler, 2008). Adriana Dias e Fabíola Sila (2001) definem que o estilo tecnológico é inerente a todos processos de produção dos objetos, e não somente ao objeto em si. Isso porque ele está em todas as etapas de produção, desde a de matéria-prima (argila ou lítico) até os usos que são empregados ao objeto e o modo como é descartado (Sackett, 1982).

Para Dias e Silva (2001), o estilo tecnológico é, portanto, produto de uma tradição cultural e pode ser considerado um indicador de identidade social e cultural. Em outro artigo, Dias (2008) pontua que essa identificação social e cultural necessita de um suporte contextual para a análise, pois “um estilo tecnológico só adquire sentido quando compreendido como parte de um sistema tecnológico e este, por sua vez, de um sistema cultural mais amplo”. Assim, as cadeias operatórias de uma determinada indústria, cerâmica ou lítica, devem ser compreendidas em conjunto e associadas ao contexto regional. No caso desta pesquisa, as cerâmicas produzidas no Rio Mapuera devem ser analisadas considerando as relações com outros contextos regionais próximos, como o baixo Trombetas e a região do escudo guianense.

Além do conceito de estilo tecnológico, outros serão utilizados como instrumento de reflexão como *household*, *household production* e *household industry* (Graves, 1991). A arqueologia de *household* é uma noção compatível com os tipos mais comuns de assentamentos da Amazônia, onde em

geral predominam os sítios domésticos. Mesmo que fossem locais onde ocorriam outras práticas, como cerimônias e produção econômica, não parece haver uma separação muito nítida entre esses espaços. Quanto ao conceito de *household production*, ou seja, de que a produção material era feita em sua maior parte dentro da própria *household*, condiz com a hipótese que temos trabalhado que boa parte da produção cerâmica nos sítios do Rio Mapuera é local.

Já a definição de *household industry* coloca a produção de grupos oriundos de locais distintos em rede. Essa relação de trocas aparece tanto na região etnográfica quanto histórica das Guianas (Gallois, 2005), assim como em períodos mais recuados da história pré-colonial (Rostain, 2010). Os elementos que se conjugam as trocas de objetos são articulados em extensas redes de relação que envolvem comércio, casamento, guerra, política e muito provavelmente produção material especializada em escala territorial extensa (Rostain 2010). O conceito de *household industry* é interessante para trabalhar nesse cenário de redes sócio-culturais das Guianas, pois a partir dele é possível articular a interação entre grupos especializados na produção e a circulação dos objetos. Outra questão importante é que não há necessariamente verticalidade na produção, distribuição e consumo desses artefatos. Como veremos a seguir, temos indícios de que a ocupação passada do Rio Mapuera estava dentro de um sistema regional, muito mais amplo.

2.1. Analisando as cerâmicas

A reflexão teórica e técnica feita sobre cerâmica neste trabalho se deve muito a interlocução com os/as parceiros/as do Projeto Norte Amazônico do Museu de História Natural da UFMG. Em especial, Igor Rodrigues (2011) desenvolveu uma pesquisa com a cerâmica Aratu-Sapucaí de Minas Gerais na qual relacionou os potes desta Tradição à etnologia Jê e cruzou a construção do corpo Jê a do corpo cerâmico. Um ponto difere completamente as coleções do Mapuera daquela analisada por Rodrigues (2011). Na coleção do sítio Vereda foi possível a remontagem de grande parte do material cerâmico de superfície e subsuperfície. Devido a isso, Rodrigues (2011) fez uma análise centrada nos potes e não nos fragmentos. As coleções do Mapuera, por sua vez, são muito fragmentadas, sendo as remontagens raras, excetuando a coleção do sítio Poropu (Lima, 2016), como veremos adiante. Esse ponto é crucial, pois quando analisamos potes ou remontagens parciais deles, temos um espectro interpretativo-indutivo bem maior. O trabalho citado (Rodrigues 2011) e inúmeros outros (Skibo, 1992; Chilton, 1999) demonstram

a potencialidade de lidar com potes inteiros para a interpretação dos sítios, suas funções, cadeia operatória, uso dos potes, questões de gênero e aprendizagem, etc.

Esta pesquisa foi feita a partir de fragmentos, com exceção de algumas peças e, como já mencionado, do sítio Poropu. Mas mesmo com a maioria dos vestígios cerâmicos muito fragmentados, apostamos na possibilidade de, através dos fragmentos, pensar nos potes como objeto de análise. O objetivo é seguir dos fragmentos aos potes para se aproximar das escolhas feitas ao longo de toda a cadeia operatória (Leroi-Gourhan, 1964; Lemonnier, 1992).

Mesmo diante dessa limitação imposta pelas coleções, dentro do quadro geral da arqueologia da Bacia do Rio Trombetas, acredito que esses fragmentos tem um grande potencial. O primeiro deles é orientar a criação de um panorama das ocupações pré-coloniais nesta região, a partir da comparação com regiões adjacentes com quadros culturais e cronológicos melhores definidos. Portanto, essa análise cerâmica também visa tirar a região do Mapuera de um vazio arqueológico. Além disso, como foram trabalhados cinco sítios, conseguimos identificar através da análise cerâmica, especificidades e também similaridades, entre o material cerâmico de cada sítio.

A partir dessa reflexão sobre os fragmentos dos sítios do Mapuera é que estabelecemos a classificação, como veremos adiante. Podemos dividir nossa análise em quatro macro categorias, relacionadas: à localização da peça, à técnica de confecção, aos vestígios de uso e à classificação. Essa última categoria é baseada na inter-relação das outras três, pois a associação dos fragmentos a determinada tradição arqueológica se fez cruzando dados de localização (geográfica e estratigráfica), características de produção (morfologia de pote, pasta, decoração, etc.) e também a forma como foi utilizada (vestígios de uso).

O estado de conservação não foi um critério adotado em nossa ficha de análise pelo seguinte motivo, dos cinco sítios estudados, quatro apresentam a maioria dos fragmentos de pequenos a médio (variando em média entre 5 a 7 cm de comprimento). Isso se deve às superfícies erodidas e à problemas de inversão estratigráfica. Nesse sentido, não consideramos que a conservação individual das peças seria uma categoria fundamental, tendo em vista que a conservação da coleção do sítio, em si, já era problemática.

Na triagem do material para análise consideramos os seguintes critérios: (1) tipo (bordas, fundos, inflexões, apêndices e apliques)¹⁴, (2) tamanho (maiores de 3 cm), (3) presença de decoração, (4) presença de possíveis vestígios de uso. A maior parte dos fragmentos era de partes de bojo das vasilhas (inferior, médio e superior), mas só analisamos os fragmentos de bojo com decoração, inflexão e vestígio de uso.

A seguir apresentamos em detalhe a ficha de análise (Anexo 1) utilizada, a partir das quatro macro categorias. Relacionadas à macro categoria de localização da peça foram observados e descritos seguintes atributos:

I) Sítio

II) NP (número da Peça)

III) Localização (unidade)

IV) NIV- Nível Estratigráfico

Já relacionados a macro categoria de produção¹⁵ do artefato temos os seguintes atributos

VI) Espessura média (mm)

VII) Diâmetro (cm)

VIII) Cor da pasta (parte oxidada)

IX) Antiplástico

X) Porcentagem de antiplástico (Orton, Tyers, Vince, 1999) (Anexo 3)

XI) Técnica de manufatura

XII) Queima (anexo 2)

XIII) Tratamento de superfície

XIV- Contorno do Vaso

XV-Forma do vaso

XVI- Inclinação da borda

¹⁴ Utilizamos esses tipos como diagnósticos objetivando a reconstituição de forma de vasilhas e identificação de decorações típicas.

¹⁵ Uma das categorias que não colocamos na ficha de análise foi a de vestígios de produção e de gestos, que já utilizamos anteriormente em análises de outras coleções cerâmicas. Essa categoria é bastante interessante para elencar características marcadas quando a pasta está ainda úmida ou em estado de couro, como por exemplo: impressão de cestaria, folha, digitais, sobreposição de estrias e/ou facetas de alisamento, etc., no entanto, novamente a questão da conservação das peças foi preponderante. Assim, visando diminuir categoria que seriam muito pouco utilizadas e considerando a grande quantidade de material arqueológico trabalhado, suprimimos essa categoria da análise. No entanto, mantivemos no espaço final da ficha, em Observações, uma possibilidade caso fosse verificado qualquer uma dessas marcas no fragmento.

XVII- Forma do lábio (adaptado de Chymz, 1966)

XVIII - Forma da Borda (adaptado de Chymz, 1966)

XIX-Decoração do lábio

XX- Decoração da borda

XXI- Forma da base (adaptado de Chymz, 1966)

XXII- Tipo e local de Decoração

XXIII- Cor do Engobo

XXIV- Tipo da Pintura

XXV- Cor da Pintura

XVI- Decoração Plástica

XXX- Pasta

Seguimos como parâmetro de definição da natureza da peça, morfologias de borda, lábio e fundo a partir da clássica publicação de Chymz (1966).

Todas as análises utilizadas têm como princípio as escolhas que foram feitas no pretérito, assim como seu reflexo na performance da produção e utilização da peça. A análise granulométrica e de quantidade de antiplásticos (Orton, Tyers & Vince 1997) (Anexo 3) tem por objetivo avaliar as características da cerâmica na queima e uso (resistência, durabilidade, condução de calor). As cores da parte oxidada de um fragmento foram diferenciadas por suas tonalidades (exemplo: laranja claro, vermelho, branco, ente outros), como aplicado por Juliana Machado (2005-2006) no sítio Hatarara, do médio Amazonas.

Os fragmentos foram observados com um auxílio de uma lupa binocular *Opton*, com um aumento de até 40x, em conjunção com a utilização de um microscópio digital com aumento de até 200x, modelo CM-130U, que tem câmera fotográfica acoplada. As fotografias possibilitaram a comparação das pastas entre os fragmentos.

Os tipos de queimas foram definidos com base na tabela extraída de Rye (1981) (Anexo 2), essa análise permite avaliar se houve diferenças nas atmosferas de queima de um mesmo pote, como de indivíduos distintos de uma coleção. As diferenças de oxidação-redução nos dizem sobre a quantidade de oxigênio que foi consumida na queima, e pode ser indicativa da técnica da queima: a céu aberto, semi-fechado, em forno, etc.

Como o intuito final da análise é pensar em recipientes dentro de cada tipo de pastas definida, caracterizamos o acabamento do recipiente, ou seja, sua decoração, tipo de borda, tipo de lábio e morfologia. Para tal, privilegiamos o estudo dos fragmentos diagnósticos, ou seja, aqueles capazes de nos dar informações sobre o estilo de um pote: fragmentos de bordas; bases;

apêndices; fragmentos decorados. Assim, notamos recorrências e especificidades de decoração, tipo de borda, lábio e possível morfologia do pote, isto, quando a dimensão do caco permitiu tal inferência.

Os atributos da macro categoria de vestígios de utilização das peças, em geral, são de origem mecânica (esbarrões, arranhões, quebras, quebras térmicas, marcas de colher) ou físico-química (fuligem externa, matéria orgânica carbonizada internamente)

XXVII-Marcas de uso Face Externa

XXVIII - Marcas de uso Face Interna

E a classificação já definida por outros autores (Hilbert, 1955, Guapindaia 2008) foi contemplado no item XXIX, de filiação cultural. Essa classificação na ficha leva em consideração, principalmente, dois aspectos: decoração e antiplástico. Pois, são esses os dois aspectos mais tratados na bibliografia da região, e na arqueologia amazônica como um todo. Critérios relacionados ao tipo e morfologia do fragmento (ex. apêndices, apliques), assim como sua localização na morfologia do pote ao qual faz parte e, conseqüentemente, a projeção de sua forma, também foram critérios para a classificação desses tipos cerâmicos. O último item da ficha de análise é de observações gerais sobre a peça, destinado a contemplar eventuais especificidades da peça que não tenham sido descritas dentro das categorias definidas.

Uma das questões discutidas permanentemente foram os limites da centralidade dos fragmentos na análise das coleções do Mapuera. Sabemos que nem sempre uma mesma “categoria/tipo”, seja da produção ou do uso, é compartilhada em todo pote. Por exemplo, um tratamento de superfície ou decoração não necessariamente é o mesmo em todo o corpo do pote ou artefato, pode ser variável.

Devido ao estado de conservação da maior parte das peças não ser bom, optamos por investir em uma análise detalhada dos elementos ligados à primeira etapa de manufatura de um pote: o preparo da pasta argilosa. Além da identificação dos elementos antiplásticos (quartzo; caco-moído; cauxi; caraipé; carvão; hematita; entre outros), comum em qualquer análise cerâmica, a observação e cruzamento de dados da cor da parte oxidada de um fragmento, permitiu-nos discriminar alguns tipos de pasta (Machado, 2005-2006). Considerando que as pastas são a primeira escolha tecnológica feita na construção do pote, cruzamos essa categoria com as

demais, a fim de delimitar escolhas tecnológicas feitas em conjunto, por exemplo, determinados tipos de borda/decoração somente ocorrem com determinado tipo de pasta.

Deste modo, uma vez estabelecidos os tipos de pastas e suas respectivas variabilidades estilísticas, procuramos observar se havia diferença quantitativa de ocorrência de cada tipo ao longo dos níveis. Dito de outra forma, intentamos verificar se um tipo “A” ou “B” de pasta corresponderia a ocupações arqueológicas distintas.

Todas as bordas foram fotografadas e seus perfis desenhados em tamanho real e digitalizados em *CorelDraw*. Através do perfil digitalizado e o diâmetro da boca (Meggers & Evans, 1970; Rice, 1987), projetamos a forma do recipiente. Utilizamos como referência de base das vasilhas, os tipos encontrados. Os fragmentos de bases, os decorados e apêndices, também foram fotografados e desenhados, seguindo os mesmos procedimentos que as bordas.

2.1.2. As cerâmicas na perspectiva dos yanás, uma etnografia arqueológica

Neste tópico apresento como trabalhei com a interlocução com homens e mulheres¹⁶ das aldeias dos rios Mapuera, Cachorro e Trombetas, especialmente durante o primeiro campo realizado em 2010, sobre as cerâmicas arqueológicas identificada nesta ampla região. Mais recentemente, esse diálogo foi enriquecido pelas conversas com Jaime Xamen Waiwai, estudante do Bacharelado de Arqueologia, da UFOPA e também com a etnóloga Leonor Valentino Oliveira.

A etnoarqueologia feita na Amazônia trouxe inúmeras contribuições para arqueologia desta região. Fabiola Silva (2008) remonta a genealogia da etnoarqueologia na Amazônia aos primeiros trabalhos que utilizaram de dados etnográficos na tentativa de interpretar as evidências arqueológicas, como os de Barbosa Rodrigues, Goeldi, Koch-Grünberg e Frikel. A autora aponta que temas hoje norteadores dos debates da arqueologia amazônica foram fundamentados por dados etnoarqueológicos. Entre eles está a trajetória histórica de longa duração, a relação das populações com o meio físico e material, modelos interpretativos sobre os processos de formação do registro arqueológico, entre outros.

A aliança entre dados etnoarqueológicos e interpretação arqueológica na Amazônia é bem-sucedida, um bom exemplo são os trabalhos voltados para processos de manejo ambiental e

¹⁶ No capítulo 4 faremos uma apresentação dos grupos, ou melhor *yanas* (gentes) que habitam a bacia do Trombetas.

para a formação das terras antropogênicas. Esses avanços foram fundamentais para o entendimento atual do surgimento e desenvolvimento da agricultura, do crescimento demográfico e o movimento das populações amazônicas (Silva, 2009:31).

A despeito da enorme importância da etnoarqueologia feita na Amazônia, minha pesquisa não se encaixa dentro desta linha. Mas, porque eu não escolhi a via da etnoarqueologia, o campo mais tradicional que relaciona os povos indígenas aos contextos, objetos arqueológicos e técnicas de produção?

A minha não escolha pela etnoarqueologia começa por uma questão metodológica; durante os campos, optei pelos levantamentos arqueológicos que tomaram muito tempo e recursos, e, portanto, não pude dedicar tempo e práticas metodologicamente orientadas pela etnoarqueologia. No entanto, dias e noites eram tomados por diálogos que geraram informações que caoticamente fui anotando em meu caderno de campo. Mas não considero que esse levantamento possa ser metodologicamente encaixado em um viés etnoarqueológico.

Hoje, eu percebo que essa opção, ainda que inicialmente não consciente, se aproxima de outra postura de se fazer arqueologia. No primeiro campo passei dois meses com uma equipe de etnólogos/as. Obviamente tinha interesses distintos dos deles/as, mas a minha própria formação, já bastante orientada na etnologia indígena, e essa oportunidade de campo, me fizeram ter outro comportamento. Menos arqueológico talvez. Hoje eu arrisco dizer que essa minha opção em campo se aproxima do que ficou definido em trabalhos recentes como *etnografia arqueológica*.

A etnografia arqueológica não é um termo novo, segundo Hamilakis e Anagnostopoulos (2009), a origem estaria dentro da própria etnoarqueologia, mas seu desenvolvimento também se relaciona ao pós-processualismo e suas tendências como multivocalidade, agência, gênero e a reflexão da política do presente.

Metodologicamente, as etnografias arqueológicas envolvem diversas práticas como: etnografias multi-localizadas, pesquisa etno-histórica, entrevistas formais e não formais, observação participante, pesquisa de arquivos, visitas a sítios arqueológicos, diálogos com as comunidades, assim como membros da equipe de pesquisa e colegas da acadêmica. Mas, para Hamilakis e Anagnostopoulos (2009), a etnografia arqueológica não se trata exclusivamente de um conjunto de métodos de campo, importados da antropologia social, para descrever práticas e observações. Ela envolve o próprio questionamento da condição moderna da arqueologia. Mais do que um

método é também uma chave epistemológica. Seria, portanto, um lugar transdisciplinar e potencialmente, transcultural, um espaço para múltiplas conversações e críticas centrados em materialidade e temporalidade

O ponto que talvez mais me interessa nessa definição de etnografia arqueológica de Hamilakis e Anagnostopoulos (2009) é acerca da materialidade do passado e a multiplicidade de percepção e narrativas sobre o tempo e as temporalidades. Na condição ocidental e moderna, o tempo é unilinear e muitas vezes colocado de forma teleológica. As outras narrativas sobre tempo sejam *pré*, *pós* ou *a* modernas, em geral, ainda são postas em um lugar “alternativo”, algo que beira a curiosidade, mitologia ou elucubração teórica sem sentido prático. No entanto, para esses autores, essas narrativas existem, e não se trata somente de excentricidade etnográfica, elas são pontos centrais de cosmologias, epistemologias e ontologias outras. E mesmo no ocidente, onde o discurso sobre o tempo, oficialmente é um lugar das ciências (arqueologia, história, física, etc.), ainda há espaço para outros pontos de vista, como o caso da Grécia que vive um paradigma entre ser a representante de tempos clássicos no tempo presente (2009:79). De um lado tempos lineares, sequenciais, cronológicos e cartesianos, de outros tempos circulares, elípticos, não-lineares, de formas distintas onde a quebra entre passado/presente é possível em determinadas situações.

Em resumo, Hamilakis e Anagnostopoulos (2009) consideram que a etnografia arqueológica pode ser uma re-conceitualização radical da própria arqueologia.

A partir disso, considero as minhas observações em campo, entrevistas, visitas com indígenas em sítios e/ou locais importantes, conversas com indígenas e colegas sobre o tema trabalhado, e as reflexões que faço sobre esses dados, e em especial sobre a questão temporal, podem ser tratados como uma etnografia arqueológica. A minha reflexão ser referenciada pelo presente, considerando aspectos políticos (da macro política nacional as micropolíticas de aldeias) e conceitos indígenas também faz conexão com a etnografia arqueológica.

Acredito que o ponto de junção, ou pontos, ou nós, ou trespasse, entre a perspectiva arqueológica oficial ou tradicional (Hamilakis e Anagnostopoulos, 2009) e o que entendemos da perspectiva indígena pode se dar pela etnografia arqueológica.

Assim, como expus na apresentação da tese, a inversão do título, não se trata de uma mera formalidade textual, mas sim de uma questão que impactou a própria metodologia e que produziu questões de fundo epistemológico. O impacto do presente etnográfico na minha

pesquisa se fez tão agudo que o meu projeto originalmente linear teve que ser reconstruído. Foi no presente que o encontro aconteceu entre eu, os coletivos indígenas, as aldeias (novas e antigas), os lugares mencionados (cachoeiras, serras, pedras), as cerâmicas (arqueológicas, atuais) e outros objetos (pedras, lâminas de machado, ídolos). Assim, foi a partir do presente que eu me propus a encontrar (no sentido arqueológico e etnográfico) o passado.

3. A paisagem: os sítios arqueológicos e a história dos lugares

Começo apresentando os referenciais teóricos que me nortearam na discussão sobre paisagem arqueológica e paisagem e memória. Em seguida, apresento o método de escolha dos sítios arqueológicos desta pesquisa.

A paisagem, mesmo antes de ser conceituada enquanto um objeto da arqueologia, sempre fez parte das análises de arqueólogos/as (Knapp e Ashmore 1999). As explicações relacionando objetos e sua transformação em um território amplo, os diferentes tipos de ocupação dentro de um contexto regional e as implicações simbólicas das pessoas com o meio são diferentes formas de expressão dessa relação com a paisagem entre as distintas correntes da arqueologia. Porém as reflexões mais conceituais surgiram no processualismo e nas mudanças propostas pelas arqueologias ditas pós-processuais.

Entre os diferentes conceitos de paisagem na arqueologia, há tendências mais naturalizantes e economicistas e outras em que a paisagem ultrapassa a sua entidade física e se situa no plano das relações entre os indivíduos ou os coletivos sociais (Criado Boado, 1991).

A abordagem processualista centrou-se em questões referentes à ecologia, economia, territorialidade, variabilidade de estilo da cultura material. Ela é marcada pela proximidade com as ciências exatas, naturais e da terra, sendo comum o uso de tecnologias e métodos dessas áreas para tratar de questões de paleoeconomia, geoarqueologia e estudos de paleoambiente (Ashmore, 2007). Criado Boado (1991) relaciona diretamente a racionalidade burguesa com a construção da percepção de um espaço finito e mensurável. Isso seria possível, a partir do momento que a ideia de espaço foi forjada dentro da ciência moderna e capitalista. O ambiente foi considerado como parte de uma infraestrutura necessária para o desenvolvimento das revoluções industriais (Criado Boado, 1991; Latour, 1991; Marx, 1867). Essa construção, para

criado Boado, dentro da racionalidade burguesa e positivista, limita o espaço a um funcionalismo mecanicista.

Uma crítica pertinente a visão moderna da paisagem é a busca pelas fronteiras e limites, bem definidos (Criado Boado, 1991). É conveniente lembrar que as fronteiras políticas rígidas são definições muito recentes, não nos esqueçamos que o primeiro Estado-nação, o português, foi unificado somente no século XV. O estabelecimento de fronteiras políticas mais rígidas somente se generalizou na Europa no século XIX, sendo de fato uma invenção moderna, nem tão eficaz, se considerarmos as constantes guerras de demandas em relação a isso, e a imigração ilegal como um fato generalizado até os dias de hoje.

A crítica pós-processual se centra na questão que a exploração do ambiente está repleta de conotações simbólicas. Novos temas são trazidos no escopo dessas diversas arqueologias pós-processuais, como a memória, ordenação e transformação social e identidades (Ashmore, 2007).

É evidente que o ambiente é um meio de sobrevivência física e cultural. Mas de uma vez, nas reuniões e assembleias sobre a demarcação da T.I. Katsuyana-Tunayana ouvi que *karaiwa* (branco) tem supermercado, nós temos os rios e as matas. Não se trata de oposição simples, entre um modo de vida capitalista e outro indígena. Pois a coleta, a caça ou a agricultura não se tratam de tarefas que dizem respeito unicamente à subsistência. O uso do espaço envolve outras relações e uma delas é com a memória, como veremos no capítulo cinco. A memória na paisagem está conectada às movimentações realizadas dentro e entre as paisagens, em locais que ficam registrados como *lugares de memória* (Ashmore, 2007). O lugar de memória é atribuído por uma memória coletiva compartilhada através de gerações.

A Amazônia está no centro de um debate que envolve questões levantadas pela arqueologia, antropologia e ecologia sobre as origens de padrões de assentamento e uso do espaço e recursos naturais, tanto no passado, como no presente. Apesar dos olhares diferenciados das três disciplinas, o que está por detrás de todas é a questão fundadora do mundo moderno (Latour, 1991), a separação bipolarizada entre *sociedade-sujeito* e *natureza- (quase) objetos*.

Lévi-Strauss (1986:165) considerava o estruturalismo como uma reconciliação entre dicotomias profundas, tais como: “o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito”. Talvez o que ainda mantivesse Lévi-Strauss preso à constituição moderna (Latour, 1991) seja o fato de que, para ele, essa não-divisão, ou hibridez entre natureza e indivíduo, fosse mais facilmente

perceptível nas culturas *ditas primitivas*. E o que Latour coloca é que essa hibridez entre natureza e sociedade também está dentro da ciência e da política moderna.

Essa discussão proposta por Latour vai muito além da etnologia e do debate sobre a Amazônia. De todo modo, por essa perspectiva que não há separação entre natureza e sociedade, vemos que os estudos sobre Amazônia se aproximam da proposta de Latour. A reflexão tem sido feita de forma multifacetada, indo além de um dualismo linearmente mensurável. A etnologia feita no Brasil nos últimos anos aqueceu esse debate de tal maneira, que é impossível às outras áreas de conhecimento, que trabalham na Amazônia e com povos indígenas e grupos tradicionais, ignorá-las. O que se trata aqui é de entender como outra ontologia explica seu mundo ao redor (para nós ocidentais, a floresta) e os seres que o habitam. O que os povos indígenas vêm dizendo sugere que essas divisões são ocidentais (ou da *constituição moderna* como prefere Latour) e que somente dificultam a nossa compreensão acerca de seus saberes.

A crítica a essa visão dualista entre sociedade e natureza começou na própria etnologia (Overing, 1975; Viveiros de Castro, 2002a), mas também foi feita dentro da ecologia histórica (Balée, 1987; Denevan, 1992; Erickson, 2004). Somente nos anos 1990 e 2000, começou a ser solidificada na arqueologia (Heckenberger, Neves, Petersen, 1998), salvo as honrosas exceções de Lathrap (1970) e Carneiro (1983).

A floresta deixou de ser vista como um fator limitante ao aumento demográfico, que impedia a complexificação social, e passou a ser entendida como resultado de milhares de anos de manejo humano, desmistificando a ideia de floresta primária (Denevan, 1992). Viveiros de Castro (2002a), mesmo ressaltando a importância que esta linha de pensamento gerou, considera que ainda a natureza continua a ser vista como preponderante à cultura.

Para Viveiros de Castro (2002a) a ecologia humana, apesar de se dividir em duas linhas de abordagens, dos *modelos ecológicos restritivos* (Meggers, 2003; Steward, 1948; Roosevelt, 1980) e *modelos ecológicos humanos* (Lathrap 1970, Denevan 1992, Balée 1987), mantém o foco nos elementos naturais, seja fertilidade do solo, pluviosidade, quantidade de caça, e mesmo o manejo florestal, como fatores fundamentais, e anteriores a história. Para ele, esses autores têm como princípio que o dado é a natureza. Enquanto, na sua interpretação, para as sociedades amazônicas, as do presente e, com grande possibilidade, também as do passado, a cultura é o

dado e a natureza sempre é construída¹⁷. Segundo ele, a profundidade filosófica dessa questão para os povos indígenas, notada em diversas etnografias de todo continente americano, é tão importante que é muito pouco provável que seja resultante de processos recentes, e que tenham suas origens em um passado remoto.

Todas as interpretações dos modelos ecológicos restritivos na Amazônia, de uma forma ou de outra, tiveram origem nas proposições de Steward (1948) de *áreas culturais*¹⁸. Steward considerava que havia relação entre estágios socioeconômicos de grupos humanos e o meio ambiente em que estavam inseridos. A cultura material refletiria os diferentes níveis de complexidade social e seria um bom índice para a especialização de produção. Então para o autor, nas condições ambientais da Amazônia, somente seria possível o desenvolvimento de sociedades do tipo *horticultores de floresta tropical*, que seriam intermediárias e híbridas, com cultura material semelhante às das chefaturas circum-caribenhas, mas politicamente pouco distintas das tribos marginais do Brasil Central.

Ainda nos anos 50, o *standard model* foi contestado pelos estruturalistas europeus. Os autores estruturalistas davam maior ênfase ao valor cognitivo e simbólico do que às dimensões materiais estudados pelos ecologistas culturais. Essa crítica gerou uma polarização entre os/as antropólogos/as neoevolucionistas, e também histórico-culturalistas (principalmente, aqueles ligados à arqueologia), e os grupos de orientação estrutural-funcionalista ou estrutural-culturalista.

No entanto, à parte desta polarização, a imagem da Amazônia continuava a ser o habitat de pequenos grupos dispersos, isolados, autônomos, autocontidos, igualitários e tecnologicamente ascéticos, mesmo para alguns/as etnólogos/as; um exemplo clássico na etnografia guianense é Peter Rivière (1984).

A mudança dessa imagem, segundo Viveiros de Castro, ocorreu devido às críticas internas da antropologia aos paradigmas clássicos da teoria de parentesco, visto como uma concepção regulativa e mecanicista da vida social; a recusa ao conceito de sociedade ontologicamente fechada e internamente estruturada; e também das tentativas de escapar da dicotomia clássica

17 Para discussão aprofundada ver *Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena* (Viveiros de Castro 2002b).

18 O conceito de área cultural aparece no início do século XX dentro da etnologia norte-americana, principalmente nas feitas em museus, onde as coleções eram organizadas por áreas e culturas, Clark Wissler, Alfred Kroeber e Franz Boas, mesmo que com diferentes contribuições, estão na genealogia dessa ideia.

Natureza/Cultura. Na antropologia social, o modelo de Steward foi sendo minado pouco a pouco, principalmente com as etnografias dos anos 70, como a de Joana Overing (1975) e Peter Rivière (1969) nas Guianas.

Mais recentemente, a ecologia humana (Moran, 1993) tem mostrado resultados empíricos nos quais a Amazônia aparece como um lugar da diversidade pedológica, florística e faunística. Para Denevan (1992), a floresta amazônica é resultado de um longo processo de atividades dos povos nativos, que causou uma série de impactos, ainda visíveis, como erosão das várzeas, a construção de montículos, estradas, e o estabelecimento de áreas de assentamentos e de roças. A ideia de um continente vazio, ou primitivo, é uma imagem criada no discurso colonial para justificar a ocupação das terras (Denevan, 1992). O resultado da depopulação pós-contato foi o abandono de campos, desertos e florestas, paisagens que rapidamente “esconderam” vestígios de culturas originais, criando uma falsa reversão dos impactos antrópicos pré-coloniais. E no século XIX, a partir desse vazio humano foi concebido o mito de que esses seriam ambientes selvagens e primitivos.

O manejo da floresta amazônica, feito antes do contato pelos povos nativos, desenrola em benefícios até os dias atuais, sendo um deles a formação dos antrossolos, solos formados por alteração decorrentes de práticas humanas e que são muito utilizados na agricultura familiar atual - uso que provavelmente os torna continuamente férteis. Outro benefício que Balée (1987) aponta, é a formação das matas especializadas, como, por exemplo, as de palmeiras e os castanhais. Esses locais são muito importantes nas economias amazônicas contemporâneas, seja as indígenas ou não-indígenas. O manejo da floresta também é importante para a prática da caça, pois esses nichos de árvores frutíferas atraem diversos tipos de animais que fizeram e fazem parte da dieta de grupos indígenas (Balée, 1987; Denevan, 1992). Carneiro (2009) e Schaan (2003) sugerem que no arquipélago do Marajó, tendo em vista a baixa produtividade dos solos das ilhas, foi o manejo dos peixes que possibilitou gerar substrato protéico para manter os supostos cacicados que lá se desenvolveram.

Heckenberger e Neves (2009) chamam esse manejo da floresta e de seus recursos de domesticação da paisagem, o que implica na transformação da paisagem mais do que na domesticação de plantas ou animais. Para os autores, essa domesticação da paisagem é um processo consciente, em que os grupos humanos manipularam a paisagem ecológica, com objetivo de tornar seus recursos (plantas e animais) bem mais produtivos.

3.1 Proposta para análise da paisagem do rio Mapuera, T.I. Trombetas-Mapuera

A escolha dos locais para a pesquisa e, conseqüentemente, a avaliação da inserção da paisagem destes sítios, foi construída coletivamente entre a equipe arqueológica e vários membros das comunidades consultadas pela equipe do Projeto Norte-Amazônico sobre a execução de um projeto de pesquisa arqueológica em seu território. Se, inicialmente, tínhamos como objetivo escavar os sítios de abrigo e os sítios de terra preta e registrar os rochedos com gravuras nos rios, essa intenção teve que ser atualizada considerando as intenções dos indígenas e outras subjetividades não humanas. O que quero dizer com isso é que, não necessariamente, escavamos os locais com maior quantidade de material cerâmico ou melhor preservados, mas locais que eram importantes para aqueles/as interlocutores/as que estavam conosco. Assim como, não fomos a determinados abrigos rochosos devido à presença de outros seres, espíritos ou de outro tipo de humanidade. Mas como veremos no capítulo cinco, essas intenções humanas ou não, também revelam sobre a relação do espaço com a temporalidade.

Por isso, a proposta de análise da paisagem desta pesquisa envolve essa percepção conjunta entre o olhar da arqueologia e também dos coletivos indígenas atuais que vivem no rio Mapuera. Todos os doze sítios arqueológicos que sofreram intervenção¹⁹ foram escolhidos para serem trabalhados em decisão conjunta com os coletivos indígenas do Rio Mapuera e Rio Cachorro²⁰. Para que isso de fato acontecesse o trabalho passou por algumas etapas:

3.1.1 Reunião de apresentação e discussão com as lideranças

Em cada uma das seis aldeias (Tawaní, Mapium, Takara, Mapuera, Bateria, no Rio Mapuera e Santidade, no Rio Cachorro) nas quais propusemos a pesquisa arqueológica foram feitas palestras explicativas do que é a arqueologia, seus objetivos e a possibilidade que víamos em inseri-la nessas comunidades. A partir dessa apresentação, eram abertas as discussões, e as lideranças (caciques, professores/as indígenas, homens mais velhos) começavam a falar o que pensavam sobre o conteúdo da apresentação.

19 No Capítulo 4 apresento os sítios que trabalhamos, assim como as aldeias antigas nomeadas e georreferenciadas através de viagens de barco realizadas nos rios Mapuera, Trombetas e Cachorro. O tipo de intervenção e os resultados de cada um dos sítios também serão apresentados neste capítulo.

20 No Capítulo 2 será feita a contextualização etnográfica da região do Rio Mapuera, afluente pela margem direita do Rio Trombetas.

Uma das demandas que surgiu nessas reuniões foi a criação de um museu. Indígenas citaram como exemplo “o museu dos Wajãpi”²¹. Os principais defensores dessa ideia foram o Cacique geral do Rio Mapuera, Iraixá (Elizeu), e João Icohtwo, chefe da CTL (Coordenação Técnica Local)²² da FUNAI. Um dos principais motivos alegados para a existência desse museu é a criação de um espaço indígena autônomo na cidade de Oriximiná ou Santarém (diferente da Casai ou Funai) onde os jovens pudessem encontrar apoio. Esse local também funcionaria para venda de artesanato, e por fim, um meio de expor aos *karaiwa*²³ o modo de vida Waiwai. Essa ideia também encontra ressonância entre os jovens que estudam na UFOPA, em especial, os/as estudantes dos cursos de Antropologia e Arqueologia. Mas, contrariamente, entendem que o espaço do Museu deveria ser dentro da aldeia, e servir para que os jovens que não saem das aldeias possam conhecer sobre o passado dos povos.

Em algumas aldeias do Rio Mapuera (por exemplo Mapium e Tawaní) e todas do Rio Cachorro que estão fora da área demarcada da T.I. Trombetas-Mapuera a demanda é um pouco diferente. Na época em que foram realizados os campos, existia um conflito de interesses pela ocupação e uso da área dos rios Cachorro e Trombetas, entre a comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira e os grupos Katxuyana (Rio Cachorro), Kahiana e Tunayana (ambos do Rio Trombetas)²⁴. Devido a esta demanda, a aldeia Santidade, que é Katxuyana, e tem as principais lideranças que estão à frente dessa situação conflituosa, demandam que o trabalho de arqueologia sirva para comprovar a antiguidade da ocupação indígena na região.

3.1.2. Avaliação do local a ser escavado

Após a primeira reunião, quando era decidido se a comunidade aceitava ou não o trabalho proposto pela equipe de arqueologia, geralmente, em seguida, acontecia uma segunda reunião, convocada pelo cacique, com a participação dos homens mais velhos da aldeia, e também jovens

21Uma referência ao Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque localizado em Macapá-AM, que abriga exposições e pesquisa, assim como loja de artesanato indígena, das etnias Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã. Apesar de não ser um museu Wajãpi, mesmo já tendo abrigado exposições sobre a arte gráfica deste povo, acredito que esta referência seja devido a relação que fazem com as antropólogas Denise Fajardo e Dominique Gallois.

22Antigo cargo de Chefe de Posto extinto em 2010 com reestruturação da FUNAI.

23Pessoa branca (no sentido de não-índio, as vezes também os quilombolas são assim chamados) ou brasileira. Os norte-americanos são chamados de *paranakarí*.

24 Cf. Capítulo 3.

interessados na “pesquisa²⁵”. O tema das conversas era sempre sobre aldeias antigas em que eles ou seus parentes mais velhos viveram. Nesses momentos, contava-se sobre os locais onde haviam rochedos com desenhos, como se faziam as panelas ou mesmo como eram encabados os machados de pedra²⁶. Os jovens presentes aparentavam se interessar bastante pelas informações “escavadas” nas memórias dos *pooco*.

Nas reuniões levávamos os mapas, as cartas topográficas e fotos aéreas para que eles já pudessem ver e nos mostrar os locais que mencionavam. E, considerando as características arqueológicas do lugar (se havia cacos de panela, terra preta ou pinturas), as dificuldades de acesso e também as condições de alojamento durante o trabalho de pesquisa (local piscoso, com caça disponível, ovos para coletar), era decidido conjuntamente o local a ser trabalhado.

Em muitas dessas reuniões foram mencionados outros locais antigos e conhecidos, mas de difícil acesso, em geral em áreas de interflúvio, de terra firme, como entre o Alto Mapuera e o Alto Cachorro e em muitas das áreas de cabeceiras dos afluentes do Alto Trombetas. Nesses locais foi mencionada a existência de serras e grandes lagos²⁷. No tempo das guerras e doenças (provavelmente final do XIX e início do XX, quando sofreram com a pressão de comerciantes, exploradores, outros grupos indígenas e posteriormente missionários norte-americanos) algumas aldeias eram feitas nesses locais afastados. O acesso era sempre por terra, segundo eles, existiam caminhos abertos, só que pelo desuso foram tomados pela mata.

Portanto, notamos que as percepções sobre as paisagens dos diversos grupos que vivem na bacia do Trombetas são bastante amplas, ultrapassando o espaço das aldeias e roçados próximos aos grandes rios, que, por exemplo, incluíam caminhos que integravam locais das margens às terras de interflúvio. E provavelmente, assim como as aldeias atuais (como veremos a seguir),

25 Os homens dos grupos do Mapuera e Cachorro estão habituados a fazer parte de equipes de pesquisa de diversos grupos karaiwa, seja de empresas (verificação de potencial hídrico, pesquisas minerais), seja de ONG's para etnozoneamentos e etnomapeamentos. Em geral, nesses trabalhos, eles cumprem atividades de auxiliares, mateiros ou barqueiros com baixa remuneração. Muitas das vezes terminando o trabalho sem ter compreendido o real motivo da “pesquisa”.

26 Até a década de 1980, os Karapawana - grupo que também faz parte do macro-coletivo Waiwai, antigos habitantes da região do alto Rio Kikwo, um dos formadores do Mapuera, abriam seus roçados somente com machados líticos, cujas lâminas ainda sabiam fabricar (Queiroz 2008). Em todas as aldeias que trabalhamos, os homens mais velhos, e mesmo algumas mulheres, sabiam explicar como se procedia o encabamento dessas lâminas encontradas pelas aldeias e roçados, mas relatavam que já em sua infância e juventude nunca presenciaram essas lâminas serem fabricadas.

27 Nenhum desses locais pode ser visitado, no entanto, vários deles foram localizados nos mapas que apresentamos e outros mapas foram desenhados por homens nas aldeias. Essas informações serão apresentadas no Capítulo 4.

são caminhos muito antigos, que no início do século XX foram (re)ativados em um momento de conflito²⁸.

A partir desse segundo momento, decidíamos os locais a serem alvo de pesquisa arqueológica em dois tipos:

- (a) Os *Entotho*: locais reconhecidos por serem aldeias antigas.
- (b) Os locais com pintura ou gravura. Somente um local com pintura foi trabalhado, o *Itxunuri* (serra em Katxuyana), parte deste sítio já era conhecido e foi publicado por Pereira (2002).

A partir dessa definição coletiva e negociada de onde seria feita a pesquisa arqueológica é que partimos para campo. A dinâmica relação com os coletivos indígenas do Mapuera, Cachorro e Trombetas foi sendo construída e reconstruída continuamente. Essas reuniões de negociação eram fundamentais para viabilizar o que mais importante considero: estar e chegar junto com os indígenas nos lugares, nos barcos, pois as viagens e os lugares são os ativadores das memórias.

28 Caixeta de Queiroz (2008) menciona um caso recente de uma família que resolveu abandonar o convívio da aldeia, para se refugiar em local afastado do rio Mapuera. Durante o período que viveram longe da aldeia passaram a viver somente a base de caça e coleta. Retornaram a aldeia quando um grupo de parentes foi ao seu resgate, reclamando saudades. Também há inúmeros relatos de grupos de “índios isolados”, como os próprios Waiwai se referem aos grupos não contatados por eles, que vivem ainda hoje nas cabeceiras do Cachorro, Mapuera, Turuni e Trombetas.

Capítulo 2 – Paisagens do Planalto das Guianas

1. Introdução

Neste capítulo apresento as paisagens naturais no Trombetas contextualizando-as dentro da região geográfica do Planalto das Guianas. Essa descrição tem como intuito auxiliar na descrição dos sítios arqueológicos e também operar nos momentos de diálogo entre as paisagens naturais/arqueológicas em contraponto as paisagens nativas.

2. O Planalto das Guianas

O Planalto das Guianas, também conhecido como Escudo das Guianas, está localizado na região Nordeste da América do Sul, com extensão de cerca de 5.000.000 m² (IBGE 1961), mais precisamente na região do extremo Norte do Brasil (Norte dos estados do Amazonas e do Pará, praticamente todo estado de Roraima e parte ocidental do Amapá). Essa formação se estende também para o sul da Venezuela, uma faixa no leste da Colômbia e na totalidade da Guiana, Suriname e Guiana Francesa. A região é limitada ao sul pelo rio Amazonas, a leste pela costa atlântica e ao norte pelo Orinoco (Figura 3).

Figura 3 – Localização do Escudo das Guianas. Fonte:
<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgmBUAI/guianas-aspectos-fisicos-geograficos-morfologicos-geologico-identificacao-caracteristicasEBAH>

O escudo das Guianas é uma das formações mais antigas do planeta (IBGE, 1961), onde predominam relevos rebaixados pelo desgaste, e alguns montes mais altos ainda expostos ao intemperismo físico. Trata-se de um escudo de rochas cristalinas (Pré-Cambriano) já intensamente desgastadas.

A paisagem da Guiana pode ser dividida esquematicamente em três regiões (IBGE, 1961):

- (A) Planície estreita e pantanosa ao longo da costa do Oceano Atlântico;
- (B) Faixa de areia branca mais para interior onde crescem florestas úmidas e se situa a maioria dos depósitos minerais do país.
- (C) Grandes terras altas do interior, coberta de savana e onde ocorrem os montes, entre os quais o Roraima (Figura 4) e o Pico da Neblina (2.994 m), o ponto mais alto do Brasil. Também fazem parte da região serrana a Serra do Acaraí e do Tumucumaque, onde estão várias nascentes dos formadores do Rio Trombetas e de seus outros grandes afluentes, como o Erepecuru.

Figura 4 – Monte Roraima, um dos mais importantes e conhecidos do escudo das Guianas.

Fonte: Google imagens.

A vegetação também varia de acordo com essas áreas distintas, a maior parte do território guianense é coberto por floresta tropical, de copa alta e fechada, onde há exploração de madeira, assim como extração de látex. Já na costa são comuns os manguezais e vegetação resistente ao sal. Na região da savana, ou de campos, predomina vegetação alta e arbustiva (IBGE, 1972). A fauna é rica e variada, idêntica à de outras regiões da Amazônia, com grande potencial para caça, como a de inúmeros mamíferos de grande, médio e pequeno porte, além de uma diversidade de quelônios, reptéis, aves e peixes.

O clima tropical da região caracteriza-se por duas estações, da seca, de setembro a março, e da chuva, de abril a agosto. A média de temperatura anual fica em torno dos 26 graus, sendo a estação seca a mais quente do ano.

A hidrografia da Guiana é formada por quatro rios principais: o Corentyne, o Berbice, o Demerara e o Essequibo (Figuras 6 e 7). Todos correm de Sul para o Norte, desembocando no Atlântico. Nesses rios há muitas quedas, cachoeiras e corredeiras (Figura 5), entre as mais conhecidas estão as cataratas de Kaieteur (226 m de altura), no Rio Potaro, e as de Kamaria. Entre os rios que correm de norte para sul está o Trombetas, que faz parte da bacia do Amazonas.

Figura 5 – Trecho de corredeiras no rio Essequibo. Fonte: Evans & Meggers (1955)

Figura 6 – Rios do escudo guianense. Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Guayana_Esequiba. Acessado em 07/02/2017

Figura 7 – Rio Essequibo em suas nascentes na serra do Acarai, na divisa do Brasil e Guiana. Fonte: <http://peteoxford.photoshelter.com/image/I0000Q884.kmfktM>. Acessado em 22/02/2017

3. A bacia do rio Trombetas

A região de nossa pesquisa, a bacia do Rio Trombetas (Figura 8), situa-se na porção sul do planalto das Guianas. O Rio Trombetas é um rio de águas claras que após a confluência com o rio Nhamundá, deságua no baixo Amazonas, nas proximidades da cidade de Oriximiná. A maior parte de seu curso encontra-se em solo brasileiro, dentro dos limites do município de Oriximiná. Já os seus formadores: o Rio Cafuini, nasce na Guiana, e o Rio Anamu, nasce na fronteira da Guiana com o Suriname. A região das cabeceiras deste rio situa-se na serra do Acaraí (Figura 7), cadeia de montanhas localizada na fronteira entre Brasil e Guiana. O ponto mais alto do Pará é uma elevação sem nome na Serra do Acaraí, a 906 metros de altitude. No Brasil, a Bacia do Trombetas está inserida no Estado do Pará, nos municípios de Oriximiná, Terra Santa, Óbidos e Faro.

O clima local é quente, úmido e apresenta uma das menores precipitações da região Amazônica (média anual de 2.152 mm), com a maior parte das chuvas concentrada nos meses de janeiro a maio (Rebio, 2004). E os tipos de vegetação encontrados são basicamente de floresta de terra firme, floresta de várzea e a vegetação aquática encontrada nos lagos.

Figura 8 – Localização do Rio Trombetas, no município de Oriximiná. Mapa: Eduardo Kazuo Tamanaha.

Uma das melhores e mais detalhadas descrições que encontrei sobre a hidrografia do Trombetas é de Protásio Friel (1958), missionário franciscano e etnólogo, que percorreu boa parte do Trombetas e de muitos dos seus afluentes, dos anos 50 a 60, do século XX. Além de suas próprias andanças, Friel também identificou inúmeros rios dessa bacia com seus interlocutores indígenas.

O rio Trombetas é um dos maiores afluentes do Amazonas, pela margem esquerda, cobrindo uma área aproximada de 136 mil km², com cerca de 1.000 km de extensão (IBAMA/MMA, 2004). Os seus afluentes mais importantes do lado direito são: Mapuera, Cachorro ou Katxuru, Yaskurí, Rio do Velho ou Kuhá, e, na porção mais equatorial, o Turuni. Do lado esquerdo, o Trombetas recebe o Erepecuru, o Damiana ou Kahyáhó, o Katxpakuru, o Imnohúmu e o Ponékuru (Friel, 1958:115). O Rio Nhamundá, que limita o estado do Pará com Amazonas, não é tributário do Trombetas, mas sua foz na região de Oriximiná é muito próxima à do Trombetas.

Na margem esquerda do Trombetas, a uns 40 km à montante de Oriximiná, desemboca o rio Cuminá ou Erepecuru (idem).

Quase todos esses afluentes principais, em seu curso superior, têm dois ou mais formadores. É importante esse detalhamento, pois como vimos no capítulo 2, os rios são localizadores das pessoas e de sua genealogia. Vamos nos ater aqui aos formadores somente do Mapuera e Cachorro (Katxuru), sobre os quais nos debruçamos mais no âmbito do Projeto Norte-Amazônico. O rio Mapuera se constitui após o encontro dos Tawiní e Urukurin. No interflúvio do Mapuera e Trombetas, aflui o Rio Cachorro (Katxuru), cujo afluente mais importante é o Cachorrinho (Txoroaho).

O rio Trombetas, acima de Cachoeira Porteira, possui largura variável que pode chegar até aproximadamente 1 km, mas em geral é mais estreito. A topografia da bacia do Trombetas é formada por vários desníveis, que criam trechos de encachoeiramento e corredeiras que, praticamente, se estendem de uma margem a outra (Figura 9). A solução para ultrapassar essas cachoeiras é o uso dos paranãs, canais de navegação formados por pequenos braços do rio onde há menos afloramento rochoso e as águas estão menos velozes. Ou os varadouros, caminhos usados para atravessar a pé e os trechos interfluviais (Figura 10). Uma parte do rio corre sobre escudo cristalino, a montante da vila de Cachoeira Porteira, com fundos de areia e rochas, o que

origina as inúmeras quedas d'água e corredeiras. A jusante desta localidade, o rio já corre sobre a bacia sedimentar, com fundo arenoso.

Figura 9 – Cachoeira de São Pedro no rio Cachorro ou SanMan no Katxuru. Foto: Luísa Girardi

Figura 10 – Travessia da canoa no Varadouro da Cachoeira de São Pedro, tanto na seca quanto na cheia é o único modo que as pessoas têm de atravessa-la é arrastando a canoa por este caminho. Foto: Luísa Girardi.

Nas margens, se encontram alguns remansos e praias de areia, com águas mais calmas. Abaixo de Cachoeira Porteira, predominam os lagos marginais, de água preta, com morfologia alongada. Esses lagos têm estreito canal de acesso ao Trombetas (IBAMA/MMA, 2004).

Geologicamente, a região do Trombetas é formada por unidades geológicas pré-cambrianas, cujas idades variam do Arqueano ao Proterozóico Superior. Mas ocorrem também sedimentos paleozóicos pertencentes à Bacia Sedimentar do Amazonas, coberturas lateríticas terciárias e sedimentos aluviais recentes, preenchendo o fundo dos vales dos rios e igarapés que drenam a região (IBAMA/MMA, 2004).

O relevo regional (Projeto RADAMBRASIL, 1976) é dividido em cinco compartimentos morfo-estruturais:

- (a) Planalto Dissecado Norte da Amazônia: talhadas em rochas pré-cambrianas de origem vulcânicas, subvulcânicas e metamórficas. Relevos rebaixados com morros residuais.

- (b)) Depressão Periférica do Norte do Pará: constituída por rochas pré-cambrianas do Complexo Guianense e solos podzolizados. Áreas com grande densidade de drenagem, com relevos dissecados, colinas e interflúvios tabulares.
- (c) Planalto da Bacia Sedimentar do Amazonas: situa-se na borda norte da Bacia Sedimentar do Amazonas, e é constituída de rochas sedimentares paleozóicas. Apresenta relevos residuais elevados com altitudes entre 300 e 350 m.
- (d) Planalto Rebaixado da Amazônia: estende pelos dois lados da Bacia Sedimentar do Amazonas, com altimetria de aproximadamente 100 m. A litologia da unidade é predominantemente sedimentar, ocorrendo também sedimentos terciários. A superfície predomina o aplainamento topográfico, poucos entalhamentos dos talwegues, além de colinas e ravinas.
- (e) Planalto Dissecado Rio Trombetas: as condições geomorfológicas deste Planalto refletem a intensa atuação dos processos erosivos, resultando uma grande faixa de dissecação em interflúvios com encostas ravinada, interflúvios tabulares, interflúvios tabulares com drenagem densa, colinas e ravinas. Ocorrem superfícies tabulares mais elevadas em relação aos relevos dissecados próximos.

A região do médio Mapuera, onde se situa o sítio Poropu, cito a descrição geológica (Figura 11) a partir do trabalho de Elber Glória (2017:55-56)

A província geológica do Escudo das Guianas, dentro da área coberta pelo *Grupo Iricoumé*, é uma formação de origem paleoproterozóica, caracterizada pela presença de rochas vulcânicas como o riolito, riodacito, dacito, traquidacito, andesito, traquiandesito, andesito basáltico e equivalentes subvulcânicos. No entorno da região, predomina também a formação *Suíte Intrusiva Mapuera*, onde ocorre sienogranito a monzogranito, ortoclásio granito subordinado charnockito, no qual o sítio arqueológico Takara Velho está localizado.

Por outro lado, os sítios arqueológicos situados na porção meridional do rio Mapuera estão inseridos no Grupo Curuá, dividido em cinco formações distintas. *Formação Oriximiná*: arenito, siltito e folhelho, com intercalação de diamictito. *Formação Curirí*: diamictito, siltito e folhelho carbonoso e piritoso. *Formação Barreirinha*: folhelho cinza escuro e preto, com camadas de siltito e arenito fino. *Formação Ererê*: siltito com intercalações de arenito e folhelho. *Formação Maecurni*: arenito e pelitos bioturbados. Essas formações são marcadas pela origem de rochas sedimentares. A diferença entre as formações geológicas indica uma variedade que pode resultar

em fontes de argilas com propriedades distintas. Prováveis diferenças de composições argilosas entre as cerâmicas do alto e baixo curso deverão ser consideradas conforme a litologia.

Figura 11 – Litologia local com a identificação de alguns dos sítios arqueológicos identificados pelo Projeto Norte-Amazônico. Ilustração: Glória (2017:56).

Na região do baixo Mapuera onde situam-se os sítios Tawanî, Mapium, Ewtotho e TakaraVelho, temos a descrição geológica, feita para o estudo petrográfico e mineralógico de cerâmicas de sítios desta região e do Trombetas, realizado por membros do Museu Emílio Goeldi (COSTA *et al.* 2004: 167) (Figura 12). No artigo os autores descrevem que nesta região há presença de:

rochas sedimentares paleozoicas a mesozoicas (arenitos e argilas) assentamentos vindos do Baixo Amazonas e rochas ácidas vulcânicas do proterozóico da Formação Iricoumé e do Granito Mapuera. Diques de rochas básicas cruzam as formações paleozoicas. Perfis de laterita derivados destas formações também ocorrem na área e foram parcialmente transformados em Latossolos, difundidos na região. Argilas, areias e seixos encontrados comumente nas margens dos rios e lagos, bem como os Latossolos são as manifestações geológicas mais jovens (Holoceno) na região (tradução nossa, Costa et al 2004:167)

Figura 12 - Mapa apresentado por Costa et al (2004:167) com a geologia simplificada da região do Baixo Mapuera, confluência com Trombetas, na proximidade da Vila de Cachoeira Porteira.

Em relação aos solos, a região do Rio Trombetas apresenta Latossolos Amarelos que se distribuem nas superfícies aplainadas. Os Gleissolos e Neossolos Flúvicos são predominantes junto às superfícies aluvionais e áreas alagadiças. Também foram identificados Latossolos Vermelho-amarelos, Argissolos vermelho- e amarelos Neossolos Litólicos, porém com menores expressões (IBAMA/MMA, 2004)

Autores do Museu Paraense Emílio Goeldi (COSTA *et al.* 2004) afirmam que nos sítios pesquisados as terras pretas antropogênicas estão distribuídas em “várias pequenas áreas subcirculares de 1 a 8 ha localizadas perto de uma das outras e desenvolvidas preferencialmente

sobre o Latossolos amarelos e solo Plíntico (lateríticos, parênteses nosso) ” (tradução nossa, Costa et ali 2004:167). A descrição detalhada dos perfis de terra preta antropogênica do Trombetas está no trabalho de dissertação de Dirse Kern (1988.).

Adiante, nos capítulos 5 e 6, iremos nos utilizar dessas referências das paisagens trombetanas e guianenses para apresentar os sítios arqueológicos pesquisados no Projeto Norte-Amazônico, bem como subsidiar nossa discussão sobre as paisagens arqueológicas e dos indígenas destes locais.

Capítulo 3 - Cerâmicas do baixo Tapajós, Trombetas e terras altas das Guianas

1. Introdução

Neste capítulo apresentamos uma contextualização sobre as cerâmicas arqueológicas da região do baixo Trombetas e de duas regiões vizinhas, o baixo Tapajós e o as terras altas e áreas de savana do Escudo Guianense. O motivo para essa escolha é a relação estilística e cronológica das cerâmicas do Trombetas. As terras altas das Guianas têm proximidade geográfica com o Trombetas, já o baixo Tapajós, que apesar de estar mais distante, foi um importante centro político desde períodos mais antigos até o contato com os europeus, um centro urbano da floresta tropical o mais antigo das terras baixas da América do Sul (Neves, 2015). O segundo motivo, será melhor debatido nos próximos capítulos, e diz respeito à reiterada observação dos vários autores que trabalharam nas duas regiões sobre o caráter fluido dos complexos cerâmicos. Adiante veremos que a fluidez formal das cerâmicas desta ampla região, encontra apoio na etnologia das guianas, nas quais os povos do Trombetas estão descritos dentro de um amplo contexto de relações (políticas, econômicas, de parentesco e guerra). Essa rede de relações, como veremos, é histórica (Capítulo 4) e potencialmente arqueológica (Lathrap 1970, Gallois 2005). Os grupos atuais do Trombetas relacionam aldeias antigas pelo Baixo Amazonas, como veremos no capítulo 6, incluindo a cidade de Santarém.

2. Panorama no Baixo Tapajós

A arqueologia do Baixo Amazonas é uma das mais antigas de Amazônia brasileira, iniciada logo no século XIX (Frederick Hartt, 1885; João Barbosa Rodrigues, 1875; 1879; 1889). Hartt, em sua passagem pela região, escavou o sambaqui Taperinha, próximo ao Lago Maicá, em Santarém, hoje um dos sítios mais antigos e importantes da arqueologia regional²⁹. Já Barbosa

²⁹ Apesar da antiguidade da ocupação de Taperinha, hoje a região do Maicá sofre um grande ataque por parte da Embraps (Empresa Brasileira de Portos em Santarém) que pretende construir três grandes portos para o escoamento de soja, ignorando a presença de remanescentes de quilombolas, ribeirinhos, sítios arqueológicos e o fato de o local ser um importante criadouro natural de espécies aquáticas do Amazonas. Até o presente momento

Rodrigues (1875) foi o primeiro a associar a cerâmica arqueológica a populações indígenas presentes nos relatos coloniais. A cerâmica do Trombetas e Nhamundá foi associada aos Conduri³⁰ e aos Uaboí, e aos Tapajós históricos relacionou a cerâmica da região de Santarém.

A arqueologia de Santarém e do baixo Tapajós realmente dá um salto somente com as expedições realizadas entre os anos de 1923 e 1926 pelo etnólogo Curt Nimuendaju. O seu objetivo era formar coleções para o Museu de Gotemburgo. A pesquisa de Nimuendaju foi muito minuciosa. Fez descrições detalhadas de sítios arqueológicos da cidade de Santarém e outros da região do Baixo Tapajós e Amazonas. Identificou 65 sítios entre a bacia do Trombetas e Santarém. A partir das associações de Barbosa Rodrigues, Nimuendaju foi o responsável pela criação dos conjuntos das cerâmicas Santarém/Tapajó e a Konduri. O etnólogo alemão foi o primeiro a diferenciar os dois conjuntos, tanto em termos estilísticos, quando de distribuição geográfica.

Apesar de sua enorme contribuição a arqueologia de Santarém, Nimuendaju não publicou nada em vida, sendo os trabalhos de Nordenskiöld (1930), Linné (1928) e Palmatary (1939) todos tributários das informações levantadas por ele. Durante muito tempo o único texto de sua autoria relacionado ao tema era um artigo póstumo, que reunia dados históricos sobre os Tapajó (Nimuendaju, 1949). Em 2004, foram publicadas cartas, textos e mapas de sua autoria sobre pesquisas arqueológicas que realizou na Amazônia, organizadas por Per Stenborg, o que demonstrou a profundidade da arqueologia de Nimuendaju.

Nordenskiöld (1930) e Linné (1928) fizeram conexões da arqueologia de Santarém, com as Antilhas e América Central, relacionando os grupos indígenas do Tapajós com populações de língua Arawak. A arqueóloga norte-americana, Helen Palmatary (1939), fez seu doutorado sobre a cerâmica de Santarém do Museu de Gotemburgo e de outras coleções depositadas em instituições dos EUA. Apesar de ter sido uma das primeiras a propor de fato uma tipologia sobre a cerâmica Santarém, não avançou muito na interpretação sobre a arqueologia local.

foi a resistência dos quilombolas que impediu a implantação do projeto. Para maiores detalhes sobre esse assunto ver: <http://terradedireitos.org.br/2016/02/12/megaprojetos-portuarios-e-resistencia-a-privatizacao-do-lago-do-maica/>

³⁰ O grupo étnico aparece, às vezes grafado como Conuri, Conduri ou Konduri. Posteriormente, Nimuendaju define o conjunto cerâmico como Konduri. A variação da grafia ao longo do texto está de acordo com as fontes citadas.

A primeira descrição detalhada da cerâmica Santarém foi produzida por Frederico Barata, jornalista de Belém, a partir de sua coleção particular. Barata (1951, 1952, 1953) não trabalhou com os dados contextuais destas peças, mas além de descrevê-las analisou elementos de algumas delas que se tornaram emblemáticas para Santarém, como os vasos de gargalo e de cariátides, e os apêndices zoomórficos.

As cerâmicas do Baixo Amazonas foram inseridas nos horizontes cerâmicos do quadro histórico-cultural produzido por Betty Meggers e Clifford Evans (1961). Em publicações posteriores (Meggers & Evans, 1983), os horizontes se tornaram as tradições arqueológicas, classificação ainda hoje utilizada. As cerâmicas Santarém e Konduri foram inseridas na Tradição Inciso-Ponteadada, junto com as fases Mazagão, Itacoatiara, Arauquim e Mabaruna. A origem geográfica delas foi atribuída às terras altas da Colômbia.

Lathrap (1975) apresentou um modelo divergente de Meggers e Evans para explicar as origens e migrações dos povos indígenas no Amazonas, relacionando dados linguísticos e arqueológicos. Atribuiu às cerâmicas da Tradição Incisa-Ponteadada do Baixo Amazonas relação com os grupos de língua Karib. Além de considerar o estilo Barrancóide, a partir dos dados de Hilbert (1968), a expressão arqueológica mais antiga dos povos de língua Karib. Regina MacDonald (1972) corrobora com as hipóteses de Lathrap, pois considerou que os Tapajó eram falantes de uma língua Karib. Tanto os dados de Lathrap, quanto os de MacDonald sobre a relação etno-histórica e arqueológica com grupos Karib são bastante difusos, no entanto, quando pensamos a partir da etnologia atual, bastante pertinentes.

Vera Guapindaia (1993) retomou a análise das peças coletadas por Frederico Barata, depositadas no Museu Paraense Emílio Goeldi. No seu trabalho, além da análise do material cerâmico, procurou relacioná-lo com documentos históricos dos cronistas e as datações disponíveis. Também foi a partir de uma coleção de museu (MAE-USP) que Denise Gomes (2002) fez sua dissertação sobre coleções cerâmicas tapajônicas. Prosseguiu as pesquisas escavando sítios no centro de Santarém e comunidades próximas, com objetivo de discutir as hipóteses de Anna Roosevelt sobre a existência de um cacicado tapajônico.

A morfologia da cerâmica Santarém tem como emblema os vasos cariátides, globulares e de gargalo que se encontram, inteiros ou semi-inteiros, em coleções (Troufflard, 2016) (Figura 13). Outras peças em cerâmica são encontradas, como as estatuetas antropomorfas e cachimbos. As decorações das cerâmicas Santarém em geral são complexas, associando diversas técnicas,

dentre as possíveis podemos elencar: modelado, incisão, ponteados, engobo branco e vermelho, pintura, apliques modelados, etc. As pastas citadas como comuns são aquelas com caraipé e cauixi (Guapindaia 1993).

Em termos contextuais, as cerâmicas Santarém foram identificadas em sítios de habitação, muitos deles com locais considerados cerimoniais (bolsões) e lixeiras.

Figura 13 – As coleções são as maiores fontes bibliográficas sobre a cerâmica Santarém. A partir delas, formas como a do vaso de cariátides tornaram-se emblemáticas deste estilo. Prancha feita por Camila Jácome a partir de ilustrações de Gomes (2002).

Marcony Lopes Alves (2016), em recente monografia, faz uma boa síntese da história da análise da cerâmica Santarém. Indica, também, a existência de uma certa fluidez na classificação entre a cerâmica Santarém e Konduri em alguns contextos e coleções. Como exemplos, aponta as coleções analisadas por Palmatary e Gomes (2002). Denise Gomes, ao classificar a coleção tapajônica do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, ordenou o material presente na coleção em algumas categorias como “Santarém”, “Influência Santarém”, “Konduri” e “Influência Konduri”. Lopes Alves (idem, p.53) aponta que “as “influências” foram definidas

pela presença de uma forma ou decoração mais característica de um dos conjuntos, mas que ao mesmo tempo apresenta pasta com característica de outro.

Registra, ainda, que outros autores já haviam percebido essas semelhanças ou influências entre as duas cerâmicas, como Barata (1950), Hilbert (1955) e o próprio Nimuendaju (2004), o primeiro a diferenciar os dois estilos. Fez tal referência ao mencionar aspectos estilísticos, como a cabeça de urubu rei, muito comum em Santarém, mas também presente na região do Trombetas. Outro apontamento interessante desta monografia é que o próprio território Tapajó nunca foi homogêneo, Nimuendaju já havia sustentado a diferença entre a cerâmica de Santarém e a de Arapiuns (no Lago Grande de Vila Franca), aspecto reforçado pelos trabalhos de Gomes (2005; 2009) em Parauá. E para completar esse quadro de diversidade, recentemente no município de Belterra, situado a menos de 100 km do centro de Santarém, foi identificada cerâmica Konduri (Martins, 2012).

3. Panorama do Baixo Trombetas e Nhamundá

A arqueologia da região do Rio Trombetas e Nhamundá foi primeiramente descrita por Peter Hilbert (1955), mas antes dele houve as expedições de João Barbosa Faria (1946) no Nhamundá e a classificação da cerâmica Konduri feita por Nimuendaju (2004). Dos anos 80 até os dias de hoje, o número de pesquisas arqueológicas, em especial na porção baixa do Rio Trombetas e Nhamundá aumentou significativamente, todas elas relacionadas às obras de grande impacto ambiental, social e econômico, como a mineração de bauxita e projetos hidroelétricos.

A partir desses trabalhos faremos um panorama geral dos grupos cerâmicos presentes na região seguindo a cronologia, do mais antigo ao recente: a cerâmica Pocó, Konduri, Globular (esta sem datação relativa ou absoluta) e Espinha de Peixe (mais recente por datação relativa). Também apresentaremos a cerâmica Waiwai etnográfica (Yde, 1963) e arqueológica (Meggers e Evans, 1961). A cerâmica Waiwai nos dois casos foi descrita a partir de sítios e observações etnográficas no rio Essequibo. No entanto, como parte dos Waiwai se encontram hoje no rio Mapuera e ainda hoje produzem cerâmica, mesmo que seja somente em contextos de venda, esta cerâmica está descrita dentro do contexto do Trombetas. Essa situação já reflete o que pretendemos discutir ao fim deste capítulo, a fluidez das fronteiras geográficas, assim como estilísticas e tecnológicas.

3.1. A cerâmica Pocó

A cerâmica Pocó foi reconhecida pela primeira vez na região do Lago Pocó, no baixo Nhamundá (Hilbert 1955). A cerâmica por suas características formais e decorativas, foi comparada às cerâmicas Barrancóides do sítio El Palito, do litoral da Venezuela e da fase Japurá, do rio homônimo, na Amazônia centro-ocidental (Hilbert & Hilbert 1980: 8).

Na primeira caracterização (idem) essa cerâmica foi definida pela pasta contendo cauixi, caraipé e eventualmente esses antiplásticos ocorrem simultaneamente. As formas identificadas foram tigelas rasas e fundas, com bojos semi-esféricos, vasos de gargalo constritos, com paredes carenadas e assadores de beiju. E a decoração considerada típica é a pintura: como engobo vermelho, faixas espessas e vermelhas, vinho e amarelo, sobrepostas em engobo branco. A decoração plástica foi considerada menos frequente, formando padrões geométricos feitos por incisão, assim como ocorrem o inciso-escovado, acanalado, raspado-zonado e inciso-modelado. (Hilbert, 1955). Em 1975, quando Peter Hilbert volta ao Nhamundá, com seu filho Klaus Hilbert (Hilbert & Hilbert, 1980), conseguiu obter amostras que dataram essa cerâmica entre 65 AC e 205 DC. Eles obtiveram duas datações 1330 ± 45 AC. e 1000 ± 130 AC que consideraram demasiadamente antigas, o que interpretaram como erro, portanto, descartando o seu uso na cronologia Pocó.

Posteriormente, pesquisadores do Projeto Amazônia Central identificaram uma nova fase cerâmica, na sequência local mais antiga que Manacapuru, que denominaram de fase Açutuba (Lima, Neves, & Petersen, 2006) (Figura 15). A cerâmica Açutuba foi datada em torno de 300 AC até o século IV da era cristã (Lima, Neves, & Petersen, 2006). Devido à antiguidade da fase Açutuba e de semelhanças decorativas, esta foi relacionada à cerâmica Pocó (Hilbert, 1955; Hilbert & Hilbert, 1980).

Já nos anos 2000, na região do baixo Trombetas (Figura 14), acima de onde Hilbert pesquisou, Vera Guapindaia (2008) também identificou sítios Pocó enterrados, seja sob a ocupação Konduri, seja em áreas em contexto de única ocupação.

Na região do lago de Silves, na foz dos rios Urubu e Uatamã (Figura 14), Helena Lima (2008) também identificou contextos Pocó-Açutuba. Esta cerâmica foi identificada, também, no lago Amanã, situado próximo à foz do rio Japurá (Figura 14), com a pesquisa de Bernardo Costa e Jaqueline Gomes (*apud* Neves et ali, 2104) indicam a presença Pocó-Açutuba na região. Desse

contexto foram obtidas datas para um fragmento tipicamente Pocó-Açutuba de 2790 ± 30 BP (Neves et ali, 2014).

No sítio Aldeia (Gomes, 2011) (Figura 14), situado no perímetro urbano de Santarém, assim como sítio Porto, situado próximo ao campus da UFOPA (Figura 14), também foram identificadas cerâmicas Pocó sendo as datas mais antigas 1200 e 900 AC. Essas datas como ressalta Neves et ali (2014) são compatíveis com as datas descartadas por Peter e Klaus Hilbert, o que leva os autores desse artigo, a proporem a sua reconsideração.

Figura 14 -Localização das áreas e pesquisas de contextos Pocó-Açutuba. Fonte: Mapa de J. Gomes e B. Costa in Neves et ali (2014:138)

O artigo que citamos de Neves e colegas (2014) faz uma síntese sobre o estado atual da pesquisa Pocó-Açutuba. Em termos de formas eles descrevem como recorrentes em todos os sítios: vasilhames carenados, vasos com gargalos, bordas com flange, expansões de carenas (flanges mesiais) e apliques modelados (Figura 15). As formas dos vasos são complexas, sendo às vezes difícil a reconstituição a partir de fragmentos de borda, porque alguns dos vasos não têm secção transversal circular. Os antiplásticos são diversos, mas são recorrentes o uso de caraipé e cauixi, frequentemente combinados

Os autores afirmam que entre as características decorativas mais marcantes está o uso abundante da policromia, que vai do preto, passando pelo amarelo, laranja, vermelho, cor-de-vinho, até o branco. Os engobos em geral são brancos ou vermelhos. Essa variedade de cores, única na cerâmica amazônica, também é expressa nas formas geométricas de sua pintura: retângulos, quadrados, círculos, faixas e linhas são recorrentes, e sugerem a formação de padrões gráficos complexos (Guapindaia e Lopes 2012). A decoração plástica apresenta incisões, modelados, excisões, ponteados e escovados, além de outras técnicas menos frequentes como a raspagem, tracejado e o corrugado. As incisões por vezes forma motivos em linhas retas, curvas, volutas. Também ocorrem a modelagem de zoomorfos, em geral apliques de flanges labiais, no Trombetas, são comuns representações naturalistas de onças, morcegos (ver adiante vasilha da Coleção da Prefeitura de Oriximiná na Figura 26), jabutis, sapos.

Figura 15 – Fragmentos e contextos Pocó-Açutuba em quatro regiões da bacia Amazônica. Prancha de Camila Jácome a partir de ilustrações de Neves et ali (2014).

Do ponto de vista contextual, com exceção do sítio Boa Esperança (Lago Amanã), todas as ocupações Pocó-Açutuba estão na base das sequências cronológicas e estratigráficas. Este fato

somado à singularidade formal e estilística das cerâmicas Pocó-Açutuba levam os autores a afirmar que essas ocupações “representam o correlato arqueológico de populações com origem externa que começaram a se estabelecer em diferentes partes da bacia Amazônica na transição do segundo para o primeiro milênio AC” (2014:147). Uma questão importante é que nos sítios discutidos no artigo (idem) a associação estratigráfica entre terras pretas e Pocó-Açutuba varia, em alguns sítios essa cerâmica se encontra no latossolo amarelo ou solos arenosos não antropizados (Rio Negro e Solimões) e em outros há associação com as terras pretas, como no lago Amanã.

Neves et ali (2014) retomam a discussão que Lathrap fez ao buscar as correlações entre complexos cerâmicos da Amazônia e do Orinoco, mas, para eles estas devem ser “buscadas entre cerâmicas Pocó-Açutuba e cerâmicas Barrancóides e Saladóides do baixo Orinoco e Caribe insular (Boomert, 2001) e não entre as cerâmicas da tradição Borda Incisa” (idem, p.149).

O desaparecimento desse complexo ceramista se dá a partir do século IX DC. No caso da Amazônia central, na região do Rio Negro, parece ter havido um processo de transição entre as ocupações Pocó-Açutuba e as ocupações Caiambé, Manacapuru e Paredão, o que leva os autores a pensar ter sido “uma manifestação local de uma história de longo prazo, sem rupturas marcantes nas formas de ocupação e nas cerâmicas” (idem, p.154). Já nas regiões do Trombetas e baixo Tapajós, a situação é diferente, não há evidências de ocupações da tradição Borda Incisa, mas sim várias reocupações da tradição Incisa e Ponteadas sobre ocupações Pocó-Açutuba enterradas.

Os autores não veem em nenhum dos contextos apresentados razão para pensar que a transição das ocupações Pocó-Açutuba para aquelas que as sucederam tenha sido belicosa, pelo contrário, no caso do Rio Negro parece ter sido uma certa continuidade de longa duração. Mas nos demais contextos citados, Trombetas, Japurá e Lago Silves, ainda é uma questão em aberto.

3.2. A cerâmica Konduri

Já na região do Rio Trombetas a produção arqueológica foi bem menor que no Tapajós. Em 1946, o etnólogo João Barbosa de Faria (1946) escreveu um artigo sobre a cerâmica do rio Trombetas, que atribuiu aos Uaboí. Barbosa de Faria fez parte da equipe de Inspeção de Fronteiras, do Marechal Rondon, juntamente com Gastão Cruls. A publicação dele foi resultado de uma expedição realizada no Trombetas e Nhamundá. Sua visão racista sobre as populações

indígenas contemporâneas do Nhamundá levou-o a considerar que seriam incapazes de produzir tecnologia tão exuberante quanto a encontrada nos seus achados arqueológicos, que denominou de cerâmica “Uaboí”. Por isso associou a cerâmica Uaboí àquelas produzidas pelos Chibcha da Colômbia. OS fragmentos apresentam as mesmas características que Nimuendaju já havia definido como Konduri, portanto, é provável que desconhecesse o trabalho do etnólogo.

Desde a expedição de Rondon, não houve notícias da arqueologia do Trombetas. Isso se modifica na década de 1950, com as pesquisas de Peter Hilbert (1954; 1955) no baixo Trombetas e Nhamundá. Hilbert realizou um mapeamento de 41 sítios arqueológicos entre os baixos rios Nhamundá, Trombetas e Erepecuru através de visitas e escavações, como também a partir de informações e escavações (sem controle) oferecidas pelo frei Protásio Friel. Vários desses sítios haviam sido apenas visitados e alguns escavados sem controle por Friel. Hilbert a partir de pequenas sondagens com controle estratigráfico propôs a primeira cronologia relativa do Trombetas. No entanto, Hilbert não foi o primeiro a falar sobre cerâmica Konduri. Já em 1926, Nimuendaju (2004) definia como sendo o “domínio” Konduri, entre os Trombetas e Nhamundá, na margem esquerda do Amazonas, e na margem direita, a região da cidade de Juruti até o Lago Grande de Vila Franca. Mas foi Hilbert (1955) o primeiro a oferecer uma descrição tecnológica desta cerâmica.

Barbosa de Faria fez parte da equipe de Inspeção de Fronteiras, do Marechal Rondon, juntamente com Gastão Cruls. A publicação dele foi resultado de uma expedição realizada no Trombetas e Nhamundá. Sua visão racista sobre as populações indígenas contemporâneas do Nhamundá levou-o a considerar que seriam incapazes de produzir tecnologia tão exuberante quanto a encontrada nos seus achados arqueológicos, que denominou de cerâmica “Uaboí”. Por isso associou a cerâmica Uaboí àquelas produzidas pelos Chibcha da Colômbia. OS fragmentos apresentam as mesmas características que Nimuendaju já havia definido como Konduri, portanto, é provável que desconhecesse o trabalho do etnólogo.

Desde a expedição de Rondon, não houve notícias da arqueologia do Trombetas. Isso se modifica na década de 1950, com as pesquisas de Peter Hilbert (1954; 1955) no baixo Trombetas e Nhamundá. Hilbert realizou um mapeamento de 41 sítios arqueológicos entre os baixos rios Nhamundá, Trombetas e Erepecuru através de visitas e escavações, como também a partir de informações e escavações (sem controle) oferecidas pelo frei Protásio Friel (Figura 16). Vários

desses sítios haviam sido apenas visitados e alguns escavados sem controle por Frikel. Hilbert a partir de pequenas sondagens com controle estratigráfico propôs a primeira cronologia relativa do Trombetas. No entanto, Hilbert não foi o primeiro a falar sobre cerâmica Konduri. Já em 1926, Nimuendaju (2004) definia como sendo o “domínio” Konduri, entre os Trombetas e Nhamundá, na margem esquerda do Amazonas, e na margem direita, a região da cidade de Juruti até o Lago Grande de Vila Franca. Mas foi Hilbert (1955) o primeiro a oferecer uma descrição tecnológica desta cerâmica.

Figura 16 – Mapa com a localização dos sítios identificados no baixo Trombetas e Nhamundá, por Peter Hilbert (1955)

Desses 41 sítios, todos apresentavam cerâmica Konduri e somente em sete deles havia cerâmica Globular. Ele separa dois grandes grupos de cerâmica definidos pela pasta, os de antiplástico de areia (Espinha de Peixe, ver adiante) e o de cauixi (Konduri e Globular, ver adiante). No final do artigo, faz uma divisão mais específica das cerâmicas de Oriximiná (que contempla a área do baixo Trombetas e Erepecuru) em três grupos que resumidamente apresentamos aqui (1955:71):

Grupo 1 – antiplástico de areia, decoração Espinha de Peixe (ver adiante), menor ocorrência.

Grupo 2 – antiplástico de cauixi, vasilhas e decorações diversas.

Grupo 3 – antiplástico de cauixi, mais dura que o grupo 2, somente fragmento de bordas e apliques globulares.

Segundo Hilbert, a cerâmica do grupo 2 é idêntica à que Nimuendaju chamou de Konduri, a do grupo 1 ficou posteriormente conhecida como decorada por “espinha de peixe” (Guapindaia, 2008) e o grupo 3 de Globular.

A cerâmica Konduri, assim como a Tapajós, é conhecida e reconhecida pelas suas típicas decorações plásticas. No entanto, Hilbert reconheceu também um tipo liso, que atribui ao uso cotidiano, pelo menos três formas, uma de panela e duas de tigelas (Figura 17). Entre as formas identificadas Hilbert (1955) menciona os pratos de 3 a 6 cm de profundidade, e decoração limitada a um friso na borda interna com incisões retilineares, às vezes combinadas com pontos (Figura 18). Menciona as grelhas, provavelmente trata-se dos assadores/torradores de beiju, peças menos frequentes. Assim como os pratos tem diâmetro de 60 cm, no entanto, tem profundidade menor cerca de 1 a 2 cm abaixo das bordas (Figura 18). Formas de secção globulares com variações no tipo de fundo (anelar, pedestal e trípode) e forma da borda também ocorrem (Figura 17).

Figura 17 – Formas Konduri a partir de levantamento arqueológico em Oriximiná por Hilbert (1955) e da Coleção Frederico Barata (idem). Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Peter Hilbert (1955).

Figura 18 – Formas abertas com decoração incisa e ponteadada aplicadas nas bordas identificadas Hilbert (1955) no baixo Trombetas. Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Peter Hilbert (1955).

Esse quadro, com as formas das cerâmicas Konduri, posteriormente foi ampliado com a pesquisa de Vera Guapindaia em diversos sítios da região de Porto Trombetas que sinteticamente apresentou em seu doutorado (2008). Notamos na ilustração abaixo (Figura 19), que além de ampliar o repertório já apresentado por Hilbert (1955), Guapindaia também identificou formas muito próximas da cerâmica Santarém, como os vasos antropomórficos, escavados no sítio Boa Vista 1.

Figura 19 – Formas de vasilhas Konduri do Sítio Boa Vista 1, Porto Trombetas. Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de ilustrações de Vera Guapindaia (2008).

Os tipos de base são planas, côncavas e anulares. Os fragmentos de bulbos cônicos, esguios e em geral lisos, tal como um “chifre” ou “espigões” (Hilbert, 1955:42) são peças muito comuns de serem achadas nas terras pretas de Oriximiná, assim como, em todas as coleções que observamos. Quase todos apresentam uma leve curvatura interna, com bastante desgaste na ponta, indicando que seriam de vasilhas de uso cotidiano. Os bulbos variam de 3 a 15 cm de comprimento e raramente, associados a fragmentos de fundo de vasilhas, o que levou Hilbert a concluir que seriam suportes de vasilhas trípodas ou tetrápodes. Para sustentar sua hipótese usa relatos de moradores da cidade que viram essas peças inteiras, assim como de Protásio Friel que afirma ter uma vasilha assim em sua coleção pessoal. No Lago Sapucuá, no baixo Trombetas, Hilbert identificou um fragmento com decoração de face antropomórfica que pertencia a uma vasilha baixa “do tipo de um alguidar, com 49 a 45 cm de diâmetro e profundidade de 8 a 10 cm.

Os bulbos maiores não são maciços, apresentam a parte basal oca e um ou dois orifícios externos. A decoração quando ocorre também é nessa parte do bulbo, constituída de incisões e apliques de botões e pequenos filetes de argila, às vezes formando faces biomorfas (Figura 20). Já os bulbos pequenos são na maioria das vezes maciços e também apresentam perfuração que perpassa todo o núcleo da peça. Hilbert acredita que a técnica de deixá-los ocos, assim como a perfuração (para circulação de ar), evitaria quebras e rachaduras quando fossem levados ao fogo. Esses bulbos com feições antropomórficas seriam presentes também na cerâmica de Santarém, embora menos frequentes. De acordo com Hilbert, Frederico Barata associa os bulbos aos pratos de borda dupla, pois apresentam negativo no fundo que seriam dos bulbos. Menciona ainda a existência de vasos com tripode nos Andes, Colômbia e Equador.

Figura 20 – Bulbos atribuídos a vasos trípodas ou tetrápodes por Hilbert (1955). Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Peter Hilbert (1955).

Outros objetos cerâmicos encontrados são as rodelas ou peso de fusos e os as estatuetas que Hilbert chamou de ídolos. Os fusos apresentam formas variadas: achatados, côncavos, convexos, com quinas redondas, piriformes. Tais peças são também temperadas com cauixi. Hilbert acredita que os fragmentos desses ídolos, em geral partes identificáveis dos corpos,

como a cabeça, são frutos de comércio com os indígenas de Santarém, tanto pela questão estilística das peças (olho protuberante e elipsoidal, boca larga e esguia), quanto pela pasta que é mais dura, com menos cauxi que as peças Konduri (Figura 21). No entanto, menciona uma única peça que teria características de tempero e cor da pasta muito mais próximas da cerâmica Konduri, e que estilisticamente difere dos de Santarém, pelos olhos redondos e protuberantes, boca acentuada e abaulada e o enfeite da cabeça que é cônico.

Figura 21 – Comparação que Hilbert (1955) faz entre as típicas estatuetas Santarém, de olhos e boca oblíquas e achatadas (A) e as estatuetas Konduri de olhos globulares e boca ovalada (B). Fonte: Hilbert (1955).

Mas a característica mais marcante da cerâmica Konduri, sem dúvida, é sua decoração plástica (Figura 22). Os adornos, na sua maior parte, são de fragmentos de borda. Esses apêndices representam cabeças ou figuras antropomorfas e zoomorfas que em geral estão olhando para dentro do vaso, em raros casos, olhando lateralmente, em direção à curva da borda. São comuns também os pares de cabeças. Alguns desses também são encontrados nas paredes das vasilhas. Os adornos são constituídos de modelagens, roletes de argila nos quais se aplicam incisões, ponteados e algumas vezes notam-se vestígios de tinta. Funcionam tanto como elemento de decoração quanto como alças. Entre os zoomorfos reconhecidos estão: jacaré, tartaruga, jaboti, sapo, tatu, macaco, morcego, aves não identificadas, gavião real e urubu rei.

Figura 22 – Diversas coleções que mostram a exuberância da decoração plástica Konduri em suas bordas e apliques de vasilhas. Prancha digitalizada por Camila Jácome.

Algumas vasilhas apresentam alças que variam de simples saliências ou asas até outras bastante complexas, que, segundo Hilbert, teriam muito mais função decorativa do que utilitária (Figura 23). A mais simples são as que, aplicadas às paredes, chama de “pegadeira”, sem nenhuma decoração ou somente com incisões de 3,5 cm de comprimento posta paralelamente à boca da vasilha. Uma variação dessa alça horizontal é uma espécie de “túnel” apoiado na borda ou corpo da vasilha. Hilbert salienta que esse tipo de alça é comum nas vasilhas de borda dupla (trípodes?) de Santarém. Existem também as alças que se estendem em arco sobre a abertura da vasilha. Segundo Hilbert até aquele momento não se conhecia esse tipo de alça na arqueologia amazônica, havendo registros de alças assim nos sítios Chiriqui no Panamá. A decoração desse tipo de alça se situa na sua base e são comuns a representação de faces duplas, ou seja, uma mesma figura representando a face de dois seres, em geral um antropomorfo e outro zoomorfo.

Figura 23 – Tipo de alças identificadas na cerâmica Konduri, com suas decorações. Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Peter Hilbert (1955).

A ocupação Konduri na região do baixo Trombetas foi datada em 1000 e 1400 DC (Guapindaia 2008), período contemporâneo à ocupação Santarém. Se comparada à cerâmica de Santarém, a Konduri apresenta semelhanças na sofisticação de sua decoração plástica, como os apliques antropomorfos e zoomorfos, em geral associados a linhas e pontos incisos. Os estilos Konduri e Globular foram definidos principalmente em função dos elementos decorativos e das pastas. Na definição de Hilbert (1955), apesar das diferenças, Konduri e Santarém são próximas entre si (Figura 24).

Os apontamentos de Hilbert sobre as semelhanças e diferenças entre as duas cerâmicas vieram de uma questão mais antiga colocada por Frederico Barata (1950) sobre a relação entre ambas, de definir a cerâmica de Oriximiná Hilbert elencou 11 diferenças e 11 semelhanças entre as duas cerâmicas (Lopes Alves, 2016) (Tabela 1). Em termos gerais, as semelhanças entre os conjuntos cerâmicos do Trombetas e Tapajós apresentam em comum: (1) adornos antropomorfos e zoomorfos, (2) uso do cauixi, (3) vasilhas com borda dupla, (4) bases anulares, (5) vasilhas tripodes, (7) tipo de olhos de algumas figuras antroppo/zoomorfas, (8) estatuetas, (9) ausência de urnas funerárias, (10) cerâmicas com marcas de cestaria, em geral pratos ou assadores.

.Apesar das semelhanças, Hilbert (1955) nota particularidades entre as cerâmicas Konduri e Santarém, sendo as principais: (a) maior uso de cauixi como desengordurante; (b) menos dura; (c) o uso intenso de adornos, alças, entalhes, incisões e pontamentos; (d) ausência de cariátides; (e) abundância de bulbos ou pés de vasos trípodas; (f) ausência de bordas ocas; (g) presença de

alças curvas se estendendo sobre toda a abertura do vasilhame; (h) ornamentação incisa na parede dos vasos somente retilinear; (i) raridades dos vestígios de pintura vermelha (Tabela 1).

As diferenças entre Santarém e Konduri

Critério observado	Santarém	Konduri
Ocorrência de Cauixi	Moderada	Abundante
Dureza	Entre 3 e 4	Entre 2 e 3
Borda oca	Frequente	Ausente
Decoração plástica em parede	Incisões retilíneas e curvas	Incisões retilíneas
Decoração de aplique e alças	Pouco uso de incisões	Uso de incisões, pontilhados e entalhes
Fixação do aplique	Com ranhuras	Sem Ranhuras
Alça em “ponte”	Ausente	Presente
Decoração pintada	Policromia, tintas com maior fixação na cerâmica	Monocromia (vermelho), tintas com pouca fixação
Vaso de Cariátides	Presente	Ausente
Cachimbos angulares históricos	Presente	Raros

Tabela 1 – Diferenças entre as cerâmicas Santarém e Konduri apresentadas por Hilbert (1955).
Adaptação de tabela apresentada por Lopes Alves (2015)

Marcony Lopes Alves (2016) observa que os critérios que Hilbert utilizou tanto para criar as semelhanças quanto as diferenças foram bastante heterogêneas, dos elementos do padrão de assentamento até a ausência de urnas funerárias, e são tanto frutos de dados quantitativos quanto qualitativos. Mas quando abordamos essa comparação em estudo prático de uma forma cerâmica, como fez Lopes Alves, notamos como tais diferenças podem ser difusas. A partir da análise do vaso de gargalo, uma forma até então tratada como característica somente de Santarém, Lopes Alves (2016) mostra que fragmentos desse tipo de vasilha também são encontrados em coleções museológicas de cerâmica Konduri. A predominância dos apliques em forma de “sapos” e “urubus” nas coleções Konduri, analisadas por ele, sugere um quadro de trocas de objetos. Os apliques de “sapos” e “urubus” (típicos da decoração dos vasos de gargalo) são constitutivos da cerâmica Konduri, tanto quanto da Santarém.

3.3. A cerâmica Globular

A cerâmica do estilo Globular apresenta algumas características que a diferencia da cerâmica Konduri, tais como, maior dureza e menor quantidade de cauixi na pasta. Até o presente momento, não foi identificada nenhuma vasilha inteira Globular. A sua decoração, assim como a Konduri, é composta por elementos lineares e pontos incisos, mas os apêndices modelados são geralmente de seção globular, oval, e não apresentam detalhes incisos, diferentemente dos apêndices da cerâmica Konduri, que são representações de figuras humanas e animais com fortes incisões.

Hilbert considera a cerâmica Globular mais recorrente nos dois sítios que escavou no centro de Oriximiná. Afirmo que esporadicamente a encontrou também nas terras pretas do Lago Sapucúá, em Terra Santa e Faro.

A cerâmica Globular é pouco áspera, temperada com cauixi também, mas em menor quantidade que a Konduri, o que a torna mais dura, ou melhor, menos friável que esta. Nenhuma vasilha inteira ou semi-inteira foi identificada, assim como não foi possível estabelecer projeções a partir dos fragmentos identificados.

A coloração varia do amarelo claro até o rosa pálido. Em termos decorativos raramente se encontram fragmentos com vestígios de pintura com tinta branca e vermelha. No entanto, a decoração plástica é encontrada abundantemente, as bordas têm decoração incisa e outros elementos plásticos. Há também alças decoradas. Nota que as linhas que decoram as bordas globulares são mais largas e podem ser retilíneas ou curvilíneas. Os apliques são composições elementos globulares sobrepostos, e contrariamente aos Konduri que são repletos de incisão e orifícios, os Globulares são mais sóbrios (Figura 25). Alguns desses apliques formam faces.

Figura 25 – Apêndices da cerâmica Globular. Prancha digitalizada por Camila Jácome.

No artigo em que tratamos da cerâmica Pocó que já mencionamos Eduardo Neves et al (2015) questionam se o estilo Globular não estaria relacionado à Tradição Borda Incisa. Esse questionamento está de acordo com a afirmação de Brochado & Lathrap (1982) de que Globular estaria relacionado à Tradição Barrancóide. Os autores consideram que é um conjunto com baixa representatividade nos contextos e pouco conhecido que poderia ser um relacionado “nessa substituição dos conjuntos Pocó- Açutuba pela Tradição Borda Incisa nesta região” (idem, p.154).

Em nenhum dos sítios do Mapuera identificamos cerâmica do estilo Globular, mas nas coleções de Oriximiná, Prefeitura e da Escola Santa Maria Goretti, as cerâmicas Globular e Konduri não parecem ser tão diferentes entre si, excetuando a questão dos apêndices Globulares. Em termos de antiplástico e coloração, são muito semelhantes, excetuando a concentração do cauixi. Mas se observarmos as bordas que Hilbert apresentou em ilustração (1955:66-67) é bastante semelhante ao padrão de borda de uma vasilha presente na coleção da Prefeitura de Oriximiná. Inicialmente consideramos que essa vasilha poderia estar relacionada às ocupações Pocó, tanto

pela questão da forma e pasta bastante diferentes da Konduri (não alisamos em lupa, mas apresenta bem menos caixi no toque do que as peças que identificamos como Konduri e Globular da mesma coleção). Outro elemento que consideramos indicador de associação com Pocó, foi o tipo de decoração plástica e apliques zoomorfos semelhantes aos encontrados em Porto Trombetas (Guapindaia, 2008; Barreto 2013) e associados a esse contexto mais antigo.

Desconfiamos que talvez dentro dessa categoria Globular, possa haver duas “influências”. Um grupo poderia ser aquele ligado aos apliques globulares que não são tão distintos das peças Konduri, e o outro de decoração incisa e acanalada, associada aos apliques zoomorfos, serem Pocó. Portanto, a ideia levantada pelo artigo de Neves et ali é bastante coerente (Figura 26).

Hilbert, apesar de dizer que somente observou poucos fragmentos Globular, afirma que são predominantes no centro de Oriximiná. Imaginamos que está se referindo à cerâmica Konduri. Talvez a questão da associação da cerâmica Globular aos contextos mais antigos ou de transição, possa ser elucidada com novas pesquisas nos sítios de Oriximiná.

Figura 26 – Prancha comparativa das cerâmicas Globular e Pocó. Prancha digitalizada por Camila Jácome.

3.4. A cerâmica Espinha de Peixe

Quando Peter Hilbert (1955:29) inicia sua descrição sobre as cerâmicas de Oriximiná, a primeira distinção que fez é que de que a “louça existente nas terras-pretas pode ser dividida em dois grupos principais: o da que é temperada com areia e o da que o é com o cauixy. A cerâmica temperada com areia é menos frequente e mesmo rara (...)”. Essa cerâmica com tempero de areia foi encontrada em seis sítios (ver Figura 16 acima, os sítios 1,2,13, 15,17 e 19), assim como foi localizada por Friel no Erepecuru. Ele a descreve como uma cerâmica relativamente dura e áspera, com alisamento pouco cuidadoso, de cor variando do marrom claro ao escuro. A porcentagem do antiplástico de areia é moderada e a espessura dos fragmentos é fina de 0,5 cm. A forma dessas vasilhas é a “de uma panela mais chata ou mais funda de base globular, com 30 a 35 cm de diâmetro, com borda côncava pela face interna e separada do corpo por um pronunciado estrangulamento” (p.32) (Figura 27).

As decorações são finas linhas incisas “sem esmero”, formando um padrão geométrico de linhas em “V” que lembram uma espinha de peixe, em geral aplicadas na borda e bojo superior externo. Também são comuns os botões cônicos e achatados aplicados na borda. Hilbert ainda menciona a presença de adornos “antropomorfos rudimentares” no próprio corpo das vasilhas, muito diferente dos apliques e adornos antropomorfos Konduri. O autor não registrou a presença de pinturas nessa cerâmica. Figura 27).

Na conclusão do seu artigo Hilbert (1955) agrupou essa cerâmica temperada com areia e decoração incisa do tipo “espinha de peixe” como Grupo 1, considerando sua área de dispersão no baixo Trombetas e Erepecuru, incluindo o Lago Sapucaá.

Posteriormente, já nos trabalhos de arqueologia de contrato para o levantamento da região de Cachoeira Porteira, encontramos rápidas referências nos artigos (Costa et al, 2004a, 2004b) sobre cerâmicas com decoração espinha de peixe juntamente com outros fragmentos com pintura fina em vermelho. Vera Guapindaia (2008) nos sítios próximos à Mineração Rio do Norte (Porto Trombetas) se referiu a cerâmica do Conjunto 1 como de decoração “espinha de peixe”. A pesquisadora afirma que elas são encontradas somente nos níveis superficiais dos sítios. Corroborar a descrição de Hilbert (1955) de que são cerâmicas com tempero de areia e de formas globulares (Figura 28). Guapindaia diz que a maior parte dos fragmentos desta cerâmica é simples e somente alguns apresentam decoração de linhas incisas.

Nos sítios escavados no Mapuera, em que essas cerâmicas foram identificadas, os Waiwai e os Katxuyana relacionaram os padrões gráficos dessa cerâmica ao desenho da espinha de peixe, fizeram isso, sem conhecimento prévio da denominação de Peter Hilbert (Figura 29).

Em relação às formas de vasilhames, Vera Guapindaia (2008), a partir de suas projeções de formas (Figura 28) diz que a capacidade volumétrica varia de 1,4 a 7 litros. Em geral, são vasilhas de abertura fechada com contorno infletido e corpo elipsoide (Figura 28). O lábio dessas vasilhas pode ser plano, redondo ou biselado, de bordas diretas, introvertidas ou reforçadas externamente.

Figura 27 – Fragmentos de borda e inflexão com decoração do tipo Espinha de Peixe. Prancha feita por Camila Jácome a partir de ilustrações de Hilbert (1955) e Guapindaia (2008).

Figura 28 – Formas de vasilhas projetadas da cerâmica Espinha de Peixe dos rios Erepecuru e Trombetas. Prancha feita por Camila Jácome a partir de ilustrações de Hilbert (1955) e Guapindaia (2008).

Figura 29 – Fragmentos de borda com decoração incisa Espinha de Peixe, encontrados pelo Cacique Amayta, na aldeia Mapium, Rio Mapuera. Foto: Camila Jácome.

Não há nenhuma datação de contextos ou da própria cerâmica com decoração espinha de peixe que a relacione ou não à Konduri. Apesar disso, Vera Guapindaia (2008) afirma que são

cerâmicas frequentemente associadas a cerâmica Konduri. Não fica evidente, se a autora se refere à ocorrência dessa cerâmica em sítios com material majoritariamente Konduri ou se acredita que esse tipo de cerâmica faz parte do estilo Konduri. No Mapuera, como veremos, também encontramos cerâmicas com essa decoração. No entanto, se considerarmos, a partir de uma análise de estilo tecnológico, conjunto as características de pasta (antiplástico, granulometria, cor), decoração e formas, mesmo somente a partir das referências bibliográficas citadas, notamos que essa cerâmica é bastante diferente da Konduri. Portanto, a partir daqui nos referiremos a este conjunto como próprio e distinto da cerâmica Konduri.

3.5. A cerâmica Waiwai

A cerâmica Waiwai foi estudada por Evans e Meggers e Yde, na região do Alto Essequibo, mesmo assim escolhemos descrever essa cerâmica na parte que cabe à bacia do Trombetas. Veremos, na verdade, que essa cerâmica foi produzida por pessoas que vivem em um padrão de constante mobilidade, como será discutido no próximo capítulo. O casal de arqueólogos norte-americanos se concentrou nos sítios arqueológicos que corresponderiam às aldeias recentemente abandonadas pelos próprios Waiwai, e segundo eles, essa ocupação dos Waiwai no o alto Essequibo estaria preenchendo o vazio do desaparecimento dos Tarumã.

A pesquisa arqueológica foi realizada em duas aldeias antigas, Erepoimo e Kurwa Mututo, com a ajuda de quatro informantes, ex-moradores dessas aldeias. As casas eram pequenas, circulares, com estruturas de postes e palhas, e eram abandonadas depois de três ou seis anos de uso. O pacote arqueológico da Fase Waiwai se mostrou muito pouco profundo, menor até que o dos Tarumã (ver adiante). Para eles, isso seria o resultado da maior mobilidade dos Waiwai.

A análise cerâmica foi feita a partir de 489 fragmentos coletados nos sítios, e outros fragmentos de fragmentos encontrados nas aldeias contemporâneas a pesquisa (sem quantificação). As classificações dos tipos de vasilhas foram feitas com base na presença ou ausência de decoração. Entre os fragmentos, a maioria absoluta é de não-decorados. Os três tipos definidos foi o Erepoimo simples, Erepoimo inciso e Erepoimo pintado.

A fase Erepoimo simples é caracterizada pelo antiplástico de areia, com grãos pequenos. Somente duas formas foram definidas. A primeira é a mais geral, uma vasilha com base plana, bojo arredondado e borda levemente extrovertida espessa, que era utilizada para cozinhar, armazenar e até para se servir. A última só se diferencia pelo tamanho. A outra forma de vasilha

com base em pedestal, bojo arredondado e borda introvertida e lábio arredondado, era usada para armazenagem de água e bebidas. Nenhuma delas apresentou decoração.

A fase Erepoimo Inciso tem o mesmo tipo de antiplástico e forma das vasilhas, a exceção de um pote aberto com base arredondada, bojo arredondado, pescoço levemente constrito e borda extrovertida (Figura 30). A decoração aplicada na face externa da borda era composta por incisões feitas com instrumento pontiagudo, criando padrão em “V” assimétrico.

E por fim, a fase Erepoimo pintado, com mesmo tipo de antiplástico das outras duas. As formas variam para vasilhas fechadas com base plana, ou em pedestal, bojo arredondado, com bordas diretas ou levemente extrovertidas e lábio arredondado (Figura 30). A decoração pintada foi informada a Evans e Meggers, que era aplicada após a queima com pigmentos vegetais, o preto derivado de seiva de uma árvore e o vermelho do urucum. Sobre os desenhos formados por linhas retas era aplicada uma camada de resina quente para proteger a pintura.

Evans e Meggers sugerem ser possível a influência Tarumã na fase Waiwai. Sendo mais evidente, na semelhança entre a decoração Tarumã Kanashén inciso e o Erepoimo inciso Waiwai. No entanto, afirmam que a fase Tarumã é mais recorrente e com padrões decorativos mais definidos, com traços retilíneos e uniformes, principalmente o tipo “gradeado”.

Figura 30 – À esquerda desenhos de peças Erepoimo inciso, à direita formas de Erepoimo simples (A-E) e Erepoimo pintado (F-G)

Entre os anos de 1954 e 1959, Jens Yde, do Museu Nacional de Copenhage, visitou aldeias Waiwai do Alto Essequibo também, onde muitos grupos vindos do Brasil já se reuniam próximos às missões proselitistas. Na expedição, também acompanhada por outro etnólogo Niels Fock, Jens Yde foi o responsável pelo levantamento de itens da vida material e econômica desses grupos. Este trabalho gerou o livro *Material Culture of Waiwai*. Apresentamos aqui suas observações sobre a produção cerâmica, de acordo com observações da prática e informações obtidas entre as informantes. Em geral, Yde mostra que os processos produtivos e os materiais utilizados eram muito semelhantes entre os vários grupos que ficaram alcunhados de Waiwai, no entanto, ele mesmo observa e ressalta pequenas diferenças nas formas de acabamento e decoração dos artefatos entre os Hixkaryana, Waiwai, Mawayana e Xerew.

Diferentemente dos conjuntos cerâmicos arqueológicos, na descrição de Yde, nos deteremos em aspectos de sua produção, relatados com muitos detalhes por Yde (1963:170-181). Mas também trataremos de aspectos formais e decorativos como das cerâmicas arqueológicas.

Yde diz que as oleiras Waiwai são absolutamente conscientes sobre o tipo de argila que devem usar para obter os resultados desejados em sua cerâmica. Segundo ele, as fontes eram próximas da aldeia de Wedatü no Alto Essequibo, eventualmente usavam outras mais distantes. O banco de argila se situava em uma pequena enseada e era necessário cavar cerca de 60 cm para a coleta. Esta era feita durante a estação da seca, quando o barranco do rio ficava exposto. Os homens cavavam com bastão e colocavam a argila em folhas de palmeira para secar o excesso de água. Quando estava relativamente seca os embrulhos de argila eram levados para canoa. Essas expedições de busca de argila eram feitas por poucas pessoas, mas a quantidade de material obtido servia para suprir várias oleiras.

A preparação da argila consistia na retirada de impurezas e de inclusões minerais maiores, além de da reidratação da argila endurecida durante o transporte. A limpeza da argila era feita manualmente, Yde não menciona o uso de nenhum implemento artefactual. Após a sua reidratação a argila era amassada e Yde afirma que a aparência da massa ficava homogênea e de coloração amarelada. O resultado obtido deveria ser uma argila fina, úmida e suave no toque, caso contrário geraria problemas, como a manutenção da forma do pote e a quebra e/ou rachaduras na secagem e queima.

Para solucionar os problemas de uma pasta não adequada, as oleiras costumavam incluir cinzas de casca de árvore, de constituição silicosa, chamada pelos Waiwai de kwepí. A inclusão do

kwepí (caraipé) deixava a coloração da argila cinza-verde oliva. Segundo Yde, o kwepí tinha como objetivo reduzir a plasticidade da argila, facilitando o trabalho manual, assim como agindo para diminuir as rachaduras e quebras que poderiam ocorrer durante a secagem e queima.

O método de construção da cerâmica Waiwai era o acordelado (Figura 31). Os roletes eram enrolados pelas palmas das mãos livres, sem nenhum tipo de apoio, e tinham em geral de 30 a 40 cm de comprimento. Os roletes eram feitos e reservados próximos da oleira. O primeiro rolete era colocado em volta de um disco de argila, o fundo da vasilha. A sobreposição dos cordéis não era espiralada, mas um anel de cada vez. Segundo Yde (idem) após 4 ou 6 anéis a oleira toma um pedaço de casca de abóbora (warashpító) e inicia o alisamento pela parte interna da vasilha e em seguida passa à parte exterior. Na parte interna da vasilha, Yde afirma que ela fazia movimentos em diversas direções, já na parte externa, executa movimentos horizontais e depois verticais. Enquanto faz o alisamento mantém a vasilha segura pelas mãos. No caso das pequenas vasilhas o alisamento é feito com a oleira sentada, sem necessidade de movimentação, já para as vasilhas grandes ela se movimenta ao redor do pote.

O autor prossegue a descrição dizendo que após atingir um determinado tamanho, que ele considerou grande, a oleira passa a trabalhar a parte superior da vasilha, esta poderia ser aberta, direta ou com a abertura constrita. Yde não menciona, mas pelas formas que apresentou em desenho (Figura 31) e pelas fotografias (Figura 31), a porção inferior do pote em geral é uma seção cônica invertida.

As peças novas são deixadas secando, no interior de casas abertas (sem paredes fechadas), em local sombreado, durante 5 a 6 dias. O processo de secagem podia ser acelerado com um fogo baixo queimando próximo da vasilha. Já a exposição ao sol, era considerada desastrosa, pois poderia deformar a vasilha, já que a secagem seria muito rápida. Os potes maiores em geral eram escorados com gravetos para assegurar a manutenção da forma da vasilha (Figura 32).

Figura 31 – Parte do processo de produção cerâmica dos Waiwai do Essequibo foi registrado em fotografias por Yde (1963). Prancha adaptada a partir de obra citada por Camila Jácome.

Quando as vasilhas atingiam o estado de couro eram submetidas a um último alisamento que poderia ser feito com casca de abóbora, castanha do caju, semente de inajá ou pequenos seixos. Esses implementos apesar de serem corriqueiros, segundo Yde, eram cuidadosamente guardados pela oleira.

Somente após o último alisamento, a peça recebia decoração plástica com desenhos compostos por finas linhas incisadas aplicadas com a ponta de um graveto ou de um garfo. Yde também menciona vasilhas decoradas com linhas meandricas em torno da área de sua maior circunferência, mas diz que esta forma é bem mais rara.

As vasilhas pequenas eram queimadas juntamente com outras, já as muito grandes tinham uma queima individual (Figura 32). A maior parte das vasilhas eram queimadas em fogueiras, sem nenhuma preparação prévia da superfície do chão, a única condição especial do local de queima é ter o vento adequando para a manutenção da fogueira. A queima dos potes maiores era realizada por partes, primeiramente uma fogueira pequena é feita embaixo do pote emborcado

para baixo. Depois uma fogueira feita com um cone de cascas de árvore (hayawá) cobrindo as peças. Esse cone não era totalmente fechado, eram deixadas entradas de ar, na parte de baixo e no seu topo. A árvore era preferida para a queima da cerâmica, pois contém látex o que produz uma boa chama sem muita fumaça, e não deixa quase nenhuma fuligem na superfície das peças. O fogo em geral é rápido, durando cerca de duas horas. Segundo o autor, a temperatura dificilmente deveria exceder os 700 graus, somente em alguns momentos conseguiu ver a superfície das peças vermelhas pela incandescência.

Figura 32 – Queima de cerâmica feita em cone de casca de árvores e aplicação de resina observadas por Yde (1963), nos Waiwai do Alto Essequibo. Prancha adaptada a partir de obra citada por Camila Jácome.

Depois da queima é que algumas peças, aquelas que não serão utilizadas para o cozimento de alimentos, eram pintadas. Em geral, as peças de tomar e armazenar bebidas é que recebiam esta decoração. Menciona somente duas cores de tinta, vermelha e preta.

Os pigmentos vermelhos eram obtidos de uma pedra (tokarárü), segundo ele uma laterita decomposta. A tinta era feita com o pó da pedra misturado com água, e aplicada com os dedos na superfície externa da vasilha. Já a tinta preta era feita do látex (akurü) da árvore yáruká. Essa tinta era aplicada com uma vareta com algodão em sua ponta. Ele afirma que essa tinta desapareceria completamente caso fosse exposta ao fogo. O processo de decoração é feito em

cooperação entre homens e mulheres, elas aplicavam o engobo vermelho e eles os desenhos lineares em preto.

Sobre a pintura era aplicada uma goma³¹ da árvore makamaka, que é translúcida com coloração amarelada-amarronzada e reluzente. Segundo ele o objetivo era redução de porosidade da vasilha. No caso das vasilhas de cozimento, era aplicada uma outra goma, o mányi, esfregado na parte interna de vasilhas, deixando-as pretas e impermeabilizadas. Em geral, a cor das vasilhas é avermelhada (preta por dentro nas que foram aplicadas o mányi) mas segundo Yde, existe uma técnica de queima específica, que ele não descreve, para produzir cerâmicas completamente pretas.

Entre as funcionalidades atribuídas às vasilhas estão o cozimento de alimentos e bebidas, consumo de bebidas, armazenagem de bebidas e suportes de panela para serem usados nos fogos de cozinha (trepes). Menciona também “panelas” para fazer o beiju.

O termo para cerâmica em Waiwai é éermo (ou erimó), já o termo para vasilhas independentemente do tamanho é taharim. Yde menciona dois principais tipos de vasilhas, aquelas que têm a borda direta ou aberta (usadas para consumir bebidas), e aquelas de borda fechada (usadas para armazenar bebidas). O corpo inferior varia pouco, segundo ele, quase todas as vasilhas têm os lados abaulados com o fundo pontudo. Apesar das semelhanças das formas, é através da variação dos volumes e diâmetros de abertura que se define a funcionalidade das vasilhas. As maiores para cozimento e estocagem e as menores para consumo (Figura 33).

³¹ As gomas são sólidas constituídas de misturas de polissacarídeos e são solúveis em água, já as resinas são sólidas ou semi-sólidas constituídas por uma complexa mistura de temperos, somente solúveis em álcool, de acordo com a definição de Mayer (1999). Portanto, não podemos afirmar que se trata exatamente de uma goma ou resina o material que a que Jens Yde se refere, somente testes químicos poderiam evidenciar.

Figura 33 – Morfologia e tipos de vasilhas identificadas no Alto Essequibo por Jen Yde (1963). Prancha adaptada a partir de obra citada por Camila Jácome.

Durante os trabalhos de campo que realizei, não vi nenhuma mulher produzindo cerâmica. Isso tem relação tanto com a época do ano em que os trabalhos foram realizados, mas também com o fato de que somente as mulheres velhas (caaca), que são poucas, detêm esse conhecimento. Os maiores conjuntos de vasilhas cerâmicas que vimos foram em lojas de comércio em Santarém e Alter do Chão, e no Ponto de Cultura da Aldeia Mapuera (Figura 34). Essas vasilhas são todas pequenas com pintura e resina, e são feitas assim, pois acham que têm maior saída nas vendas. Convém destacar que, apesar de ser um conhecimento restrito e muito especializado, como vimos pela descrição de Yde, os comerciantes de Santarém, e em especial de Alter do Chão, pagam preços irrisórios por essas peças, assim como qualquer item que os indígenas produzem. No entanto, o preço de venda para os turistas, chega a ser 500 vezes maior que o maior que o da compra. Um padrão de exploração colonial que ainda vemos na operação nos dias de hoje, travestidos e divulgados como “valorização” da cultura indígena.

Apesar de não termos visto nenhuma vasilha sendo produzida ou utilizada, pudemos ver uma vasilha maior do que aquelas produzidas para a venda, que havia sido utilizada para a preparação de bebidas. Essa vasilha foi feita e utilizada pela avó de Kahrina Katuena, que em 2010 era morador da Aldeia Mapium (Figura 34).

Figura 34 – Cerâmica atual no rio Mapuera, de um lado peças produzidas para a venda para os karaiwa, de outro, vasilha produzida para produção de bebida fermentada. Fotos: Camila Jácome.

4. Panorama das Terras altas das Guianas

As expedições de Meggers e Evans na Guiana Britânica em 1952 deram início à arqueologia da região nas regiões da savana de Rupununi, da floresta do alto Essequibo e da porção noroeste de terras baixas e do rio Abary na planície costeira. Os resultados dos trabalhos foram publicados em 1960 no boletim *Archaeological investigations in British Guiana*. Nessa publicação estão definidas as fases arqueológicas e dos vestígios cerâmicos. As expedições de Meggers &

Evans prosseguiram até o início dos anos 1970, posteriormente temos os trabalhos de Denis Williams (1992) no norte e sul da Guiana Britânica.

No alto Essequibo (Figura 6) foram definidas as fases *Tarumã* e *Waiwai*, enquanto que na área de savana de Rupununi uma única fase foi proposta, a *Rupununi* (Figura 35). O alto Essequibo, conforme apresentado no capítulo anterior, está na área da Serra Acarai, na divisa como Brasil, já a savana Rupununi se encontra entre essa região montanhosa de floresta densa e a porção central da Guiana Britânica. O rio Rupununi (Figura 6) é o principal curso de água da região e conflui no lado esquerdo do Essequibo. Conforme apresentado no capítulo anterior, no lado do Brasil nascem importantes afluentes do Trombetas na Serra do Acarai, como o Mapuera. Portanto, a apresentação dos contextos arqueológicos e cerâmicos dessas duas regiões é importante para a discussão da arqueologia do Mapuera.

A cerâmica Koriabo, que também apresentamos nesta contextualização, foi definida a partir de sítios do rio Barima, na região do litoral norte de ex-colônia britânica próximo à divisa com a Venezuela (Figura 35). Como veremos esse conjunto cerâmico apresenta uma grande dispersão por todos os países do escudo Guianense e do Amapá, no Brasil. Além disso, tal cerâmica é considerada por alguns pesquisadores da área como uma cerâmica de troca, o que a torna interessante para a reflexão que propomos. Como veremos adiante, na região do Alto Essequibo e afluentes também foram identificadas cerâmicas Koriabo.

Figura 35 – Mapa com as primeiras localizações das fases Koriabo, Tarumã, Waiwai e Rupununi.
Fonte: Meggers & Evans (1960).

4.1 A cerâmica Koriabo

A cerâmica Koriabo foi inicialmente descrita por Clifford Evans & Betty Meggers (1960) a partir de sua ocorrência em sítios no Rio Barima. Na definição inicial, Evans e Meggers (1960) dividiram o conjunto em Koriabo sem decoração, Koriabo Inciso e Koriabo Raspado (Evans & Meggers, 1960). As características consideradas como diagnósticas da fase são: sítios de aldeias, situados em barrancos de rio, com tamanhos entre 1800 e 7400 m² e estratigrafia rasa (idem, 144-145). A cerâmica tem predomínio de areia como antiplástico, sendo raro o uso de caraipé; a decoração típica da fase são incisões finas e largas, associadas com decoração plástica (bolotinhas, linhas e pequenos rostos) e a presença de incisões nas bordas lobada (ibidem).

Figura 36 – Mapa com a localização dos sítios Koriabo, redesenhado por Mariana Cabral (2011) a partir do original de Boomert (2004).

Evans & Meggers (1960:150) também observaram a presença Koriabo em sítios da Fase Mabaruma, assim como fragmentos Mabaruma em sítios Koriabo, concluindo que haveria relações de troca entre seus produtores (Figura 37). Posteriormente, também foram identificados fragmentos Koriabo em sítios das fases Barbakoeba (Suriname e Guiana Francesa), Kwatta (Suriname) e Thémire (Guiana Francesa), ao longo da costa do Atlântico (Rostain 2009).

Figura 37 – Tipos da Fase Koriabo. Fonte: Meggers & Evans (1960)

Boomert (2004) mostrou a presença de sítios Koriabo em todos os países do escudo guianense. Enquanto, Rostain (2009) afirmou que a fase Koriabo contém um estilo genuinamente das Guianas. Mariana Cabral (2011) localiza essa cerâmica também no Brasil, no estado do Amapá, a “Guiana brasileira”. Reproduzimos aqui duas figuras apresentadas pela autora que demonstram similaridade em termos de formas e decoração da cerâmica Koriabo nos países do escudo guianense e no Amapá (Figura 38).

Figura 38 – Formas e decorações Koriabo no Suriname, Guiana Francesa e Brasil (Amapá). Ilustração adaptada de Mariana Cabral (2011) por Camila Jácome.

No entanto, se não há muitas dúvidas sobre a homogeneidade das características morfológicas e decorativas da cerâmica Koriabo e sua ocorrência na ampla região das Guianas, o mesmo não pode ser dito sobre a sua cronologia e hipótese de origem e dispersão (Cabral, 2011). Evans e Meggers (1960) sugeriram (antes das datações radiocarbônicas) que os produtores da cerâmica Koriabo teriam entrado no Suriname por volta de 1200 AD, e que a provável origem, seria a foz do Amazonas, devido à semelhança entre a Fase Koriabo e os primeiros momentos das ocupações Mazagão e Aristé, no Amapá.

Já Boomert (2004), a partir da datação de 14 sítios, considerou que o período de abrangência Koriabo no Suriname seria entre *cal* 750 e 1500 AD. Para ele, teria havido uma rota de dispersão dos Koriabo a partir do interior das Guianas para o litoral Atlântico, mas ainda assim, defende uma origem comum para as fases Koriabo, Aristé e Mazagão.

Versteeg (2003), por sua vez, sugere outra rota de dispersão dos produtores da cerâmica Koriabo. Ainda que este autor concorde que a ocupação relacionada à fase Koriabo tenha

ocorrido por volta de 1200 AD. Registra que as datas do Suriname mais antigas, são dos sítios do interior, considerando como possível rota a vinda das savanas de Sipawilini para o litoral. Mas apesar dessa cronologia não deixa de relacionar os Koriabos com curso do baixo Amazonas, devido às semelhanças com o repertório cerâmico deste grupo.

A presença da cerâmica Koriabo no Rio Cuminá (Erepecuru) foi identificada por Peter Hilbert (1982). Considerou que a dispersão teria saído da Guiana, pelo rio Essequibo, atravessando os divisores de água, como o Tumucumaque, e a partir daí atingindo a bacia do Trombetas, no Erepecuru. O autor supunha tratar-se de uma migração recente, causada pela pressão dos europeus na região das Guianas.

Outro autor que corrobora a data de surgimento da fase Koriabo em torno de 1200 AD é Stephen Rostain (2009), assim como Veersteg (2003) acredita que os sítios do interior seriam mais antigos (1200-1350AD) do que os do litoral (1350-1600AD). No entanto, quanto à origem dessa fase não se mostra tão convicto, pois diz que poderia ter surgido tanto no médio Amazonas, como no centro região das Guianas.

Em pesquisa realizada no Suriname próximo à divisa da Guiana Francesa Van den Bel (2010), identificou diversas estruturas, como buracos de poste, áreas de refúgio e poços funerários onde havia cerâmica Koriabo depositada. As datações desses sítios variaram entre 950-1350 AD, o que levou o autor a propor uma ocupação Koriabo com continuidade de aproximadamente 400 anos.

Em relação à classificação dessa cerâmica Van den Bel (idem) questiona sobre parte significativa do material ser de fato Koriabo. Pontua que a cerâmica não decorada e doméstica recebe pouca atenção dos pesquisadores, que definem o que é ou não Koriabo em função das decorações típicas (Van den Bel 2010: 88-89).

Essa mesma reflexão encontramos no artigo de Mariana Cabral (2011), que acredita serem falhas as classificações sobre Koriabo, devido a sua restrição nos elementos decorativos e de forma, que se tornaram os elementos diagnósticos da fase. Mariana Cabral (ibidem) e Van den Bel (2010) propõem que não somente através de elementos diagnósticos da cerâmica, decoração e forma das vasilhas, deveria se definir a abrangência das ocupações Koriabo nas Guianas, mas que conviria definir melhor em que contextos arqueológicos essa cerâmica ocorre, para então entender as diferenças e semelhanças dos materiais cerâmicos.

Van den Bel (2010:89) chega mesmo a propor que a cerâmica Koriabo seja uma cerâmica de troca, utilizada em atividades sociais intergrupos. Cabral (2011) corrobora essa proposta, pois acredita que ajuda a explicar a presença destes conjuntos em uma área tão grande

A mesma autora (idem) propôs um quadro síntese das datações Koriabo, no qual fica evidente que a fase é mais antiga do que a proposta inicial de Evans e Meggers (1960), e pode ter tido duração de até dez séculos. A autora observa que a partir desse quadro síntese fica evidente que “as datas não suportam a hipótese de uma migração de leste para oeste, mais antiga na foz do Amazonas (Amapá) e mais recente no Suriname. O que se vê (...) é uma mistura de cronologias entre os vários países. Seria necessário espacializar estas informações para testar com mais cuidado a hipótese e uma expansão a partir do interior em direção ao litoral” (idem, p.101).

Dos três contextos arqueológicos conhecidos no Amapá, dois deles oferecem dados sobre a cerâmica Koriabo (ibidem). Assim, como no Suriname (Van den Bel, 2010), a cerâmica Koriabo estava associada a um conjunto não identificado de vasilhas domésticas pouco decoradas. Os contextos em que elas foram encontradas, também são diversos, existem sítios, como no Laranjal do Jari 1, com presença de terra preta e contextos funerários, e outros, como em Pedra Branca do Amapari, onde os solos antrópicos são mais claros e pouco espessos, e que não são funerários.

Nesse sentido, Cabral (2011:104) compartilha a mesma crítica de Van den Bel (2010) de que a construção da fase Koriabo foi elaborada “em bases ainda instáveis, pois os dados – na sua maioria – foram obtidos em pequenos cortes, com escassas informações contextuais”.

Os usos que têm sido feitos na maior parte dos casos do termo Koriabo na arqueologia da região, como busquei mostrar aqui, têm um caráter generalizador. Como decorrência, as semelhanças são ressaltadas e as diferenças negligenciadas, com uma forte tendência à homogeneização. Como destacado por Van den Bel (2010), estudos pormenorizados oferecem uma base de dados qualitativamente superior, ampliando as possibilidades explicativas e criando novas questões, para além da cronologia e da origem (que apesar de importantes não se sustentam sozinhas). É preciso voltar ao particular, olhar cada contexto individualmente para então buscar as comparações. Se na antropologia contemporânea existe certo mal-estar com tendências particularizantes, que levam os antropólogos a reforçar a importância de enfoques comparativos (entre outros, Peirano 1997; Ingold 2008), no contexto da arqueologia das Guianas parece ocorrer o inverso (idem).

4.2. A cerâmica Tarumã

A fase Tarumã também foi definida na Guiana inglesa por Evans e Meggers (1960). Assim como a cerâmica Waiwai foi a partir de comparações etno-históricas (Farabee, 1918; Roth, 1929) que atribuiu relação com um grupo indígena homônimo, que segundo os autores já seriam desaparecidos, sendo a área do Alto Essequibo um vazio geográfico que foi ocupado pelos Waiwai que vieram do Brasil. Veremos adiante que relação entre os Tarumã e os Waiwai é muito mais estreita do que supôs Evans e Meggers.

A descrição da fase Tarumã foi feita a partir da pesquisa arqueológica em sítios que seriam aldeias (24) e áreas de roçado (11). Deste total de 35 sítios somente em cinco deles havia maior concentração de material cerâmico. A camada arqueológica se mostrou pouco espessa em todos eles, não ultrapassando os 32 cm, o que levou os autores a interpretar como sítios de curta ocupação. Em relação aos sítios das aldeias, o tamanho variou consideravelmente de 9m a 100 m de diâmetro, com área de dispersão arredonda ou ovalar.

Ao todo foram coletados 14.000 fragmentos cerâmicos, com apenas 8% dessa quantidade com presença de decoração. Os fragmentos simples foram classificados somente de acordo com o tipo de antiplástico. Três tipos foram definidos: (a) *Kallunye simples*: composto por quartzo e areia fina; (b) *Mawiká simples*: composto por caraipé em diferentes proporções, (c) *Yochó simples*: composto por grandes partículas de granito decomposto, quartzo e mica (Figura 39).

Já os 8% da coleção com decoração foram classificados em cinco tipos que apresentamos resumidos no quadro abaixo (Tabela2) (Figura 39):

Tipo	Decoração	Local
Manakashin vermelho	Engobo vermelho limitando às vezes ao topo do lábio, ou cobrindo toda a superfície	Face interna e Face externa, isoladamente ou simultaneamente, limitado ao topo do lábio ou sobre toda a superfície
Manakashin vermelho sobre branco	Motivos geométricos vermelho pintados sobre engobo branco; Linhas incisas em “V” ou “U” que poderiam ser aplicadas em zonas paralelas, cruzadas ou em zigue-zague. Também ocorrem incisões amplas ou raspadas.	Face externa, borda e bojo
Kanáshen inciso	Ponteados aplicados em sequencias lineares e horizontais, aplicados com os dedos ou por meio de instrumentos pontiagudos.	Face externa, borda e bojo
Kaissikaity ponteadado	Impressão do fruto do buriti (<i>Mauritia flexuosa</i>) sobre a pasta ainda úmida, formando padrão em forma de diamante.	Face externa

Tabela 2 – Tipos decorativos criados por Meggers e Evans (1960) para a cerâmica Tarumã.

Figura 39 – Tipos classificados por Evans e Meggers da cerâmica Tarumã, a partir de sítios do Alto Essequibo. Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Evans e Meggers (1960).

Na classificação original de Evans e Meggers foram descritas tigelas carenadas; tigelas profundas e vasos globulares; ocorrendo variação nas bases de forma plana, em pedestal ou anular.

No sul do Suriname, Arie Boomert (1981) a partir da publicação de Meggers e Evans (idem) identificou fragmentos cerâmicos de diversos sítios que atribuiu à fase Tarumã, principalmente devido às formas e decorações das vasilhas. De acordo com Arie Boomert, sítios arqueológicos com material Tarumã são recorrentes ao longo do Suriname, a área de savana de Sipaliwini, incluindo algumas cavernas, e de floresta no Alto Essequibo.

4.3. A cerâmica Rupununi

Na região da savana do Rupununi, Evans e Meggers (1960) identificaram 39 sítios, a cerâmica da fase Rupununi foi definida a partir da investigação de 38 deles. A cerâmica desta fase aparece associada em diversos contextos, como sítios de habitação, funerários e cerimoniais. A maioria dos sítios foi encontrada em cumes ou vertente suave de colina (Figura 40).

Os sítios interpretados como de habitação, 29 ao todo, apresentavam dispersão muito pequena, cerca de 5 m², com material disperso em área circular ou ovoide, sugerindo que as aldeias eram circulares ou semicirculares. Quase um terço dos sítios apresentavam área menor ainda, segundo os autores de 1 m², enquanto que apenas três sítios apresentaram uma extensa área, da ordem de 100 m². A estratigrafia dos sítios é muito rasa, não havendo depósito de refugo abaixo de 3 cm de profundidade.

Figura 40 – Cerâmica da Fase Rupununi e o seu contexto funerário em abrigo no Alto Essequibo.
Fonte: Meggers & Evans (1960).

Em onze sítios havia cerâmica Rupununi junto a produtos de origem europeia (louça, vidro, material metálico), o que foi utilizado na datação relativa que orientou a seriação desta fase, feita a partir de 8.468 fragmentos e 26 vasos completos. Mark Plew (2005) também trabalhou na savana Rupununi, onde identificou o sítio Moco-Moco, com cerâmica da fase Rupununi relacionada a objetos europeus. As dimensões deste sítio são bem maiores que as apresentadas por Evans e Meggers (1960) 100x 60 m. Mark Plew (2005) datou amostras de dos resíduos carbônicos depositados no interior de uma urna funerária, que gerou uma data entre 60 +/- 40 BP

Alguns dos sítios com cerâmica Rupununi se encontravam nos abrigos que ocorrem no Sipawilini, em um deles, Evans e Meggers escavaram uma urna funerária ainda com fragmentos ósseos em seu interior, que estava tampada por outra vasilha emborcada. As duas vasilhas correspondem à fase Rupununi (Figura 40). Os vasos inteiros Rupununi estavam predominantemente associados aos contextos funerários ou áreas que os autores atribuíram função cerimonial. Enquanto que a coleção de fragmentos estava nos sítios de habitação.

Uma das características desta fase é a raridade de decoração, em nenhum dos vasos inteiros havia e somente um dos 29 fragmentos apresentava algum tipo decorativo. A partir desse repertório, Evans & Meggers classificaram dois tipos de potes, o Kanuku simples e o Rupununi simples, que seriam majoritários dentro da coleção (Figura 41).

Figura 41 – Vasilhas Rupununi, à esquerda Kanuku simples, encontrados em contexto funerário e à direita, Rupununi Simples, identificados em contexto de sítios de habitação. Prancha digitalizada por Camila Jácome a partir de Evans e Meggers (1960)

As características da cerâmica Kanuku simples são antiplástico de areia com alta porcentagem de quartzo e feldspato. Entre as formas identificadas estão tigelas rasas ou profundas sem inflexão cuja borda pode ser direta ou lobada (em menor frequência), tigelas globulares com borda direta ou invertida, jarros com inflexão introvertida e borda direta, jarros carenados com bojo arredondado e borda direta, jarros constrictos com bojo arredondado e gargalo, e assadores planos ou circulares com bordas levemente espessas. Além disso, são frequentes vasilhas com alças vazadas e ovais.

No Rupununi simples as formas são as mesmas do tipo Kanuku simples. A diferença basicamente seria o tipo de antiplástico, mais grosseiro que na Kanuku simples e com presença de mica.

Os raros fragmentos com decoração não foram agrupados em tipos específicos, pois não era possível criar grupos de frequência (Figura 42). Havia uma variedade de tipos e nenhum deles é abundante.

Figura 42 – Decorações da fase Rupununi (Evans, Meggers, 1960): (a-c) bordas polilobadas, (e-f) aplique em nódulo, (g-h) roletes expostos, (i-k) ponteados-digitados, (l) alça, (m-p) roletes.

Em resumo para Meggers e Evans (1960), a fase Rupununi corresponderia ao período horticultor da savana que na savana guianense teria sido uma ocupação muito recente, estabelecida somente um único grupo. Eles embasaram sua interpretação na pouca variabilidade do material arqueológico, na pouca profundidade do pacote arqueológico; assim, como na associação desta ocupação com o material de origem europeia em alguns sítios. Acreditam que o material Rupununi poderia ter relação com os Macuxi e Wapishana que habitavam essa região no século XIX, de acordo com os relatos de Farabee (1918) e Roth (1929).

A savana do Rupuni também foi pesquisada por outros arqueólogos. Denis Williams (1996), também identifica a cerâmicas Tarumã e Koriabo em sítios que seriam Rupununi. Sugerindo, assim como Van den Bel (2010), que poderia se tratar de fruto de trocas entre diferentes grupos indígenas. A pesquisa de Mark Plew (2005) na reserva florestal de Iowkrama, região a norte da savana Rupununi, identificou material cerâmico predominante não decorado (>90%), os raros

decorados receberam pintura vermelho sobre engobo branco, incisões, ponteados, polimento, estampados, modelados e “perfurações com o dedo no lábio”. Este autor identifica, como Willians (idem), que nessa região há presença de tipos cerâmicos das fases Koriabo, Tarumã e Rupununi, tanto quanto às formas das vasilhas como os elementos antiplásticos.

5. Conclusão

Como vimos, as discussões sobre os limites desses grupos cerâmicos tanto da região do baixo Trombetas e Tapajós, quanto das terras altas e savana das Guianas são fluidas. Ao mesmo tempo em que esses conjuntos se diferenciam, eles carregam consigo uma série de elementos de decoração, forma construtiva e vasilhas, que são intercambiáveis. Essas trocas são identificáveis, mas criam grande dificuldade para as classificações arqueológicas.

Definir os limites entre Globular e Konduri ou Globular e Pocó é um dos desafios para a continuidade das pesquisas no Baixo Trombetas. Talvez esteja aí um elo entre as ocupações mais antigas fora das terras pretas e a transição para estas. Ao mesmo, tempo outro impasse classificatório é a relação entre a cerâmica Santarém e Konduri. Está ficando cada vez mais evidente que os limites territoriais não são tão marcados assim, assim como os limites estilísticos, como a presença de formas e técnicas intercambiáveis entre os dois grupos cerâmicos.

Esse mesmo tipo de impasse vemos entre os conjuntos da região das Guianas, onde a cerâmica Koriabo aparece em diversos contextos. Também não é tão difícil concluir que os limites entre a cerâmica Tarumã e Waiwai sejam tão marcados assim. Isso inclusive faz parte do contexto etnográfico desses dois grupos como veremos no próximo capítulo.

É também nesse contexto de produção cerâmica, de fluidez e trocas tecno-estilísticas, que apresentaremos as coleções escavadas dos sítios do Rio Mapuera no capítulo 7 deste trabalho.

Capítulo 4 – Coletividades históricas e atuais na Bacia do Rio Trombetas

1. Introdução

Neste capítulo retomo uma discussão que iniciei na minha dissertação de mestrado (Jácome, 2011) sobre as várias coletividades mencionadas em fontes históricas e etnográficas da região dos Rios Trombetas e Nhamundá, assim como aquelas que vivem atualmente no Rio Mapuera e Cachorro (Figuras 43, 44). A intensa movimentação das pessoas que moram na margem desses rios é a mesma que se dá por toda região da Guiana, portanto, no levantamento histórico e etnológico não nos restringiremos somente aos grupos do Trombetas, mesmo porque são poucas as informações sobre este rio.

As fontes utilizadas para a reconstrução histórica são os relatos de viajantes, desbravadores da floresta e missionários que oferecem um panorama desde o século XVI até a segunda metade do século XX. A partir desse período, utilizaremos as etnografias, que são fontes muito mais precisas. Em especial, incorporo as discussões encontradas nos trabalhos Friel (1958, 1970), Rivière (1984), Gallois (2005), Howard (2002), Ruben Caixeta de Queiroz (1999, 2008, 2015), Luísa Girardi Gonçalves (2011, 2012, 2015), Maria Luísa Lucas (2011, 2014, 2015), Victor Alcantara (2015) e Denise Fajardo Grupioni (2005, 2015).

(Mawtohrî)

Figura 43 – Mapa localizando as terras indígenas e protegidas do norte do Pará e os principais rios. Fonte: Caixeta de Queiroz, 2008.

Figura 44 – Principais terras indígenas demarcadas no Estado do Pará e na divisa com o Estado do Amazonas, localizando alguns dos grupos citados ao longo deste capítulo. Mapa: Eduardo Kazuo Tamanaha.

2. Os primeiros contatos com os Karaiwa

A relação dos grupos indígenas atuais com os *karaiwa* (não indígenas) é muito importante, pois abrange aspectos que vão de relações individuais (casamentos, negócios, estudos) às relações coletivas (missões religiosas, ação de órgãos do governo federal como a FUNAI, demarcação de territórios, serviços de saúde e educação). As relações desses grupos indígenas entre si e com outros grupos, sejam indígenas, quilombolas ou brancos (de origem ocidental européia), serão fundamentais para se entender a sociologia guianense. Portanto, iniciar essa apresentação pelos karaiwa, tem muito mais relação com as informações registradas em fontes escritas, do que a preponderância desta relação no universo das Guianas.

As primeiras informações históricas sobre a região entre o Tapajós e o Nhamundá se devem à expedição de Francisco Orellana (1541-1542). O cronista desta expedição era Frei Carvajal ([1542] 1941, que descreve populações que viviam ao longo do Rio Amazonas, entre as regiões de Santarém até Oriximiná, se organizavam em grandes aldeias e lutavam entre si. Carvajal narrou um combate entre os espanhóis e mulheres guerreiras, na região da foz do Nhamundá, motivo pela qual batizaram o Rio Mar, de Amazonas. Segundo o frei, essas guerreiras moravam acima do Nhamundá e sua chefe, chamada Conduri, tinha um domínio político que se estendia sobre outros chefes da região até a foz do rio Tapajós.

A viagem pioneira de Quito à Belém, no começo do séc. XVII, sob o comando de Pedro Teixeira, foi narrada pelo frei jesuíta Cristóvão de Acuña (1641). Entre os indígenas encontrados no Nhamundá, Acuña cita os Conduris ou Cunuris que povoavam sua foz. Ainda segundo o jesuíta, na parte superior do Nhamundá viviam outros índios, que seriam de língua Tupi, que ele denominou como Apantos, Taguaus e Cacáras. O jesuíta também faz referência às Amazonas, mas não se refere a chefia de Conduri como Carvajal, que de acordo com as informações dos Tupinambás, da ilha de Tupinambarana, viveriam em uma região montanhosa acima do Nhamundá. O outro relator da viagem de Pedro Teixeira, Maurício Heriarte ([1662] 1874) também menciona os Konduri, nos rios Nhamundá e Trombetas.

Posteriormente, o nome desse povo será dado à tradição cerâmica encontrada no Nhamundá e Trombetas (Hilbert 1955), tal como o etnônimo Tapajós para a cerâmica de Santarém (Nimuendaju 1952).

De acordo com Porro (2007:36), os Konduri eram habitantes das regiões dos lagos, acima da foz do Nhamundá e Trombetas, onde colhiam arroz silvestre de grão avermelhado com o qual faziam bebida alcoólica. Eles comercializavam esse arroz e sua cerâmica com outros grupos dessa região. Ainda de acordo com este autor, eles utilizavam mais mandioca que os Tapajós, mas seu governo, ídolos e cerimônias eram semelhantes aos desses últimos. Heriarte (1874[1662]) afirma que os Konduri fabricariam uma finíssima louça, semelhante à dos Tapajós, objetos que os portugueses levavam consigo para outras áreas coloniais. Heriarte menciona outros índios no Rio Trombetas, como os Bobuis (também habitantes do Rio Maicuru), Aroases e Tabao.

A evangelização desses grupos começou logo após os primeiros contatos. O jesuíta Felipe de Betendorff (1990) atribui ao padre Manoel de Souza (1658) o estabelecimento da primeira missão entre os “bárbaros Condurizes”. Padre Manoel, de Souza teria lá adoecido, falecido e sido enterrado em igreja levantada pelos próprios índios. A referência a esta igreja, em aldeamento no Nhamundá, indica que pouco mais de um século após a primeira menção dos índios nesta área, o contato com os brancos e com o catolicismo já estava bem estabelecido.

Em 1691, outro membro da Igreja Católica, padre Fritz, afirma que os Konduri estavam habitando uma região de morros entre o rio Trombetas e Óbidos (2007:36). A partir de 1693, as missões dos rios Nhamundá e Trombetas ficaram sob auspício dos padres franciscanos da Ordem Secular da Piedade, o que levou a intensificação dos descimentos para as missões na região de confluência desses rios com o Amazonas. É deste período, segundo Peter Hilbert (1955), a formação da atual cidade de Óbidos, uma fusão de três aldeias em torno do forte dos Pauxi. Hilbert (1955) faz menção ao mapa feito pelo padre Fritz (1691) no qual aparece o forte dos Pauxi, exatamente sobre uma antiga região de domínio dos Conduri.

Do século XVII, são as primeiras notícias sobre grupos que foram relacionados ao complexo multicultural que Protásio Friel (1958) denominou de Tarumã-Parukoto³², mencionados por Harcourt (Ricardo, 1983:231). Friel relata que nesta época havia uma situação belicosa no Trombetas, como a inimizade entre os Xereu e os Parukoto. O franciscano afirma que em uma missão católica situada no baixo Nhamundá entre 1725 a 1759, próxima ao Amazonas, estavam

³²Tarumã-Parukoto foi um termo cunhado por Friel (1958) para designar os diversos coletivos indígenas e sua maioria falantes de línguas Karib que habitavam a ampla região entre o Nhamundá e o Erepecuru, cujas formas de organização social, política e ritual são semelhantes.

aldeados os Wabui que desceram do Trombetas, atraídos pelo frei Francisco de São Manços (Friel, 1958). Caixeta de Queiroz (2008) considera provável que os Hixkaryana e os Xereu contemporâneos – que vivem nas aldeias do Rio Nhamundá – sejam descendentes desses Wabui transferidos do Rio Trombetas e mesclados a grupos autóctones do Nhamundá.

Um dos documentos históricos mais importantes sobre os indígenas da região do Trombetas é a “Relação” do missionário frei Francisco de São Manços, que a explorou e descreveu entre 1725 e 1727, os indígenas do rio Mapuera. A versão original deste documento foi analisada por Antonio Porro (2008). O frei era religioso na missão do Nhamundá, e foi até o Mapuera, acreditando que estava subindo o Trombetas. Além de ser a mais antiga, a ‘Relação’ de São Manços é a única fonte do século XVIII a nomear e situar 50 “nações” indígenas.

A primeira entrada, em 1725, do frei São Manços foi somente até Cachoeira Porteira, no baixo curso do rio Trombetas. De lá, ele trouxe e assentou na missão 162 índios da nação Babuhi [Uaboy], além de 70 da nação Nhamundá. Os Uaboy contaram a São Manços que havia várias outras nações acima da primeira cachoeira do Rio Trombetas. Na segunda investida, em 1726, pelo rio Trombetas-Mapuera, São Manços enviou o frei Francisco de Alvor e uma equipe de 41 indígenas e um soldado. Essa expedição foi marcada por várias mortes e acidentes nas cachoeiras, eles retornam cinco meses depois somente com sete pessoas para a aldeia dos Nhamundá. Duas dessas pessoas eram um casal de Paracuoto, trazidos pelo soldado. Com as informações que eles deram, São Manços decide ir às terras do Urucurina (alto Mapuera, mas ele acreditava ser o Trombetas) e é nesta região que ele registra rios, aldeias e chefias e de 50 “nações” (Porro, 2008).

Alguns autores, como Guppy (1958), Evans e Meggers (1960), Fock (1963) e Howard (2000), acreditam que muito provavelmente os Tarumã que estavam nas cabeceiras do Rio Mapuera, no século XVIII, são os mesmos que moravam na boca do rio Negro por volta de 1668, e que ajudaram a construir Fortaleza da Barra, onde hoje se localiza Manaus. De acordo com Guppy (1958: 32-33), os Tarumã fugindo das epidemias pós-contato teriam viajado cerca de 800 quilômetros pela floresta até a região da Guiana. De acordo com o Dicionário Etno-histórico da Amazônia Colonial (Porro 2007:94), os Tarumã e os Aruaque “foram os primeiros integrantes da aldeia formada por Pedro da Costa Favela e pelo mercedário frei Teodósio da Veiga, que daria origem à vila de Airão”. Em 1691, ainda habitavam o baixo Rio Negro, e são citados por Fritz como inimigos dos Cuchiguara, Ibanoma e Jurimaga, e parceiros comerciais

dos Caripunas, aliados dos franceses da Guiana. Em 1755, Porro cita que Sampaio afirmou serem maioria entre os 800 homens de guerra aldeados na primeira povoação colonial do Negro, acima da foz, em sua margem esquerda.

O jornalista e historiador José Ribamar Bessa Freire (2011) em uma crônica sobre o ressurgimento e volta dos Tarumã para Manaus, afirma que a ida dos Tarumã para as Guianas se deveu a um fato ocorrido em 1808, quando “centenas de índios foram levados, ‘acorrentados, como se fossem condenados’, para o trabalho na fazenda do Tarumã, de propriedade do governador José Joaquim Vitório da Costa”. Segundo Bessa, os Tarumã, fugidos dos trabalhos forçados, teriam subido o Rio Negro, em território Arawak, com quem mantiveram relações “quase sempre conflitivas, mas às vezes amistosas”. A marcha prosseguiu para o extremo norte, na Guiana, onde se fixaram e fizeram alianças com os grupos Karib desta área³³. Não encontramos referências sobre a definição linguística desses Tarumã do baixo Rio Negro, mas pelo contexto étnico local e histórico, poderiam ser tanto Arawak quanto Tupi. Nas classificações de Frikel (1958, 1970), os Tarumã-Parukoto são falantes de dialetos Karib. Provavelmente, os Tarumã tiveram sua língua “caribizada” assim, como os Mawayana (Evans & Meggers, 1960; Howard, 2002) que, provavelmente, eram falantes de língua Arawak.

De acordo com Porro (2007:82), a partir de Sampaio, em 1727, havia muitas aldeias dos Parukoto ou Parucato no rio Urucurin (um dos formadores do Mapuera), assim como na região do alto Trombetas. João Barbosa de Faria (1946) menciona que os Pauxi, no século XVIII, dividiam a região do baixo Nhamundá e Trombetas com os Uaboí, Conori, Querena, Paracoimã e Paracuatá. Também há registros dos Pauxi nos rios Erepecuru, Cachorro e Jacicuri, todos afluentes do Trombetas. Os Boboui, Paruacotó, Jamundá e Uaboí encontravam-se nas imediações da Vila de Faro em meados do XVIII (Porro, 2008). Para o período da primeira metade do século XIX, há outras duas citações dos Uaboí dividindo o território do médio Nhamundá com os Jamundá (Barbosa de Faria, 1946). Já no final do século XVIII, Barbosa Rodrigues afirma que no Trombetas habitavam os Pinaghotó, Charumá, Tumayana e Arequena (Barbosa Rodrigues, 1875).

Para Frikel (1958), o termo Parukoto designa uma etnia particular, mas também uma formação mais genérica que incluiria outros grupos que viviam na bacia do Rio Mapuera e de outros

³³ In: FREIRE, J. R. B. Os Tarumã estão voltando. Diário do Amazonas. Fonte: <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=919>. Consultado em 29/05/2011.

tributários mais ao norte do Rio Trombetas. Howard (2002:31) acredita que sob o termo Tarumã estão reunidos aqueles grupos originários da migração dos Tarumã do Rio Negro. Mas também, outros que vieram do Sul, subindo os afluentes do Rio Amazonas, como o Trombetas, fugindo dos portugueses, africanos e seus descendentes, e de grupos indígenas rivais. Para Howard (2002) e Caixeta de Queiroz (2008), “grupos Parukoto” se fundiram com os Tarumã e formaram os “modernos” Waiwai.

Já no século XIX, em 1840, o geógrafo prussiano Richard Schomburgk (1922:23) percorreu o entorno da Serra do Acarai (ou Acari), onde nascem alguns dos formadores do Trombetas, e que encontrou os Tarumã, supostamente extintos, além dos Waiwai e dos Parukoto. Em 1844, Schomburgk retornou para o Acarai e encontrou os Tarumã em franco declínio demográfico. Já os franceses Henri e Olga Coudreau (1899, 1900) em expedições no Mapuera e Erepecuru, nas duas últimas décadas do século XIX, encontraram aldeias com maior densidade populacional. Na ocasião, registraram a existência de 3.000 a 4.000 Waiwai, além de indígenas Parukotó e Pianokotó (Tiriyó) e de diversos “ex mocambeiros e seus descendentes”. Talvez a diferença tão grande entre os relatos dos Coudreau e de Schomburgk se deva ao fato de os dois terem encontrado grupos em locais diferentes, sendo possível que aqueles encontrados por os Coudreau estivessem a menos tempo em contato com os não indígenas.

A primeira expedição antropológica à bacia do rio Trombetas foi realizada por William Farabee (1924), no início do século XX. Em sua etnografia estão registrados aspectos da produção material e imaterial dos grupos da região. Farabee considerou os Waiwai “índios misturados”, dizendo ter encontrado apenas poucos Waiwai “puros”, dois em uma aldeia Tarumã, ao norte da Serra do Acari e outros três em uma aldeia Parukotó, ao sul da mesma serra. A pesquisa de Walter Roth (1924) tratou dos costumes, da cultura material e do simbolismo dos indígenas do Rio Trombetas. À época do seu trabalho de campo, estavam se intensificando as relações dos índios com o “mundo dos brancos” e, com elas, a circulação de objetos manufaturados, crenças religiosas e doenças.

Outro pesquisador que estudou a cultura material Waiwai de forma bem mais detalhada e descritiva foi o dinamarquês Jeans Yde, que fazia parte da expedição de Fock, que tratou de aspectos da vida religiosa e social dos Waiwai (Fock 1963). O livro de Yde (1965) sobre a cultura material Waiwai mostra artefatos que até os dias de hoje são confeccionados.

3. A diversidade Waiwai

O termo Waiwai se refere muito mais a um entendimento sobre diversidade do que de uma identidade social e cultural homogênea. O etnônimo Waiwai é uma identificação dos Wapixana para se referir a um grupo indígena e significa povo da mandioca (Howard, 2000). Já foram dadas duas explicações sobre o porquê deste nome, uma que se refere ao fato dos Waiwai terem a pele mais clara, como a mandioca, quando comparadas a dos Wapixana que seriam mais escuros. A segunda explicação seria devido à grande quantidade de bebida de mandioca servida pelos Waiwai aos visitantes durante as festas em suas aldeias (Fock, 1963:9, Howard 2000:46). Xamen Waiwai (comunicação pessoal, 2016) afirma que, segundo os velhos lhe contaram, a palavra Waiwai significa baixinhos, uma referência a baixa estatura dessas pessoas em relação a grupos mais altos, como os Mawayana e os Pianokoto. Mas, independentemente do significado, esse termo foi amplamente divulgado no mundo não-indígena, abarcando diversos outros grupos não Waiwai nessa categoria³⁴.

Os grupos que vivem nas comunidades Waiwai, atualmente falam uma mesma língua, mas originalmente eram falantes de outros dialetos da família Karib, entre eles, os Parukoto, Tarumã, Xerew, Katuena, Tunayana, Karapawyana (Figura 45). A língua Waiwai foi definida como franca, principalmente devido a influência dos missionários, que a usaram para a tradução da bíblia, que acabou gerando uma homogeneização na língua escrita e na falada. Mas, Robert Hawkins afirma que na época em que a missão se estabeleceu na região, o Waiwai já era uma língua franca, e misturava elementos Parukoto com a dos Waiwai originários (Caixeta de Queiroz, 2008; Oliveira 2010). Segundo Oliveira (2010), a língua original dos Waiwai se assemelhava muito à dos Parukoto.

³⁴ Uma consequência atual decorrente disso é o nome de muitas pessoas de grupos como Tikiana, Xerew, Hixkaryana, em seus registros de identidade, vir seguido de Waiwai.

Dos Waiwai aos *pooco* – fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera
(Kahu)

(Mawtohrí), Cachorro (Katsxuru) e Trombetas

Figura 45 – Localização dos principais grupos atuais e históricos na Bacia do Rio Trombetas. Fonte: Caixeta de Queiroz (2008).

A maior parte dos/as moradores/as das aldeias Waiwai fala pelo menos duas línguas, em geral a língua dos pais (que nem sempre é a mesma), o Waiwai, e uma língua não-indígena: português, inglês, holandês, etc. O poliglotismo parece ser uma característica mais masculina, pelo menos no que tange às línguas não indígenas; são poucas as mulheres que falam português com fluência, ou pelo menos, são poucas as que fazem isso em público.

A instalação das missões proselitistas evangélicas na região entre a fronteira do Brasil, Guiana e Suriname, em fins dos anos 40 do século passado, causou grande transformação na cultura e na organização social dos grupos indígenas da região do Trombetas e Mapuera (Caixeta de Queiroz, 2008). A transformação ocorreu em vários níveis: nas línguas faladas, em sua tradução para a escrita, na vida cotidiana, dos ritos, dos mitos, na introdução de novos objetos, etc. No entanto, ao longo deste trabalho, e também a partir de outros autores (Caixeta de Queiroz 1999, Valentino 2010) entendemos que mesmo com impacto da cristianização, uma certa estrutura guianense se mantém. A discussão sobre essa “estrutura” tem mostrado que ela é bastante fluida.

As missões religiosas contribuíram para que grandes aldeias fossem formadas, em diversos rios, como o Mapuera, Rio Novo, Nhamundá. Os indígenas convertidos saíam em buscas de “índios isolados”, para trazê-los para as aldeias-missões. Essas buscas eram apoiadas e incentivadas pelos missionários. Foi assim que os Katuena, Xerew e Mawayana foram morar com os Waiwai. Os grupos Tarumã-Parukoto tiveram contato com os missionários da *Unevangelized Fields Mission* (atualmente denominada MEVA, Missão Evangélica da Amazônia) em meados do século XX. A primeira missão-aldeia fundada, em 1949, pelos irmãos Neill e Robert Hawkins e por Claude Leawit, foi próxima aos Tarumã-Parukoto no alto Trombetas-Mapuera. Como o governo federal negou a permissão para os missionários americanos continuarem no Brasil, eles se mudaram para a Guiana Inglesa (Frikel, 1971:29).

Nos anos 50, os missionários se mantiveram próximos às aldeias do Rio Essequibo, na Guiana. Na época, havia surgido um jovem líder político e pajé, de nome Ewká, que tinha grande prestígio na região. A missão ficou conhecida como Kanashen (“Deus ama você”, um neologismo criado pelos missionários na língua Waiwai) (Caixeta de Queiroz, 2008). Em torno de Kanashen se juntaram pessoas de diferentes grupos, tanto em função dos bens como dos discursos de danação-salvação oferecidos pelos missionários. Alguns indígenas que foram morar em Kanashen e no seu entorno se tornaram propagadores da ideologia cristã. Para atrair e converter os grupos ainda isolados para Kanashen foram organizadas longas e distantes

expedições lançadas a partir da Guiana para o território brasileiro. Foram assim atraídos para a Guiana grupos dos rios Mapuera, Trombetas e seus formadores, Nhamundá e do alto Cachorrinho.

No começo da década de 70, com a independência da Guiana e a instalação de um governo de cunho socialista, os trabalhos da frente missionária norte-americana foram paralisados. Iniciou-se a dispersão dos diversos grupos indígenas que viviam em torno da Missão, sendo que a maior parte dos grupos regressou ao Brasil. Um grupo, liderado por Kiripaka e Yakutá, irmão de Ewká, migrou para o sudeste de Roraima, no Rio Novo, afluente do Rio Anauá. A outra parte, liderada pelo próprio Ewká, retornou para o Rio Mapuera, onde foi fundada aldeia homônima. Neste percurso de retorno ao Brasil, os índios foram incentivados e auxiliados pelos missionários norte-americanos, pelas autoridades militares brasileiras e pela FUNAI.

O processo de atração de índios isolados pelos Waiwai continuou no Brasil. Dois exemplos disto são as relações que estabeleceram com os Uaimiri-atroari e os Karapawayana. Nos anos 70, os Uaimiri-atroari estavam dificultando a entrada no seu território da frente responsável pela abertura da Perimetral Norte 210, rodovia do projeto Calha Norte. Os Waiwai se dispuseram a mudar para uma área próxima dos Uaimiri-atroari para pacificá-los. Mas, efetivamente esses grupos não estabeleceram alianças de co-residência e casamento duradouras.

No fim do ano de 1980, duas expedições, sob a liderança dos irmãos Ewká (Rio Mapuera) e Yakutá (Rio Anauá), partiram em busca dos Karapawayana. Esses índios se encontravam nas cabeceiras de afluentes dos rios Jatapu e Mapuera. O grupo de Ewká encontrou uma aldeia Karapawayana e, depois de algumas tentativas, conseguiram levar uma parte deles para morar na aldeia Mapuera. A ida dos Karapawayana para o Rio Mapuera acabou gerando a dispersão, tanto deles quanto dos Waiwai, em várias outras aldeias. Aqueles que acompanharam os Waiwai para o Mapuera residiram nesse local por cerca de dois anos e, descontentes com a nova moradia devido às mortes e tristeza de alguns parentes, exigiram o regresso para as cabeceiras dos rios Baracuxi e Jatapuzinho. Assim, um grupo dos Waiwai da aldeia Mapuera, liderado por Kîrînaú, filho de Ewká, juntamente com todos os Karapawayana de Mapuera, retornam para as cabeceiras do igarapé Yukutu e, mais tarde, fundaram a aldeia de Jatapuzinho. Em resumo, podemos dizer que esse processo de dispersão é contínuo desde os anos 80 até os dias atuais.

O movimento de dispersão das pessoas pelo rio Mapuera aumentou significativa, a partir da década de 90, quando a Aldeia Grande já não era mais liderada por Ewká (Caixeta de Queiroz,

2008). Para o autor (2008), concordando com o modelo geral proposto por Rivière (2001), a saída da Aldeia Mapuera e a fundação de pequenos núcleos seriam sinais do retorno ao padrão tradicional de assentamento dos Waiwai, em pequenas aldeias com cerca de 20 a 50 pessoas (Rivière, 2001). No entanto, desde que os Waiwai iniciaram o retorno para o Brasil, saindo de Kanashen, mantiveram as grandes aldeias, seja no rio Mapuera, no Anauá ou no Jatapuzinho. Desde a fundação de Kanashen, nos anos 50, até os dias atuais esses grupos ou vivem em grandes aldeias ou mantém relações constantes com estas. E, atualmente, apesar da saída de muitas pessoas de Mapuera, a aldeia não apresenta sinais de que será abandonada ou de que terá um esvaziamento considerável em um futuro próximo. Como discuti anteriormente (Jácome, 2011) e como descrito em etnografias recentes (Alcantara e Silva, 2015; Caixeta de Queiroz, 2015; Girard, 2015) esse processo de dispersão se mantém.

Na minha dissertação de mestrado (Jácome, 2011) questioneei em que medida esses padrões de assentamento atuais são somente respostas ao contato com as missões evangélicas e o Estado brasileiro. Apontei alguns dados para pensar que as grandes e pequenas aldeias, ou a centralização e descentralização política, são parte de uma mesma estrutura (Jácome, 2011). Neste trabalho, pretendo dar continuidade a esta ideia, explorando a questão da formação das grandes aldeias, presente na memória dos grupos atuais (capítulo 6).

Apesar da atual tendência de formação de pequenos núcleos dispersos ao longo do rio, a aldeia Mapuera continua sendo o centro de poder político. O poder político de certa forma está personalizado na figura do cacique geral do rio, que também é o primeiro-cacique de Mapuera. Todas as aldeias do Rio Mapuera têm seu próprio cacique com liberdade de tomar as decisões internas. Mas os assuntos que extrapolam os interesses locais são referendados pela opinião do cacique geral, como, por exemplo, as questões relativas a demarcação de terra. O poder político do cacique geral não é incontestável; e assim como já apontaram Rivière (2001) e Gallois (2005), um líder político guianense só se mantém enquanto tiver respaldo da maioria.

O poder político das grandes aldeias não implica a subordinação completa e irrestrita das aldeias menores. As aldeias grandes, no meu entendimento, seriam locais de articulação da política externa regional, e as aldeias pequenas manteriam sua autonomia local. Nos anos 50, foi da aldeia Kanashen que saíram as missões Waiwai de pacificação dos índios isolados. Esta é uma política que continua até os dias atuais. Enquanto estivemos em campo, os Waiwai, à revelia da FUNAI, estavam programando uma visita aos Zo'é. Argumentavam que estavam preocupados

com os parentes Zo'é que se encontravam desamparados, precisando de roupas, redes, farinha e remédios. Este exemplo demonstra o movimento para a exterioridade que os Waiwai estão sempre buscando. Esse movimento de busca e “incorporação” foi chamado por Catherine Howard (2000) de *waiwaiização*. A mesma autora admite que esse processo de fusão de grupos locais com grupos estrangeiros, também cria lugares de conflitos virtuais que criam as fissões.

Dessa forma, concordo com o ponto de vista defendido em *Rede de Relações nas Guianas* (Gallois, 2005), de que há uma tendência à formação de grandes núcleos nas sociedades guianenses, citadas nos registros históricos, assim, como atualmente no Rio Mapuera. No entanto, esses grandes assentamentos não estão relacionados ao poder coercitivo de um chefe maior sobre outros menores, mas do grau de articulação deste com outras lideranças e sua capacidade de articular com os diversos e possíveis mundos de alteridades. A articulação desse sistema envolve também as pequenas aldeias, aquelas que no modelo de Rivière (1984), são consideradas isoladas.

4. As formas políticas e sociais das Guianas

Na etnologia guianense tem um debate importante sobre as formas políticas e sociais dos grupos desta região. Este debate só foi possível, a partir das etnografias dos anos 70 (Overing, 1975; Riviere, 1969; Hugh-Jones, 1979).

Riviere, no livro *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana* (1984), a partir da sua etnografia e da comparação com outros grupos, propôs uma síntese dos elementos e relacionamentos essenciais da organização social da Guiana. Ele agrupou diversos coletivos segundo os padrões de assentamento (tamanho, duração e distribuição das aldeias), as categorias sociais das sociedades da Guiana, as regras e práticas de casamento, as relações políticas entre indivíduos e aldeias na região, e por fim, o papel do indivíduo na reprodução social.

Em termos gerais, pode-se dizer que as características que Rivière notou nos grupos da Guiana foram “a descendência cognata, terminologia de relacionamento prescritivo que abrange a linha paterna e materna, padrões preferenciais de assentamento, endogamia e/ou residência uxorilocal, a ênfase na co-residência, em se tratando da ordenação dos relacionamentos, além de aldeias pequenas e impermanentes.” (idem, p.25). Para ele, a família nuclear e a aldeia seriam respectivamente, o menor e o maior elemento das organizações sociais locais.

A autoridade política seria fraca e sempre mediada por disputas internas, quando não são resolvidas, resultam na fissão e migração de pessoas das aldeias. Portanto, o tamanho de uma aldeia teria relação direta com a eficácia política de seu líder, quanto maior sua aceitação ou carisma, maior sua aldeia e vice-versa.

Para ele, as sociedades guianenses consideram que a aldeia ideal é composta somente por parentes próximos, frequentemente bilaterais, sendo as uniões endogâmicas preferenciais. Portanto, a afinidade é um princípio nativo que constantemente é suprimido ou escamoteado. Uma aldeia ideal, portanto, seria somente composta por parentes consanguíneos. Esse “horror” à afinidade, segundo Rivière, vem do que ela representa para essas sociedades: o estrangeiro, o estranho, o exterior, o não familiar, ou seja, tudo que remete ao perigo e a guerra.

Mas apesar do desejo de isolamento, isso é não viável, em termos funcionais, e Rivière aponta alguns elementos de vínculo das aldeias entre si, dentro de um sistema regional. As relações de parentesco são muito importantes para a manutenção de vínculos entre aldeias diferentes, pois são comuns as visitas entre parentes. O comércio é outro canal fundamental para romper o isolamento de uma aldeia. A especialização das aldeias, das famílias ou de um grupo étnico, não viria da escassez de recursos (humanos ou materiais), todavia seria socialmente construída a fim de manter a ligação com outros grupos.

Já a guerra, não seria mais um fator importante de ligação entre os grupos guianenses. Para Rivière, foi um elemento importante no passado, mas deixou de ser, mesmo não tendo desaparecido completamente (ele cita alguns poucos exemplos de expedições para o rapto de mulheres e vinganças contra feitiçaria).

Outro meio de conexão entre as aldeias seriam os rituais coletivos. Apesar de todos poderem deter o conhecimento de determinados rituais, visto que aparentemente não haveria prescrições, só alguns indivíduos de fato podem realizá-lo. Estes “indivíduos ritualmente ricos” (1984:118) se deslocam mais livremente entre as aldeias, assim como suas aldeias de origem recebem constantes visitas.

A escassez na Guiana não se encontra no plano econômico (alimentar ou material), mas na escassez de recurso humano (Rivière 1984). O “recurso” mais escasso é a mulher, o que levaria às tentativas de controle, nem sempre bem-sucedidas, sobre o genro por parte do sogro. Com efeito, o líder de uma aldeia não tem controle sobre esses meios de produção, pois eles estão no âmbito do núcleo familiar e não da aldeia. O líder, portanto, somente pode contar com sua

influência e competência pessoal, na medida em que os aldeões são todos livres e potencialmente autossuficientes.

Nesse cenário, Rivière, identificou o individualismo com um dos principais atributos dos sistemas sociais atomizados das Guianas. O relacionamento que liga um homem ao pai de sua esposa ou marido de sua filha, não se ramifica ao longo do tempo e não gera compromisso contínuo. Essas relações são negociadas individualmente. Deste modo, conclui que a reprodução social depende da reprodução da pessoa, essa seria a causa da pouca profundidade de memória genealógica, que raramente ultrapassa mais que duas gerações.

A crítica ao modelo da atomização social das Guianas de Rivière vem através de um grupo de autores orientados por Dominique Gallois (Gallois, 2005). Neste trabalho, propuseram a reavaliação do caráter fluido das “unidades sociológicas” guianenses. Segundo eles, as fontes históricas e etnográficas sugerem que na Guiana “abertura e o fechamento, dispersão e isolamento, exogamia e endogamia, descendência e aliança não se excluem, mas se opõem de forma complementar”. Para esse grupo de etnólogos/as, até então todas as publicações sobre as Guianas enfatizaram a atomização dos grupos e fluidez de fronteiras sócio identitárias, que supostamente teriam sido causadas pelos efeitos do contato. Essa ideia da falta ou escassez gerou a imagem de populações que viveriam num mundo socialmente retraído, fechado e xenófobo. Denise Fajardo Grupioni, uma das autoras do grupo, afirma que a etnografia de Rivière é tributária, em certa medida, do *Handbook of South American Indians*, pois o seu conceito de sociedade focado no grupo local se aproximaria do conceito de “tribos das Guianas”, um dos grupos da floresta tropical (Steward, 1948).

O livro *Rede de Relações nas Guianas* traz a visão dos/as autores/as sobre temas como parentesco (Grupioni 2005), redes de intercâmbio de bens (Barbosa 2005), guerra (Duarte do Pateo, 2005) e xamanismo (Sztutman, 2005).

Denise Fajardo Grupioni (2005) começa sua análise pelo que denomina como “paradoxo guianense”, que surge quando se confrontam “o modelo ideal endogâmico” de Rivière com as leituras e reinterpretções de fontes históricas e etnográficas sobre a região. As mesmas sociedades “endogâmicas”, quando analisadas em um contexto histórico mais profundo temporalmente, aparecem integradas em extensas e complexas redes de intercassamento, comércio, guerra e feitiçaria. Para Grupioni, o motivo desse paradoxo seria o momento de

produção das etnografias. Ou seja, o suposto atomismo social seria resultante tanto de uma especificidade histórica da Guiana, como da sua drástica redução demográfica.

Portanto, nessa perspectiva, a aldeia seria uma unidade sociológica questionável. Gallois (1988) cita o caso dos Wajãpi, entre os quais o grupo local não se define apenas territorialmente, mas também temporalmente, pelos acontecimentos que o constituíram e os diferenciaram de outros grupos. Outro exemplo semelhante é apresentado por Grupioni, quando afirma que entre os Tiriyo as categorias de entendimento de grupo consideram território e temporalidade.

Grupioni afirma que o recorte de Rivière seria sincrônico, pois ele somente tratou de categoria dos grupos locais (*pata*), mas se tivesse feito uma observação diacrônica teria percebido os grupos regionais são mais amplos (*itiipü*). Grupos locais e regionais seriam categorias complementares e interligadas, pois “não há como não estar morando em algum lugar e, ao mesmo tempo, não pertencer a uma continuação, em sentido genealógico” (2005:43). Portanto, na visão Grupioni, dispersão e exogamia não são exceções na Guiana. E fechamento e endogamia dependem do momento cronológico da vida de um *itiipü*, longe de serem movimentos opostos, endogamia e exogamia são complementares de um padrão próprio de organização social (Grupioni, 2005:47). Deste modo, apesar da inexistência dos ditos grupos corporados (uma comparação da etnologia africanista com os povos das Guianas), não há como negar a existência de algum tipo de diferenciação social ligada à descendência.

O comércio também extrapolaria o nível local das aldeias, ligando grupos em distâncias geográficas muito maiores que Riviere teria visto, como demonstrado no artigo de Gabriel Coutinho Barbosa (2005). Para ele, existiram e ainda perduram extensas redes de intercâmbio baseadas em constante reiteração dos laços sociais entre os agentes, gerando um contínuo endividamento mútuo. Essas redes, atualmente, teriam menor amplitude que no passado, no entanto, não são resquícios, pois ainda mantêm princípios operantes, tais como descritos nos textos históricos. Antes da presença efetiva dos europeus na Guiana, ainda nos séculos XVII e XVIII, os objetos trazidos por eles já circulavam entre os nativos, vindos das trocas com grupos indígenas do litoral, por madeiras, urucum, algodão e outras especiarias da floresta (Barbosa, 2005:61-62).

As redes de intercâmbio tinham pontos de intermediação entre os grupos do interior e do litoral, esses pontos definiam uma hierarquia entre os grupos, sendo os pontos mais privilegiados aqueles que estavam mais próximos do local de origem dos objetos desejados. Elas articulavam

toda a região da Guiana, do litoral ao baixo Oiapoque, assim como os rios Jari e Trombetas. Dreyfus (1993) menciona outras redes de trocas entre os rios Orenoco, Negro, Branco e Corentino, encabeçadas pelos Manao, Karinya e Akawaio. Após o contato com os colonizadores, essas redes foram constituídas para a troca de bens europeus por especiarias da floresta, que posteriormente foram substituídos por escravos indígenas.

A chegada de novos grupos na Guiana, indígenas ou não (europeus e africanos), gerou instabilidade política e territorial na área, provocando um período de guerra que se estendeu por quase todo o século XIX. Essas guerras, apesar de não destruírem completamente as redes de intercâmbio, afetaram bastante sua extensão geográfica e intensidade (Barbosa, 2005:62). As guerras foram fomentadas em grande parte pela modificação nos padrões migratórios regionais, pois alguns grupos do litoral, principalmente Arawak, passaram a invadir as áreas das florestas do Sul, na época um território predominantemente Karib. Africanos e seus descendentes fugidos das plantações de cana da Guiana Holandesa também adentraram nas áreas de floresta entre o fim do XVII e o início do XVIII.

Após as guerras do XIX, os maiores beneficiados com as novas rotas eram aqueles grupos que mantinham contato regular com os postos coloniais, sendo que os mais distantes ficavam prejudicados. Os negros, chamados pelos indígenas da região de *mekoro*, passam a comercializar diretamente com os postos no litoral, intermediando o fluxo com os indígenas. Os *mekoro* adiantavam os produtos europeus e ficavam aguardando os indígenas voltarem com os itens da floresta. Este pagamento era demorado, pois certos itens só poderiam ser adquiridos em determinadas épocas do ano, por conta dos períodos de coleta e das dificuldades de transporte. Como as redes eram fundadas no crédito e dívidas transitivas, cada um dos membros da rede era credor dos seus recebedores e devedor de seus fornecedores.

Na descrição de Barbosa, os grupos do Trombetas - Pianokoto, Waiwai, Tarumã, Mawayana e Xerew - encontravam-se na metade inferior da pirâmide, encabeça pelos grupos indígenas Tiriyo e Wayana que por sua vez trocavam diretamente com os *mekoro* (Figura 46).

Figura 46 – Pirâmide comercial de distribuição dos produtos coloniais a partir dos grupos Mekoro (Djuka e Boni) para os grupos indígenas das florestas guianenses. Fonte: Barbosa, 2005.

A desigualdade de acesso levava os intermediários a procurarem por melhores posições na tentativa de afastar seus clientes dos fornecedores. Essa desigualdade, de acordo com Barbosa, provavelmente já fazia parte das redes anteriores à chegada dos europeus. De um lado estavam os “índios do rio”, grupos que ocupavam o curso dos grandes rios, próximos às fontes dos artigos europeus, e do outro lado estavam os “índios de floresta”, grupos em regiões de cachoeiras e igarapés, como os indígenas do Rio Trombetas.

A disposição dos grupos nas redes permaneceu inalterada até a primeira metade do século XX. Mudanças significativas somente ocorrem a partir da segunda metade do século XX com a intensificação de atividades extrativistas por não indígenas (borracha e madeira), a chegada de missões proselitistas cristãs e as políticas assistencialistas governamentais. O resultado mais óbvio e drástico dessa intensificação do contato com os não-indígenas foram as graves epidemias que causaram devastação demográfica, na primeira metade do século XX. Outro fator preponderante foi a instalação de postos de venda nas aldeias ou em suas proximidades.

Barbosa salienta que um importante contraponto a esta recente mudança na região da Guiana são os Waiwai, de acordo com dados apresentados por Howard (2000). Ainda nos anos 80 do século XX, após o intenso contato com missionários, agentes do governo e outros grupos não-indígenas, os Waiwai mantinham relações de trocas com diversos outros grupos indígenas, além

das trocas entre os próprios Waiwai. A estratégia deles foi aproveitar o acesso facilitado aos bens materiais e imateriais (conhecimentos técnicos) trazidos pelos missionários da Unevangelized Fields Mission para a manutenção e até ampliação de redes pré-existentes. Isso teria ampliado a influência e prestígio dos Waiwai nas redes de relações e alianças regionais.

Um exemplo dessa mistura da tradicionalidade atualizada no contexto de contato é a troca de cães de caça e papagaios por bens industrializados. Para os Waiwai (Howard, 2000), os cães de caça e papagaios falantes representam os filhos ou filhas daqueles que os criaram ou trocaram; aquilo é o que há de mais valioso a ser trocado. Do mesmo modo, os bens industrializados representam os não-índios. Sendo assim, a troca em ambos os casos, é uma garantia da reprodução social por meio da incorporação e domesticação de poderes associados à alteridade.

Um indício da incorporação da alteridade é a própria palavra *pawana*, que muitos grupos de língua caribe da região utilizam para designar o parceiro de troca. Por vezes, não significa parceiro de troca, mas “categoria de alteridade coletiva, no interior da qual se estabelece com um indivíduo particular a relação de pareceria de troca” (Barbosa, 2005:89). Em Waiwai *pawana* é visitante (Howard 2000), aquele que vem de fora, seja Waiwai ou não-Waiwai, e os visitantes são sempre potenciais parceiros de trocas, materiais ou conjugais. A permanência dessas redes de intercâmbio, apesar do caráter esporádico dos encontros, estabelece vínculos fortes entre os parceiros que são mantidos por uma relação de reciprocidade, em que a troca não é só uma relação comercial, mas de dádiva e contra dádiva. É por isso que as redes são estáveis, algumas com longa duração cronológica, pois a relação entre os parceiros está sempre em constante desequilíbrio, e, portanto, precisa ser sempre reequilibrada.

A relação com os *pawana*, em geral é pacífica e frutífera, não chegando a um estado de guerra. As guerras tão presentes nas narrativas históricas sobre os grupos guianenses no período colonial, em especial no século XVII-XVIII, foram guerras travadas entre diversos grupos que se situavam na fronteira do Brasil, Guiana Francesa e Suriname. Para Rogério Duarte do Pateo (2005), as guerras eram períodos de mobilização de aliados entre os grupos Caribe. Por exemplo, no Orinoco guerra e troca eram feitas em função de uma rede de aldeias organizadas sócio politicamente a partir de um território por um líder principal (Whitehead, 1994 *apud* Duarte do Pateo, 2005).

Outro exemplo é a “confederação” Wayana na segunda metade do XVIII (Duarte do Pateo, 2005 *apud* Gallois, 1986), ocorrida no Tumucumaque. Segundo os cronistas, as aldeias da

confederação se situavam em pontos altos da floresta e eram protegidas por estacas que bloqueavam os caminhos de acesso. Politicamente, a confederação era organizada em três níveis hierárquicos, pelo Iapotari, líder político que exercia influência sob outros líderes locais, os Tamuxis, líderes locais (chefes de aldeias), e os Peito, responsáveis pela organização dos guerreiros.

No entanto, a existência de um chefe de guerra não deveria ser interpretada como um argumento a favor da existência de uma centralização política ou hierárquica. Duarte do Pateo concorda com a afirmação de Descola (1988) que o “poder coercitivo entre os chefes ameríndios é menos uma característica intrínseca a essas sociedades e mais uma decorrência de um olhar deslocado dos observadores ocidentais sobre as características particulares dos sistemas políticos indígenas” (Duarte do Pateo, 2005:132-133). Descola considera que o verdadeiro poder está concentrado nas mãos dos xamãs, e é sobre isso que Renato Sztutman (2005) discute no livro *Rede de Relações nas Guianas*.

Tal como parentesco, troca e guerra, o xamanismo também estaria inserido nas redes de intercâmbio. Sztutman salienta que essa rede na qual o xamanismo atua é muito mais ampla que as demais, pois coloca em diálogo diversos níveis de mundos, incluindo os extra-humanos. O xamanismo não é somente uma instituição ou uma atividade especializada, mas um meio de comunicação e mediação dos diversos planos sociocosmológicos. O autor considera que mesmo após a conversão ao cristianismo, que ocorreu na maioria dos grupos da Guiana, o xamanismo não desapareceu. Isto se deve ao fato que o xamanismo está além dos xamãs, tratando-se muito mais de uma qualidade que alguém pode vir a ter do que uma instituição social. Voltaremos a essa temática no capítulo 9, quando faremos uma apresentação mais detalhada do xamanismo Waiwai.

A discussão desses autores com Rivière rendeu réplica e tréplica. Mas é evidente que elas expõem duas “imagens” sobre as Guianas delineadas pela etnologia nos últimos 50 anos. A diferença entre as duas deve-se muito às abordagens teóricas e metodológicas dos/as autores/as. Mesmo assim, é inegável o valor de cada uma delas para refletir o contexto atual no Rio Mapuera. Na minha dissertação (Jácome, 2011) argumento que não há necessariamente antagonismo entre momentos em que estes grupos estão mais abertos ou fechados para as relações com outros grupos. Abertura e fechamento são movimentos de uma mesma peça, como veremos a seguir.

5. Dispersão e concentração, os movimentos pendulares

Durante os trabalhos de campo de 2010 e 2011, notamos um contínuo movimento de pessoas ao longo do Rio Mapuera (Jácome, 2011). Esse movimento tinha pelo menos três fluxos: um de pessoas saindo da grande aldeia para fazer roças ou fundar novas aldeias, e outro voltado para as comunidades e cidades fora da terra indígena, em especial Cachoeira Porteira e Oriximiná, para comércio, tratamento de saúde e estudos. Mas ao mesmo tempo, a ida ou volta, para a aldeia Mapuera também era uma constante. No mestrado (Jácome, 2011) fiz uma pequena discussão sobre essa movimentação, usando o exemplo observado em duas aldeias (Mapuera e Mapium) e considerando a discussão de Gallois et al (2005) e Rivière, mas também incorporando as reflexões de Beatriz Perrone-Moises e Renato Sztutman (2009, 2010).

A aldeia Mapuera têm cerca de 1.200 pessoas (Caixeta de Queiroz, 2008). A superpopulação desta aldeia gera problemas de várias ordens (Figura 47). Em termos econômicos muitas vezes há escassez de alimentos e áreas para os roçados, caça e moradia, gerando uma espécie de “especulação imobiliária” regida pelo parentesco, em que as famílias aliadas e mais próximas das lideranças detêm os melhores lugares. Ocorre também uma “inflação” da caça, quem consegue caçar em lugares mais longínquos ao trazer para Mapuera pode vender/trocar com benefícios. Essa situação gera desigualdade e tensão. A superpopulação acirra conflitos entre os diversos grupos que habitam a Aldeia Mapuera e que tradicionalmente tem animosidades. É muito comum situações de conflitos geradas por fofocas, acusações de adultério, violência e feitiçaria.

Enfim, como já dissemos acima, essa situação também contribui para a fundação de novas aldeias. Essas novas aldeias, como veremos no capítulo 7, são locais que no passado memorial já haviam sido ocupadas. Portanto, saindo de Mapuera haveria um movimento de retorno ao “padrão guianense”, como descrito por Rivière (1984).

Figura 47 – Vista aérea da Aldeia Mapuera. Fonte: Google Earth. Acessado em 19/09/2016.

No entanto, a aldeia Mapuera, apesar de ser um foco de dispersão para toda a região, continua funcionando como um importante centro político regional e continua recebendo fluxo de pessoas. Nela se faz um tipo de política, que em geral, não é feito diretamente pelas lideranças das pequenas aldeias. A chefia principal de Mapuera, o Cacique Elizeu Iraixá, tem amplo reconhecimento regional, incluindo outras etnias que não são “Waiwai”, como os Katxuyana e Kahiana, e uma das principais atividades dele é a política externa, seja na pacificação de “índios isolados”, seja atuação com o Estado brasileiro.

Apesar de também haver uma tendência à formação de grandes núcleos nas sociedades guianenses, histórica e atual, esses grandes assentamentos não estão relacionados ao poder coercitivo de um chefe maior sobre outros menores. O que está em jogo é o grau de articulação deste com outras lideranças e sua capacidade de mediar as alteridades.

Outro lado dessa história são as pequenas aldeias, que continuam mantendo relação com Mapuera, seja de aliança, como vimos em Mapium (Jácome, 2011), seja de relativo conflito, como em Yawara (Alcantara e Silva, 2015). Portanto, dentro de um pequeno trecho do Rio Mapuera, existe uma diversidade de relações políticas. Frikel (1958), em relação aos grupos Tarumã-Parukoto, e Rivière (2001) quando fala dos grupos guianenses de forma geral, são

enfáticos em afirmar que suas formas sociais e políticas são homogêneas, mas neste contexto observamos formas mais complexas.

Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman (2009, 2010) propuseram repensar a política ameríndia em termos propriamente nativos, que nos deu pista para entender melhor a relação atual de algumas das aldeias pequenas com a aldeia Mapuera. Segundo esses/as autores/as, o chefe é sempre o devedor, prisioneiro do grupo e só se mantém enquanto tiver legitimidade. Para eles, as grandes aldeias descritas nos documentos coloniais, e constituídas em períodos de guerra, não foram respostas à invasão européia, mas eram estratégias nativas anteriores a colonização. Também consideraram que, ainda hoje, entre as sociedades atomizadas e igualitárias indígenas, se esconderia uma complexidade, de origem pré-colonial, que cabe ser redescoberta.

A Confederação dos Tamoios (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010) e o profetismo Guarani (Sztutman, 2009) seriam exemplos dessas formas nativas de política. Em ambos os casos, ocorreram grande mobilização social com agregados em torno de um líder guerreiro ou religioso. Mas a dissolução dessas organizações se faz tão rapidamente quanto seu próprio surgimento (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010). A aparente dicotomia entre o esforço para agregar e a sua rápida dissolução não é paradoxal (Perrone-Moisés & Sztutman 2009). É exatamente neste ponto que está a mola mestra do mecanismo das sociopolíticas ameríndias. Ou seja, nenhuma das duas situações, concentração e dispersão, é mais típica do que a outra, mas o que seria típico, ao menos entre os povos indígenas das Guianas, seria a oscilação.

A imagem mais próxima desse movimento é a de um pêndulo, que oscila entre dois lados, entre movimentos de concentração e dispersão, e que, portanto, nem um nem outro estado seria a regra ou a exceção, mas ambos igualmente constitutivos. Essa tendência pendular (Perrone-Moisés & Sztutman 2009) conseguiria explicar a formação de grandes conglomerados guerreiros ou proféticos, chegando ao limite de constituir uma forma política centralizada, mas jamais chegando ao Estado ou proto-Estado. A centralização nunca se daria de forma completa, assim como sua dissolução. A incompletude dos movimentos, em ambos os sentidos, é o que permite a continuidade do próprio movimento (Perrone-Moisés & Sztutman 2009).

Perrone-Moisés e Sztutman (2009) discutem a atualidade de termos como “federações indígenas”, como a do Rio Negro, na qual há a constituição de associações de diversos povos em função da luta pela terra e direitos. Não há dúvidas que estas federações foram criadas a

partir da interface com missões, ONG's, agentes de Estado, mas também seriam uma consequência de uma predisposição política de associação e liderança, já manifesta na formação das coalizões guerreiras e comerciais do passado.

Retomando ao Rio Mapuera, se por um lado, há uma grande aldeia que concentra gente e poder político personificado na figura do cacique geral, por outro lado há várias pequenas aldeias pequenas e instáveis politicamente como Mapium e Yawara. No entanto, a ideia do pêndulo pode causar a impressão de que os movimentos de oscilação sejam somente diacrônicos, de que haveria primeiro momentos de concentração e depois de dispersão (Jácome 2011). Mas, o que notamos no Rio Mapuera é que estas duas situações estão acontecendo sincronicamente. Portanto, dentro de uma mesma formação política pode haver os dois movimentos ao mesmo tempo (Jácome, 2011).

6. Os yanás - grupos, nomes e constituição de coletivos e pessoas na Guiana

Acreditamos que esteja evidente que dentro do contexto guianense exista mais diversidade do que homogeneidade. E isso não é diferente para o contexto do Rio Trombetas, em especial, quando se trata dessas macro-identidades, como Waiwai e Tiryó.

Denise Fajardo Grupioni (2015) faz uma discussão muito interessante sobre o sistema de nomenclatura dos indígenas caribe-guianense, sobre o que nós ocidentais chamamos de grupos sociais. Essa separação do que nós ocidentais entendemos por grupo, e o significado e relevâncias dos seus respectivos nomes, como emblemas identitários e territoriais, no entendimento de Grupioni é bastante diferente para os indígenas. Digamos que para eles esses nomes teriam significados muito mais fluidos e contextuais. Essa discussão é muito interessante, quando relacionamos com as identidades arqueológicas da região das Guianas e Trombetas, tema que abordo nos Capítulos 3 e 8.

Nos relatos históricos da região do Rio Trombetas e das Guianas aparecem listas enormes de nomes de grupos indígenas (Frikel, 1958; Dreyfus, 1993). No relato de São Manços (Porro, 2008) são 50 nomes de grupos distintos somente na região do Mapuera. Frikel cita 144 “tribos” no território situado entre o Trombetas e o Paru de Leste. Esses nomes em geral recebem o sufixo *-yana* (Katxuyana), ou suas variantes como *-yó* (Tiryó), *-kotó* (Pianokotó) (Grupioni,

2015:139). Essa profusão de yanás que habitavam a bacia do Trombetas nos anos 50 e 60 do século XX, como já discutido acima, passou por um processo de retração demográfica, com as mortes por doenças³⁵. Na ocasião, o Estado brasileiro e as igrejas cristãs promoveram políticas de deslocamento para locais com bases do Exército. Esses grupos passam então a viver em grandes aldeias. Mas, como então esses diversos yanás ou iós se tornaram um único coletivo, como no caso dos Tiriýo no Parque do Tumucumaque?

Para a autora esse ruído de fundo da diversidade nunca cessou, mesmo quando ela chegou, quase quatro décadas após a fundação da Missão dos Tiriýo, no Tumucumaque. Segundo ela, alguns moradores de lá eram identificados como estrangeiros. Quando a etnóloga questionou a um dos seus interlocutores essa diversidade de nomes de grupos, ela ouviu que era tudo nome. No entanto, os nomes são conceitos fundamentais para os ameríndios, pois nominar alguém ou um grupo não se trata simplesmente de dar um nome, mas faz parte da fabricação da pessoa. Nomear um grupo, para os Tiriýo é “ato de criação, onde o que se vê diante de si só existe porque tem nome, em tiriýo: *eka entume* (expressão que designa que algo, ou alguém está, literalmente, ‘preenchido’ de nome). ” (Grupioni, 2015:142). Esses nomes tanto criam as coletividades, como as distinguem. Portanto, “Tiriýo é um nome, não um grupo, é uma forma de distinguir, de incluir e excluir” (idem, p.144). Nesse sentido, o que “nós (não nativos) chamamos de grupos, os ameríndios, em suas distintas línguas e concepções não apenas chamam de outras coisas, como possuem compreensões, de caráter ontológico, absolutamente distintas” (idem, p.146). O ser gente ou pessoa não é uma exclusividade da espécie humana, na concepção ocidental, é estendido também aos não-humanos.

Em síntese, Denise Fajardo Grupioni coloca que esses nomes de coletividades falam sobre “formações sociopolíticas situadas em campos relacionais em constante movimento entre fusão e cisão, e que é no bojo desses processos que se fabricam nomes e gentes continuamente, *ad infinitum*...” (2015:147). Victor Alcantara e Silva (2015:161) em sua etnografia com os Tikyana que vivem no Rio Mapuera, completa essa ideia:

³⁵ Segundo Grupioni (2015:140) a morte por doenças foi muito mais impactante e drástica para esses povos do que a perda humana nas guerras. Isso porque a morte por doença, além de trazer a perda demográfica, tem causas desconhecidas, e, assim, eram associadas a inimigos invisíveis e invencíveis para a medicina xamânica. Soma-se a isto, a depressão de ver os parentes mortos e as mulheres evitando filhos, com isso, diminuindo a quantidade de crianças nas aldeias, uma das maiores tristezas que uma aldeia pode viver.

Aquilo que vemos como grupos, no fundo são possibilidades de se nomear baseadas nesses lugares. Diferentemente da definição enquanto grupos autocentrados, as pessoas dessa região formam certos adensamentos de relacionamento em que os nomes marcam estados de relação e diferenças ligadas à origem, lugares onde viveram, relações que travaram, mas que não são excludentes, haja vista que a “mistura” apontada pelos indígenas na constituição de seus corpos e aldeias não é negativa, mas parte necessária da constituição da vida. Ao invés de permanecer como um estigma sem referência exterior, o nome marca diferenças temporárias, pois é preciso que em determinados momentos essa diferença seja eliciada, que os antigos encontros e alianças sejam lembrados, para que as festas sejam refeitas e que as prestações matrimoniais se atualizem, perpetuando certas relações preferenciais dentre uma infinidade de possíveis. Ou seja, o nome é sempre uma marca de relação com o exterior.

Além da fluidez do nome, que representa mais uma relação local de parentesco e referência geográfica, os coletivos indígenas guianenses também falam da mistura entre os yanás. “Nós somos um povo misturado”, disseram os pajés Katxuyana à Friel (1970: 9). Luísa Girardi (2015) coloca que é pela ideia de mistura que os Katxuyna se entendem. Caixeta de Queiroz (2015:130), seguindo as narrativas míticas dos Katxuyana e Waiwai afirma que “os índios têm consciência de que, no passado, eram ‘todos misturados’ e que a diferenciação entre eles segue causas de ordem interna (sociológica e cosmológica) e de ordem externa (por exemplo, o contato com as frentes de colonização).”

Essas misturas no século XX foram forçadas nos contextos de missões religiosas através das adaptações das regras de casamento. No entanto, com apresentado no Capítulo 7, a partir de Fock (1963) e Friel (1958, 1970), essas misturas são muito mais antigas, incluindo o próprio tempo mítico (Caixeta de Queiroz, 2015).

Retomaremos essa discussão da “fluidez” dos grupos guianenses para discutir a “rigidez” das categorias arqueológicas desta mesma região nos Capítulos 8 e 9.

Parte II – Os lugares de história

(Pedra de Mawari, Rio Mapuera, 2011. Foto: Camila Jácome)

Capítulo 5 – Os sítios cerâmicos do Rio Mapuera

1. Introdução

O registro dos sítios e lugares que visitamos e/ou recebemos informações foi realizado entre os anos de 2010 a 2012, em cinco etapas de campo que nesta introdução são sumariamente descritas.

Na primeira etapa (abril a junho de 2010) fui a campo, somente com a equipe de etnologia do Projeto Norte Amazônico e servidores da FUNAI envolvidos no processo de demarcação da T.I. Katxuyana-Tunayana (Figura 48). Neste período visitei aldeias, roças, sítios e lugares importantes para os coletivos indígenas dos rios Cachorro, Trombetas e Mapuera. Em todos esses lugares abordamos o tema dos vestígios arqueológicos (cerâmica, terra preta, machados, etc.) com as pessoas e foi a partir desta primeira identificação que planejamos a etapa seguinte.

Figura 48 – João do Vale Pekiruruwa e seu neto, em viagem pelo rio Cachorro (Katxuru) na qual ele apontou e nomeou antigas aldeias e lugares importantes para os Katxuyana. Foto: Camila Jácome, em 2010.

A segunda etapa de campo (setembro a outubro de 2010) foi realizada com uma equipe de arqueologia (coordenada pelo professor André Prous) e uma de antropologia. Iniciamos a escavação de um abrigo rochoso sob arenito, cujo paradeão rochoso havia grafismos rupestres, situado no Rio Cachorro, chamado de Itxunuri pelos Katxuyana e de Morro do Chapéu (ou do

Cachorro) pelos quilombolas de Cachoeira Porteira (Figura 49). O objetivo, como exposto na apresentação deste trabalho, seria identificar eventuais ocupações pré-ceramistas e realizar um levantamento completo dos grafismos rupestres, pois esse afloramento havia sido prospectado parcialmente pela equipe do Museu Emilio Goeldi (Costa et ali 1986, Pereira 2002). No entanto, as três sondagens abertas (Prous, 2011) se mostraram pouco promissoras, pois as áreas escavadas estavam repletas de blocos e plaquetas de arenito, desabadas das paredes e teto (Figura 50). A interrupção das escavações se deu quando a superfície se encontrava quase ou completamente coberta pelo arenito desabado. Poucos fragmentos de lítico lascado foram associados a lascamento antrópico, a maior parte deles é em sílex e argilito. Uma única datação no Itxunuri foi feita no nível II superior (29 cm de profundidade), com uma amostra de carvão, data de 840 +/- 40 BP. Próximo da concentração de carvão de onde foi retirado a amostra havia um bloco de arenito com possíveis marcas de polimento e argilitos vermelhos e manchas de ocre, que podem ter sido utilizadas na produção de tintas para as pinturas que se encontram nas paredes dos abrigos do Itxunuri.

Figura 49 - Vista geral do Abrigo Itxunuri 1. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Figura 50 – Primeiro nível da escavação do Abrigo Itxunuri 1 com muitos blocos e placas de arenito destacados da parede e teto do abrigo. Foto: Camila Jácome, em 2010.

O levantamento rupestre foi feito a partir do caminhar de todo o sopé do maciço (Figura 51). O registro se fez por meio de fotografias digitais, croquis e anotações.

Figura 51 – Pannel com zoomorfos e geométricos inéditos no levantamento de rupestre do Itxunuri.
Foto: Camila Jácome, em 2010.

Nesta segunda etapa de campo, iniciamos as escavações dos sítios de terra preta identificados anteriormente no Rio Mapuera. Dois sítios escolhidos, Mapium e Tawanî, estão nas proximidades ou sob as aldeias atuais homônimas da margem direita do Mapuera, e um terceiro, sítio Ewtotho 1, situado na margem direita, quase defronte à aldeia Mapium. No primeiro campo, já havia sido identificado na aldeia Santidade no Rio Cachorro manchas de terra preta com fragmentos cerâmicos, Konduri e Espinha de Peixe, além de lítico lascado e polido. Tentamos escavar nesta aldeia, mas problemas logísticos nos impediram disso. Retomarei sobre essas cerâmicas da aldeia Santidade no Capítulo 9.

O terceiro campo teve dois objetivos: continuar as escavações em sítios de terra preta, nas porções média e alta do Rio Mapuera, e realizar o levantamento rupestre no Alto Mapuera. Dos cinco sítios escavados, três eram muito pequenos (Mirnîwa, Yauko e Tupereme) com poucos fragmentos cerâmicos associados a um raso pacote de terra preta, todos situados no perímetro da aldeia Mapuera. Os outros dois, Poropu e Maka Maka, apresentavam pacote arqueológico mais espesso. O sítio Poropu e o Maka Maka são os sítios de terra preta mais a montante do Rio Mapuera que pesquisamos. Outro sítio que trabalhamos foi o Takara Velho, a jusante da

Aldeia Mapuera, situado em área de aldeia recém abandonada. Não conseguimos continuar a prospecção na região dos formadores do Mapuera por problemas logísticos.

No entanto, realizamos o levantamento de arte rupestre nas cabeceiras do Mapuera, entre os rios Urukurin e Tauini (Figura 53). O ponto mais a montante (ponto 134, Figura 52) foi uma cachoeira que não pudemos transpassar. No período desta viagem foi possível ver blocos e lajedos no meio e nas margens dos rios. Além de grafismos gravados, identificamos inúmeros blocos com marcas de bacia de polimento e afiadores. Tanto no rio Tauani como no Urukurin, marcamos pontos de antigas aldeias conhecidas pelos nossos guias de viagem.

Figura 52 – Mapa identificando pontos de grafismos rupestres e cachoeiras nos rios Tauini e Urukurin, formadores do Rio Mapuera. Fonte: Jácome, Tobias e Alcantara e Silva (2011).

Figura 53 – Gravuras do sítio Urukurin 2, no Rio Urukurin, Alto Mapuera. Fonte: Jácome, Tobias e Alcantara e Silva (2011).

As duas campanhas com escavação, de 2010 e 2011, foram relativamente curtas, menos de 20 dias efetivamente em campo. Isso se deve aos longos trechos de descolamento de barco e a preparação logística em Oriximiná. Portanto, foram relativamente poucos os dias em campo em cada um dos sítios, mesmo com a divisão da equipe em duas frentes de trabalho. Sendo assim, podemos dizer que a abordagem nesses sítios foi somente prospectiva. Mas consideramos que foi uma prospecção bastante produtiva, pois identificamos quatorze sítios de terra preta, dos quais pesquisamos efetivamente oito deles: seis sítios com gravuras rupestres, sendo cinco bem documentados, e um sítio em abrigo com pintura, que foi escavado e teve toda sua representação rupestre registrada.

Em outubro de 2012, fizemos uma breve incursão no Rio Erepecuru, em território titulado quilombola, nas comunidades do Abuí e Tapagem. Foram feitas reuniões com os comunitários que a princípio se interessaram pelo projeto, mas por falta de financiamento não pudemos dar continuidade neste projeto. Mas nesta ocasião identificamos nas duas comunidades manchas de terra preta com fragmentos cerâmicos, e dois sítios com gravuras rupestres. Uma delas já havia sido registrada (Pereira 2002) como Ilha do Descanso, e o segundo, identificado pelos quilombolas como Cachoeira do Chuvisco, que aparece no relato e desenhos de Manfred Rauschert (1959 *apud* Pereira 2002) como rochedos acima do Acampamento dos Porcos, sendo, portanto, registrado por Edithe Pereira (2002) com este nome (Figura 54).

Sítios com grafismos rupestres no Erepecuru

Gravuras antropomórficas na Ilha do Descanso.
Fotos: Camila Jácome

À esquerda a Cachoeira do Chuvisco,
abaixo gravuras em paredes e
rochedos da margem esquerda
reproduzidas por
Manfred Raushert (1959 *apud* Pereira 2002).
Fotos: Camila Jácome

Figura 54 – Rochedos com gravuras antropomórficas na Ilha do Descanso e Cachoeira do Chuvisco
(Abrigo dos Porcos -Pereira, 2002). Fotos: Camila Jácome, em 2012.

Quando retornamos para Oriximiná fomos informados que na Casa de Cultura desta cidade havia uma coleção com muitos fragmentos cerâmicos. O que encontramos foram três sacas de 50 litros (usadas para armazenar farinha) cheias até a borda. Além de algumas pequenas caixas, de fragmentos e artefatos líticos polidos, tanto inteiros quanto fragmentados. Essa coleção foi originada de uma apreensão feita por equipe técnica do IPHAN³⁶ de Brasília, em 2005, em comunidades do Baixo Trombetas, nas proximidades de Oriximiná, assim como em casas do centro da cidade. O motivo da apreensão seria a denúncia de venda de material arqueológico. A maioria das peças dessa coleção foi apreendida pelo IPHAN depois que filhas de um comerciante falecido de Oriximiná descobriram sacas de material arqueológico, no sótão da casa, escondidas por ele.

Este material foi triado, catalogado e organizado em caixas, entre 2012 a 2014, por nossa equipe com apoio da Casa da Cultura de Oriximiná (Figura 55). Cerca de 50% dos fragmentos cerâmicos foi analisado, no entanto, os resultados obtidos não serão aqui apresentados. A maior parte trata-se de fragmentos de apêndices e apliques Konduri, mas também identificamos peças Pocó e Espinha de Peixe. A triagem dos fragmentos foi feita junto com jovens Waiwai. Nessa experiência incluímos, na ficha de análise, as classificações dos apliques zoo e antropomorfos feitas pelos Waiwai e por nós, arqueólogos/as. Essas classificações, muitas vezes, se diferem. Esperamos em breve apresentar esses resultados dessa pesquisa.

³⁶ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Figura 55 – Parte da Coleção da Prefeitura de Oriximiná, sendo triada por tipos. Foto: Igor Rodrigues, em 2013.

A partir dessa breve exposição, passo agora para a apresentação dos sítios arqueológicos que tiveram suas coleções cerâmicas analisadas: Tawanî, Mapium, Ewtotho 1, Takara Velho e Poropu.

2. Os sítios do Rio Mapuera

No Rio Mapuera, assim como no Trombetas e Cachorro, é quase sempre correto dizer que as aldeias e roças atuais são também sítios arqueológicos. Como apresentado no Capítulo 2, após o retorno para o Brasil dos grupos que migraram para Guiana e Suriname, o padrão estabelecido para abrir novas aldeias é nas margens dos rios (Figuras 57, 58). Como já apresentado no Capítulo 1, estabelecemos como prioridade escavar sítios indicados pelos indígenas. Portanto, trabalhamos, majoritariamente, com sítios arqueológicos situados nas margens do Mapuera, a única exceção é o Poropu, que apresenta, além da localização topográfica, outras particularidades. Apresentamos a seguir os cinco sítios: Tawanî, Mapium, Ewtotho 1, Takara Velho e Poropu (Figura 56), de acordo com a sua localização ao longo do Mapuera

Figura 56 – Localização de alguns sítios de terra preta antropogênica identificados pelo Projeto Norte-Amazônico. Os sítios com as coleções cerâmica analisadas (Tawaní, Mapium, Ewtotho 1, Takara Velho e Poropu) encontram-se no Rio Mapuera. Mapa: Eduardo Kazuo Tamanaha, 2017.

Figura 57 – Mapa localizando as aldeias atuais citadas neste capítulo. Fonte: Caixeta de Queiroz, 2008.

ALDEIAS ATUAIS					
1	Katxpakuru (Warimamiti)	7	Chapéu	13	Kwanamari
2	Ayaramã	8	Tawani	14	Inajá
3	Turuni	9	Yawara	15	Mapuera
4	Araçá	10	Mapium	16	Placa
5	Purho Mití	11	Tamyuru	17	Pomkuru
6	Santidade	12	Takara	18	Uakri
				19	Pasará
				20	Paraíso

Figura 58 – Mapa atualizado com as aldeias nos rios Mapuera, Cachorro e Trombetas. Mapa: Eduardo K. Tamanaha, 2017.

2.1. Baixo Mapuera

A região do baixo Mapuera se estende, aproximadamente, de sua foz até a aldeia de Inajá (Figuras 57, 58). O sítio Tawanî, dos três pesquisados nessa área, é o mais próximo da foz do Rio Mapuera com o Rio Trombetas, fica a 4 km de distância. Subindo o rio, a partir de Tawanî, localiza-se o sítio Ewtotho 1 e depois o Mapium. Esses dois são muito próximos entre si (cerca de 1 km), mas estão situados em margens opostas. Mapium situa-se a cerca de 21 km da foz do Mapuera.

2.1.1. Tawanî³⁷

Não há como descrever o sítio Tawanî sem falar da configuração da aldeia atual. A aldeia de Tawanî é dividida em três “bairros”, esses bairros correspondem a núcleos de famílias extensas (Lucas, 2011) (Figura 59). A maior parte das famílias desta aldeia é Mawayana. Dois dos bairros (Bairro de Baixo e Bairro Katuena) se encontram na parte baixa da aldeia, na planície fluvial. O outro bairro (Bairro de Cima) está instalado no terraço que está cerca de 20 metros acima do nível do rio. Além das casas, há outros tipos de construção: casa coletiva (umana), casas de farinha, cozinhas, igreja, escola, posto de saúde. Ademais há áreas de roças, o campo de futebol e um caminho na encosta íngreme do planalto que é utilizado para acessar o Bairro de cima.

³⁷ Lê-se Tauanan.

Figura 59 – Croqui da Aldeia Tawaní, mostrando suas divisões atuais por “bairros”. Modificado por Camila Jácome, a partir de Lucas (2011).

A ocorrência de material arqueológico exposto em superfície se dá tanto na parte de baixo como na parte de cima da aldeia. Dividimos as descrições deste sítio pelas suas porções topográficas.

2.1.1.1. Tawaní de Baixo

Na parte da planície aluvial foi realizada somente coleta de superfície. Notamos ocorrências de material desde a casa 38 (Figura 59) até as proximidades de um afloramento rochoso usado como área de porto (próximo ao bairro Katuena). O material foi coletado aleatoriamente, pois nossa equipe recebeu a ajuda de crianças, com idade entre 3 e 8 anos. Portanto, não foi possível fazer um mapeamento preciso, como fizemos na parte de cima de Tawaní. Dividimos a coleta por dois grandes setores, Norte e Sul. Na planície não identificamos manchas de solo escuro, como na parte de cima do sítio. Sendo assim, é possível que o material espalhado na área da

planície seja fruto de diversos processos, como carregamento por água, deslocamento do solo ou mesmo trazido por pessoas. Não se pode descartar a possibilidade de o local ter uma relação cronológica e funcional com a parte superior do sítio, mas não ter havido nesta local formação de solo antropogênico.

2.1.1.2. *Tawanî de Cima*

No topo do planalto, realizamos dois tipos de intervenção, a coleta de superfície e uma pequena escavação. A coleta de superfície foi realizada em toda área do Bairro de Cima, mas a maior concentração foi na área de roça próxima ao campo de futebol (Figuras 59, 60, 61).

Figura 60 - Área de roça no bairro de cima, local com ocorrência de material arqueológico exposto em superfície. Fonte: Lucas (2011).

Figura 61 - Croqui com as manchas de terra escura e concentração de cerâmica, locais onde foi realizado coleta de superfície. Digitalização de Camila Jácome, a partir de croqui de campo de André Prous, em 2010.

Uma sondagem de 1x2 m² foi aberta entre a casa de Antônio Karnamuca (Casa 8, Figura 59) e a sua área de roça, onde há uma mancha de solo escuro (Figura 62). O local é uma antiga roça de batata doce que ainda hoje fornece tubérculos. A Sondagem 1 foi dividida em duas Quadras: E e F. A tabela abaixo descreve sumariamente os resultados da Sondagem 1.

Sondagem 1

Nível (cm)	Quadra E			Quadra F		
	Solo	Vestígios	Observações	Solo	Vestígios	Observações
0-10	Horizonte A, preto arenoso	Poucos fragmentos cerâmicos		Horizonte A, preto, arenoso	Poucos fragmentos cerâmicos	
10-20	Preto, arenoso	Poucos fragmentos cerâmicos e lítico		Preto, arenoso	Poucos fragmentos cerâmicos e lítico	Na base do nível identificado uma lâmina de machado polido, muitos buracos de saúva (Fig. 63)
20-30	Preto, arenoso, início do pacote variegado.	Poucos fragmentos cerâmicos e lítico	Ocorrência de um fragmento de base em pedestal. Início das manchas de solo amarelo	Preto, arenoso, início do pacote variegado.	Poucos fragmentos cerâmicos e lítico	Início das manchas de solo amarelo
30-40	Argiloso, variegado preto e amarelo		$\frac{3}{4}$ do pacote é de latossolo amarelo	Argiloso, variegado preto e amarelo		$\frac{3}{4}$ do pacote é de latossolo amarelo
40-50	Não foi escavado			Compacto, duro, latossolo amarelo	Sem ocorrência	
50-60	Não foi escavado			Compacto, duro, latossolo amarelo	Sem ocorrência	

Tabela 3 – Tabela com as informações resumidas das Quadras E e F da Sondagem 1 escavada no Tawaní de Cima.

Figura 62 – Sondagem 1 escavada no Tawaní de Cima. Foto: Henrique Alcantara e Silva, em 2010.

Figura 63 – Lâmina de machado, nível 10-20 cm Quadra F. Foto: Henrique Alcantara e Silva, em 2010.

A escavação mostrou um pacote de solo antrópico pouco profundo (cerca de 20 a 30 cm) e escasso em material arqueológico. A dois metros de distância da sondagem está um poço aberto que serve de lixeira, no seu perfil notamos que o pacote de terra preta é um pouco mais espesso, com 40 cm. O poço tem mais ou menos 2 m de profundidade, o pacote do solo o amarelo vai de 40 cm de profundidade até a base.

A maior parte do material cerâmico do sítio Tawanî é proveniente das coletas de superfície da parte de cima do sítio. Durante a análise não identificamos nenhuma diferença tecnológica significativa nas cerâmicas destes dois lugares, reforçando a possibilidade de que se trata de uma única ocupação.

2.1.2. Mapium

O sítio Mapium localiza-se a noroeste da atual aldeia, em um terraço próximo ao antigo porto. Hoje em dia, não é utilizado como moradia nem roça. O cacique da aldeia Mapium, Amayta, foi quem nos mostrou o local do sítio, ele afirma que se trata de uma capoeira velha (ewtotho) e também uma aldeia velha (ewtotonhîrî) (Figura 64).

Figura 64 – Identificação de material arqueológico no sítio Mapium, dentro de uma capoeira antiga.
Foto: Camila Jácome, em 2010.

O sítio Mapium foi o primeiro que escavamos e teve maior tempo de campanha, sete dias, nos quais realizamos prospecção para delimitar as áreas de terra preta e nove sondagens de 1m². A prospecção foi realizada com tradagens orientadas em duas linhas perpendiculares Norte-Sul e Leste-Oeste, sendo os poços testes distantes entre si de 50 em 50 metros. O final da linha Leste-Oeste era um pequeno Igarapé, denominado também de Mapium. (Figura 65)

Figura 65 - Croqui das intervenções no sítio Mapium. Digitalização de Camila Jácome, a partir de croqui de campo de 2010.

Realizamos também uma pequena coleta de material de superfície, especialmente de blocos líticos (basálticos e ferruginosos), uma lasca, um núcleo de calcadônia, um seixo (batedor?) e alguns poucos fragmentos cerâmicos.

2.1.2.1. Linhas de tradagens

Na linha Norte-Sul foram feitas 12 sondagens, em que conseguimos identificar duas manchas de solo escuro com material arqueológico, de cerca de 100 metros de diâmetro, separadas de duas áreas com terra marrom escura, sem material arqueológico.

A linha Leste/Oeste apresentou quatro sondagens, sendo a primeira iniciada no desnível que leva ao Rio Mapuera. Três das sondagens apresentaram terra preta e material arqueológico, a

última, feita próximo ao Igarapé Mapium, tinha solo aluvial sem terra preta e material arqueológico.

A partir da definição dessas manchas de terra preta demarcamos a abertura das sondagens, conforme apresentamos abaixo. Essas duas manchas juntas totalizam uma área de cerca de 20.000 m².

2.1.2.2. Sondagens

O pacote arqueológico das sondagens, de um modo geral, variou entre 40 a 50 cm de espessura, com coloração do solo de preto a marrom escuro. O nível com material mais concentrado foi entre 20 a 40 cm. Nota-se que em muitas quadras, desde a superfície, encontram-se blocos rochosos dessimétricos, em geral de rocha ferruginosa. O cacique de Mapium nos disse que essas rochas são boas para fazer o contorno do fogo da cozinha. Em geral, eles cavam um pequeno buraco de cerca de 10 cm de profundidade e cercam o limite dessa pequena cova com esses blocos rochosos. Dentro colocam a madeira para queimar, sobre a qual fica um tripé para pôr a panela ou mesmo uma trempe de cerâmica ou latão. Algumas vezes identificamos carvões próximos a esses blocos em superfície, mas em nenhuma das quadras conseguimos identificar a cova do fogão. Esses blocos, portanto, podem ser registros de antigas cozinhas (provavelmente mais recente que as arqueológicas).

Em geral, os resultados das sondagens foram muito semelhantes, aqui apresentamos algumas delas que a tem características particulares. A sondagem 1 foi aberta mais próxima do Rio Mapuera e revelou material arqueológico dos mais profundos, entre 60 a 70 cm. Já no latossolo amarelo identificamos peças líticas lascadas (em sílex e laterita) e alguns poucos fragmentos cerâmicos. Essas peças estavam concentradas em manchas de terra preta inserida no latossolo. Aparentemente, trata-se de material intrusivo de níveis superiores. A mancha não apresenta configuração de feição arqueológica.

Entre as quadras 7 e 8, que são contínuas, identificamos um pequeno sobressalto no relevo da superfície. Ao escavarmos esse “mini montículo” identificamos uma massa esbranquiçada com aparência de vegetal. Antes de 20 cm de profundidade, ele já havia sido completamente retirado. Prous (2011) considera que pode se tratar de “bolo de índio”, uma massa de farinha de mandioca fina que é armazenada em pequenas covas. No entanto, os Waiwai que estavam presentes

disseram se tratar de *maara*³⁸ (Figura 66). O *maara*, segundo eles, é um alimento que se usa na época de escassez de farinha e disseram que não se tratava de uma massa de mandioca. De fato, a análise química e biológica identificou o *maara* como uma espécie de fungo (Prous, comunicação pessoal). O *maara* aparece no mito de Mawari descrito por Fock (1963:38-48). Mawari e seu irmão Washi, criadores do mundo e de muitos implementos tecnológicos, como o machado de pedra e armadilha para peixe, viviam com uma velha (caaca) onça (kamara) e se alimentavam de *malya roots* (idem, 40-41) eles estavam procurando essa raiz um pouco antes de achar uma planta que, posteriormente, se tornariam o pênis dos dois. Depois, ao voltarem, já munidos do órgão sexual, reclamam a caaca que estão cansados de comer *malya* e então:

so he asked the Jaguar chacha to make something better. The Jaguar chacha went out to a clearing where she disposed of her excrement and from this sprang the cassava plant. However, the people did not like this, so the chacha went once more to the clearing and this time allowed herself to be burnt. From her burnt bones, other cassava plants shot up of the type used to this very day. (Idem, p.41).

A origem da maniva, uma primeira versão ruim e uma segunda boa, vem então da velha onça. A *malya*, neste sentido, seria um alimento (planta no entendimento do mito, e um fungo no entendimento biológico) pré-cultural (Lévi-Strauss, 1967), comida dos Kamarayana (povo Onça). Quando os irmãos adquirem pênis e a potencialidade de se casarem terem filhos, abandonam essa comida e passam a comer mandioca, alimento cultural por excelência. Fock (idem, p.43) nota que a *malya*, segundo *eleunknowm plant*, também servia para se fazer o pão (beiju) e era tão venenosa quanto a mandioca brava. Sendo assim, seu tratamento é “exactly the same as cassava”. A *malya*, ou *maara* conforme nos foi grafado, era usada quando ocorriam problemas nas colheitas, ou quando chegavam em lugar sem roça, conforme o cacique de Mapium nos disse. Fock diz que *maara* era somente encontrada no médio Mapuera, mas nosso achado foi em um local do baixo curso deste rio.

³⁸ Lê-se malhia.

Figura 66 – A seta vermelha indica o maara, em 5 cm de profundidade na Sondagem 7. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Também na Sondagem 8 foi identificada uma marca circular de terra preta residual (em 55 cm) sobre o latossolo, provavelmente indicativo de um buraco de poste. Outra feição semelhante a essa foi encontrada na Sondagem 6, entre 45 e 50 cm, sendo que em 45 cm ele tinha 10 cm de diâmetro. Na quadra vizinha 6B foi identificado uma lâmina de machado inteira (Figura 67).

Na Sondagem 4 foi retirada amostra de sedimentos e fragmento cerâmicos para datação por termolumiscência, assim como análise química de solo.

A tabela abaixo mostra as características resumidas de cada uma das 9 sondagens.

Figura 67 – Lâmina de machado polido encontrada na Sondagem 6B, no nível 30-40 cm. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Sítio Mapium

Sondagem 1	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro, siltoso	Bloco lítico em superfície, cerâmica e lítico lascado
	10-20	Preto, siltoso	Aumenta a quantidade de material
	20-30	Preto, siltoso	Aumenta quantidade de material
	30-40	Preto, siltoso	Maior concentração de material
	40-50	Variegado de preto com amarelo	Diminui a quantidade de material
	50-60	Variegado predomina o amarelo	Diminui a quantidade de material
	60-70	Latossolo amarelo	Sem material
Sondagem 2	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro siltoso	Cerâmica e lítico lascado
	10-20	Preto, siltoso	Aumenta a quantidade de material
	20-30	Preto, siltoso	Aumenta quantidade de material
	30-40	Preto, siltoso	Maior concentração de material
	40-50	Preto, siltoso	Diminui a quantidade de material
	50-60	Preto, siltoso	Diminui a quantidade de material
	60-70	Variegado preto e amarelo	Sem material
	70-80	Latossolo amarelo	Sem material
Sondagem 3	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro, siltoso	Bloco lítico em superfície, cerâmica e lítico lascado
	10-20	Marrom escuro, siltoso	Aumenta a quantidade de material
	20-30	Marrom claro, siltoso	Aumenta quantidade de material
	30-40	Cinza claro, siltoso	Aumenta a quantidade de material
	40-50	Cinza claro com pontos amarelos, siltoso	Aumenta quantidade de material
	50-60	Areno-siltosa, variegado amarelo e cinza.	Diminui a quantidade de material
	60-70	Areno-siltosa, variegado amarelo e cinza	Sem material
	70-80	Areno-siltosa, variegado amarelo e cinza	Sem material
	80-90	Areno-siltosa, variegado amarelo e cinza	Sem material
	90-100	Areno-siltosa, variegado amarelo e cinza	Sem material
Sondagem 4	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro, siltoso	Cerâmica, blocos rochosos
	10-20	Preto, siltoso	Cerâmica, lítico lascado

	20-30	Preto, siltoso	Cerâmica, lítico lascado
	30-40	Preto com manchas claras, siltoso	Diminuição do material
	40-50	Preto com manchas claras, siltoso	Diminuição do material
	50-60	Predomina o sedimento cinza claro, amarelo claro, siltoso	Sem material
	60-70	Cinza claro com manchas concrecionadas amarelo ocre	Sem material
	70-80	Cinza claro com manchas concrecionadas amarelo ocre	Sem material
	80-90	Latossolo amarelo	Sem material
Sondagem 5	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro, siltoso	Cerâmica, lítico
	10-20	Marrom escuro, siltoso	Cerâmica, lítico
	20-30	Marrom escuro, siltoso	Cerâmica, lítico e bloco rochoso
	30-40	Marrom escuro, siltoso	Cerâmica, lítico
	40-50	Variegado preto e amarelo,	Raros fragmentos cerâmicos
	50-60	Latossolo amarelo	Sem material
	60-70	Latossolo amarelo	Sem material
Sondagem 6	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro, siltoso	Pouca cerâmica
	10-20	Preto, siltoso	Aumenta quantidade de cerâmica e lítico
	20-30	Preto, siltoso	Aumenta a quantidade de material
	30-40	Preto, siltoso	Aumenta a quantidade de material
	40-50	Cinza claro, siltoso, Mancha escura buraco de poste	Diminuição de material
	50-60	Latossolo amarelo	Sem material
	60-70	Latossolo amarelo	Sem material
	70-80	Latossolo amarelo	Sem material
	80-90	Latossolo amarelo	Lasca (infiltração?)
Sondagem 6B	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Marrom escuro, siltoso	Pouca cerâmica
	10-20	Marrom escuro, siltoso	Aumenta cerâmica e lítico lascado
	20-30	Preto, siltoso	Aumenta cerâmica e lítico lascado
	30-40	Variegado de amarelo claro com preto	Cerâmico, lítico lascado, lâmina machado, em menor quantidade
	40-50	Variegado de amarelo claro com preto	Diminui a quantidade de material
	50-60	Variegado de amarelo claro predominante sobre o preto	Diminui a quantidade de material
	60-70	Latossolo amarelo claro	Sem material
	70-80	Latossolo amarelo claro com concreções amarelo ocre	Sem material
	80-90	Latossolo amarelo claro com concreções amarelo ocre	Lascas sílex, quartzo, carvão
	90-100	Latossolo amarelo claro com concreções amarelo ocre	Sem material

	100-110		Sem material
Sondagem 7	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Serrapilheira, preto, úmido	Cerâmica em superfície
	10-20	Preto, siltoso	Cerâmico, bloco rochoso
	20-30	Preto, siltoso	Diminuição do material
	30-40	Preto, siltoso	Diminuição do material
	40-50	Preto, siltoso	Diminuição do material
	50-60	Variegado preto e amarelo, silto-arenoso	Sem material
Sondagem 8	60-70	Latossolo amarelo	Sem material
	Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
	0-10	Serrapilheira, preto, úmido	Cerâmica em superfície
	10-20	Preto, siltoso	Cerâmica
	20-30	Preto, siltoso	Diminuição do material
	30-40	Preto, siltoso	Diminuição do material
	40-50	Preto, siltoso	Diminuição do material
	50-60	Variegado preto e amarelo, silto-arenoso	Sem material
	60-70	Latossolo amarelo	Sem material

Tabela 4 – Informações sobre as sondagens do sítio Mapium.

2.1.3 Ewtotho³⁹ 1

O sítio está localizado na margem direita do Rio Mapuera, 1km de distância da aldeia Mapium. A inserção topográfica de Ewtotho é no topo de um morro com afloramento de arenito em sua base. Em Waiwai o nome do sítio significa “roça/capoeira antiga”.

As manchas de terra preta, onde se encontram o material lítico e cerâmico, fica a aproximadamente 10 m do sopé do morro (Figura 68). O afloramento rochoso não apresenta grafismos rupestres. A base do morro é sazonalmente alagada, como se observa pela vegetação, solo aluvial e também em seixos de sílex com pátina de água. A vegetação do topo do morro é uma capoeira densa, com muitos cipós, tiriça, açaí, inajá e tucumã. Também de acordo com o cacique de Mapium, essas espécies (assim como os pássaros e mamíferos que comem seus frutos) são indicadores de áreas de antigas capoeiras e aldeias.

³⁹ Lê-se Eutótó.

Figura 68 – Vista do sítio Ewtotho 1 tomada a partir da travessia de canoa saindo da Aldeia Mapium. A seta vermelha indica a entrada do porto e a seta azul a área do topo onde se encontra o sítio. Foto: Camila Jácome, em 2010.

No sítio foram realizadas somente sondagens totalizando uma área de 6 m² (Figura 70). Essas quadras de 1m² serviram para delimitar os limites da macha de terra preta. Essa delimitação sofreu bastante influência dos limites que a capoeira fechada nos impôs, e nos permitiu observar o solo (Figura 69).

Figura 69 – Limpeza da área com capoeira fechada e verificação da coloração do solo no sítio Ewtotho 1. Foto: Camila Jácome, em 2010.

A escavação foi feita a partir de níveis artificiais de 10 cm (Figura 71). A profundidade máxima alcançada nas escavações foi de até 90 cm. O sedimento do sítio é marcado pela terra preta até 55 cm de profundidade. Depois dessa profundidade, o material desaparece bem como a terra preta, que é substituída por latossolo amarelo. Em uma das sondagens (Q4) foi encontrado material entre 60 e 70 cm de profundidade, dentro de uma pequena macha de terra preta que invadiu o pacote de latossolo amarelo.

Figura 70 – Croqui sem escala localizando as intervenções no sítio Ewtotho 1. Digitalização feita a partir do croqui de campo de 2010.

Figura 71 – Escavação das quadras 1 e 2, no nível 0-10 cm. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Sítio Ewtotho 1

Nível (cm)	Sondagem 1, 2		Sondagem 6	
	Solo	Vestígios	Solo	Vestígios
0-10	Horizonte A, marrom, arenoso.	Poucos fragmentos e líticos	Horizonte A e solo marrom escuro, arenoso	Poucos fragmentos cerâmicos
10-20	Preto, arenoso	Aumenta a concentração de cerâmica, líticos lascado e polido	Marrom escuro, arenoso	Poucos fragmentos e líticos lascados
20-30	Preto, arenoso	Nível com maior concentração de cerâmica, ocorrência de fragmentos de seixos	Marrom mais claro, arenoso.	Poucos fragmentos e líticos lascados
30-40	Preto, arenoso	Diminui a concentração de material arqueológico.	Siltoso, contato do preto com o amarelo	Único fragmento cerâmico e bloco bruto de hematita.
40-50	Preto, arenoso	Diminui a concentração de material, em especial de lítico	Siltoso, variegado preto com amarelo.	Sem ocorrência
50-60	Marrom, arenoso	Diminui a quantidade de material arqueológico	Latossolo amarelo, arenoso	Sem ocorrência
60-70	Compacto, arenoso, marrom claro	Sem material arqueológico	Não escavados	
70-80	Compacto, arenoso, bege	Sem material arqueológico		
80-90	Compacto, arenoso, bege	Sem material arqueológico		
90-100	Compacto, arenoso, bege	Sem material arqueológico		

Tabela 5 - Tabela com as informações resumidas das Sondagens 1,2 e 6 do sítio Ewtotho 1.

Além das seis sondagens feitas no topo do morro, também foi feita uma na área sazonalmente alagadiça, próximo ao afloramento de arenito. A trilha de acesso ao topo margeava esse afloramento, ao longo da subida foi possível notar blocos de sílex. Por esse motivo, consideramos que uma sondagem neste local, mesmo sendo alagadiço, poderia ser interessante para verificação de eventuais vestígios de lascamento.

Abrimos 2 m² distantes t 3m da margem do Rio Mapuera. Abaixo da serapilheira, cerca de 15 cm de profundidade, encontramos areia de cor bege e úmida até cerca de 25 cm, esse solo hidromórfico se mantém até o nível freático. Em 30 cm, foi retirado um bloco de arenito compacto (cerca de 12 cm) que parece apresentar duas leves depressões de uso (picoteamento) e exibe quebra que também pode ser de uso. Para além desta peça, não foi encontrado nenhum

outro material que denote ações antrópicas, apenas concreções ferruginosas e dois pequenos seixos fluviais.

2.2. Médio Mapuera

A região do médio Mapuera estende-se dos limites com a porção do baixo até as proximidades da aldeia Inajá, e vai até a confluência do Acari com o Mapuera, próximo a aldeia Tamiuru (Figuras 57, 58). O sítio Takara Velho se localiza mais a jusante e o Poropu mais a montante. Nessa porção do rio situa-se a maior e mais densa aldeia (Aldeia Mapuera), local onde há muitas roças atuais. Essa região foi escolhida pelos grupos que retornaram da Guiana devido à riqueza de caça e peixe e também por ser um lugar que, antes, viviam grupos Xerew-Katuená. Essa riqueza provavelmente se relaciona as condições de diversidade no local, que apresenta longas cachoeiras, incluindo a Cachoeira da Égua e do Inferno, que são extensas e perigosas para a travessia. Algumas dessas cachoeiras são ladeadas nas áreas de terra firme por serras, elevações com rocha exposta. O fato de serem cachoeiras longas não permite sua travessia por varadouros, só é possível atravessá-las puxando a canoa (em período de seca) ou navegando por canais menos turbulentos durante a época das chuvas.

2.2.1 Sítio Takara⁴⁰ Velho

O sítio encontra-se sob uma aldeia abandonada em 2008. Essa aldeia foi deslocada para um novo local bem próximo à montante, cerca de 110 metros da aldeia antiga. Esta última se localiza em área mais alta, cerca de 30 metros acima da nova aldeia, que ainda se chama Takara. Na aldeia nova de Takara também há remanescentes arqueológicos.

A aldeia de Takara antiga era acessada por um porto com afloramento rochoso (tal qual em Tawaní, Ewtotho 1) (Figuras 72, 73), onde há bacias de polimento. A partir dele se avistam casas, desde a baixa vertente até o topo do morro. O material arqueológico do sítio Takara Velho encontra-se disperso por três áreas: a baixa encosta, meia vertente e o topo do morro.

⁴⁰ Lê-se Tacará.

Figura 72 – Vista do porto de Takara Velho. Foto: Rafael Miranda, em 2011.

Figura 73 – Bacia de polimento em bloco no porto de Takara Velho. Foto: Rafael Miranda, em 2011.

Como identificamos muito material exposto em superfície, escolhemos fazer coletas e também sondagens. O material coletado em superfície veio do terço inferior e superior do sítio Takara Velho (Figura 74).

O terço inferior do sítio encontrava-se bastante erodido pela ação da água da chuva, delimitamos as áreas de cinco erosões e nelas procedemos a coleta (Erosão A, B, C, D, E).

Entre o topo e o terço médio fizemos linhas orientadas em sentido sul-norte para demarcar a extensão de dispersão do material arqueológico em superfície e subsuperfície, com a execução de tradagens.

No topo da elevação, realizamos coletas de superfície em área de casas antigas (Linhas 1 a 6) e de um plantio de mandioca (Coleta D e E).

No topo também realizamos duas escavações, uma no local apontado como sendo a casa grande (*umana*) da aldeia Takara antiga (Escavação 1) e a outra em uma roça de mandioca ainda produtiva (Escavação 2) (Figura 74). A escavação da casa grande deve-se a informação por parte dos antigos moradores de que ali havia alta concentração de material cerâmico, expostos em superfície na época de chuva. Já a escavação no mandiocal foi aberta em função da vasta quantidade de material arqueológico observada durante a coleta de superfície neste local.

Figura 74 – Corte e localização das intervenções no sítio Takara Velho. Croqui: André Prous (2011), digitalização de Camila Jácome.

2.2.1.1. Escavação 1 (Antiga Casa Grande)

A área dessa intervenção foi 4 m² escavados em níveis artificiais de 10 cm. Optamos por escavar na área que seria a parte externa da casa grande, local que potencialmente haveria mais acúmulo

de material arqueológico, pois os interiores dessas construções são constantemente limpos. Após a limpeza de superfície, já identificamos pequenos fragmentos entre 2,5 e 3 cm.

O material arqueológico dos primeiros 10 cm se mostrou extremamente perturbado dentro do pacote arqueológico, encontramos, além de cerâmica, diversas lascas e núcleos em sílex. Foram encontrados duas peças com marcas de canaleta (calibradores?), um em plaqueta lítica e o outro em cerâmica. No setor sudoeste da quadra ocorreu uma possível estrutura de combustão com cerca de 20 cm de diâmetro.

Já entre 10 e 20 cm o tamanho e a quantidade dos fragmentos de cerâmica reduziram bastante. Em 30 cm já não havia mais material arqueológico. O solo se mostrou siltoso em todo pacote arqueológico, nos primeiros 10 cm tinha coloração marrom que foi se tornando mais claro até os 30 cm (Figura 75). A partir dos 30 cm até os 100 cm sem nenhuma ocorrência de material arqueológico, predominando o latossolo amarelo e arenoso

Figura 75 – Perfil da Escavação 1 do sítio Takara Velho. Foto: Camila Jácome, em 2011.

2.2.1.2. Escavação 2 (Mandiocal)

A Escavação 2 foi aberta no topo na área do mandiocal, com área de 2 x1 m, divididas em duas unidades (Figura 76). O sedimento escavado possui cor preta, textura granulosa, formando vários torrões pequenos, que não acumulam umidade. Determinadas porções das quadras, principalmente na parte central, possuem muitas raízes e radículas que movimentaram parte do material arqueológico. A partir de aproximadamente 15 cm torna-se grande a quantidade de raízes maiores e também surgem muitos buracos de insetos, mas principalmente de formiga. A partir dos 15 cm o sedimento torna-se mosqueado. Já nos 25 cm não havia presença de material arqueológico.

A partir das duas pequenas escavações empreendidas no sítio Takara Velho, pudemos avaliar que o pacote de solo antrópico é muito raso e com material arqueológico inexpressivo em quantidade e tamanho. No entanto, os resultados para a coleta de superfície foram muito melhores, a maior parte dos fragmentos era maior que 5 cm, assim como havia uma quantidade significativa de bordas, fundos e peças decoradas, importantes como diagnósticos da coleção.

Figura 76 – Perfil com bioturbação na Escavação 2 do sítio Takara Velho. Foto: Camila Jácome, em 2011.

2.2.2. Sítio Poropu⁴¹

O material arqueológico, cerâmico e lítico do sítio Poropu, foi analisado por Elber Lima Glória e Marcony Lopes Alves (Prous, 2011; Glória, 2017, Lopes Alves, 2015), sendo os resultados da análise cerâmica recém-publicados em suas monografias de graduação. A partir desses trabalhos faremos a apresentação do sítio e das escavações realizadas.

O Poropu se encontra na margem direita do médio curso do rio Mapuera, dentro da roça de Pírimaw, morador da aldeia Mapuera. A sua roça e o sítio arqueológico estão em um topo de morro plano, no limite da encosta, a 123 metros de altitude e cerca de 1,1 km da margem do Mapuera (Figura 77). O acesso ao sítio se faz por uma trilha de 800 m em terreno plano e mais 300 m em declive acentuado. O sítio se encontra a jusante da atual aldeia Mapuera, a apenas 15 minutos de canoa a motor.

Figura 77 – Localização do sítio Poropu em relação à aldeia de Mapuera. Fonte: Glória (2017).

No Poropu identificamos uma mancha de terra preta subcircular, com dimensões de 124 m por 116 m, cujo entorno apresenta terra de coloração amarronzada (Figura 78). No interior da área de terra preta, realizamos a etapa de prospecção: foram traçadas duas linhas perpendiculares com tradagens de até 60 cm de profundidade, assim como raspagem de superfície, atingindo até

⁴¹ Lê-se Foropú.

5 cm de profundidade (Figura 79). Além de terra preta e material arqueológico, também foram identificados quatro montículos de baixa elevação, mas com diâmetro extenso (Figura 80).

Figura 78 – Croqui esquemático (sem escala) das linhas de tradagem e raspagens feitas em área de terra preta no Sítio Poropu. Fonte: Prous (2011).

Figura 79 – Abertura das linhas de prospecção com tradagens e raspagens de superfície no solo. Fotos: Camila Jácome, em 2011.

Figura 80 – Croqui e corte do montículo 1 (corte W-E), a linha amarela indica a direção do corte.
Digitalização de Camila Jácome a partir de croqui de campo de André Prous (2011).

A partir da avaliação dos resultados da prospecção, foram selecionados três setores para a realização de sondagens amplas, a Escavação I, Escavação II e Escavação III, sendo as duas

últimas, realizadas dentro de montículos. A escavação foi feita por níveis artificiais de 10 cm quando não havia elementos para determinar uma estratigrafia natural. A transição da terra preta para o solo de base amarelo acompanhou os pacotes naturais.

Abaixo, segue o resumo dos resultados das três escavações.

2.2.2.1 Escavação 1

A Escavação I foi feita em uma área de 4 m² e atingiu profundidade máxima de 110 cm. O material arqueológico lítico e cerâmico se encontrava até 50 cm de profundidade. A partir dos 22 cm de profundidade, a Terra Preta foi se tornando cada vez mais clara, em tom de marrom, sendo que a partir dos 45 cm de profundidade já aparecia mesclada ao latossolo amarelo, momento em que o material arqueológico começou a se tornar mais escasso. A partir dos 50 cm de profundidade, já no latossolo amarelo, havia uma feição de buraco de poste que terminou aos 90 cm de profundidade (Figura 81). Há 110 cm de profundidade havia terra remexida e duas outras possíveis feições de buracos de poste. Abaixo, apresento uma tabela (Tabela 6) que resume as informações estratigráficas apresentadas por Glória (2017).

Escavação 1

Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
0-10	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
10-20	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
20-30	Marrom, argiloso	Cerâmica e lítico
30-40	Marrom, argiloso	Cerâmica e lítico
40-50	Mesclado marrom e amarelo, argiloso	Cerâmica e lítico diminuem
50-60	Latossolo amarelo, siltoso com mancha escura (feição poste)	Sem ocorrência
60-70	Latossolo amarelo, siltoso com mancha escura (feição poste)	Sem ocorrência
70-80	Latossolo amarelo, siltoso com mancha escura (feição poste)	Sem ocorrência
80-90	Latossolo amarelo, siltoso com mancha escura (feição poste)	Sem ocorrência
90-100	Latossolo amarelo, siltoso com mancha escura (feição buraco de poste?)	Sem ocorrência
100-110	Latossolo amarelo, siltoso com mancha escura (feição de poste?)	Sem ocorrência

Tabela 6 – Informações estratigráficas da Escavação 1. Fonte: Camila Jácome a partir de Glória (2017).

Figura 81 – Feição do buraco de poste (linha vermelha) identificado na Escavação 1. Foto: Rafael Miranda, em 2011.

2.2.2.2 Escavação II

A Escavação II foi aberta no Montículo I e na parte externa a ele totalizando 7,5 m² escavados (Figura 82). Esse montículo era adjacente a outro, ambos cobertos por terra preta: o Montículo I tinha 1 m de altura e 2 m de diâmetro, e o outro tinha altura máxima de 50 cm e cerca de 1 m de diâmetro. Somente metade do volume do Montículo 1 foi escavada com profundidade máxima de 130 cm (Figura 83). Uma parte externa e adjacente também foi escavada.

Figura 82 – Escavação 2, Montículo 1, nível 10-20 cm. Foto: Rafael Miranda, em 2011.

Figura 83 – Escavação 2 no Montículo 1. Foto: Rafael Miranda, em 2011.

Durante as escavações, verificou-se que o montículo foi formado por acúmulo de sedimento vindo de uma fossa cavada no latossolo amarelo, que se encontra na base do terreno. Posteriormente, as camadas de terra preta foram se sobrepondo na periferia deste montículo, cobrindo-o por uma fina capa com pouco mais que 2 cm de espessura. A fossa também foi preenchida por terra preta. Pelo corte estratigráfico (Figura 84) observa-se, entre o latossolo

amarelo e a terra preta, uma camada de coloração amarronzada, provavelmente uma mistura dos dois sedimentos. Do topo do montículo, o pacote de terra preta ocorre até os 100 cm, alcançando 130 cm de profundidade somente da fossa. A partir dos 100 cm o solo já é formado pelo latossolo de coloração amarela, alcançando os 130 cm finais escavados. A partir dos 80 cm de profundidade, o material arqueológico vai se tornando mais escasso. Abaixo apresento uma tabela (Tabela 7) que resume as informações estratigráficas apresentadas por Glória (2017).

Figura 84 – Perfil estratigráfico da Escavação 2 no Montículo 1. Fonte: Glória ,2017) adaptado de Prous (2011).

Escavação 2

Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
0-10 (Superfície)	Preto, argiloso	Cerâmica
10-20 (Superior)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
20-30 (Médio)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
30-40 (Inferior A)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
40-50 (Inferior B)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
50-60 (Inferior C)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
60-70 (Inferior D)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
70-80 (Inferior E)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico diminuem
80-90 (Inferior F)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico diminuem
90-100 (Inferior G)	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico diminuem
100-110	Preto, argiloso (na fossa), latossolo amarelo siltoso (predominante)	Sem ocorrência
110-120	Preto, argiloso (na fossa) latossolo amarelo siltoso (predominante)	Sem ocorrência
120-130	Preto, argiloso (na fossa) latossolo amarelo siltoso (predominante)	Sem ocorrência

Tabela 7 - Informações estratigráficas da Escavação 2. Fonte: Camila Jácome, a partir de Glória (2017).

2.2.2.3 Escavação III

A área da Escavação III foi 2m² dentro do Montículo 2, e atingiu a profundidade de 110 cm (Tabela 8). O pacote sedimentar de terra preta ocorreu até os 40 cm de profundidade, seguido por uma fina camada de sedimento de coloração cinza de 10 cm. A partir dos 50 cm, o sedimento já é o latossolo amarelo. Grande parte do material coletado se encontrava até os 50 cm de profundidade. Somente alguns poucos fragmentos foram encontrados até os 95 cm de profundidade. Uma feição de buraco de poste foi encontrada entre 50 cm e pouco mais de 90 cm de profundidade.

Escavação 3

Nível (em cm)	Solo	Material arqueológico
0-10	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
10-20	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
20-30	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
30-40	Preto, argiloso	Cerâmica e lítico
40-50	Cinza, argiloso	Cerâmica e lítico
50-60	Latossolo amarelo, siltoso, preto e argiloso (feição poste)	Cerâmica e lítico diminuem
60-70	Latossolo amarelo, siltoso, preto e argiloso (feição poste)	Cerâmica e lítico diminuem
70-80	Latossolo amarelo, siltoso, preto e argiloso (feição poste)	Cerâmica e lítico diminuem
80-90	Latossolo amarelo, siltoso, preto e argiloso (feição poste)	Cerâmica e lítico diminuem
90-100	Latossolo amarelo, siltoso, preto e argiloso (feição poste)	Cerâmica e lítico diminuem
100-110	Latossolo amarelo, siltoso	Sem ocorrência

Tabela 8 - Informações estratigráficas da Escavação 3. Fonte: Camila Jácome, a partir de Glória (2017).

Notamos que a escavação feita fora dos montículos (Escavação 1) demonstra um pacote de terra preta com material arqueológico menor, cerca de 30 cm. Enquanto que o pacote de terra preta nos montículos variou de 40 cm (Escavação 3) a 100 cm (Escavação 2). Podemos pensar esses montículos a luz das propostas interpretativas de Morgan Schmdit (2016). Esse autor comparou as terras pretas de quatro regiões e contextos arqueológicos distintos da Amazônia: baixo Solimões (Amazônia Central), Alto Xingu, Baixo Trombetas e Serra dos Carajás. A comparação foi feita através da análise do solo antropogênico, espacialidade e estratigrafia de sítios arqueológicos e pesquisas etnoarqueológicas, em especial na região Xingu.

Em todos os casos estudados, os resultados das análises de solo mostraram diferenças marcantes entre áreas domésticas (casas, quintais e áreas de atividades específicas) e áreas de descarte de lixeiras em montículos. O padrão observado no Alto Xingu mostra que os espaços domésticos

são delimitados por depósitos de lixeiras. Segundo, Schmdit este padrão seria muito semelhante aos dos montículos de terra preta encontrados em sítios de diversas regiões, como o baixo Rio Solimões (Amazônia Central), baixo rio Trombetas, foz do rio Xingu, Rio Urubu, no Rio Madeira e, de acordo com as descrições de Curt Nimuendaju, até mesmo na região do Rio Tapajós.

O padrão de organização que Schmdit identificou foram espaços planos circulares (terraços) onde eram instaladas as casas e as lixeiras, (em montículos) estas ficavam localizadas entre as casas “cercando” os quintais em arcos ou anéis. Segundo ele, alguns montículos, apresentavam depressões que ele interpretou como áreas de circulação (trilhas e caminhos). Os caminhos associam diferentes áreas dos antigos assentamentos, como se observa nas distintas propriedades do solo, como a compactação, ausência de terra preta ou preenchimento com material descartado.

Outro apontamento interessante que o autor faz é que alguns desses terraços foram construídos em áreas de declive, que tiveram que ser preparadas para a construção da casa, passando por uma “terraplângem”, enquanto outros terraços já eram feitos em lugares planos. Ele afirma que há os terraços cercados por montículos que se tornavam lugares persistentes, reocupados sucessivamente, “chegando até o presente através de ocupações modernas, como espaços delimitados para construir suas casas e outras atividades. Da mesma forma, trilhas, caminhos e estradas são frequentemente utilizados durante muito tempo e por ocupações sucessivas.” (idem, p.174).

Os depósitos de terra preta existem em função de processos históricos que resultam na deposição de lixo durante o tempo. A tendência desse solo é voltar as condições originais, através dos processos de erosão, lixiviação e bióticos. O autor diz que é possível deduzir então que as lixeiras baixas, após o abandono do local, vão se misturando com o solo, erodindo e lixiviando. As maiores (com mais de 50 a 100 cm de altura), quando são acumuladas rapidamente, tem o material misturado ao solo resultando na melhor preservação da terra preta. Somado a questão da profundidade do depósito, as quantidades de cinza, carvão e cerâmica são fatores importantes na persistência dos nutrientes e da coloração escura. E, também, na preservação da terra preta e seu conteúdo, tendo relevância na questão da preservação do registro arqueológico. Depósitos sucessivos de lixeira, alternando com outros usos ou com hiato

entre as ocupações, teriam resultados similares em termos da preservação e apresentariam processos mais complexos de formação.

Portanto, por essas indicações poderíamos propor que os montículos do Poropu, pela extensão e tamanho, associados as datações, seriam acumulações rápidas. Como foram identificados quatro montículos, mais ou menos agrupados em pares e separados por cerca de 50 metros de distância, nos sugere que poderia ser o limite entre duas casas/quintais. No entanto, essa é uma hipótese que para ser testada adequadamente, além da análise dos materiais de cada um dos montículos e das áreas fora dele, deveria ser associada a um detalhado levantamento topográfico de todo o sítio Poropu, o que ainda não foi feito. Também seria muito importante a associação com análises de solo.

3. Discussão geral

Todos os sítios escavados com ocorrência de terra preta apresentaram interferências recentes, algumas bem atuais, outras históricas. Fica evidente que a preferência atual é abrir aldeias em áreas próximas ao Rio Mapuera, que são antigas capoeiras. Um modelo que Morgan Schmidt (2016) afirma ser recorrente do período pré-colonial até a contemporaneidade. No entanto, como discutiremos no próximo capítulo, é possível que esse padrão não seja somente uma escolha pós-retorno das Guianas, mas sejam reflexos de eventos temporais mais antigos.

O quadro abaixo apresenta resumidamente as datas obtidas no cerâmicos que escavamos no Rio Mapuera.

Sítio	Amostra	Quadra	Nível	Tipo de Amostra	Datação
Mapium	7099	S6	32-33 cm	Carvão	1100 +/- 30 BP
	7102	S4	40-50 cm	Carvão	5790 +/- 40 BP
	7100	S6B	84-85 cm	Carvão	6830 +/- 40 BP
Takara Velho	7310	Escavação 2	5-12 cm	Sedimento	101 +/- 0.3 pMC
	7311	Escavação 2	25-30 cm (base da TPA)	Sedimento	520 +/- 40 BP
	7304	Escavação 1	5-10 cm	Sedimento	580 +/- 30 BP
	7306	Escavação 1	15-22 cm	Sedimento	820 +/- 30 BP
	7305	Escavação 1	25 cm	Sedimento	1280 +/- 30 BP
Poropu	7276		INF. F (80-90)	Carvão	111.6 +/- 0.3 pMC

Tabela 9 – Quadro com as datações obtidas nos sítios escavados pelo Projeto Norte-Amazônico, no Rio Mapuera.

No sítio Mapium obtivemos três datas, que variou a ocupação de 1100 +/- 30 BP até datas bastante antigas, de 5790 +/- 40 BP e 6830 +/- 40 BP. que se situam no período do Holoceno Médio. Conforme apresentamos na descrição das camadas estratigráficas dos sítios, estas são camadas com predominância de material cerâmico, o que nos leva considerar que essas amostras apresentam contaminação, pois seria de se esperar um contexto pré-cerâmico diante destas datas, considerando todo o quadro cronológico de ocupações cerâmicas no Baixo Amazonas. Na quadra 6B, como vimos, existe um buraco que identificamos desde 50 cm até os 85 cm, no qual havia presença de material cerâmico. Veremos no Capítulo 7, que o material deste pacote, apresenta características da pasta cerâmica particulares em relação às demais camadas, mas mesmo considerando isso, essa datação de 6830 +/- 40 BP não é coerente. Portanto, consideramos que a única datação que pode ser considerada para o sítio Mapium é a obtida na profundidade de 32 a 33 cm, 1100 +/- 30 BP, que é coerente com as datações obtidas por Vera Guapindaia (2008) na região do Baixo Trombetas, associada ao período de ocupação Konduri.

Já no sítio, Takara Velho, obtivemos o maior número de datações, obtidas através da datação de sedimento e não de carvão como a dos demais sítios. A data mais antiga é de 1280 +/- 30 BP, cuja amostra apresenta pacote razoavelmente pouco profundo, cerca de 25 cm somente. Essa datação seria mais próxima das ocupações Pocó encontradas na região do Baixo Trombetas, no entanto, como veremos na análise da cerâmica do Takara Velho no Capítulo 7, não identificamos cerâmicas com características que pudessem aproximar às Pocó. Portanto, é provável que a estratigrafia deste nível também esteja revolvida, como vimos na descrição da estratigrafia há evidências de bioturbação. A segunda data mais antiga 820 +/- 30 BP, está dentro da faixa de datas da ocupação Konduri no Baixo Trombetas. Somente duas datas são próximas entre si, de 520 +/- 40 BP e 580 +/- 30 BP, apesar de serem mais recentes, também estão na faixa de ocupação Konduri do Baixo Trombetas (Guapindaia, 2008). Por fim temos uma data de 101 +/- 0.3 pMC, bastante recente, que poderia estar relacionada com as ocupações históricas dos grupos Tarumã-Parukoto. O Poropu apresentou datação semelhante a esta do Takara Velho, que foi de 111.6 +/- 0.3 pMC. Na discussão acerca dos resultados das análises cerâmicas iremos retomar esse quadro de datações.

Portanto, se consideramos que essas áreas, são ocupadas de pelo menos o século XII até o presente e foram reocupadas com alguma regularidade, é de se esperar que esses sítios, assim

como o material arqueológico, em especial a cerâmica, tenham sofrido bastante interferência. Neste sentido, tanto as estratigrafias, quanto o estado de conservação do material cerâmico dos sítios do Mapuera, de uma maneira geral, corroboram com essa hipótese.

Por outro lado, temos sítios com pacote de terra preta muito pouco espessos, no geral não ultrapassam os 50 cm, sendo em alguns sítios como Takara Velho e Ewtotho 1, até mais rasos. Isso poderia ser fruto de assentamentos de curta duração em único lugar, mas com longa duração ao longo de todo o rio. Assim como também poderiam estar relacionados com a formação desse solo, em função de lixeiras menores. Em oposição às terras pretas dos montículos do Poropu, como discutimos acima.

Notamos, também, que todos os sítios, exceto Poropu, estão localizados nas planícies e topos de morro marginais ao Rio Trombetas. Portanto, o padrão de instalação das aldeias atuais segue um padrão que também é pré-colonial.

Não conseguimos identificar pela estratigrafia diferenças de ocupação. Em algumas quadras do Mapium (Sondagem 1 e Sondagem 6B) observamos manchas de terra preta bem abaixo do início do latossolo amarelo. Não há indícios de se tratar de feições antrópicas, portanto, pode-se tratar de bioturbações.

Entendo que um dos principais limites de nossa abordagem de campo foi o pouco tempo em cada sítio, assim como o pouco aprofundamento em cada um deles. O fato de não termos podido usar equipamento topográfico nos limitou na reflexão da dispersão horizontal dos sítios e eventuais variabilidades internas, que poderiam indicar variações cronológicas e de grupos estilísticos cerâmicos. Isso também inviabilizou a delimitação adequada dos sítios, por isso, repetimos, consideramos que o levantamento realizado até o presente momento no Rio Mapuera é prospectivo. No capítulo 8, será possível avançar mais nesta discussão ao incorporarmos os dados da análise cerâmica. No entanto, os resultados que obtivemos são inéditos, haja visto, que somente as prospecções para as hidroelétricas de Cachoeira Porteira, se deram somente em sítios muito próximos a foz do Mapuera, portanto pudemos avançar bastante no conhecimento de outros locais com terra preta antropogênica. Apesar de não ser o foco deste trabalho, um dos resultados positivos foi também o levantamento rupestre detalhado que realizamos em quatro sítios, três no Mapuera e um no Cachorro. Sendo assim, avaliamos, que a partir desta prospecção temos hoje condições de avaliar com mais parâmetros os locais com maior potencial para dar continuidade a nossa pesquisa.

Capítulo 6 – A paisagem trombetana numa perspectiva dialógica

1. Introdução

Neste capítulo trato a paisagem da região do Trombetas sob a perspectiva da arqueologia e como venho percebendo essa mesma noção entre os coletivos indígenas atuais.

Conforme apresentado no Capítulo 2, a prospecção foi baseada em um processo de negociação que passou pelos interesses da equipe de arqueologia, mas também dos indígenas. Do nosso lado tínhamos como objetivo de pesquisa: conhecer sítios de terra preta, obter amostras das ocupações ceramistas nas três microrregiões do Mapuera, escavar em abrigos e realizar um levantamento de gravuras rupestres no alto Mapuera.

Pelo lado dos indígenas acredito que um dos principais objetivos era a oportunidade de ir em lugares antigos, muitos dos quais os mais jovens somente tinham ouvido falar, ou que não visitavam há muito tempo. Nas viagens com os indígenas pelos rios Cachorro, Mapuera, Katxapakuru e Trombetas, em termos gerais, consegui identificar quatro tipos de lugares, seja mencionados ou visitados:

- (1) Lugares onde viveram parentes das pessoas do presente, sejam aldeias em que nasceram, viveram, contraíram matrimônio ou morreram.
- (2) Lugares onde ocorrem eventos históricos recentes, seja de guerra intergrupala ou de contato/conflito com os karaiwa.
- (3) Lugares onde ocorreram histórias dos tempos mais antigos, dos antepassados, no qual os yanás eram muito mais diversos dos que os yanás da contemporaneidade. No tempo da (in) diferenciação entre homens e animais.
- (4) E por fim, lugares com histórias de seres monstruosos, lugares de grande perigo, de doença, de morte ou dos mortos.

Quando se observa esses lugares significativos das narrativas e memória dos grupos atuais vejo algumas possibilidades para o diálogo com a arqueologia. A primeira delas também diz respeito a uma questão importante para etnologia guianense contemporânea, a memória que relaciona lugares, grupos de parentesco, aliança e guerra no território. Nós da arqueologia podemos

também tratar o espaço e as relações sociais, e ainda podemos fazer isso dentro de escala temporal maior, a da longa duração.

A segunda possibilidade de diálogo vem de lugares que não necessariamente são sítios arqueológicos, ou seja, lugares com vestígios materiais que nós reconhecemos como tal. Mas são lugares com histórias e marcas (visíveis ou não) que fazem parte da narrativa histórica de humanos e não humanos que habitaram os rios Mapuera, Cachorro e Trombetas.

Neste capítulo apresento, portanto, duas reflexões, a primeira sobre aldeias antigas e, posteriormente, sobre lugares com histórias registradas material e imaterialmente.

2. Território em Transe: Aldeias no Trombetas e Amazonas

A cerâmica arqueológica da região entre Santarém e Oriximiná, guardadas as devidas particularidades, apresenta muitas semelhanças, como já observado por outros/as autores/as (Hilbert, 1955; Gomes, 2002; Lopes Alves, 2016). Essa ampla região, assim como parte do Orinoco, Guianas e Suriname, foi associada a um território de grupos Karib ou caribizados (Lathrap, 1970). Algumas histórias levantadas na região do Rio Trombetas estão de acordo com essa ideia.

Há tempos sabemos que os/as indígenas do Trombetas associam localidades atuais as margens do rio Amazonas com seu território ancestral. Desde Frikel (1958) até as etnografias mais recentes (Girardi, 2011, 2012, 2015; Alcantara e Silva, 2015; Caixeta de Queiroz, 2015) essas informações aparecem com pequenas diferenças. O que os/as indígenas dos rios Cachorro e Trombetas dizem é que os territórios onde hoje estão situadas Oriximiná, Santarém e Óbidos eram aldeias antigas. Eles inclusive nomeiam essas aldeias, assim como lideranças políticas que nelas viveram.

Frikel (1958, 1970) descreve parte dos grupos que habitavam a região do Trombetas como originários do Amazonas. Segundo ele, dos cinco grandes grupos que vivem na bacia do Trombetas (Parukoto-Charuma, Warikyana, Pianokoto-Tiriyó, Urukuyana, Aparai) um deles é originário do Amazonas. Ele afirma que esses cinco grandes grupos, que ele subdivide em muitos outros, mesmo sendo autônomos e distintos, teriam como denominador comum o “karibismo”, que seria “uma espécie de cultura *standard*, com variantes [...]”. Nem por isso se

deixa de constatar certa uniformidade em todos os setores da vida Karíb: na linguagem, na cultural material, na estrutura social e, também no conteúdo das ideias religiosas, pelo menos no que diz respeito ao xamanismo atual” (1958:119-120). Esses grupos na época que Frikel os descreveu estariam separados por divisores naturais da hidrografia local. Mas os Warikyana teriam vindo de fato do Amazonas.

E quem seriam os Warikyana? A começar pelo próprio significado do nome, sendo outras variações gráficas possíveis como: Aríkyana, Arikíena, Arikêna, e até mesmo Ingarüne⁴². A expressão Wairikyana viria de Ari-Kuru, ou seja, Beiju-rio ou Rio Beiju (1958:128). Com o acréscimo do pós fixo yana, Ari-kuru-yana (Beiju-rio-povo) e por contração, se tornou Arikuyana ou Warikyana. Esse grupo seria em parte antecessor dos Katxuyana e Kahiayana. Esses dois últimos, na verdade, seriam resultado de uma fusão dos grupos que vieram do Amazonas com os grupos que já habitavam a região do Cachorro e Trombetas (Frikel, 1958).

Os Warikyana foram definidos como um “grupo maior” composto por pessoas que compartilhavam características linguísticas, sociológicas e culturais, ligadas por relações de trocas comerciais, matrimoniais, guerreiras e cerimoniais (Girardi, 2012). Os Warikyana seriam falantes de uma língua karib, do grupo dialetal Warikyana (Frikel, 1958). No que se refere à organização social, seriam praticantes de um sistema matrilinear e matriloal, ao contrário dos demais povos indígenas da região, considerados patrilineares e matrilocais (Frikel, 1970; Girardi, 2012). A cultura material deles seria semelhante aos dos demais povos da área, apresentando técnicas mais ou menos uniformes nos artefatos em madeira, na tecelagem, como na cestaria e na olaria (Frikel, 1970:20).

A migração dos Warikyana foi contada à Frikel por meio da história de uma personagem, o Peuwariknomána, que teria sido um grande chefe e pajé, e responsável por trazer um grupo “de outra tribo maior (talvez fraccionada por cisões?) das paragens amazônicas (...), colocando-o na região dos rios Cachorro/Cachorrinho. O grupo cresceu e, tornando-se uma tribo bastante grande, espalhou-se entre as duas cachoeiras principais dos rios Cachorro e Cachorrinho” (1970:20).

⁴² Frikel varia a grafia dessa etnia, ele utilizou Warikyana como termo para definir uma das matrizes dos Tarumã-Parukoto. No entanto, em vários trechos ele troca por esses correlatos gráficos.

Frikel menciona que pelos relatos a migração teria seguido duas rotas, uma mais antiga e quase imemorial, na qual os Warikyana teriam vindo da região oeste onde haviam muitas montanhas (ele atribui a possibilidade de ser uma lembrança longínqua dos Andes) chegando até Belém (ele acredita que a rota para chegar até lá seria via litoral guianense). Posteriormente, a rota tomada pelos Warikyana seria no sentido oeste, e de Belém teriam se estabelecido em Santarém. Em Santarém, teriam se mantido até os brancos chegarem, “os bem antigos moravam no Arikuru que é o Armandzona (Amazonas), lá embaixo. Foi Purá quem deu o nome assim: Arikuru” (idem). Purá é o herói fundador e ancestral dos Katxuyana.

Antes que 'branco' veio descobrir a terra, '*panano*', mas os 'bem antigos', moravam no *Arikuru* [...], lá embaixo. [...] *Panano* tinha muitas casas ali, gente e maloca grande. Morava na boca de um grande rio que vem do outro lado do Arikuru. O lugar chamava *Txuruta-humu*, ou também *Arikamana*; é o lugar onde depois português fez Santarém. Ali morava também o grande chefe que mandava em todos. Quando português descobriu a terra, [*purebno*] fugiu. Português vinha de Kampixi. Fica na nascente, onde depois fizeram Belém. [...] Português perseguiu nossa gente que fugiu”. (Frikel, 1970: 20-21).

Os Warikyana foram subindo o Amazonas, e se estabelecendo em outras localidades, em suas margens. Luísa Girardi (2015) encontrou a mesma história sendo contada, atualmente, na Aldeia de Santidade. Ela, assim como Frikel (1958, 1970) mencionam que os nomes de Santarém, Óbidos e Oriximiná, na língua dos Warikyana seriam Werekekepĩrĩ (em nota a autora afirma que é o mesmo lugar Txurutahumu citado por Frikel), Pawisi e Parawapotpĩrĩ.

Os Kahyana do Trombetas por sua vez também apresentam a mesma história de aldeias no Amazonas. Em 2010, quando da viagem pelo Trombetas para identificação dos limites da Terra Katxuyna-Tunayana, eu e Luísa Girardi, passamos uma semana na aldeia do velho Okoy. Pedro Okoy era jovem quando Frikel esteve na região (Figura 85). Além de um guerreiro muito poderoso, conhecido por sua destreza no uso da borduna curta (wayhá), Okoy também foi um pajé. As histórias sobre ele rondam conversas de feitiço e assassinato nos rios Mapuera, Cachorro e Trombetas (entre os indígenas e os quilombolas de Cachoeira Porteira). Sua fama é tão grande quanto sua memória. No período em que estivemos em sua aldeia, acompanhamos ele e seu genro fazendo um mapa das aldeias dos Kahiayana e seus parentes. Contabilizamos 21 aldeias distribuídas em 20 de rios e igarapés. Esse mapa, desenhado do por seu genro Jonas Pinipini (Figura 86), infelizmente foi perdido na viagem de volta para Santarém, uma perda que

não apagou da minha memória aqueles dias em que Okoy e Piripini mapearam as aldeias antigas. Posteriormente, Victor Alcantara e Silva presenciou a elaboração de um novo mapa de Pedro Okoy, desta vez acompanhado por seu filho Simão, que nos foi gentilmente cedido (Figura 87). Esta versão é mais simples, apesar de apresentar com detalhes os nomes de muitos igarapés e afluentes maiores do Trombetas, assim como uma enorme lista de aldeias. No mapa estão registradas aldeias de Oriximiná (Parawakutpirî), Óbidos (Pawisi ou Ikutunuru) e Santarém (Weturekekepirî).

Figura 85 – O jovem e velho Okoy, Kahyana do rio Trombetas. Prancha de Camila Jácome a partir de ilustração de Frikel (1961) e fotos do acervo pessoal, de 2010.

Figura 86- Jonas Pinipini desenhando o mapa das aldeias do Trombetas e Amazonas ditado por Pedro Okoy. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Figura 87 – Mapa localizando aldeias antigas nos afluentes do Rio Trombetas. Mapa confeccionado por Simão, a partir das informações de seu pai Pedro Okoy. Foto: Victor Alcantara e Silva.

Versão semelhante aos dos Katxuyana e Kahyana, foi encontrada no relato de Tíkti, um velho Txikyana⁴³, que hoje mora no Rio Mapuera, mas que anseia em retornar para o rio Turuni (Alcantara e Silva, 2015). Transcrevo aqui o que ele relatou ao etnólogo sobre as aldeias do Amazonas (idem, p. 152).

Perguntado sobre onde vivam os Txikyana, que é como ele coletivamente se nomeia, Tíkti me contou uma história que remonta há séculos. Sua memória nos levou até as beiras do rio

⁴³ Esse grupo é grafado como Tikiana ou Tikyana também.

Amazonas, em um progressivo recuo rio acima desde a região de Santarém, e posteriormente ao Trombetas e daí para suas cabeceiras e afluentes. Tikti conta que os Txikyana viviam, muito antigamente, entre outros grupos em aldeias nas margens do rio Amazonas, que foram sendo abandonadas devido aos conflitos com os *karaiwa*. Por isso, teriam subido o rio Trombetas direto até suas cabeceiras, estabelecendo-se, principalmente, no rio Ponama (formador da margem esquerda do Trombetas) e cabeceiras do rio Kaspakuru (afluente da margem esquerda do Trombetas).

Do que retém em memória com detalhes, Tikti nomeia três locais de aldeia no rio Amazonas: a aldeia do cacique Onuwayari, chamada *Tunaherení* na língua Txikyana, algo como “água grande”, onde hoje é cidade de Santarém; abandonada essa aldeia, recuaram para a região de Óbidos, e posteriormente Oriximiná, chamada por ele de *Osobkumití*, cujo cacique era Maani. Abandonando também essa aldeia, recuaram ainda mais e formaram uma aldeia muito grande, onde hoje fica a vila de Cachoeira Porteira, chamada *Yxamna* pelos Tunayana ou *Orixamna* pelos Txikyana. Nessa primeira migração, pelo que entendo de sua narrativa, não se estabeleceram por muito tempo nesses locais, pois, diferentemente de outros grupos, como os que se chamariam Katxuyana, não ficaram próximos da região de Cachoeira Porteira e seguiram rio acima. No entanto, esses locais permaneceram na memória dos que migraram, sendo posteriormente reocupados por uma geração que é a do avô de Tikti.

No quadro abaixo (Tabela 9) resumimos as referências encontradas nos trabalhos de Frikel (1970), Girardi (2011, 2015) e Alcantara e Silva (2015). Em algumas delas foram mencionados os caciques ou lideranças políticas.

Localidade Atual	Nome da Localidade em Katxuyana (Frikel, 1970; Girardi 2011, 2015)	Liderança (Frikel, 1970)	Nome da Localidade em Kahyana (Mapa Okoy)	Nome da Localidade em Txikyana (Alcantara e Silva, 2015)	Liderança (Alcantara e Silva, 2015)
Belém	Berê	-		-	-
Santárem	Txurutahumu, Werekekepĩrĩ	-	Weturekekepĩrĩ	Tunaherenĩ (água grande)	Onuwayari
Óbidos	Pawisi, Pawidzétpo	-	Pawxi, Ikutunuru	Sem nome na língua	-
Oriximiná	Parawapotpĩrĩ, Oridji- mana, Pawidze, Pawixi	Tawirikemá	Parawakutpĩrĩ	Osohkumitĩ	Maani
Cachoeira Porteira	-	-	-	Orixamna (Yxamna em Tunayana)	-

Tabela 10 – Referências de localidades atuais em registros de memórias dos Katxuyana, Kahiyana e Txikyana.

Outro lugar mencionado como aldeia antiga dos Warikyana seria próximo ao posto do IBAMA, entre Porto Trombetas e Cachoeira Porteira. Esse local é uma enseada, que na época de baixa do rio Trombetas, ficam expostos longos trechos de areia, onde os indígenas ainda hoje vão coletar ovos de tartaruga (Figura 88). Cachoeira Porteira (Figuras 89 a 92), próximo a confluência do Mapuera e Trombetas, também é frequentemente associada a uma localidade desses grupos antigos do Amazonas.

Figura 88 – Filho do cacique da Aldeia Mapium correndo na praia próxima o posto do IBAMA. A foto foi tirada provavelmente no final dos anos 90, em um ano que houve muita seca. A foto me foi gentilmente cedida, faz parte do acervo da família e não tem autoria identificada.

Figura 89 – Localização de Porto Trombetas e Cachoeira Porteira no Rio Trombetas. Fonte: Google Earth. Consultado em 19/09/2016

Figura 90 – Localização de Cachoeira Porteira e das Cachoeira do Viradouro que fica logo acima que é necessária transpor para o acesso as aldeias do Rio Cachorro. . Fonte: Google Earth. Consultado em 19/09/2016.

Figura 91 – Vista aérea da vila de Cachoeira Porteira, constituída em torno de uma estrada que levada ao alojamento dos operários contratados para a construção da UHE de Cachoeira Porteira. Fonte: <http://www.tcnnews.com.br/news/acao-do-estado-e-uniao-vai-demarcar-o-territorio-quilombola-de-cachoeira-porteira/>. Consultado em 19/09/2016

Quando os Wari chegaram então à região do Rio Cachorro, acima de Cachoeira Porteira, teriam aberto aldeias lá e no igarapé Ambrósio, nos rios Jascuri e o Katxipakuru, entre outros. Nesses locais, onde se juntaram a grupos nativos, houve uma mudança significativa no modo de organização anterior, pois abandonaram as grandes aldeias para assentamentos menores.

Frikel (1958, 1970) afirma que essa união entre os grupos locais e os Warikyana não se manteve estável e esses grupos foram se espalhando mais ainda pelo Rio Trombetas (Frikel, 1970: 24) (Figura 92). Como bem observou Girardi (2012:4) os “grupos maiores” se dividiriam em uma miríade de “grupos menores” ao longo dos rios Paru de Oeste, Cachorro, Trombetas e o Panamá, e seus afluentes. Os Warikyana teriam se dividido em Ingaryana, Itxitxiwayana, Kaxuyana, Kahuyana, Kahyana, Katxpakuyana e Txuruwayana (Frikel, 1970).

Figura 92 – A dispersão dos Warikyana em grupos e subgrupos de acordo com Friel (1970)

Portanto, esses grupos indígenas e suas línguas atuais, como Katsuyana e Kahiyana, tem origem dessa mistura dos Warikyana com diversos coletivos locais do Cachorro (Friel, 1958, 1970).

Essa mesma história é conhecida no Mapuera. Jaime Xamen Waiwai, acadêmico do curso de arqueologia da UFOPA, em entrevistas feita com velhos de Mapuera e Roraima, para seu trabalho de conclusão de curso, encontrou relatos semelhantes. Os indígenas do Rio Mapuera, Waiwai e Hixkaryana, dizem que Katsuyana e Tiriyo tem ancestralidade fora dos rios Trombetas e Cachorro, vieram de baixo, de mais longe (comunicação pessoal, 2016). No entanto, ele também afirma que algumas das aldeias antigas mencionadas como sendo de Kahiyana e Katsuyana, como Cachoeira Porteira e a enseada que hoje está próximo ao Posto do IBAMA, também seriam Waiwai. Os Hixkaryana, por sua vez, teriam suas aldeias tradicionais também no Amazonas, na boca do Nhamundá. O limite para esse território dos Pahxantho (dos antigos), segundo o pai do Xamen, seria mais ou menos onde hoje é aldeia Mapuera

Os entrevistados de Xamen Waiwai também falam das aldeias de Oriximiná, Óbidos e Santarém, mas ele não me explicitou se eles consideram que seriam de antepassados seus.

Portanto, a narrativa histórica de Frikel encontra endosso no que os Katxuyana e Kahyana (Girardi 2011, 2012, 2015), Tikyana (Alcantara e Silva, 2015) e Waiwai (Xamen Waiwai, comunicação pessoal) rememoram ainda hoje. Cronologicamente, isso teria acontecido entre a chegada dos primeiros portugueses, no século XVI, e progressivamente até o século XIX, quando a cidade de Oriximiná foi fundada. Portanto, essa migração, ou melhor, essas migrações podem ter durado um longo período também. Obviamente, as formas de organização sociais e políticas desses grupos foram afetadas pela instabilidade causada por conflitos e baixas demográficas causadas pelas doenças. Mas a tradicionalidade dessas ocupações ao longo do Amazonas e baixo Trombetas se mantiveram na memória até os dias de hoje. Portanto, antes dos grupos do Amazonas se refugiarem na região do Trombetas, e posteriormente nas suas cabeceiras e interflúvios, é possível que tenha havido um processo dinâmico com rearranjos sociais e políticos. Se as aldeias antigas do Mapuera, Cachorro, Trombetas e de seus inúmeros igarapés, como vimos no levantamento de campo, são rememoradas, não é nada espantoso que aldeias grandes e importantes durante longos períodos, como as de Oriximiná, Óbidos e Santarém, também permaneçam nas narrativas.

Um desses processos dinâmicos ao que estou me referindo poderia ser as festas, uma das formas ritualísticas e políticas mais importantes para os karib da região das Guianas (Gallois, 2005; Dreyfus, 1893-1984, 1993). Essas festas eram momentos que iam além do evento em si, mas funcionariam como momento de afirmação e reafirmação de alianças: de comércio, guerra, parentesco (casamento), conhecimentos (artesanato e outros). Xamen Waiwai, a partir do relato de seu pai, afirma que é provável que as jovens iam com suas famílias nesses eventos nas grandes aldeias para se casar, e lá permaneciam por algum tempo. Assim, ele explica a presença de cerâmica Konduri (ou melhor, cerâmica com bichos) na região do Trombetas. As moças iam e voltavam, e nessa volta traziam outras técnicas de se fazer cerâmica, uma explicação que casa perfeitamente com a de uma arqueologia karaiwa. Mas, na perspectiva arqueológica de Xamen, essas mulheres não estavam simplesmente trocando técnicas estilísticas e decorativas, mas estavam trocando os espíritos da cerâmica, como do urubu e do morcego.

Nesse sentido, no que entendo a partir da explicação de Xamen, as mulheres atuavam como mediadoras, não somente de uma troca estilística, mas também de uma troca de espíritos, ou melhor de potencialidades xamânicas.

Assim, nos meus diálogos com Xamen, uma coisa que sempre nos veio, é que não podemos pensar esta ampla região entre o Trombetas e o Tapajós como fechadas e com limites delimitados. Nem pensar em uma cultura pura, seja tapajônica, Konduri, Katxuyana ou Waiwai. Mas poderíamos pensar nessa ampla região como um território de trânsito de pessoas, relações, objetos e poderes (físicos e espirituais). Um território de trânsito e trocas de grupos que compartilhavam línguas aparentadas (muitas delas provavelmente Karib), pessoas (casamentos, capturas de guerra), no qual saberes, estilos e poderes circulavam em todos os sentidos (leste-oeste e vice-versa). Ou também podemos pensar um território em transe, no qual para além dos corpos físicos das gentes e coisas trocadas estão também os corpos espirituais, repletos de poderes e incorporados no xamanismo guianense.

Portanto, não estamos aqui propondo uma relação estrita e direta entre as narrativas dos povos do Trombetas, entre a arqueologia da região do Trombetas e Tapajós, e os discursos atuais. Estamos procurando por em diálogo essa memória - que traz traços genealógicos, contraditoriamente a ideia de que os grupos guianenses não teriam profundidade genealógica (Riviere, 1984) - e o que conhecemos sobre a arqueologia da região do Trombetas e Tapajós. Essa genealogia, no entanto, não se faz em um sentido clássico, de geração em geração, sem duvidar de que isto seria factível. Mas seria uma espécie de genealogia não cronológica, onde seria possível ao narrador do presente estar no passado. O relato de Pedro Okoy sobre o encontro com os karaiwa (brancos e quilombolas) nas aldeias do Amazonas e do Baixo Trombetas foi narrado em primeira pessoa. Em sua narrativa ele era um *flâneur* que passeia, não pela cidade, mas pelas florestas, rios e aldeias, transpondo tempo e espaço. Melhor que a ideia de *flâneur* que passeia no tempo-espaço, é a categoria que o próprio Okoy se intitulava, a de pajé. O pajé/xamã tem como uma de suas potencialidades o voo, que lhe permite transpor distâncias geográficas, mas também temporais.

Portanto, no meu entendimento, com toda a especificidade da questão da temporalidade indígena, essas narrativas bibliográficas (Alcantara e Silva 2015; Friel 1958, 1970; Girardi, 2012, 2015) e os relatos contemporâneos (Xamen e Pedro Okoy) podem ser entendidos como cronológicos. O que é necessário, para atenuar nossa ansiedade ocidental crono-factual, é uma calibração dessas formas de narrar no tempo. Eu acho que essa genealogia não-cronológica pode muito bem se encontrar com a longa duração da arqueologia.

Não estou querendo fazer nenhuma inferência aqui a respeito de uma continuidade absoluta entre essas ocupações arqueológicas em relação aos coletivos atuais do Mapuera. Mesmo nosso quadro de cronologia absoluta ainda é insipiente. Mas gostaria de apontar como possível que os Waiwai, Kaxuyana, Kahyana, Tikiyana, guardem na memória oral os lugares que, desde o período colonial, entendiam como sendo bons lugares para se fazer uma aldeia, seguindo padrões muito antigos, e que esta seja “memória” de uma boa paisagem ou “um bom lugar para se ficar” seja relativamente constante ao longo do tempo.

Essa ideia de uma paisagem de longa duração é coerente com a própria ideia de manejo e da domesticação da floresta pelos povos mais antigos. Portanto, é possível que, mesmo em fragmentos, esse conhecimento profundo no tempo esteja ainda presente em escolhas atuais.

Outra perspectiva que pode auxiliar no diálogo entre narrativas indígenas e arqueológicas é da ecologia histórica. Não há mais questionamentos sobre a importância da ação humana na constituição atual da floresta amazônica. A ecologia humana (Moran, 1993) tem mostrado resultados empíricos nos quais a Amazônia aparece como um lugar da diversidade pedológica, florística e faunística. Para Denevan (1992), a Amazônia é resultado de um longo processo de atividades dos povos nativos, que causou uma série de impactos, ainda visíveis, como erosão das várzeas, a construção de montículos, estradas, e o estabelecimento de áreas de assentamentos e roças. A ideia de um continente vazio, ou primitivo, é uma imagem criada no discurso colonial em que era necessário justificar a ocupação das terras livres para serem tomadas (idem). A Amazônia ou o deserto do Arizona são paisagens que foram, ao longo dos milênios, extremamente modificadas por intervenções humanas. O resultado da depopulação foi o abandono de campos, desertos e florestas. Paisagens que rapidamente esconderam vestígios de culturas originárias, criando uma falsa reversão dos impactos antrópicos pré-coloniais. E no século XIX, a partir da ideia desse vazio humano, foi concebido o mito de que esses seriam ambientes selvagens e primitivos.

O manejo da floresta amazônica, feito antes do contato, desenrola em benefícios até os dias de hoje. Um deles é a formação dos antrossolos, solos formados por alteração decorrentes de práticas humanas e que são muito férteis e utilizados na agricultura familiar atual. Outro benefício que Balée (1987) aponta é a formação das matas especializadas, como por exemplo, as de palmeiras (açaizais, buritizais, bacabais) e os castanhais. Esses locais são muito importantes nas economias amazônicas contemporâneas, seja as indígenas ou não-indígenas. O manejo da

floresta também foi importante para a prática da caça, pois esses nichos de árvores frutíferas atraem diversos tipos de animais que fizeram e fazem parte da dieta de grupos indígenas.

A identificação de uma ewtotho (aldeia antiga) ou de uma ewtoti (capoeira antiga), na percepção das pessoas que vivem no Trombetas, se faz pelas espécies nativas, principalmente de palmeiras (bacaba, açaí, buriti) e os animais que são atraídos pelos seus frutos, aves e pequenos mamíferos. Portanto, uma aldeia ou capoeira antiga é atrativa para pessoas, que almejam coletar e caçar.

O processo de abertura das aldeias dos grupos que voltaram do Tumucumaque e Suriname e se instalaram nos rios Cachorro e Trombetas e é um evento bastante recente. Caixeta de Queiroz e Girardi (2012) identificaram, entre os Katxuyana, como foi o processo de retorno da Missão Tiryó e como escolheram o local para abrir a aldeia.

O processo de reinstalação no rio Cachorro dos índios Kaxuyana obedeceu um padrão regional: primeiro abre-se uma roça, do lado ou sobre um antigo assentamento, abandonado há muito tempo atrás, e, depois que há frutos maduros e bom para a colheita, sobretudo a mandioca, o grupo fixa-se moradia naquele local. No caso dos Kaxuyana do médio Trombetas, primeiro foram feitas duas roças: a primeira na margem esquerda do rio Trombetas e bem próximo à vila quilombola de Cachoeira Porteira; a segunda na margem direita e quase na boca do rio Cachorro. Três anos depois, por volta de 2003, uma aldeia antiga, mais acima no rio Cachorro, foi reocupada, trata-se da aldeia de Santidade. Para fazer esta aldeia, foram usadas mudas de plantas que já tinham crescidas nas duas roças citadas anteriormente. A aldeia Santidade foi instalada no mesmo local onde havia uma aldeia antiga logo antes da cisão dos Kaxuyana e da sua migração em 1968 para o rio Paru de Oeste e para o rio Nhamundá. Quando a capoeira foi desbastada, em 2003, depois da queima da vegetação seca, brotaram vários tipos de sementes ou raízes que estavam adormecidas debaixo da terra por mais de quarenta anos: mamão, cará, inhame, banana. Depois que as roças já estavam maduras na aldeia Santidade, que já estavam morando ali algumas famílias vindas da Missão Tiryó no rio Paru de Oeste, pouco a pouco começaram a vir morar ali também alguns moradores daquele grupo que tinha se migrado para o rio Nhamundá (2012:32-33).

Figura 93 – Isabel colhendo algodão na sua roça para tecer fios para tangas de miçangas. Notar ao fundo a vegetação rasteira, se trata de cará que germinou espontaneamente após a reabertura da capoeira. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Como vimos, o padrão regional que os/as autores/as mencionam a partir do exemplo Katxuyana, é a identificação de capoeira velha, onde se abre uma roça, com mudas trazidas (no caso dos Katxuyana, várias são dos próprios quilombolas) mas também sendo possível a possibilidade de espécies dormentes brotarem com a reabertura da capoeira. Não sou apta para avaliar quantas ou quais plantas tem a capacidade de ficar neste estado, isso demanda um estudo específico, mas no caso da aldeia Santidade, pelo menos quatro espécies apresentaram essas características (Figura 93). Quando os primeiros frutos dão ou as espécies se tornam maiores, se procuram áreas próximas a roça, em geral, já conhecidas como sendo de aldeias antigas. Sendo assim, reabrir roças/aldeias em lugares já anteriormente ocupados é quase sempre vantajoso. Isso explica a dificuldade de encontrarmos sítios arqueológicos com estratigrafia bem preservada, assim como o estado de conservação da cerâmica ser bastante afetado pela contínua fragmentação. Para se ter um parâmetro, uma cova para plantar maniva, considerando que as

roças de mandioca são as maiores e mais frequentes, tem cerca de 40 a 50 cm de profundidade. No momento da retirada do tubérculo, o sedimento revolvido, somente em termos de profundidade, pode ser de 50 a 80 cm, dependendo do tamanho da raiz. Sendo assim, os sítios, capoeiras velhas e roças novas, estão em constante processo de revolvimento do solo e, consequentemente, do material arqueológico.

Uma publicação na Science, que envolveu o esforço de vários pesquisadores na bacia Amazônica e Escudo das Guianas ao longo de vários anos (Hans ter Steege et al, 2013), estimou que o número de árvores existentes nos 6 milhões de quilômetros quadrados da Amazônia é de 390 bilhões (apenas exemplares com diâmetro mínimo do tronco de 10 cm). A média de árvores por hectare é de 565 indivíduos. Contudo, um dos resultados mais impactantes da pesquisa é o fato de que apenas 227 das 16.000 espécies de árvores são hiperdominantes, e que juntas correspondem a mais da metade dos 390 bilhões de indivíduos.

As espécies hiperdominantes correspondem a apenas 1,4% do total das espécies estimadas da Amazônia. Entre as mais comuns das hiperdominantes foi identificada o açaí-do-amazonas (*Euterpe precatoria*), também conhecido como açaí-solitário por apresentar apenas um estipe. Ele é a espécie com maior população (5,21 bilhões de estipes) entre todas as hiperdominantes. O açaí que ocorre em touceiras, o *Euterpe oleracea*, ocupa a sexta posição com 3,78 bilhões de indivíduos. Outras quatro espécies de palmeiras estão entre as 20 de maior hiperdominância. A *Protium altissimum*, uma espécie de breu, é a mais populosa, com 5,21 bilhões de árvores, seguida de *Eschweilera coriacea*, o matamata-branco, com 5 bilhões de árvores. As hipóteses, segundo o grupo de pesquisadores, ainda a serem investigadas para a explicação da hiperdominância de poucas espécies em uma área tão abrangente, seria a resistência dessas espécies a agentes patógenos, herbívoros, por exemplo, mas também a ação humana, que difundiu essas espécies desde o período pré-colombiano.

O fato de no grupo das vinte hiperdominantes aparecerem várias espécies de palmeiras, importantes na alimentação indígena (o matamata é um espécie lenhosa muito utilizada em construção de casas e marcenaria, assim como apresenta propriedades medicinais (renais), o breu-branco, utilizado na medicina e em atividades artesanais) deve ser considerado, principalmente se pensarmos como o cacique Amayta define uma aldeia velha: um bom lugar para se abrir uma aldeia nova, onde há espécies de palmeiras.

Por sua vez, no baixo Trombetas, a pesquisa de Ricardo Scoles (2014) demonstra a associação dos castanhais com as comunidades tradicionais. A castanheira (*Bertholletia excelsa*) é uma espécie antropofílica, ou seja, sua distribuição está condicionada e favorecida pela presença humana, várias são as razões que o autor enumera para isso:

- (1) a castanheira é uma espécie que exige o clímax de luz, seu desempenho juvenil depende de alta exposição à luz (Salomão, 1991; Scoles et al., 2011 apud Scoles 2014), sem que isso impeça sua permanência na floresta madura durante centenas de anos;
- (2) a castanheira tem alta capacidade de rebrotamento (Paiva et al., 2010; Scoles et al., 2011 apud Scoles, 2014) após perturbações (queimadas, derrubadas), sendo por isso considerada como uma espécie indicadora desses eventos, seja do passado ou do presente (Balée e Campbell, 1990 apud Scoles, 2014);
- (3) por último, vários estudos indicam que as taxas de regeneração das castanheiras em áreas de floresta densa são menores do que nas de florestas manejadas ou secundárias (Pereira, 1994; Cotta et al., 2008; Paiva et al., 2010 apud Scoles 2014).

A germinação da castanheira é demorada e difícil, geralmente o período de dormência é superior a um ano (Muller et al., 1980 apud Scoles, 2014). Portanto, ela tem que ser auxiliada por processos externos, seja voluntário ou não, como a dispersão por humanos e cutias, que gostam de esconder as sementes excedentes em áreas de capoeira (Cotta et al., 2008; Paiva et al., 2010 apud Scoles, 2014).

A luz é muito importante para o desenvolvimento da jovem castanheira, sendo que as atividades humanas favorecem uma maior entrada de luz na floresta primária e/ou secundária, como as capoeiras de roça e aldeia, ideais para promover o crescimento e regeneração dessa espécie.

Sob este ponto de vista, a coleta de castanha não é uma atividade que influiria decididamente na regeneração nos castanhais. (...) nas florestas maduras e ombrófilas da região do Rio Trombetas a presença de plântulas e juvenis de castanheira é rara, tanto faz se o castanhal é intensamente coletado como explorado esporadicamente (Scoles e Gripe, 2012 apud Scoles, 2004).

Na região do baixo Trombetas, de acordo com Scoles, há escassez de indivíduos jovens nos castanhais, o que contrasta com a situação observada em áreas manejadas por populações humanas ou florestas secundárias, onde o nível de regeneração é mais alto graças disponibilidade de luz e as maiores possibilidades de dispersão. É interessante pois, mesmo hoje, a extração de castanha é uma atividade associada as comunidades quilombolas do Trombetas, mas é muito

comum a associação com das aldeias antigas do Trombeta. Segundo Scoles, essa falta de espécies jovens da castanha no Trombetas, especificamente na Terra Erepecuru e Terra Mãe Domingas, indica que essas áreas não têm sido manejadas nos últimos séculos, sendo, portanto, associado a subida dos grupos para o alto Trombetas e seus afluentes.

Como vimos no mapa de Pedro Okoy, os castanhais são presentes em vários pontos do Rio Trombetas, desde as cabeceiras até próximo à Cachoeira Porteira.

Agora, se buscarmos o contrário, os motivos pelos quais os indígenas abandonam uma aldeia, notamos que as considerações, em geral, são mais relacionadas a aspectos simbólicos, afetivos e espirituais, do que efetivamente de escassez material.

Quando uma pessoa morre, já vimos, entre os Kaxuyana (como dentre outros grupos indígenas), instaura-se uma profunda tristeza e torna-se necessário se dispersar – se deslocar, viajar –ou mesmo abandonar por um longo período aquele lugar até que a memória do morto tenha desaparecido (ou que o morto tenha fixado residência permanente na aldeia dos mortos). Contudo, parece que morar separado do lugar de origem (dos antepassados, do “lugar onde nossos pais e avós foram enterrados”) por um tempo longo demais, e, neste caso, viver em país estrangeiro, no meio de “outros” totalmente diferentes - ainda que tenham sido “aproximados” pelas relações de casamento e pelos filhos daí constituídos – parece também despertar a saudade do “lugar de origem” e o desejo da viagem de volta (Caixeta de Queiroz, Girardi, 2012:39).

Portanto, é pela morte dos parentes que se abandona uma aldeia, para evitar a tristeza e contato com os espíritos dos mortos. Mas é também pelos parentes que se retorna. Um bom lugar para se morar é onde os parentes já moraram antes.

3. A paisagem de Cobra grande, as histórias de antigamente

Os xamãs, além de transitarem no tempo e espaço, também dialogam com outras humanidades que a maior parte das pessoas não tem acesso. Essas humanidades também se apresentam na paisagem da bacia do Rio Trombetas. É sobre elas que vou falar.

Novamente me reporto aos relatos etnográficos de Caixeta de Queiróz (2015) e Friel (1970), agora sobre dois mitos levantados nos rios Mapuera e Cachorro. Farei um breve resumo de cada

um deles, pois se tratam de histórias com muitos meandros e personagens. O objetivo é me deter em apontamentos específicos em relação a paisagem.

Primeiramente apresento a história de Petaru, cobra grande, que habitou as paragens do Alto Mapuera. Esse mito foi relatado a Caixeta de Queiroz (2015:119-121) por Cekma, em 2000, na aldeia Mapuera.

A história diz o seguinte, havia um homem que era dono de uma cobra grande, que lhe deu o bonito nome de Petaru, ele a criava como um animal de estimação, lhe fez um cercado na beira do rio, e todo dia a alimentava com carne de cotia (akri), cotia pequena (paski) e pakria (caititu). Como sempre era alimentada, a cobra foi ficando mansa, igual cachorro, lambia a esposa do seu dono, e não se comportava como cobra grande, mas parecia gente de verdade, em sua mansidão. Petaru cresceu muito, pois era sempre bem alimentada. Um dia, seu dono foi caçar. Os meninos da aldeia logo vieram lhe cochichar, “seu dono disse que ia caçar cotia pequena (paski), mas na verdade ele foi atrás de cotia (pakria)”. Petaru ficou muito brava com seu dono e queria lhe matar. Quando seu dono retornou e lhe trouxe cotia pequena, ela não o respondeu, como sempre fazia ao seu chamado. O homem chamou sua mulher e questionou sobre o comportamento de Petaru, ela foi ver então a cobra. Chegando lá, a cobra quebrou seu cercado e engoliu a mulher do seu dono. A água ficou borbulhando. Todos se questionaram o porquê de Petaru ter feito isso e resolveram ir atrás dela, seguindo o conselho do pajé Xurupana. Então todos viraram ariranha (wayawaya) e juntos foram descendo o rio procurar Petaru. Tiveram notícia que ela estava no poço Wamá, que fica perto da Cachoeira de Bateria (Uakri, no rio Mapuera). Petaru achando que estava bem escondida ficou lá. Encontraram Petaru dentro do poço escondida atrás das cobras pequenas. O grupo de ariranhas resolveu voltar para sua aldeia, Kuumutirí, para decidirem o que fazer, e pensaram com ajuda do seu dono e do pajé, que a melhor solução era jogar timbó na água (retirado do braço de uma mulher velha). A velha juntamente com Kworó [arara vermelha], Kwayari [arara vermelha de asas azuis], Xaapi [arara de cor azul e amarela], Yakwe [tucano de peito branco], Peeu [galo das rochas], Worohku [pássaro de tamanho médio e avermelhado] baixaram para o poço Wamná. Quando a velha pôs seus braços na água, apareceu uma cobra morta, apareceram outras pequenas, até que Petaru apareceu, aí flecharam seu corpo. Puxaram-na para pedra e todos os povos que vieram junto com a velha cortaram Petaru. Como ela era muito comprida foi cortada em muitos pedaços. Onde ela foi cortada se chama Okoimokoto [pedaço da cobra-grande]. O lugar ficou cheio de sangue que as aves usaram para se pintar. O Kwayaryana [povo arara vermelha de asas azuis] se pintou só um pouco, por isso não ficou bem vermelho. Já o Kworoyana [povo arara vermelha] botou muito sangue no corpo e ficou bem vermelho. Todos passarinhos chegaram, Worohku também ficou bem avermelhado. Já o Yakwe colocou só no rabo, ficou só um pouquinho vermelho. Por fim, chegou o Xaapyana [arara amarelada] e disse: “Eu quero, me dá sangue”. A velha indagou-lhe: “Por que não veio antes? Está atrasado, você é preguiçoso”. Xaapi botou só um pouco de sangue e, por isso, ela é amarelada só no peito. A velha disse: “Todo mundo já botou sangue no corpo, vamos voltar para a aldeia”. Então começou a longa viagem de volta. Durante o retorno choveu, Kwayari foi logo para a casa dele, o Yakwe se molhou um pouco e a água lavou suas costas. Xaapi, que era preguiçosa, correu para sua casa, mas a chuva limpou quase todo seu corpo e, por isso, ela é só amarelada. Depois da chuva, voltaram para a aldeia Kuumutirí [o lugar da bacaba], lá onde moravam os Kworoyana, os Kwayaryana, lá onde havia muita bacaba.

O segundo mito, apresentado por Friel (1970) e retomado por Caixeta de Queiroz (2015), é o de Pura e Mura, criadores dos ancestrais (panamo) dos Katxuyana. Transcrevemos aqui o mito também resumido:

Pura e Mura moravam nos cabeceiras do Katxuru (Cachorro) e Toxrowahó (Cachorrinho), os primeiros humanos que criaram, a partir de arcos de pau d'arco, desceram para morar na parte baixa desses rios foram engolidos por Marmaru-imó, uma cobra grande que morava na Cachoeira Grande de Txôrôwahô (Luísa Girardi em comunicação pessoal afirma que nome desta Cachoeira é Iremat'pĩrĩ, comentário meu). Marmaru-imó avisado por um japu que avistava tudo do alto de sucubeira, preparou o bote, fez um grande rebujo no rio, como de uma cachoeira, abriu a boca como um porão e alagou a canoa e engoliu a todos. Após o desaparecimento dos homens de pau d'arco, Mura percebeu que havia sido obra de Marmaru-imó e fez outros arcos de arco liso, que também ganharam vida. Mandou-os descer, dessa vez em várias canoas, esperando assim que pelo menos alguns sobrevivessem ao ataque da cobra grande. Mas novamente o rebujo da cachoeira de Marmaru-imó levou todos os filhos de Pura, que dessa vez viu tudo com seus próprios olhos. Pura chateado, resolveu fazer os bichos a partir da semente de palmeiras, tudo com ajuda de seu companheiro Mura. Cansado de fazer bichos resolveu tentar fazer gente de novo, sem achar madeira boa, usou uma qualidade inferior, de taxizeiro (warahari), um pau mole que apodrece facilmente. Fez seus arcos que depois de uns dias viram gente: “gente boa, mas fraca, essa de pau mole...” dizia Pura. O demiurgo não desistia da ideia de levar sua gente para a parte baixa do rio, e dessa vez traçou um plano. Chamou Mura e foram matar a cobra grande. Desceram de canoa e levaram um jamaruzinho (pequena cabaça) e uma navalha. Quando o japu cantou avisando Marmaru-imó da embarcação, os dois se esconderam na cabaça. O bicho engoliu a canoa com a cabaça. Dentro de Marmaru-imó, saíram e começaram a repartir o bicho por dentro. Dois dias depois, Marmaru-imó boiou morto, Pura disse a Mura: “Vamos tirar o couro de Marmaru-imó; vamos ver para que presta! ”. Pura colocou-o nas costas, entrou bem nele e começou a dançar e cantar. O couro de Marmaru-imó estava todo pintado com desenhos. Dele aprenderam todos os desenhos. Pura tirou as pintas do couro e enfeitou peneiras, tipitis, balaios e cestinhas. Ptúmbanê (o desenho específico do tipiti) era a pinta da costela de Marmaru-imó. Depois só restava ainda um perigo para a gente de Pura, um inimigo muito forte: Yuhuru-manáo, o valente genro de Marmaru-imó. Pura e Mura foram à casa de Yuhuru-manáo para avisá-lo de que tinham morto o seu tio (sogro). Ele morava logo acima do Varadouro Grande do rio Cachorro (na Cachoeira de São Pedro). Pura lhe disse para não fazer mal à gente dele (de Pura) e ameaçou-o que, se ele não atendesse, vinha matá-lo também. Yuhuru-manáo prometeu tudo, disse que não ia se incomodar com os outros e que eles podiam baixar. Pura disse: “Agora vamos voltar para mandar a tropa”. Chegando em casa, fizeram canoas, uma para cada um deles e mandaram os filhos morar cá embaixo, onde ainda estamos morando (perto de onde hoje é a aldeia Santidade). Mas Yuhuru-manáo era traiçoeiro. Quando Pura subiu para trazer seus filhos, Yuhuru-manáo foi esperar na boca do Cachorrinho para matar o pessoal de Pura. Mas Pura desconfiou dele e viu tudo. Pulou por cima e escapou. E o pessoal baixou sempre para o Kaxúru e Kahú (os rios Cachorro e Trombetas).

Ruben Caixeta de Queiroz, ao fazer o comentário do mito de Petaru, diz que as duas narrativas remetem ao universo dos relatos indígenas sobre a cobra grande (ou anaconda, ou sucuri), muito frequente em vários outros povos e contextos etnográficos. Segundo ele, esse grupo de mitos tem relação com valor estético e diferenciação das pessoas através da produção de diferença. A

anaconda ou sucuri é um animal considerado perigoso, mas belo ao mesmo tempo, pois tem a pele ornada de grafismos próprios, e também o poder contínuo de transformação e rejuvenescimento, já que pode trocar de pele. No caso da história de Petaru, o tema central é a origem da cor dos pássaros e diversidade dos grupos humanos, pois, como vimos, as aves também recebem o sufixo yana (povo), *Kworoyana* significa “povo arara vermelha” (*koro* = arara vermelha; *yana* = povo). Esses povos-pássaros se diferenciam justamente pela quantidade de sangue de Petaru que se pintam. Essa diversidade surge justamente da fragmentação de Petaru. No caso da *História de Marmaru-imó*, além de relatar sobre a origem dos humanos (ancestrais Katxuyana) também dá conta da origem dos desenhos e sistemas de pintura (Figura 94).

Figura 94 – Ilustração com o padrão do dorso da cobra grande (ëkëime inkatuku imene). Fonte: Grupioni (2009).

As duas histórias guardam muitas semelhanças: ambas falam de uma cobra-grande dotada de essência humana, que age de forma hostil com as pessoas e os heróis Waiwai e Katxuyana e que tem o mesmo destino, são capturadas pelos heróis e cortadas em vários pedaços (Caixeta de Queiroz, 2015). Ademais, as duas narrativas também guardam outras semelhanças, pois ambas falam de lugares específicos nos Rio Mapuera e Cachorro.

Dois lugares que as duas histórias mencionam são os pontos de partida e de fim. No caso do Petaru, o percurso se dá das cabeceiras do Mapuera para uma região do alto Mapuera em uma Cachoeira, e segundo, de Mura e Pura, da cabeceira do Cachorro/Cachorrinho para duas outras cachoeiras, primeiro a do rio Cachorrinho e depois na região próxima a Cachoeira de São Pedro, já no Cachorro (SanManKahxi), local onde hoje se situa a aldeia Santidade, supracitada.

Começo essa análise pela história no rio Mapuera. A narrativa dá conta que Petaru e seu dono moravam no alto Mapuera, lugar tradicional de aldeias antigas nos relatos históricos (São Manços, 1728 *apud* Porro, 2008; Fock 1963; Yde 1965). Em 2011, quando estivemos na região, os nossos guias mencionaram que para cima de Bateria seria um lugar de antigos Mawayana e Waiwai. Na história de Petaru, as pessoas transformadas em ariranha pelo pajé, saem de uma aldeia chamada de Kumuutîrî, para achar a cobra grande escondida. Neste campo de 2011, visitamos um local denominado por Amaytá e Poroswe de Kurumîtî (Figura 95), a pequena diferença gráfica e, a partir de diálogo com Caixeta de Queiroz (comunicação pessoal, 2017), considero se tratar do mesmo lugar.

Kurumîtîrî foi identificado, por Amaytá, como lugar de uma aldeia muito grande onde ocorria muitas festas. Não visitamos a área onde a aldeia foi indicada, mas nas margens do rio, encontramos fragmentos cerâmicos no perfil da planície aluvial, assim como entre os rochedos. Entre esses rochedos também identificamos grafismos gravados, sendo alguns voltados para o centro do rio e para a margem, onde se situava a antiga aldeia de Kurumîtîrî. O grafismo voltado para o rio se trata de uma composição de linhas duplas curvilíneas e círculos, e o grafismo voltado para a antiga aldeia de Kurumîtîrî é formado por linhas retilíneas perpendiculares. A princípio, pela pátina, o grafismo voltado para a margem (ou a antiga aldeia) parece ser mais novo. Não são grafismos com representações naturalistas, no entanto, é tentador procurar entre essas duas figuras alguma representação de Petaru, em especial para o grafismo voltado para a margem. Quando procuramos entre os padrões gráficos atuais (Figura 96), como registrado no livro organizado por Denise Fajardo Grupioni (2009), algumas das figuras que representam uma parte ou o todo do corpo de cobras, apresenta um modo de representação bastante semelhante ao do grafismo de Kurumîtîrî.

Figura 95 – Rochedos com gravuras no sítio Kurumîtîrî, notar os grafismos que estão voltados para a margem, em direção a antiga aldeia e para o rio. Fotos: Henrique Alcantara e Silva (2011).

Figura 96 – Padrões gráficos compartilhados pelos Katxuyana e Tiriyo de partes ou corpo inteiro da cobra. Fonte: Grupioni (2009).

Sáimos da aldeia antiga de Kurumîtîrî e descemos até a Cachoeira de Bateria (Figura 97), o local se trata de uma das mais longas cachoeiras do Rio Mapuera, com trechos bastante perigosos. Sabemos, por referência bibliográfica (Yde, 1963), que nessa cachoeira também há rochedos

com grafismo, no entanto devido à dificuldade que tivemos nesta travessia, tanto na subida, como na descida, não conseguimos identificá-lo. Nossos guias, Amayta e Poroswe, também não sabiam a localização exata deles, apesar de ter conhecimento de sua existência. Em relação ao poço Wamá, onde Petaru se escondeu, não tivemos nenhuma informação sobre sua localização.

Figura 97 – Início da subida da Cachoeira de Bateria (Uakri), em trecho ainda de fácil navegação. Foto: Camila Jácome, 2011.

No entanto, visitamos a pedra onde Petaru foi cortada (Figura 98). O pooco Poroswe, pai do atual cacique da aldeia de Bateria (Uakri), nos contou alguns detalhes sobre essa pedra que são ligeiramente diferentes do mito narrado por Fock (1963). A começar pelo nome da pedra, que ao invés de Okoimokoto, Poroswe chamou de pedra de Mawari. Mawari é o criador ancestral dos Waiwai, ele nos contou que foi o próprio Mawari quem matou a cobra grande. No entanto, nem no mito sobre Petaru, nem sobre o próprio Mawari levantados por Fock (1963) e por Caixeta de Queiróz, Mesquita e Migliano (2009) há esta relação. Não sabemos se Poroswe conhece uma versão diferente e não difundida desta história, ou se confundiu os fatos. Mas, não há dúvida em relação ao fato de lá ter sido o local onde Petaru foi cortada em pedaços. Inclusive o pooco nos mostrou o exato local, onde permanece a marca da faca usada para tal. A marca da faca no meu olhar é uma bacia de polimento. Poroswe acrescenta um detalhe interessante, o afloramento é repleto de concavidades causadas pela erosão (eólica, pluvial) que criou uma

superfície cheia de arestas pontiagudas. Essas marcas, segundo ele, são as pegadas de Mawari, pois quando ele passou ali, a pedra ainda era mole e após endurecer ficou gravada.

Figura 98 -Okoimokoto ou Pedra de Mawari. Fotos: Rogério Tobias, 2011.

Passo à descrição de Marmaru-imó em uma leitura da paisagem do Cachorro e do Cachorrinho. Assim como no Rio Mapuera, as cabeceiras e o interflúvio dos Rios Cachorro e Cachorrinho (Friel, 1970; Girardi, 2011) são locais de antigas aldeias Katxuyana. Quando fomos guiados por João do Vale Pekirirua pelo Rio Cachorro, não subimos até as cabeceiras, nosso limite foi a Cachoeira Caída dos Pretos, somente transponível por varadouro. Portanto, um trecho importante da história de Marmaru-imó, que é a saída do Mura e seus filhos das cabeceiras do Cachorro e Cachorrinho, até a Cachoeira Grande (Iremat'pirî) de Txôrôwahô (Cachorrinho), local das emboscadas de Marmaru-imó, não percorremos e não podemos fazer uma narrativa detalhada.

No entanto, sobre os dois outros locais citado na história, a aldeia de Yuhuru-manáo, genro de Marmaru-imó, no Varadouro Grande (Figura 10) na Cachoeira de São Pedro (SanMan Kahxi) e o local do assentamento dos filhos de pura, na aldeia de Santidade, podemos tecer alguns

comentários. A aldeia do Yuhuru-manáo localiza-se nas proximidades da Cachoeira de São Pedro (Figura 99) que tem uma grande queda, não é somente um encachoeiramento, como a maior parte das cachoeiras do Mapuera, pois tem marca de registro rupestre. As figuras remetem a antropomorfos, mas há uma figura circular espiralada, que poderia ser lida como uma cobra. Novamente é difícil não arriscar uma leitura da pedra, a partir da história de Marmaru-imó. Seriam os antropomorfos os filhos de Purá? E a figura espiralada a anaconda criando o rebujo?

Figura 99 – Gravuras na SanMan Kahxi, no rio Cachorro. Fotos: Camila Jácome e Luísa Girardi (cachoeira) e de André Prous (gravuras) com digitalização de Rogério Tobias. Fonte: Jácome, Tobias e Alcantara e Silva (2012).

A aldeia de Santidade, apesar de não ter sido escavada no projeto Norte-Amazônico, é também um sítio arqueológico, com pelo menos duas manchas de terra preta e muitos fragmentos cerâmicos, líticos, lascado e polido. Os fragmentos identificados são tanto de cerâmica Espinha de Peixe, quanto Konduri.

Figura 100 – Aldeia Santidade em 2010, notar terra preta na foto à esquerda, a concentração de fragmentos cerâmicos está na vala da casa grande (construção maior na foto da esquerda), a lâmina de machado foi encontrada fora desta mancha de terra preta. Fotos: Camila Jácome, 2011.

E como interpretar essas duas histórias e seus lugares? Novamente busco as recorrências.

A primeira delas é a relação das cachoeiras com a cobra grande, e desta com os perigos que representa, seja da emboscada de Marmaru-imó ou a braveza de Petaru. Como vimos no Capítulo 2, as corredeiras e cachoeiras marcam a hidrografia do Trombetas, as principais ao longo do Rio Mapuera são a Cachoeira Caranã, a da Égua, a do Paraíso, a Escola, Assunção e Bateria. Os Waiwai contabilizam 82 cachoeiras, quando contam as pequenas (SEDUC, 2003). Marmaru-imó com seu rebujo simulou uma verdadeira cachoeira, onde os redemoinhos das correntezas são sérios perigos, pois podem quebrar canoas, remos, motores e levarem ao alagamento da canoa. As borbulhas de raiva que Petaru fez, ainda em seu cercado também remetem a isso. Ou seja, a cobra grande pode se transformar na própria cachoeira.

Figura 101 – Kossokahxi (Cachoeira do Veado) no Rio Tauni. Ponto intransponível em 2011, onde a canoa quase se quebrou e alagou ao tentar subir por esse trecho. Foto: Camila Jácome, 2011.

Figura 102 – Localização de algumas das cachoeiras dos Rios Trombetas, Cachorro e Mapuera. Mapa Eduardo Kazuo Tamanaha, 2017.

O fim das duas sucuris se dá em uma região de Cachoeira, uma num poço, aparentemente calmo, mas repleto de cobras, portanto repleto de perigo, e, a outra, a própria cobra cria a Cachoeira, conforme palavras de Frikel, formando um rebujo⁴⁴.

As duas narrativas também têm em comum a origem e dispersão dos grupos em questão, os Waiwai e Katxuyana, assim como já havia observado Caixeta de Queiroz (2015). Ambos os grupos saíram da região de cabeceiras e interflúvio e chegaram na parte baixa do rio. Onde assentam suas aldeias.

No entanto, outro ponto fundamental é a relação desses lugares narrados com os sítios arqueológicos. A história de Petaru se inicia em Kuumîtîrî ou Kurumîtîrî, em um sítio com material cerâmico e gravura rupestre, e finaliza na Pedra de Mawari ou onde Cobra Grande foi morta, um rochedo no meio do rio que apresenta outro vestígio arqueológico, bacias de polimento.

Não sabemos os locais da origem da história de Marmaru-imó, mas temos como ponto de partida a informação que se trata de uma aldeia antiga, e que aldeias antigas em geral são sítios arqueológicos. No entanto, da área de confronto com Yuhuru-manáo até o destino dos panamos (ancestrais) filhos de Mura, temos dois registros arqueológicos pelo menos, as gravuras e a própria aldeia de Santidade.

No meu entendimento não se trata de uma mera coincidência, mas de uma relação estreita entre a paisagem e a memória. Sendo essa memória tanto cronológica, no sentido de rememorar lugares onde os ancestrais viveram, quanto uma memória mítica (ou histórica em outro sentido, conforme o entendimento que dermos a palavra história e mito). Portanto, o que é arqueológico para nós, o que são marcas do passado, também são para os grupos do Rio Mapuera e Cachorro, evidentemente como outra interpretação.

Em relação às cachoeiras e Okoimoto (ou Pedra de Mawari) ainda se pode pensar sobre a percepção dos povos desses rios sobre as feições naturais do rio. Raoni Valle (2012), em sua tese de doutorado, aponta que a relação de escolha e interpretação dos povos indígenas do Rio

⁴⁴Não encontramos essa palavra nos dicionários de português consultados, mas em espanhol rebujo significa 1. s.m. Indumentária y modo, embozo com el que se cubrían el rostro las mujeres; 2. Envoltório de diversos objetos hechos in ningún orden y com desaliño; 3. Cualquier cosa o conjunto de cosas revueltas o desordenadas, desorden, maraña. Fonte: <http://es.thefreedictionary.com/rebujos>. Acessado em 29/01/2017.

Negro dos suportes rochosos para gravuras não é aleatória, mas passa pelo o que ele chamou de uma etnogeologia.

Etnogeologia (grifo do autor), que se manifesta através das percepções, das significações e escolhas sócio-culturais e mito-rituais por tipos rochosos, paisagens litológicas e feições geomórficas específicas na base de cadeias cognitivo-epistemológicas (*rocha-cérebro* – *rocha-marca* – *rocha-símbolo* – *rocha-artefato* – *rocha-gente* – *rocha-casa* – *rocha-cidade* – *rocha-cosmos*). Ou seja, com desdobramentos simbólico-culturais e mito-rituais para considerações diferenciais dos tipos rochosos (etno-taxonomias geológicas, ou, *folk-geology*) (idem, 129-130).

Assim, quando observarmos a Okoimokoto, que se encontra em uma pequena ilha, notamos que apresenta feições morfológicas distintas (mas não únicas) da maior parte dos outros afloramentos identificados ao longo do Rio Mapuera. Na maior parte do rio identificamos blocos com as facetas e ângulos arredondados ou planos, além de grandes superfícies lajeadas (Figura 103). No entanto, a Okoimokoto apresenta feição, provavelmente criada pela erosão eólica e fluvial, ruiforme devido às pequenas e profundas bacias que se encontram no talude da rocha, cujas bordas são finas. Como vimos no capítulo três, as rochas da bacia do Trombetas são de origem magmática e sedimentar (ver acima, Figura 11), e a maior parte do Rio Mapuera está dentro do grupo Iricoumé onde predominam as rochas magmáticas como o riodacito, diabásio, riolito, sienogranito, além de outros granitos.

É justamente essa feição erodida que é interpretada como as marcas dos pés de Mawari, cujos seus pés de jabuti, teriam deixado a marca arredondada. Portanto, concordamos com a proposição de Valle, partir de uma perspectiva da etnogeologia, pois Poroswe, e aqueles que narraram essa história para ele, consideraram a especificidade morfológica desta rocha, para colocá-la na narrativa de Mawari.

Figura 103 – Paisagens geológicas do Rio Mapuera, em sua porção Média e Alta. Fotos: Camila Jácome, em 2011.

Entendemos que a relação da localização dos lugares com as histórias não é necessariamente fixa. Ao contrário do padrão ocidental, no qual em geral o que é fixo são os lugares, para os povos trombetanos as histórias permanecem mais que os lugares. A história de Petaru está bem referenciada geograficamente no rio Mapuera, mas Caixeta de Queiroz mostra que, por exemplo, para Menura, que é Xerew, essa história ocorreu no alto rio Cachorro, local de tradicional habitação de um importante grupo Xereu. Da mesma forma, já tínhamos ouvido essa história contada por “gente” diferente nos rios Mapuera, Nhamundá e Jatapu.

4. Okoymoyana, a gente cobra grande e seus lugares ainda hoje

As duas histórias de cobras grandes tratadas anteriormente se referem aos tempos antigos, da diferenciação dos seres e da criação dos ancestrais, portanto são histórias do passado. Agora apresento uma história, a narrativa sobre os *Okoymoyana* (gente cobra) que ainda hoje podem ser vistos ou deixam seus rastros.

Novamente me reporto a mito apresentado por Fock (1963:48-52) que Caixeta de Queiroz traduziu e apresentou mais sucintamente (2015:122):

Muito tempo atrás, todos os moradores de uma aldeia waiwai foram festejar em outra aldeia. Somente permaneceram naquela aldeia uma velha e uma menina que tinha acabado de sair da reclusão decorrente do ritual relativo à primeira menstruação. A velha pediu para a menina pegar água no rio, não sem antes adverti-la: “Vá em direção certa, não vague, não olhe para o meio do rio Mapuera, pois, se isso acontecer, *Okoy moyana* virá lhe pegar”. A menina não obedeceu a velha e, ao olhar para o centro do rio, ela viu emergir dali todos os homens e as mulheres do povo Anaconda (*Okoy moyana*). Todas essas pessoas pareciam seres humanos, mas possuíam a alma (*ekati*) Anaconda, ou seja, eram pessoas Anaconda que apareciam na forma humana. A menina ficou com medo e saiu correndo em direção à sua casa. Quando lá chegou, disse para a velha: “Eu vi o povo Anaconda, ele está vindo atrás de mim. Onde posso me esconder?” A velha ficou furiosa: “Eu disse que não era para olhar. Não posso te esconder por causa do seu cheiro!”. Mesmo assim, ela escondeu a garota debaixo de uma panela de barro. Quando chegaram, os Anaconda ficaram festejando na clareira, do lado de fora da casa. Eles dançavam e aguardavam bebida, mas, na verdade, queriam tomar a menina como esposa. Todos estavam paramentados para a festa, com plumagens e miçangas que os Waiwai nunca tinham visto antes. Para tentar afastá-los dali a velha jogou no fogo a pimenta que estava numa cabaça. Os Anaconda tossiram e gritaram: “O que é isso, velha, você quer nos negar a sua neta?”. A velha respondeu que somente ela estava na casa, que os Anaconda a viram e achavam que era uma jovem. Essa discussão continuou por longo tempo, enquanto os Anaconda dançavam a noite inteira na aldeia da velha. No final, desconfiados, mas resignados ao fato de que talvez a menina não estivesse ali mesmo, eles decidiram ir embora, não sem antes deixar em cima da casa todos os seus enfeites trazidos para a dança: braceletes, tubos para amarrar os longos cabelos, adereços de penas para o septo nasal e o queixo, brincos etc. Ao partirem, os *Okoy moyana* disseram para a velha: “Deixamos esses presentes para quando os cunhados retornarem da festa”. Os Waiwai amaram tanto os adereços deixados pelo povo Anaconda que jamais os esqueceram e comentaram a história por gerações e gerações: “Assim eram as pessoas Anaconda, elas eram muito belas!”

Na análise desse mito, Caixeta de Queiroz (2015) afirma que os *Okoy moyana* chegam à aldeia da velha e da menina para procurar uma jovem esposa, e chegam à maneira que os visitantes ou “estrangeiros” (*Pawana*) fazem durante uma visita: pintados, gritando, cantando e dançando. Os Waiwai do Mapuera mantêm relações de casamento com povos leste, nas cabeceiras dos rios

Cachorro e Turuni, especialmente os Katuena e os Xereu, esses povos que eram chamados genericamente por eles de Okoymoyana. É comum também comentários sobre esses grupos como sendo muito bravos.

Sobre os Okoymoyana ouvi outras duas considerações, a primeira de Xamen Waiwai (comunicação pessoal, 2016) e a segunda de Leonor Valentino (comunicação pessoal, 2016), etnóloga que está trabalhando com os grupos Katuena e Tunayana dos rios Mapuera e Trombetas. Sobre as considerações de Leonor Valentino deixo-as reservadas para o Capítulo 9.

Quando perguntei para Xamen quem são os Okoymoyana, questionando se de fato eles teriam aparência de cobra grande, ele me respondeu que Okoymoyana são fisicamente gente. A diferença das gentes da terra (gentes índios) é que eles têm o pé virado para trás, o que vai de acordo com o mito narrado por Fock, de que seriam humanos com espírito de cobra grande.

Ele também disse que antes os Waiwai os viam mais, agora os veem com menor frequência, talvez porque com a conversão ao cristianismo, certas visagens que já eram evitadas, como vimos na história levantada por Fock (1963), têm que ser mais evitadas ainda. Mas eles ainda estão lá, em suas casas e aldeias, assim como “nós” Waiwai, embaixo da água. Assim, como na história, Xamen afirma que antigamente quem mais via os Okoymoyana eram as meninas virgens que iam se banhar ou buscar água sozinhas no rio, segundo ele, os homens Okoymoyana gostam muito delas.

Mas apesar de raras, as aparições dos Okoymoyana não cessaram nos tempos atuais. É o que argumenta Xamen, pois há pouco tempo atrás uma mulher Okoymoyana deitou-se na rede de um dos caciques da aldeia Mapuera, que somente percebeu não se tratar de sua própria esposa quando a viu sair da rede e ir em direção ao rio no meio da noite. Ele chamou pelo nome da esposa, mas ela não o respondeu. No dia seguinte, ele a questionou sobre a situação, e ela negou ter sido ela sua companhia noturna. Logo deduziram que se tratava de uma mulher Okoymoyana. Essa não foi dedução infundada, mas sim baseada, na leitura da paisagem das aldeias dos Okoymoyana.

Xamen me explica que parte das aldeias dos Okoymoyana pode ser vista pelos que vivem na terra, e elas estão em várias partes do Rio Mapuera. As grandes pedras que vemos nos rios são os telhados das casas (as pedras-casas; Valle, 2012). As cavernas submersas são o interior dessas casas dos Okoymoyana. Um exemplo, de registro de aldeia do povo cobra grande está

justamente em frente à Aldeia de Mapuera, em local denominado de Pedra do Guariba, que é, na verdade, telhado das casas dos Okoymoyana (Figura 104). As casas deles são cavernas.

Figura 104 – Desenho ilustrando a Pedra do Guariba, local com história dos antigos próximo a Aldeia Mapuera. Fonte: Mapuera Pono Komo Yehtoponho Karita (Livro de Histórias dos Povos do Mapuera), editado pela SEDUC/PA.

A avó de outro estudante de Antropologia da UFOPA, Beni Waiwai, afirma que onde há pedra no rio pode ser lugar de aldeia dos Okoymoyana⁴⁵. As cachoeiras que nós vemos também são parte da paisagem Okoymoyana, só que para eles são montanhas. Novamente, vemos a relação entre as cobras grande e as cachoeiras, sejam as mitológicas (histórias antigas) ou do povo da Cobra Grande (das histórias atuais).

⁴⁵ A entrevista conduzida por Beni e Xamen Waiwai com a anciã está registrada em vídeo, realizado pelo Prof. Raoni Valle (UFOPA), em 2016.

Da mesma forma que disse a avó da menina, do mito levantado por Fock, o grande perigo de se olhar para um Okoymoyana é que ele vira buscá-lo. Mas o maior perigo é se você seguir um deles até sua aldeia e não olhar mais para trás, pois irá se transformar definitivamente em um deles. Segundo a avó de Beni, as pessoas que decidiram seguir os Okoymoyana fizeram isso em razão de alguma desilusão, por estarem tristes demais nas suas aldeias e acabaram indo embora morar com eles. Além da tristeza, eles associam aqueles que viram os Okoymoyana à algum tipo de doença. Pelo menos, assim nos relatou em 2010, Manuel Gertrudes Kahewiri, da aldeia Santidade. Ele contou que em sua juventude visitou e quase se casou em uma aldeia Okoymoyana. Enquanto seu espírito estava submerso na aldeia das anacondas, seu corpo padecia em febre e delírio na aldeia dos seus parentes. Quem trouxe Manuel de volta foi um pajé, que ao ensinar-lhe o caminho do retorno também curou seu corpo.

Por fim, outro lugar relacionado a um humano transformado em Okoymoyana é um lago acima da aldeia Bateria (seria o mesmo lago Wamá, onde Petaru se escondeu?). Segundo Xamen, existe uma ilha neste lago e lá um pé de cabaça foi plantado por um menino que em sua tristeza acabou por virar cobra grande. Este é um lugar que, de acordo com ele, os indígenas evitam ir.

Sobre os Okoymoyana e suas aparições, mesmo após a conversão ao cristianismo, Xamen diz que seria muito difícil acabar. A existência dos Okoymoyana depende da existência dos Waiwai, se os Waiwai morrerem, os Okoymoyana morrem também.

5. Entre a terra firme e o rio: o perigo e o registro

Nesta seção vamos tratar de outros lugares ou sítios arqueológicos, em especial, de lugares perigosos, a partir de outras referências bibliográficas e relatos que ouvimos em nossos campos.

Como já vimos, a origem dos povos do Cachorro e Trombetas é associada às cabeceiras dos rios Cachorro e Cachorrinho, nesta região é relatada a presença de serras. Friel (1970:11) diz que lá existe uma montanha chamada de Piádzmana, que no alto dela existe um buraco grande e fundo, de onde sai fumaça, fogo e pedra. Para ele, essa descrição de uma erupção vulcânica⁴⁶, se trata de uma explicação mito-xamanística, pois

⁴⁶ Friel (1970:12) atribui a descrição de certos fenômenos como o vulcanismo como indicio de uma tradição oral originada nos Andes.

os nossos antigos contaram que dentro da serra morava um pajé (piádze) muito forte. (Daí o nome: Piádzmana – lugar, morada do pajé). Quando a serra jogava fogo e pedras, diziam então que ‘piádze está mudando de casa’. Ele queimava a casa velha e jogava tudo fora. E o pessoal via o fogo da casa velha saindo do buraco em cima da pedra. E o ‘troço velho’ que ele jogava fora caiu na terra feito pedra’ (idem).

Essa relação entre as pedras e o xamã é uma constante na região do Trombetas, como trato adiante (Capítulo 9), mas aqui chamo a atenção para a relação do xamã com as Serras.

Nos relatos de Pedro Okoy sobre as serras dos rios Trombetas, Turuni e Katxpakuru é comum a associação das serras presentes neste rio a uma situação de perigo. O perigo em geral decorre de um ser, animal ou espírito, muito grande (o nome do ser vem seguido do sufixo imó). Em muitas das serras que Pedro Okoy citou no seu mapa ele atribui a característica de serem lugares onde é comum ouvir estrondos altos, às vezes ouvidos de longe. Segundo Okoy, esses estrondos são como barulho de bomba e são sinal ou de grande perigo ou de muita riqueza. Essa relação com os estrondos da Serras também foi identificada na Caída dos Pretos (Rio Cachorro) e na Serra do Galo (próxima a aldeia de Bateria, no Rio Mapuera).

Os animais que ele associou as essas serras foram o Meekuimó (Macaco Grande), Okoymo (Cobra grande) e Pianoimó (Gavião grande).

Mas quais seriam os perigos que as serras trazem? Okoy cita o exemplo que aconteceu com Padre Nicolino⁴⁷ (fundador da cidade Oriximiná). Ele teria ficado “encantado” em uma das serras do Rio Trombetas, e passou a enxergá-la como Igreja e tocava a pedra como se fosse um sino. Ele teria voltado dessa visita cego e morrido logo depois. A versão oficial da morte de Nicolino é que em viagens pelos rios Trombetas e Erepecuru (em 1882) teria contraído malária, motivo de seu óbito.

A relação entre serra e encanto (doença) também é encontrada no Itxunuri (Morro do Cachorro) (Figura 105), mesmo antes de irmos lá a primeira vez, João do Vale Pekiriruwa, nos relatou histórias de visitantes que voltaram de lá com doenças e delírios. Quando retornei à primeira vez dessa serra fui questionada tanto pelo próprio Pekiriruwa, quando por Eliseu Iraixá, cacique geral de Mapuera, se tinha transcorrido tudo bem e se os/as “exploradores/as” da serra estavam bem.

⁴⁷ Padre Nicolino fundou uma missão religiosa, que se tornaria a cidade de Oriximiná, no fim do século XIX, ele mesmo um indígena Hixkaryana do Rio Nhamundá convertido, segundo Caixeta de Queiroz (2015). Para a curiosa história de Padre Nicolino, cf. Henrique (2015).

Figura 105 – Itxunuri (Morro do Cachorro) visto do rio. A serra apresenta grafismos pintados assim como é palco de muitas histórias envolvendo pajés, animais grandes e doenças para aqueles que a visitam. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Quando eu perguntei a Okoy se nessas serras com perigo havia desenho, ele não sabia dizer exatamente, ou era taxativo em dizer que não havia. Mas me contou de outros lugares com desenho, todos em rochedos nos rios.

Os desenhos dessas pedras, de acordo com Okoy eram feitos pelo povo boto (Amanîyana). O povo boto, tal como os Okoymoyana, vivem debaixo da água e são eles quem “pintavam a pedra” (ele não diferenciava a gravura da pintura). Enquanto pintava a pedra, o boto cantava, um sinal de que era pajé, nesse momento Okoy imitou o canto do boto.

Okoy conta outra história relacionada às pedras pintadas. Segundo ele, Matxukuí (rapaz encantado) vinha remando pelo Trombetas, bateu seu remo na pedra, quebrou seu braço e morreu. Depois de morto (Okehuimó, que quer dizer cadáver grande), ele fez um desenho na pedra, que virou sua panela (makwapiri). Segundo, Okoy, esse acidente ocorreu por que antes um pajé lhe tinha feito mal. Matxukuí foi morar embaixo da montanha Uhereneî, que fica no Cachorro, Pedra bonita, que segundo o seu João do Vale, ele nunca andou. Quando anda gente lá, forma chuva com muito raio. Some gente também, ou volta doente, tendo visagem e delírio. Havia uma aldeia antiga lá perto.

É curiosa essa relação entre o rapaz morto (Okehuimó) e uma observação que fiz em campo, que relaciona com a tradução de Ixtunuri (lugar da dança do pé do morto), assim como ao termo para Serra. Em comunicação pessoal de Luísa Girardi (2017), mencionou que Honório Katsuyana, que participou da ida com Frikel para o Tumucumaque, disse que na região do alto Cachorrinho tem uma serra onde moram os espíritos auxiliares dos pajés e era para lá que eles iam quando faziam sua iniciação, talvez seja a Piádzmana que Frikel menciona (1970:11). De fato, a tradução de Ixtunuri é serra, no entanto, nesse primeiro momento, talvez João do Vale estivesse fazendo uma relação deste lugar com os encantados/mortos e eu não consegui compreender.

Sobre o posto do IBAMA, Okoy conta que o nome antigo de Cachoeira Porteira era Yawaramîtî (Yawara era o nome do rapaz que foi sequestrado pela tartaruga fêmea no posto do IBAMA). Antigamente, tinha muita gente morando lá, todos eram pajés. Cobra grande morava na Cachoeira, o nome do poço que o pajé mexia com ela era Tanamã. Cobra grande dizia aos pajés que fazia doença porque não gostava do pessoal que estava no seu lugar. Fazia mulher ficar brava. Ela que fez a cachoeira ser brava também. Em cima da porteira tem uma enseada, onde aparece boto. Esse boto dizia para o pajé: “Sou Amanã, gente boa daqui. Se vocês fizerem roça eu planto no meio de vocês. Se sentirem fome, podem vir comigo que arranjo o que comer. Se tiver doença de criança, fala comigo que eu resolvo”. Era lá onde os pajés iam conversar com os botos.

Notamos também uma oposição entre as cachoeiras e o remanso. As cachoeiras associadas à cobra grande, o perigo eminente de ser engolido ou virar o barco. Já o remanso associado aos botos, parece ser um lugar de águas calmas, como também um lugar onde se pode coletar ovos e pescar. Não que o boto não tenha também suas controvérsias, como tem em geral, nos povos ribeirinhos e indígenas da Amazônia. Mas por oposição a cobra grande, é evidentemente menos perigoso.

Quando mencionavam as serras, era comum a relação destas feições com animais ferozes e grandes, muito maiores que o tamanho normal (*p.e.* macaco, gavião e cobra).

Outra informação importante e complementar sobre essas aldeias e caminhos em terra firme que foi repetida pelos velhos da aldeia Uakri, é que até o contato com os Wapixana, já no século XX, os Waiwai não dominavam a técnica de construção de canoas em tronco de árvore, fundamentais para navegação em zonas com corredeiras. A alternativa para o acesso, mesmo

no caso das aldeias situadas nas margens, eram os caminhos terrestres. Na lembrança desses senhores existiam muitos caminhos nessas áreas de interflúvio. Isso sem mencionar caminhos para acessar áreas de coleta e caça.

6. Discussão final

Se a proposta é fazer um diálogo efetivo entre a arqueologia e o que os indígenas dizem sobre suas histórias e paisagens, poderia se questionar então o que fazer com todas essas informações.

Primeiramente, acredito que se trata de pôr em simetria o discurso indígena e o discurso arqueológico. Ambos falam de lugares através do tempo. Mas cada qual a sua maneira. Eu nunca vi um Okoymoyana, como viram os Waiwai e Katxuyana, como também nunca vi muitas das coisas sobre as quais a ciência descreve. Portanto, aqui não se trata de ver, medir, ou melhor, provar, quais discursos tem ou não tem razão. Mas sim, de colocar ambos em lugares equivalentes. Ao se propor isso, espero contribuir para arqueologia, ao torna-la mais diversa, e retribuir aos povos do Trombetas, ao mostrar para os karaiwa um pouco de sua cultura, como eles mesmo costumam dizer.

Em segundo lugar, demonstramos que há (quase sempre) uma relação direta entre os sítios de histórias indígenas e sítios arqueológicos, portanto, pode-se tratar de uma metodologia para análise paisagística arqueológica na região do Trombetas. Quando olho para o levantamento das histórias que me foram narradas, acredito que os pontos mais interessantes para uma prospecção arqueológica sejam a partir das narrativas, em especial sobre os lugares nos interflúvios e nas cachoeiras. Um tema muito pouco explorado na arqueologia amazônica e que os povos do Trombetas e Calha Norte pode nos fazer refletir é sobre a ocupação dos interflúvios. Ribeiro e Caixeta de Queiroz (2015) apontam como a região dos interflúvios do Trombetas, local de região de floresta densa e de difícil acesso, foi ocupada e serviu de caminho de conexão de regiões muito distantes, como Pará, Roraima, Amazonas e até os países do Escudo das Guianas.

Lugares perigosos, como cachoeiras, quando possível, são evitados. No passado, esses obstáculos eram ultrapassados pelos interflúvios. Historicamente, os interflúvios dos Trombetas foram utilizados como refúgio nos períodos de combate, seja com os karaiwa (quilombolas) ou pananakari.

Por fim, retomo o ponto inicial deste capítulo. Os objetivos em jogo dos/as diferentes atores/as no trabalho de campo eram muito separados, no entanto, ao longo do tempo, das viagens e histórias, assim como na posterior digestão daquilo que foi vivido, vejo que os objetivos se misturaram. A paisagem dos antigos, seja das aldeias dos velhos, dos lugares dos ancestrais ou de onde ocorrem eventos tão importantes para a história dos mundos das gentes (pessoas e bichos). Eu não consigo mais olhar para esses lugares e somente falar sobre fatos estritamente arqueológicos. Portanto, talvez um objetivo oculto e não-revelado, ou desvelado, é que o que aconteceu comigo é que me tornei um pouco menos pawana (estrangeira) e talvez um pouco mais gente (yana). Pelo menos, assim eu espero.

Caixeta de Queiroz (2015) considera as narrativas sobre *Pura e Mura* uma forma de aproximar a população atual aos seus antepassados. Ainda assim, considera que essa conexão entre mito e história deva ser feita com precaução, no que tange a busca pelas “origens” do povo Katxuyana. No entanto, ao apoiarmos mito e narrativa histórica, nas bases materiais da arqueologia, acreditamos que os argumentos se tornam menos especulativos.

Parte III - Os vestígios materiais do passado e do presente – a cerâmica

(Cerâmica coletada pelas mulheres no chão da aldeia Santidade, Rio Cachorro, 2011. Foto:
Camila Jácome)

Capítulo 7 – A cerâmica do rio Mapuera

1. Introdução

Esse capítulo versa sobre o material cerâmico analisado nos cinco sítios já apresentados (capítulo 5) e que foram escolhidos tanto em função da amostragem do material, quanto da sua localização ao longo do Rio Mapuera abordadas pelas pesquisas do Projeto Norte-Amazônico. A porção baixa do rio Mapuera é a mais bem representada, com as escavações e coletas dos sítios Tawanî, Mapium e Ewtotho 1. Na porção média do sítio temos o sítio Takara Velho e o Poropu. Portanto, seguiremos essa divisão da bacia do Mapuera em nossa descrição dos conjuntos cerâmicos do rio Mapuera.

Todo o material, conforme já apresentamos (capítulo 1), foi analisado seguindo o mesmo método (ver Anexo 1 – Ficha de Análise Cerâmica do Projeto Norte-Amazônico), entre os períodos de 2011 a 2016. Diversas pessoas estiveram envolvidas neste trabalho, mas mesmo havendo esse lapso cronológico entre o início e o fim da análise e a diversidade de pessoas envolvidas, foi um trabalho coordenado por mim desde o princípio. Eu atuei como coordenadora das análises, trabalhando na curadoria e triagem de todas as coleções (incluindo os sítios que não apresentamos neste trabalho). Isso me permitiu uma visão ampla do potencial de cada coleção, mesmo dividindo a análise com outros colegas, que receberam bolsas de Iniciação Científica, Técnicas e também foram voluntários.

O sítio Tawanî foi analisado por mim. O sítio, Mapium, por ter sido o primeiro a ser analisado e o que se obteve maior quantidade de material cerâmico foi analisado por diversas pessoas: Igor Rodrigues (2012), Ciro Gonçalves, Elber Lima, Marcony Alves e eu (DATA). Já o sítio Ewtoto (Lopes Alves 2015), Takara Velho (Rodrigues 2015), Tawanî (Jácome 2016) e Poropu (Glória 2017) foram analisados respectivamente por uma única pessoa. No caso, do sítio Poropu, além da ficha de análise utilizada para os demais sítios, Elber Lima Glória fez um investimento maior, na questão das pastas, principalmente na diferenciação dos elementos minerais. Como isso não foi feito em todos os sítios, suas observações se tornam incomparáveis com os demais, no entanto, seus resultados são interessantes e, portanto, serão expostos aqui. Assim sendo, no resultado de cada uma das análises dos sítios há muito do olhar desses colegas, que gentilmente me permitiram usar algumas de suas reflexões, a partir de seus relatórios.

As coleções de cada sítio serão descritas da seguinte maneira:

(1) **Apresentação e localização da coleção** – Com apresentação dos dados gerais da coleção, como quantidade analisada e não analisada, e dados relativos à distribuição estratigráfica da coleção analisada.

(2) **Técnicas de produção** - Neste item apresentamos os dados relativos à cadeia operatória dos artefatos cerâmicos, expostos da seguinte maneira⁴⁸:

- *Manufatura da Cerâmica* – tipo de pastas, técnicas de produção da vasilha, espessura das paredes, tratamento de superfície e queima aplicada.
- *Decorações* – apresentação de todos os modos de decorar as superfícies das vasilhas.
- *Classificação de fragmentos e Morfologia das vasilhas* – descrição e agrupamento dos fragmentos diagnósticos (borda, inflexões e bases) e a projeção de formas das vasilhas e inferências de uso a partir delas.

(3) **Vestígios de Uso** – tipos e localização dos vestígios de uso em cada coleção.

(4) **Atribuição a tipos histórico-culturais** - classificação em tradições já definidas por outros pesquisadores, seguiremos a apresentação dos conjuntos cerâmicos de cada sítio de acordo com elas.

Uma informação importante sobre os gráficos que apresentaremos abaixo é que alguns deles não tratam de números absolutos, mas do número de ocorrência da categoria de análise. Por exemplo: apresentamos gráficos com os tipos de antiplásticos em relação ao tipo de pasta, podemos ter 370 entradas para quartzo, 180 para óxido de ferro e 95 para argila. Esses números não significam que em 370 fragmentos havia somente quartzo, mas que o quartzo foi identificado em 370 peças, sendo possível a sua associação com outros elementos como o óxido de ferro e/ou a argila, dentre outras possibilidades. Os gráficos de tipos de antiplástico, tipos de decoração e vestígios de utilização foram feitos seguindo esse padrão.

⁴⁸ Entendemos que as técnicas de produção vão muito além da manufatura do corpo cerâmico, abrange inclusive aspectos simbólicos. A separação deste item teve intuito de facilitar a apresentação, visto que a produção de uma peça cerâmica, seja uma vasilha ou uma escultura, é um processo encadeado, ritmado que somente pode ser explicado em termos verbais (ou não-sensoriais) pela separação em etapas “artificiais”.

Este é um capítulo extenso e denso para a leitura, pois se trata basicamente de dados numéricos. Acreditamos que a importância dessa exposição detalhada é evitar uma dificuldade que nós mesmos já tivemos ao consultar trabalhos de análise cerâmica, os quais apresentavam seus dados resumidos demais, e que não pretendemos repetir. Evidentemente, esse trabalho não se esgota aqui sendo possível a sua reavaliação a partir de outras análises e aplicação de outros cruzamentos estatísticos. Aqui apresentamos o estado da pesquisa até o presente momento.

Conforme apresentado no Capítulo 2, realizamos uma triagem do material cerâmico de todos os sítios privilegiando fragmentos de borda, fundo, inflexões, pescoço e apêndices, além de fragmentos de parede maiores que 5 cm. A soma total de cerâmica analisada dos cinco sítios foi 78.600,00 gramas (Tabela 11).

Sítio Arqueológico	Cerâmica analisada (gr)	Cerâmica não analisada (gr)	Total de cerâmica (gr)
Tawaní	14.092	2.858	16.950
Mapium	25.005	10.227,2	35.232,2
Ewtoto	4.449	12.182	16.631
Takara Velho	18.464,8	25.122,537	43.587,337
Poropu⁴⁹	15	42,800	57.800
Total	78.600	93.189,737	170.200,537

Tabela 11 – Quantidade em peso (gramas) de cerâmica analisada e não analisada nos sítios do Rio Mapuera. Fonte: Camila Jácome.

Uma observação que julgamos importante é sobre a ordem de análise de cada sítio e como avaliamos que pode refletir nos resultados que apresentaremos agora. O primeiro sítio que analisamos foi o Mapium, elegemos somente a Sondagem 1, da qual todos os 522 fragmentos exumados foram analisados. A partir desta primeira experiência, observamos que o material era muito fragmentado e eram poucos aqueles com decoração. Como já estávamos procedendo a curadoria das demais coleções e identificamos semelhanças com os sítios Tawaní, Ewtoto, Takara Velho⁵⁰, decidimos que seriam descritos na ficha de análise os fragmentos diagnósticos (ver características listadas nos Capítulo 1).

A outra avaliação que tiramos dessa primeira experiência foi sobre a correlação da cerâmica com os tipos histórico-culturais já definidos na região do baixo Trombetas e Alto Essequibo,

⁴⁹ O sítio Poropu foi analisado parcialmente, 157,800 kg de material da Escavação 2 do Montículo foi triado, mas somente 15 kg foram analisados. O material das demais escavações será trabalhado na pesquisa de Elber Lima Glória, mestrando do PPGAN/UFGM.

⁵⁰ Esta não é a mesma situação dos fragmentos do sítio Poropu, como veremos adiante.

conforme apresentamos no Capítulo 3. Isso reforçou nossa opção pela busca de eventuais diferenças de conjuntos cerâmicos através de outros elementos. E o nosso critério ficou sendo o cruzamento da pasta, em cruzamento com os demais critérios⁵¹ observados (localização na estratigrafia, cor, decoração e formas), de acordo com a ideia de estilo tecnológico (Chilton 1999) apresentada no Capítulo 1. Os tipos de pastas foram então definidos a partir do material da Sondagem 1 do Mapium, essa primeira definição foi sendo atualizada à medida em que analisamos as cerâmicas dos demais sítios, mas no geral, se manteve pouco alterada. Apesar de termos definido inicialmente, os tipos de pastas para o sítio Mapium, esses tipos serão apresentados primeiramente no sítio Tawanî, que é o mais próximo da foz do Mapuera com o Trombetas.

2. A cerâmica do Baixo Mapuera

Dos três sítios, dois estão associados a aldeias atuais, Tawanî e Mapium. O Sítio Ewtotho trata-se de um terraço quase defronte à aldeia Mapium, o local é considerado uma roça antiga em regeneração.

2.1. Sítio Tawanî

2.1.1. Apresentação e localização da Coleção

Em termos numéricos, foram analisados 374 fragmentos cerâmicos do sítio Tawanî, sendo 296 provenientes da área de cima, do platô – aqui denominada Tawa Cima – e 78 provenientes da planície fluvial – aqui denominada Tawa Baixo (Figura 106). A amostra da porção de cima é formada por 62% (182) peças provenientes de coleta de superfície, e 38% (111) provenientes da unidade de escavação (Quadras E e F) (Tabela 12 - Tabela com total de fragmentos analisados do sítio Tawanî.

⁵¹ Conferir Anexo 1 – Ficha de Análise Cerâmica do Projeto Norte-Amazônico.

). A amostra Tawa Baixo é integralmente formada por coleta de superfície, conforme já apresentado no Capítulo 6. Em relação à amostragem geral, ainda que a porcentagem do material proveniente de unidades de escavação seja menor do que aquela proveniente de coletas de superfície, 31% (114) e 69% (160), respectivamente, a quantidade absoluta é significativa em relação à quantidade total de fragmentos analisados.

Intervenção	Amostragem	Quantidade de Fragmentos
TAWA Cima	Superfície	182
TAWA Cima	Unidade E	42
TAWA Cima	Unidade F	10
TAWA Cima	E-F	62
TAWA Baixo	Superfície	78

Tabela 12 - Tabela com total de fragmentos analisados do sítio Tawanî.

Figura 106 - Porcentagem dos fragmentos analisados no Tawanî de Cima, de acordo com local de coleta e escavação.

A ocorrência de material arqueológico nas unidades de escavação é pouco profunda, com dispersão máxima de 40 cm de profundidade, acompanhando o pacote de terra preta. Na tabela abaixo (Tabela 13) observa-se a dispersão dos fragmentos por nível estratigráfico no sítio Tawanî, nota-se que entre 10 e 20 cm está a faixa com maior quantidade de material.

Quadra	Nível	Fragmentos
E-F	0-10	2
E-F	10-20	108
E	20-30	43
F	30-40	5

Tabela 13 - Quantidade de fragmentos analisados por nível das Quadras E e F da Escavação do Tawanî de Cima.

O fragmento mais espesso identificado em superfície possui 4,3cm de espessura, enquanto os fragmentos provenientes das unidades de escavação não ultrapassaram 2cm de espessura.

2.1.2. - Técnicas de produção

2.1.2.1. Manufatura da cerâmica

A coleção do Tawanî de Cima teve cinco pastas identificadas (A, B, D, J, K), enquanto que no Tawanî de baixo somente três (A, B, D). Resumimos suas características de composição e cor na Tabela 14 abaixo:

TIPO DE PASTA	COMPOSIÇÃO GERAL	COR (TABELA MUNSELL)
Pasta A (Mineral)	Quartzo, feldspato, óxido de ferro vermelho, matéria orgânica.	Oxidação completa 7.5YR 5/6 (<i>strong brown</i>); Oxidação incompleta 10YR 6/6 (<i>brownish yellow</i>).
Pasta B (Caraipé)	Caraipé abundante, matéria orgânica, quartzo.	Oxidação completa 6/8 5YR <i>reddish yellow</i> ; Oxidação incompleta 7/2 2.5Y <i>light gray</i> .
Pasta D (Cauixi)	Cauixi (minúsculos e em abundância), minúsculos grãos de óxido de ferro (escuro), quartzo, eventualmente carvão.	Oxidação completa 8/6 10YR <i>yellow</i> ; Oxidação incompleta 7/1 10YR <i>light gray</i> .
Pasta J (Caraipé + Cauixi)	Quartzo; caraipé; cauixi; matéria orgânica.	: oxidado é 6/2 10YR <i>light brownish gray</i> . Cinza levemente amarronzado.
Pasta K (Mineral + caco moído + caraipé)	Quartzo, feldspato, caco moído, caraipé, oxido de ferro vermelho (abundante); matéria orgânica.	Sem referência de coloração.

Tabela 14 - Tipos de pasta identificadas no sítio Tawanî com sua composição e coloração.

De uma forma geral, na cerâmica do Tawanî predominam os fragmentos de pasta com caraipé são os mais frequentes 35%, seguidos dos de pasta mineral 33% e cauixi com 28%. Em menor proporção, vem os fragmentos compostos por pastas com caraipé e cauixi (3%) e caco moído e caraipé (1%) (Figura 107, Tabela 15).

Figura 107 - Porcentagem total dos tipos de pasta das cerâmicas encontradas nos sítios Tawanî.

Sítio Tawanî – Tipo de Pasta

Pasta	Tipo	Quantidade
Mineral	A	123
Caraipé	B	130
Cauixi	D	103
Caraipé + Cauixi	J	10
Caco moído+ caraipé	K	2

Tabela 15 - Tabela com a quantidade total de fragmentos de acordo com o tipo de pasta.

No entanto, quando observamos pelos dois setores topográficos notamos uma diferença entre as pastas de Tawanî de Cima e Tawanî de Baixo. No Tawanî de cima a pasta que apresentou maior proporção foi a pasta caraipé (B) com 40% do total, seguida pelos fragmentos com 31% de pasta com cauixi (D) e por 25% de fragmentos de pasta mineral (A). As menores frequências foram da pasta que conjuga cauixi e caraipé (3%), e a que tem caco moído e caraipé (1%) (Figura 108, Tabela 16).

Figura 108 - Porcentagem dos tipos de pasta das cerâmicas encontradas no Tawanî de Cima.

Tawanî de Cima

Pasta	Tipo	Quantidade
Mineral	A	73
Caraipé	B	117
Cauixi	D	89
Caraipé + Cauixi	J	10
Caco moído + caraipé	K	2

Tabela 16 - Tabela com a quantidade de fragmentos de acordo com o tipo de pasta encontrados no Tawanî de Cima.

No Tawanî de Baixo essas proporções são diferentes, sendo a maioria dos fragmentos de pasta mineral (65%), e quase com a mesma proporção encontram-se os de cauixi (18%) e caraipé (17%) (Figura 109, Tabela 17).

Figura 109- Porcentagem dos tipos de pasta das cerâmicas encontradas no Tawaní de Baixo.

Tawaní de Baixo		
Pasta	Tipo	Quantidade
Mineral	A	50
Caraipé	B	13
Cauixi	D	14

Tabela 17 - Tabela com a quantidade de fragmentos de acordo com o tipo de pasta encontrados no Tawaní de Baixo.

No gráfico abaixo (Figura 110) especificamos os componentes presentes em cada uma das pastas apesar de em geral, no sítio, listarmos apenas aqueles elementos com mais de 20% de frequência. Este gráfico apresenta a ocorrência dos elementos em indivíduos, não fizemos o cruzamento para identificar a recorrência de associação entre esses elementos. Na pasta A predomina o quartzo (550), óxido de ferro (576), carvão (288) e argila (231). Já na pasta B, o quartzo (600), o óxido de ferro (558), e os dois tipos de caraipé A (branco e mais fibroso) (168) e B (escuro, menos fibroso) (159). Já na pasta D predomina o cauixi (103), quartzo (495) e óxido de ferro (360). A pastas J apresentou a sequência de quartzo (90), cauixi (15) e caraipé (50 A+B). E por fim na pasta K os elementos aparecem distribuídos em óxido de ferro (84), quartzo (80) e caco moído (64). Não identificamos nenhuma diferença considerável, entre as composições das pastas das cerâmicas de Tawa Cima e Tawa Baixo, por isso apresentamos somente o gráfico geral.

Figura 110 - Gráfico com a composição de cada tipo de pasta no sítio Tawanî.

A técnica de manufatura do roletado é predominante em todas as pastas. No entanto, ainda que seja pequena a amostra de fragmentos modelados, eles são associados à pasta com cauixi (D) (24). Apesar de não ter relevância estatística para nenhum dos tipos de pasta, ocorrem alguns fragmentos com associação entre as duas técnicas, em geral fragmentos de borda ou parede com aplique ou fragmento de fundos modelados com roletes da parede da vasilha (Figura 111).

Figura 111 - Técnicas empregadas na manufatura das cerâmicas do Sítio Tawanî.

Apesar de apresentar muitos fragmentos erodidos, em ambas as faces ou em uma delas, no geral o tratamento de superfície dado a esta cerâmica é fino (Figura 112). Não identificamos nenhum vestígio de resina aplicada a essas peças, uma situação que seria de se esperar em vasilhas com tanto cauixi em sua composição, o polimento não foi identificado, mas o tratamento por enegrecimento ou brunidura foi identificado em 2 fragmentos de pasta cauixi e 3 de pasta cauixi com caraipé.

Figura 112 - Tratamentos de superfície identificados nas cerâmicas do Sítio Tawanî.

A espessura dos fragmentos varia de acordo com a sua localização no corpo das vasilhas, sendo os mais finos (1 a 5 mm), associados às bordas, a faixa mediana (6 a 15 mm) às paredes, e os mais espessos aos fragmentos de fundo (16 a 20 mm). Como veremos adiante, uma das formas identificadas dos grandes pratos/assadores também apresentam espessura maior que 20 mm.

Não identificamos uma relação específica entre espessura das vasilhas (considerando a variação pela localização no pote) e os tipos de pasta, no entanto, os fragmentos mais espessos estão relacionados a pasta de cauixi (Figura 113).

Figura 113 - Espessura dos fragmentos cerâmicos do Sítio Tawanî.

A queima mais frequente foi a incompleta, distribuída majoritariamente por todos os tipos de pastas (Figura 114). Seguida pela queima em sanduíche, com a mesma proporção entre as pastas. As queimas completas foram mais frequentes entre os fragmentos de pasta mineral (30), seguidos pelos de pasta com caraipé (25) e cauixi (18). Essa predominância das variações de queima incompletas (interna, externa ou sanduíche) são decorrentes de um ambiente com pouco consumo de oxigênio, comum em queimas a céu aberto em fogueira.

Figura 114 - Tipos de queimas identificadas nas cerâmicas do Sítio Tawanî

Em todo sítio a parte oxidada das peças era predominantemente laranja claro, especialmente nas pastas de caraipé, mineral e cauixi (Figura 115), seguida pelas peças de pasta mineral. Quando observamos os gráficos separados pelos setores de baixo e cima do sítio, vemos que esse padrão se mantém. Outra coloração com bastante presença é a laranja, marrom (com uma ligeira tendência maior na pasta mineral) e o branco.

Figura 115 - Gráfico com a coloração da parte oxidada das cerâmicas do Sítio Tawanî.

2.1.2.2. Decorações

Somente 13% do material analisado apresentou algum tipo de decoração no bojo e fundo do pote, sendo, portanto, a maioria absoluta de material simples (Figura 116). Dessa pequena amostra de fragmentos decorados a maioria é de decoração plástica (73%), sendo somente 27% dos fragmentos com pintura (Figura 117).

Figura 116 - Proporção entre a quantidade de fragmentos com e sem decoração no Sítio Tawanî.

Figura 117 - Porcentagem de fragmentos com decoração plástica e pintada do Sítio Tawanî.

Em relação à quantidade de decoração, o Tawa Cima, apesar de apresentar o maior conjunto numérico de fragmentos, tem menor quantidade de decoração (6%) (Figura 118), em oposição

ao Tawa Baixo (38%) (Figura 119). No entanto, em ambos predomina a decoração plástica (Figuras, 118, 119).

Figura 118 – Proporção das cerâmica com e sem decoração e os tipos de decoração no Tawa Cima.

Figura 119 - Proporção das cerâmica com e sem decoração e os tipos de decoração no Tawa Baixo.

Como são poucos os fragmentos com decoração, notamos que a diferença entre as pastas acompanha a linha geral da predominância de fragmentos por tipo de pasta, sendo a pasta mineral, que apresenta maior quantidade de fragmentos, aquela que tem a maior quantidade de peças decoradas, seguida da pasta com caraiapé (8) e cauixi (8) (Figura 120). Essas relações se mantêm também quando analisamos os tipos e a localização da decoração na vasilha cerâmica, sendo a maioria absoluta de fragmentos com decoração plástica na parte externa da vasilha de pasta mineral (Figura 120).

Figura 120 – Proporção das cerâmicas com e sem decoração de acordo com o tipo de pasta no Sítio Tawanî.

Figura 121 – Tipo e local das decorações nos fragmentos de acordo com a pasta, no sítio Tawanî.

Entre as peças com pintura, o engobo é o mais comum (13), sendo quatro fragmentos com engobo interno e seis com externo (Figura 121,122). Somente um fragmento apresentou engobo interno e sobre ele uma faixa grossa preta. Já em relação à decoração plástica há um pouco mais de diversidade dos tipos presentes: inciso (30), aplique modelado (4), excisão (2), ponteadado (1) e rolete aplicado (1) (Figuras 123, 124).

Figura 122 – Fragmentos com engobo: (A) engobo vermelho na face interna, (B) engobo vinho na face externa, Sítio Tawanî. Fotos: Camila Jácome.

Figura 123 – Tipos de decoração plástica nos fragmentos cerâmicos do sítio Tawanî.

Figura 124 – Fragmentos com decoração plástica Konduri de acordo com tipo de pasta: (A- B) aplique de cabeça de urubu; (C-D) fragmento de vasilha em miniatura, da borda ao fundo, na primeira foto

nota-se a face interna com decoração incisa na borda e vestígio de engobo vermelho, na segunda foto, a face externa onde no fundo foi aplicada a decoração ponteadas; (E) bojo com aplique, incisão e ponteados na face externa; (F) aplique de borda com decoração e rolete e incisão; (G) aplique modelado com pontuações; (H-J) face interna, perfil e face externa de fragmento que evoca face de zoo ou antropomorfo, feito a partir de modelagem, incisões e ponteados; Sítio Tawaní. Fotos: Camila Jácome.

Figura 125 – Fragmentos Espinha de Peixe, pasta mineral; (A-C) fragmentos de borda com incisão; (D-F) fragmentos de bojo e inflexão com incisão; (G) fragmento de bojo com incisão e vestígio de fuligem, Sítio Tawaní. Fotos: Camila Jácome.

Dos 181 fragmentos de borda analisados somente 11 apresentaram decoração plástica (inciso, ponteados, serrilhado) e 23 dos lábios dessas peças foram decorados (ponteados, digitados, serrilhado) (Figuras 126 a 128). Não identificamos nenhuma borda com lábio com presença de pintura ou engobo.

Figura 126 – Tipo de decoração plástica presentes nas bordas da cerâmica do Sítio Tawanî.

Figura 127 - Tipo de decoração plástica presentes nos lábios da cerâmica do Sítio Tawanî.

Figura 128 – Decoração em bordas e lábios, (A) borda ponteadada; (B) borda incisa; (C-D) fragmentos de lábio inciso, a fotografia D é um detalhe; Sítio Tawaní. Fotos: Camila Jácome.

2.1.2.3. Classe anatômica dos fragmentos e morfologia das vasilhas

A classe anatômica dos fragmentos, ou seja, o local a qual pertenciam no corpo do vasilhame, são importantes para reconstituição das formas, conforme apresentado no Capítulo 1. Na coleção triada da cerâmica do sítio Tawaní 46% dos fragmentos são de bordas, 37% de paredes e 10% de bases (Figura 129, Tabela 18). Outros tipos mais raros foram encontrados: inflexão (4%), pescoço (2%) e apêndice (1%).

Figura 129 – Classe anatômica ou tipos de fragmentos analisados da cerâmica do Sítio Tawanî.

Sítio Tawanî	
Tipo de Fragmento	Quantidade
Borda	181
Base	39
Parede	144
Inflexão	14
Apêndice	6
Pescoço	7
Trempe	1

Tabela 18 – Quantidade de fragmento por classe anatômica analisados do Sítio Tawanî.

Entre os fragmentos de base encontramos fragmentos planos, côncavos, em pedestal e bulbos de tripode (Figuras 130 e 131). Notamos que a pasta com caixi (D) foi a mais representada nessa classe de fragmentos, sendo 10 planos, 6 em pedestal e 2 côncavos. No geral, a forma majoritária foi a base plana (17 fragmentos), seguida pela em pedestal (6), côncava (4) e bulbo tripode (2).

Figura 130 – Tipos de base encontradas na cerâmica do Sítio Tawanî.

Figura 131 – Perfis dos fragmentos de base da cerâmica do Sítio Tawanî.

A forma de borda mais frequente da cerâmica do Sítio Tawanî foi a direta (96), seguida das extrovertida (37) e expandida (24) (Figura 132). Os lábios das bordas das vasilhas variaram em apontado (69), arredondado (59), biselado (15), plano (8) e afilado (5) (Figura 133). Somente cinco bordas não tiveram seus lábios descritos morfologicamente por estarem erodidos.

Figura 132 – Tipos de morfologia de borda encontrados na cerâmica do Sítio Tawanî.

Figura 133 - Tipos de morfologia de lábios encontrados na cerâmica do Sítio Tawanî

A classificação morfológica das vasilhas foi feita pela estrutura do vasilhame (Shepard, 1956) de acordo com a relação diâmetro de abertura x diâmetro de bojo, e de acordo com a variação angular no perfil das vasilhas. As formas abertas foram definidas na relação diâmetro da abertura maior que o maior diâmetro da peça; as fechadas com diâmetro da abertura menor que o maior diâmetro da peça; e as diretas com diâmetro da abertura igual ao maior diâmetro da peça. Em 201 fragmentos foi possível identificar que a maior parte indica fragmentos de potes fechados (135), seguidos de vasilhas de forma aberta (47), direta (17) e com inflexão (2) (Figura 134). Isso não significa, necessariamente, uma sobrepujança de vasilhas fechadas, mas que essas vasilhas, em geral, apresentam maior volume e, conseqüentemente, geram mais fragmentos quando quebradas.

Figura 134 – Abertura e forma das vasilhas do Sítio Tawanî.

O contorno do vaso é classificado de acordo com as mudanças de ângulos no seu perfil: os vasos de contorno simples são aqueles que não apresentam nenhuma mudança da base à boca; os de contorno composto tem duas seções distintas unidas por um único ponto; e os vasos de contorno complexo apresentam duas ou mais mudanças de ângulo que constituem um pote com duas ou mais seções⁵². Em 119 fragmentos foi possível observar 99 com contorno simples, 17 com contorno composto e apenas três com contorno complexo (Figura 135).

⁵² A projeção das formas foi feita parcialmente, nem todos os fragmentos de borda foram desenhados e sua forma projetada.

Figura 135 -Contorno das vasilhas do Sítio Tawanî.

**Sítio Tawanî
Diâmetro dos Vasos**

Pasta	Diâmetro (cm)
A	4 a 66
B	8 a 47
D	6 a 38
J	28
K	22 e 24

Tabela 19 – Variação dos diâmetros de abertura das vasilhas do Sítio Tawanî

Figura 136 – Projeções de formas abertas e fechadas do Sítio Tawanî. Nas formas abertas, somente a projeção do prato/assador é da pasta B.

2.1.3. Vestígios de Uso

Em 293 fragmentos da coleção identificamos algum tipo de vestígio que indicam sua utilização, em 169 identificamos vestígios na face externa e 124 na face interna (Figuras 137 e 139). Como já apresentamos no Capítulo 1, os vestígios de utilização podem ser de origem mecânica e físico-química. No que diz respeito às marcas mecânicas na face externa (Figura 137) encontramos 47 fragmentos com arranhões, que potencialmente são de movimentação da peça sobre uma superfície com atrito. Já marcas de processos físico-químicos encontramos fuligem (34) (Figura 138), pó que indica a evaporação de resinas e alcatrão das madeiras queimadas, as manchas de oxidação (23), referentes à atmosfera oxidante que a vasilha foi submetida na queima ou utilização, as lascas térmicas (27), decorrentes do lascamento térmico de expansão de antiplástico e poros e os craquelês (41), que também tem mesma origem.

De acordo com Skibo (1992) a permanência de depósitos de fuligem está associada às partes frias da vasilha, nas quais o nível de calor não foi suficiente para oxidar a superfície. Isso pode ser explicado tanto pela baixa exposição dessas partes a uma atmosfera oxidante, quanto à presença de líquido no interior do recipiente, o que manteria a superfície cerâmica fria. Os depósitos localizados na face externa referem-se à fuligem, com aspecto geralmente lustroso.

Figura 137 – Gráfico com as marcas de utilização na face externa dos fragmentos do Sítio Tawanî.

Figura 138 – Crosta de fuligem aderida na face externa de dois fragmentos do Tawanî de Cima. Foto: Camila Jácome

Já na face interna (Figura 139) encontramos poucos fragmentos com marcas de ação mecânica, dois com estrias e três com facetas de polimento, que podem indicar abrasão por limpeza ou por desgaste da pasta sobre outra superfície. Já as marcas de processos físico-químicos encontramos o depósito carbônico (20), que é o processo de combustão incompleta de alimentos sólidos e gerando carvão, os negativos de lasca térmica (27) e os temperos em pedestal (71), que ficam expostos devido à ação erosiva causada pela acidez dos alimentos sobre a pasta cerâmica. Identificamos somente dois fragmentos com possíveis marcas de armazenamento de líquidos, que são linhas contínuas escuras.

De acordo com James Skibo (1992: 147), o carbono na superfície cerâmica interna resulta da combustão do material orgânico que, em alguns casos, deposita-se também no interior da parede da vasilha através dos poros abertos.

Figura 139 - Gráfico com as marcas de utilização na face interna dos fragmentos do Sítio Tawanî.

Figura 140 – Marcas de caneletas na face interna de um fragmento

2.1.4.- Atribuição à tipos histórico-culturais

A maior parte dos fragmentos é de vasilhas não decoradas. A questão da decoração não fala somente sobre todo o conjunto dos fragmentos, mas também dos conjuntos de potes. Uma vasilha somente com uma porção de seu corpo decorada vai gerar poucos fragmentos decorados. Portanto, quando falamos do universo de vasilhas, podemos afirmar que temos uma quantidade expressiva de peças decoradas. Esse dado, por si só, já diferencia bastante a cerâmica de Tawaní da apresentada por Hilbert em Oriximiná e de Guapindaia na região de Porto Trombetas.

Se fôssemos fazer uma comparação, poderíamos dizer que se trata de uma cerâmica Konduri mais sóbria, ou mais concisa na sua forma de expressar esses modos de representação. Conforme já apresentamos no Capítulo 3, as classificações que definiram os conjuntos histórico-culturais da região da Amazônia como um todo, e em específico da região do Baixo Trombetas, próxima ao sítio Tawaní (distante cerca de 109 km de distância, pelo Rio Mapuera da localidade de Porto Trombetas) foram baseadas na decoração.

Os fragmentos de aplique, borda e bojo com decoração Konduri sugerem a correlação das ocupações. Mas também identificamos cerâmica Espinha de Peixe, o que torna o sítio Tawaní bastante próximo a alguns dos sítios que Vera Guapindaia identificou na região de Porto Trombetas.

No entanto, temos que salientar que, na escavação que procedemos, o pacote de terra preta é bastante raso, sugerindo que as ocupações desses dois complexos cerâmicos tenham sido muito curtas.

A decoração Konduri (apliques e incisões) aparece em todas as pastas (A, B, J e K). Mas na decoração Espinha de Peixe somente nas pastas mineral e caraipé. Não fizemos uma separação objetiva (por critério de quantidades de proporção de antiplástico e cor definido por Munsell. Entretanto, qualitativamente, existe diferença entre a pasta mineral Konduri e a pasta mineral Espinha de Peixe.

2.2. Sítio Mapium

2.2.1 - Apresentação e localização da Coleção

No sítio Mapium foram escavadas nove quadras de 1m², conforme apresentamos no Capítulo 5. Juntamente com o Poropu, o Mapium foi o sítio de maior área escavada e o sítio com maior quantidade de cerâmica analisada, 25.005,00 gramas. Apesar disso, foi o terceiro em quantidade por peso de cerâmica exumada (35.232,2 gramas).

Quando analisados por intervenção realizada no sítio, notamos que as sondagens que apresentaram a maior quantidade de material cerâmico foram a **S7** (7.990,6 gr), **S6B** (5.558,6 gr), **S8** (4977,5), **S2** (3511,1), **S6** (3184,7), **S4** (2405,2), **S5** (1747,1), **S3** (1614,1), **S1** (1046,8) (Tabela 20).

Nível	S1	S2	S3	S4	S5	S6	S6B	S7	S8
0-10cm	45,3	1133,6	76,8	495,8	147,3	673,7	1606,8	311,8	1634,1
10-20cm	428,7	567,2	422,8	1110,4	128,3	1221,4	475	726,2	554,3
20-30cm	103,4	651,6	830,7	494,6	406,8	700,6	782,5	446,9	1270
30-40cm	257,9	437,3	254	293,1	612,8	300,2	928,8	1183,6	886,5
40-50cm	156,2	699,5	29,8	11,3	451,9	288,8	1068,1	638,9	509,1
50-60cm	55,3	21,9	0	0	0	0	441,2	4683,2	123,5
50-85cm (Estrutura da S6B)	0	0	0	0	0		256,2	0	0
TOTAL	1046,8	3511,1	1614,1	2405,2	1747,1	3184,7	5558,6	7990,6	4977,5

Tabela 20 – Distribuição por peso do total de material cerâmico escavado nas Sondagens realizadas no Sítio Mapium.

Conforme apresentamos no Capítulo 1, somente foram analisados os fragmentos diagnósticos, o que, portanto, não necessariamente foi coincidente com a distribuição estratigráfica do material escavado, conforme notamos pela Tabela 21 e Figura 141. As Sondagens 7, 8 e 6B continuaram entre as três primeiras em quantidade de cerâmica analisada.

Nível	S1	S2	S3	S4	S5	S6	S6B	S7	S8
0-10cm	45,3	778,2	70,1	441,7	147,3	498,4	351,4	238,5	1408,4
10-20cm	428,7	508,3	375,4	705	40,9	1005,8	452,1	590,5	433
20-30cm	103,4	380,9	490,5	329,1	303,6	543,5	558,8	393,5	758
30-40cm	257,9	347	119,6	209,7	465,1	232,9	618,9	505,3	644,6
40-50cm	156,2	389,3	25,9	11,3	347,5	84,5	280,1	405,1	390,9
50-60cm	55,3	21,9	0	0	0	0	0	3200,5	66,5
50-85cm (Estrutura 6B)	0	0	0	0	0	0	75,9	0	0
TOTAL	1046,8	2425,6	1081,5	1696,8	1304,4	2365,1	2337,2	5333,4	3701,4

Tabela 21 – Peso por nível e total da cerâmica analisadas nas sondagens no Sítio Mapium.

Como se nota no quadro comparativo abaixo (Tabela 22), a Sondagem 7 foi a que mais apresentou material arqueológico, assim como foi a que teve maior quantidade de material arqueológico escavado. No entanto, quando analisamos da segunda a sexta posição, há uma variação da quantidade de material escavado e analisado.

Quadro comparativo	
Cerâmica escavada (gr)	Cerâmica analisada (gr)
S7 (7.990,6)	S7 (5333,4)
S6B (5.558,6)	S8 (3701,4)
S8 (4977,5),	S2 (2425,6)
S2 (3511,1),	S6 (2365,1)
S6 (3184,7),	S6B (2337,2)
S4 (2405,2),	S4 (1696,8)
S5 (1747,1),	S5 (1304,4)
S3 (1614,1),	S3 (1081,5)
S1 (1046,8)	S1 (1046,8)

Tabela 22 – Comparação da quantidade, em peso por grama, de cerâmica escavada e analisada no Sítio Mapium.

Em termos de distribuição estratigráfica, se analisarmos somente as três quadras com maior quantidade de material - S7, S6B e S8 - notamos que as duas últimas apresentam distribuição bem semelhante nas quantidades de material cerâmico por nível arqueológico (Figura 141). Os pacotes de sedimentos que apresentaram maior concentração de cerâmica foi de 0 a 10 cm e 20 a 30 cm (na Sondagem 8) e 40 a 50 cm (na Sondagem 6B). A Sondagem 6B apresentou uma mancha de terra escura que se iniciou nos 50 cm, no limite do latossolo amarelo, e persistiu até a profundidade de 85 cm, apresentando material arqueológico. É possível que essa mancha seja a evidência de um buraco de poste. Essa estrutura pode ter gerado maior concentração de cerâmica abaixo de 30 cm, na camada de 40 a 50 cm, mas considerando que a Sondagem 7

também apresentou grande quantidade de material cerâmico (4.683.2 gr) no nível de 50 a 70 cm é possível que isso indique diferenças em níveis de ocupações pretéritas (Figura 141).

As Sondagens 2 e 5, apesar de apresentarem menor quantidade de material que a 6B e 7, também apresentam um aumento na concentração dos níveis 30 a 40 cm e 40 a 50 cm (Figura 141). Nas demais sondagens identificamos maior concentração de material nos níveis de 10 a 20 cm e 20 a 30 cm (Figura 141).

Figura 141 - Distribuição das cerâmicas por peso (gramas) nas camadas escavadas, em todas as quadras do Sítio Mapium

Conforme descrevemos no Capítulo 5, não foi possível diferenciar níveis de ocupações distintas pela escavação e pelo corte estratigráfico do sítio, ao longo de todo o pacote de terra preta, no sítio Mapium. Para testar a possibilidade de se tratar de duas ocupações arqueológicas distintas, uma mais recente e outra mais antiga, fizemos alguns cruzamentos considerando o tipo de pasta e presença/ausência de decoração de acordo com os níveis estratigráficos, em geral, e especificamente nas quadras 7 e 6B, as duas com maior quantidade de material cerâmico.

O gráfico abaixo (Figura 142) mostra as diferenças de quantidade de fragmentos por tipo de pasta ao longo da estratigrafia da Sondagem 6B. Da superfície até os 50 cm de profundidade prevalecem os fragmentos de pasta mineral. No entanto, a partir desse nível até os 85 cm de profundidade há uma mudança, os fragmentos com pasta com caraipé predominam. Conforme já mencionamos, há uma mancha de terra preta que vai dos 50 cm até os 85 cm, acreditávamos que se tratasse de um buraco de poste que ao ser cavado tenha levado fragmentos dos níveis superiores para baixo. No entanto, seria coerente que, assim como nos níveis superiores, predominasse também os fragmentos com pasta mineral, o que não ocorre. Portanto, é possível que se trate de uma estrutura específica.

Figura 142 – Distribuição dos fragmentos cerâmicos de acordo com o tipo de pasta na estratigrafia da Sondagem 6B do Sítio Mapium.

No caso da Sondagem 7, somente no nível de 0 a 10 cm, os fragmentos da pasta de caraipé foram mais frequentes que da pasta mineral (Figura 143). No restante dos níveis, a pasta mineral predominou. É interessante notar que o nível com maior quantidade de fragmentos analisados

é o de 30 a 40 cm. No entanto, as recorrências da pasta mineral por toda a estratigrafia indicam um mesmo estilo tecnológico.

Figura 143 – Distribuição dos fragmentos cerâmicos de acordo com o tipo de pasta na estratigrafia da Sondagem 7 do Sítio Mapium.

A Sondagem 8, a terceira com a maior quantidade de material analisado, apresentou características muito semelhantes com a Sondagem 7 (Figura 144). Houve uma predominância de fragmentos de pasta mineral (A) ao longo da estratigrafia, exceto no primeiro nível de 0-10 cm onde predomina a pasta com caraipé. O nível com maior quantidade de material analisado também foi o 30-40 cm, assim como na Sondagem 7, o que talvez indique ser esse o nível do piso de ocupação arqueológico com menor perturbação.

Figura 144 - Distribuição dos fragmentos cerâmicos de acordo com o tipo de pasta na estratigrafia da Sondagem 7 do Sítio Mapium.

Abaixo apresentamos um gráfico comparativo (Figura 145) da distribuição dos fragmentos de acordo com seu tipo de pasta comparando as Sondagem 6B e 7, de modo a explicitar a diferença que ocorre a partir de 50 cm na concentração dos fragmentos com pasta de caraipé na Sondagem 6B.

Figura 145 – Gráfico comparativo da distribuição dos fragmentos cerâmicos de acordo com o tipo de pasta na estratigrafia das Sondagens 6B e 7 do Sítio Mapium.

Em relação à presença ou ausência de decoração nas Sondagens 6B e 7, é necessário salientar que encontramos muito mais fragmentos decorados na S7, com 32 fragmentos, do que S6B, com 11 fragmentos (Figura 146). Em termos percentuais isso significa que 36,3% dos fragmentos da Sondagem 7 apresentou algum tipo de decoração e somente 4,4% da Sondagem

6B. Portanto, a categoria de decoração não é um bom guia para a identificação de diferenças de ocupações arqueológicas ao longo da estratigrafia na Sondagem 6. Já na Sondagem 7 foi possível ver que a diferença de presença na estratigrafia é irrisória, conforme se nota na tabela da Figura 147. Portanto, através da observação da decoração não foi possível identificar diferenças significativas que indicassem diferentes tipos de ocupação nas duas quadras com maior quantidade material cerâmico analisado.

Figura 146 - Gráfico comparativo da distribuição dos fragmentos cerâmicos com presença de decoração na estratigrafia das Sondagens 6B e 7 do Sítio Mapium

2.2.2. Técnicas de produção

2.2.2.1. Manufatura da cerâmica

Em relação ao tipo de pasta encontramos os mesmos já apresentados na coleção Tawanî, pasta mineral (A), pasta com caraipé (B), pasta com cauxi (D), pasta com caraipé e cauxi (J) e pasta com caco moído (K), conforme apresentamos acima na Tabela 13. Se observarmos a figura abaixo (Figura 147) notamos que, assim como no sítio Tawanî, a maior parte (73%) dos fragmentos analisados é de pasta mineral (A), seguidas da pasta com caraipé (19%) e com cauxi (7%).

Figura 147 – Porcentagem dos tipos de pastas dos fragmentos cerâmicos do Sítio Mapium.

Na pasta mineral (A) os tipos de antiplástico mais comuns são o quartzo (894), o óxido de ferro (499) e a argila⁵³ (120) (Figura 148). Na pasta com caraipé (B), além deste próprio elemento, também é comum o quartzo (254) e o óxido de ferro (136). Na pasta com cauxi (D), o quartzo (92) e o óxido de ferro (59) também são elementos comuns. É bastante sugestiva a raridade da

⁵³ O elemento que denominamos de “bolota de argila” trata-se de argila seca não diluída no preparo da pasta e também muitas vezes não queimada. Esse elemento é muito semelhante ao feldspato em processo de decomposição

mica, observada somente duas vezes, assim como do feldspato que só apresenta ocorrência representativa em fragmentos da pasta mineral (A), em 96 fragmentos.

Figura 148 – Quantidade e proporção dos tipos de antiplásticos por tipo de pasta presentes na cerâmica do Sítio Mapium.

Figura 149 – À esquerda fotos da pasta mineral (A) e à direita, da pasta caraipé (B), o círculo evidencia a presença deste tempero, Sítio Mapium: Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 150 – Acima fotos da pasta cauixi (D), abaixo da pasta cauixi +caraipé (J), os círculos pretos indicam o cauixi e o vermelho, o caraipé. Fotos: Igor Rodrigues.

No geral, a pasta da cerâmica do sítio Mapium é fina, os grãos de antiplásticos são pequenos, assim como sua concentração na pasta (conferir o Anexo 3, para ver as variações de proporção e tamanho de antiplástico). Mesmo na pasta mineral (A) que tem em sua composição inclusões naturais de fragmento de rocha isso se observa, sendo mais frequentes a variação **4** (com concentração de 10% e grãos de 0,5 a 1,0 mm de tamanho, ocorrendo em 318 fragmentos), a variação **5** (10% e grãos de 0,5 a 2,0 mm, ocorrendo em 115 fragmentos), mas também ocorrem muitos fragmentos com uma pasta bastante fina a variação **1** (5% e grãos de 0,5 a 1,0 mm, ocorrendo em 217 fragmentos) (Figura 151). A pasta com caraipé (B) apresentou maior ocorrência na variação **4** (com concentração de 10% e grãos de 0,5 a 1,0 mm de tamanho), ocorrendo em 54 e 27 fragmentos respectivamente.

Figura 151 – Concentração e tamanho dos elementos antiplásticos de acordo com o tipo de pasta da cerâmica do Sítio Mapium.

A técnica construtiva mais utilizada na coleção do sítio Mapium foi o roletado (1255), seguida pelo modelado (37) (Figura 152). Em três fragmentos da pasta caiuxi identificamos o uso das duas técnicas simultaneamente, dois fragmentos de parede com apêndice decorativo e uma borda. A maior parte dos fragmentos modelados são de fundo de vasilhas (56), mas também identificamos borda (4), apêndices (4), e um fragmento de parede. A pasta mineral predominou em todas as técnicas de manufatura da cerâmica.

Figura 152 – Técnica construtiva das cerâmicas de acordo com o tipo de pasta no Sítio Mapium.

Os fragmentos do sítio Mapium, indicam que as vasilhas foram queimadas em ambiente onde a oxidação do combustível não foi completa, como observamos pelo gráfico abaixo (Figura 153). Somente 17,5% apresenta oxidação completa, enquanto o restante dos fragmentos são variações de queimas não completas (como se nota pela figura abaixo). Mesmo dentro de um ambiente de oxidação incompleta, como uma fogueira, é possível que partes das peças cerâmicas estejam submetidas a temperaturas mais altas e produzindo uma queima completa da peça.

Figura 153 – Tipo de queima das cerâmicas de acordo com o tipo de pasta no Sítio Mapium.

Em relação à cor da parte oxidada das cerâmicas, a predominância é da coloração laranja clara, seguida pela laranja escura e marrom, essa variação de coloração indica presença de óxidos de ferro reduzidos durante a queima (Figura 154). Bem mais raros são os fragmentos branco, preto e cinza, onde a predominância de matéria orgânica seria maior. Em relação às cerâmicas de coloração branca, é interessante notar que é mais comum na cerâmica de pastas com cauixi.

Figura 154 – Cor da parte oxidada das cerâmicas de acordo com o tipo de pasta no Sítio Mapium.

As espessuras dos fragmentos analisados evidenciam que, no geral, as paredes das vasilhas eram finas, sendo a faixa com maior ocorrência entre 6 a 10 mm (960 fragmentos) e a de 1 a 5 mm de espessura (222 fragmentos) (Figura 155). A faixa de variação de 16 a 20 mm e 20 a 24 mm apresentou em conjunto somente 32 fragmentos, sendo mais recorrente em fragmentos de pasta mineral.

Figura 155 – Espessura dos fragmentos das cerâmicas de acordo com o tipo de pasta no Sítio Mapium.

Não houve diferenças significativas entre o tipo de tratamento de superfície aplicado à cerâmica do Sítio Mapium, em todas as pastas predominou o tratamento fino (Figura 156). Em algumas situações a erosão, em especial nos fragmentos com pasta cauxi, impediu de avaliar o tipo de tratamento aplicado originalmente na vasilha.

Figura 156 – Tratamento de superfície aplicado às cerâmicas de acordo com o tipo de pasta no Sítio Mapium.

2.2.2.2. Decorações

Assim como no sítio Tawanî, somente uma pequena parcela das peças analisadas do Mapium apresentou algum tipo de decoração, somente 173 fragmentos, equivalente a 13% da coleção (Figura 157). Desse total de fragmentos decorados 107 (60%) apresentam decoração plástica e 70 (40%) com pintura (Figura 158).

Figura 157 -Porcentagem de fragmentos com e sem decoração no Sítio Mapium.

Figura 158 – Tipo de decoração da cerâmica do Sítio Mapium.

A pasta que apresentou mais fragmentos decorados foi a pasta mineral (134), seguido da com caraipé (25) e cauixi (14). (Figura 159). A pasta mineral (A) apresentou 134 fragmentos decorados (77,5%), a pasta com caraipé (B) 25 fragmentos (14,5%) e a pasta com cauixi 14

fragmentos (8%). A decoração mais comum é plástica na face externa (101), em todos os tipos de pasta, seguida pela decoração pintada na face externa (29) e pelo engobo externo (17) (Figura 159).

Figura 159 – Tipo e localização da decoração na cerâmica por tipo de pasta no sítio Mapium.

A decoração plástica é mais recorrente nos fragmentos da pasta mineral (A) (95), seguida da pasta com caraipé (B) (15) e cauxi (D) (9) (Figura 160). Essa predominância da pasta mineral é também observada na sua maior diversidade de tipos de decoração plástica, nove ao todo, enquanto a pasta com cauxi apresenta cinco variações e a com caraipé somente três tipos. Em termos de representatividade numérica os tipos mais comuns foram o ponteadado (46) e o inciso (27) (Figura 161).

Figura 160 – Ocorrência de decoração de acordo com tipo de pasta da cerâmica do Sítio Mapium.

Figura 161 – Tipos de decoração plástica presentes nas cerâmicas do Sítio Mapium.

Figura 162- Decorações plásticas de acordo com tipo de pasta da cerâmica do Sítio Mapium; (A) borda com decoração em rolete e incisão na face externa, (B) borda e pescoço espatulado; (C-D) bordas com incisão e ponteados; (E) bojo com incisão e modelagem de mão e ponto; (F) incisões formando

padrão em rede; (G) espatulado; (H) incisões formando padrão losangular, sobre ela aplicado engobo vinho (foto de detalhe); (I-J), borda de vasilha aberta com aplique zoomorfo não identificado na face externa.

Figura 163 – Decoração Espinha de Peixe na cerâmica do Mapium. À esquerda fragmento de borda, pescoço e bojo com incisões e vestígio de fuligem na face externa, à direita fragmento de inflexão com incisão e aplique mamilonar na face externa. Fotos: Igor Rodrigues.

Em relação à cerâmica pintada, temos o engobo e as pinturas (faixas e linhas). O tipo de engobo mais comum é vermelho presente em 41 fragmentos, seguido pelo engobo vinho em 25 fragmentos e engobo branco com 7 peças, todos os tipos foram mais frequentes na pasta mineral (Figura 164).

Figura 164 – Tipo de engobo nas cerâmicas do Sítio Mapium.

A cerâmica pintada foi identificada nas seguintes modalidades: linhas finas em preto (3), linhas finas em vermelho (5), faixas grossas em vermelho (18), formas não identificadas em vermelho (1) e a associação entre linhas finas e faixas grossas em vinho (1) (Figura 165). A amostra foi muito reduzida para fazer qualquer associação de padrão com os tipos de pasta.

Figura 165 – Tipo de pintura presente na cerâmica do Sítio Mapium

Figura 166 – Fragmentos com pintura na face interna e externa; (A-B) pintura em linhas grossas vermelhas sobre engobo branco aplicados na face externa; (C-D) mesma peça vista na face interna e

externa, banda vermelha sobre lábio e engobo branco; (E-F) engobo vermelho. Fotos: Igor Rodrigues, Elber Glória e Camila Jácome.

Dos 612 fragmentos de borda, somente 73 apresentou algum tipo de decoração e quando observamos os lábios notamos que esse número aumenta um pouco, para 119 fragmentos, ou seja, somente 11,9% das bordas e 19,5% dos lábios das vasilhas receberam algum tipo de decoração. Identificamos um número maior de ocorrência de decoração nas bordas (71) e nos lábios (119) (Figuras 167 e 168). A variação dessa forma de decoração é muito maior que das decorações aplicadas no bojo e fundo, tanto na face interna quanto externa, como se nota pelas duas figuras. O único tipo que apresentou mais de uma dezena de fragmentos na decoração de borda foi o unglado, presente em 21 fragmentos. No caso da decoração labial foi possível reconhecer um padrão mais evidente, sendo o tipo serrilhado (64) o mais frequente, seguido dos unglado (25) e pontado (16). A pasta que apresenta maior decoração, tanto na borda quanto do lábio, foi a pasta mineral.

Figura 167 – Tipo de decoração aplicada nas bordas da cerâmica do Sítio Mapium.

Figura 168 – Tipo de decoração aplicada nos lábios da cerâmica do Sítio Mapium.

Figura 169 – Fragmentos com decoração plástica em bordas/lábios, com pasta mineral, da cerâmica do Sítio Mapium. A foto H é de uma peça em miniatura, modela e com lábio inciso. Fotos: Igor Rodrigues, Elber Glória e Camila Jácome.

2.2.2.3. Classificação dos Fragmentos e Morfologia das vasilhas

As duas classes com mais fragmentos analisados são as bordas (612) e as paredes (571), seguidos das inflexões (98) e bases (60) (Figura 170). Também registramos fragmentos de inflexão, gargalo e apêndices decorativos. Uma miniatura de vasilha, praticamente inteira, foi identificada (Figura 170).

Figura 170 – Sítio Mapium: classes anatômicas dos fragmentos analisados.

As bordas mais comuns foram as diretas (316), seguidas das extrovertidas (191) e expandidas (65) (Figura 171). A maior parte delas de pasta mineral. Muitas das bordas extrovertidas de pasta mineral apresentaram os lábios com decoração, conforme apresentamos na Figura 172. Os tipos de lábio mais recorrentes dessas bordas foi o arredondado (281), apontado (174), biselado (57) e o plano (50) (Figura 172).

Figura 171 – Tipos de borda presentes na cerâmica do Sítio Mapium.

Figura 172 – Tipos de lábio da cerâmica do Sítio Mapium.

As formas de base das vasilhas do Sítio Mapium mais comuns foram as côncavas (18) e planas (24), mas também identificamos fragmentos de bulbo de tripode e com pedestal (Figura 173). Mas no geral foram identificados muito pouco fragmentos de base, somente 49 peças.

Figura 173 – Tipos de base da cerâmica Mapium.

Dentre os fragmentos que indicaram o tipo de forma da vasilha da qual faziam parte, a maioria é de vasilhas abertas (254), seguidas de vasilhas fechadas (216), diretas (29), e somente 13

fragmentos indicaram vasilhas com inflexão (Figura 174). A pasta mineral predominou de maneira absoluta nas formas abertas e fechadas. Notamos que a maioria destes fragmentos indicou vasilhas de perfil simples (182), seguidas pelo perfil composto (154) e complexo em somente um fragmento (Figura 161).

Figura 174 – Formas das vasilhas identificadas na cerâmica do Sítio Mapium.

Figura 175 - Contornos dos perfis das vasilhas da cerâmica do Sítio Mapium.

Apesar de todos os fragmentos de borda e bojo de todo as as quadras terem sido desenhados, a projeção até o presente momento somente foi realizada para os fragmentos da Sondagem 1⁵⁴.

Figura 176 – Formas projetadas para vasilhas abertas e fechadas com pasta mineral, da Sondagem 1 do Sítio Mapium. Prancha: Camila Jácome e Igor Rodrigues

⁵⁴ A projeção das demais formas serão feitas posteriormente.

Figura 177 – Formas projetadas para vasilhas abertas e fechadas com pasta caraipé, da Sondagem 1 do Sítio Mapium. Prancha: Camila Jácome e Igor Rodrigues

Figura 178 – Formas projetadas para vasilhas abertas, diretas e fechadas com pasta cauxi, da Sondagem 1 do Sítio Mapium. Prancha: Camila Jácome e Igor Rodrigues

2.2.3. Vestígios de Uso

As marcas de uso foram identificadas 104 vezes nas faces internas dos fragmentos e 174 vezes na face externa (Figuras 179 e 180). Na face interna, o tipo de marca mais comum foram os temperos em pedestais (50), seguido pelo depósito carbônico (42) (Figura 179). Já na face externa os vestígios mais comuns foram a fuligem (130) e as manchas de oxidação (21) (Figura

180). Os vestígios de origem mecânica, arranhões e estrias, foram pouco observados em ambas as faces da cerâmica do Mapium.

Figura 179 – Vestígios de utilização na face interna dos fragmentos cerâmicos do Sítio Mapium.

Figura 180 – Marcas de canaletas na face interna e externa de fragmentos da cerâmica do Sítio Mapiu.
Fotos: Camila Jácome

Figura 181 - Vestígios de utilização na face externa dos fragmentos cerâmicos do Sítio Mapium.

2.2.4. Atribuição à tipos histórico-culturais

A cerâmica do sítio Mapium apresenta muito poucos fragmentos decorados, dentre eles identificamos alguns com características da cerâmica Konduri com incisões, ponteados e modelagens. Mas existe também fragmentos com composição de incisões do tipo Espinha de Peixe. Em relação à cerâmica que pode ser atribuída a Konduri, há a mesma diferença da pasta que também encontramos no sítio Tawanî, a pasta não é predominantemente com cauxi como é na região do Oriximiná (Peter Hilbert, 1955) e Porto Trombetas (Guapindaia, 2008). A pasta da cerâmica Espinha de Peixe também é de maioria mineral, no entanto, a granulometria dessa cerâmica é ligeiramente maior que as da cerâmica Konduri, assim como predominam também a coloração marrom, enquanto, na cerâmica do tipo Konduri a pasta tende a ser alaranjada.

Ainda em relação à cerâmica com decoração Konduri, deve-se ressaltar que apesar de apresentar incisões, ponteados e modelagens, atributos típicos da cerâmica Konduri do Baixo Trombetas,

a cerâmica do Mapium apresenta uma forma mais “limpa”, menos rebuscada como aquelas que foram identificadas em Porto Trombetas e Oriximiná.

A grande maioria dos fragmentos simples de pasta mineral apresenta as características de granulometria e coloração mais próximas da cerâmica com decoração Konduri.

Apesar da maioria das bases ser côncava e planas, algumas delas, como a em pedestal e o bulbo de tripode, confirmam essa aproximação com a cerâmica Konduri.

2.3. Sítio Ewtotho 1

2.3.1 Apresentação e localização da Coleção

O material cerâmico proveniente do sítio Ewtotho 1 soma ao todo 16,631 kg, sendo que somente 27% (4,449 kg) foi analisado; o que equivale a 392 fragmentos. As peças coletadas encontram-se muito fragmentadas. Nos demais sítios utilizamos o critério de analisar acima de 5 cm de maior comprimento, no caso do Ewtoto 1 consideramos as peças diagnósticos (bordas, bases e decorados) menores que esta medida, devido ao estado de conservação das cerâmicas.

Os níveis estratigráficos, assim como as quadras que apresentaram poucos fragmentos ou quando não havia nenhuma borda, tiveram todas as peças analisadas. Acreditamos que essa situação se deve a uma intensa dinâmica de reocupações para manutenção e reaproveitamento das terras pretas, associada à fragilidade das cerâmicas de queima incompleta.

Quando analisamos a concentração de material na estratigrafia, percebemos que a faixa de concentração varia entre 10 a 40 cm de profundidade. No primeiro nível escavado (0-10 cm) há pouco material em quase todas as quadras, e abaixo de 40 cm o material cerâmico torna-se escasso. Os níveis onde se encontra mais material varia, mesmo entre quadras vizinhas, como a quadra 1 e a 2 ou a 3 e a 4. No entanto, essa variação parece padronizada, ou ela ocorre mais perto da superfície, entre 10 e 20 cm (Q1, Q3, Q5 e Q6) ou entre 30 e 40 cm (Q2 e Q4) (Figura 182).

A quadra 4 apresenta material abaixo de 55 cm de profundidade, chegando até 70 cm. Esse material mais profundo parece ser resultado de migração vertical, pois se trata de peças isoladas. A quadra 5 teve uma coleta de material entre 0-15 cm de profundidade, o que a torna menos comparável com as demais. Em todo o caso, há nessa quadra mais material entre a superfície e

20 cm de profundidade. Por sua vez, a quadra 6 apresenta pouquíssimo material até os 20 cm, sendo que o nível mais inferior é que apresenta mais material. As quadras que apresentaram maior quantidade de material analisado foi a Q3, Q4 e Q2 (Figura 183).

Figura 182 – Distribuição total da cerâmica escavada na estratigrafia em todas as quadras do Sítio Ewtotho 1.

Figura 183 – Quantidade de cerâmica analisada em cada quadra do Sítio Ewtotho 1.

2.3.2. Técnicas de produção

2.3.2.1 *Manufatura da cerâmica*

Há 3 tipos de pastas argilosas utilizadas nas vasilhas do sítio Ewtoto: a pasta mineral (A), com caraipé (B) e com cauixi (D) (Tabela 13). Diferentemente dos Sítios Tawaní e Mapium, não identificamos fragmentos com a pasta que mistura caraipé e cauixi (J), nem a pasta com caco moído (K). A de componentes minerais (e carvão) é a predominante (82%) e em menor proporção a pasta com caraipé (15%) e com cauixi (3%) (Figura 184).

Figura 184 – Quantidade e porcentagem de fragmentos analisados por tipo de pasta do Sítio Ewtotho 1.

A pasta mineral pode apresentar apenas quartzo (38%), mas também combinadas com outros elementos. Identificamos 20 possibilidades de combinações, sendo as mais frequentes o quartzo com carvão, com as bolotas de argila, com óxido de ferro e feldspato. É possível ainda que a pasta mineral não tenha quartzo visível e apresente somente carvão, fragmento moído, feldspato, ou alguma combinação desses elementos. As combinações de quartzo e carvão e quartzo e bolota de argila destacam-se entre as misturas (Figura 185).

Figura 185 -- Quantificação de fragmentos por combinação de elementos antiplásticos da Pasta Mineral (A) do Sítio Ewtotho.

A pasta com caraipé (B) apresenta, além do caraipé isolado (8%), mais 8 combinações, que incluem quartzo, carvão, óxido de ferro, bolota de argila e feldspato. É mais comum na Pasta B o caraipé associado ao quartzo (43%) e associado ao quartzo e ao carvão (19%) (Figura 186).

Figura 186 - Quantificação de fragmentos por combinação de elementos antiplásticos da Pasta Cariapé (B) do Sítio Ewtotho 1. (Extraído de Alves 2015)

A pasta com cauixi (D), pouco numerosa na amostra, apresenta 4 possibilidades de combinação; o cauixi, cauixi e quartzo, cauixi e carvão, cauixi e bolota de argila e óxido de ferro (Figura 187).

Figura 187 - Quantificação de fragmentos por combinação de elementos antiplásticos da Pasta Cauixi (D) do Sítio Ewtotho. (Extraído de Alves 2015)

No gráfico abaixo (Figura 188), notamos que a distribuição estratigráfica do sítio, quando observamos as cerâmicas por tipo de pasta, não se altera muito em relação à concentração por total de peso. Mas é possível observar que nas Q2 e Q3 no nível 30-40 cm a pasta cerâmica que predomina é a mineral, o que acontece nas demais quadras e demais níveis. A partir disso, concluímos que a cerâmica presente neste nível de 30-40 cm, com maior concentração nas duas quadras (2 e 3), não apresenta, ao menos em termos de pasta, uma grande diferença tecnológica dos demais níveis.

Figura 188 – Distribuição das cerâmicas de acordo com o tipo de pasta ao longo da estratigrafia, em todas as Quadras do Sítio Ewtotho 1.

A técnica de manufatura mais popular na produção da cerâmica foi o roletado, com exceção de uma base e de um pequeno potinho (com parte da base e parede) ambos modelados.

As superfícies externas dos fragmentos analisados mostram que pelo menos 54% dos fragmentos recebeu alisamento grosso, onde se notam estrias e outras marcas de produção (Figura 189). O alisamento mais fino encontra-se restrito a apenas alguns fragmentos (18%) e o polimento é raríssimo (1%) – um dos fragmentos polidos é de uma borda com pequenos roletes aplicados e outro foi polido para receber a aplicação de engobo vermelho. Em quase 1/3 da coleção (27%) não é possível determinar o tratamento de superfície porque uma ou ambas as faces se encontram erodidas.

Figura 189 – Tratamento de superfície aplicado às cerâmicas do Sítio Ewtotho 1.

A espessura dos fragmentos variou entre 6,0 e 10 mm em todos os três tipos de pasta identificadas no sítio (Figura 190). Os fragmentos mais espessos representam exceções ou tipos de vasilhas cerâmicas específicas, como o caso dos assadores/torradores (18 a 20 mm) e das bolas vermelhas de argila queimadas, que podem ser fragmentos de trempe, tais como os encontrados nas aldeias atuais do Mapuera e no sítio Poropu (Alto curso do rio Mapuera)

Figura 190 – Quantidade de fragmentos de acordo com a variação de espessura e pasta.

A queima aplicada nas cerâmicas deste sítio deixou as pastas oxidadas de maneira incompleta ou parcialmente completa (56%). Também ocorre queima oxidante completa externamente (3%) ou internamente (5%) (Figura 191). Algumas peças são bastante friáveis ou já se encontram bastante erodidas pela queima incompleta. Fragmentos indicam que houve queima oxidante completa em parte superficial de ambas as faces, mas incompleta no interior (8%). Os fragmentos que apresentaram oxidação completa somam apenas 28% do material analisado. Quanto à coloração, em linhas gerais, a cerâmica tende a ser alaranjada, amarronzada ou avermelhada, podendo ainda ser preta ou cinza (Figura 192).

Figura 191 – Porcentagem e quantidade de fragmentos analisados e o seu tipo de queima, Sítio Ewtotho 1.

Figura 192 – Cor da pasta das cerâmicas do Sítio Ewtotho 1.

2.3.2.2. Decorações

O material decorado da amostra resume-se a 48 peças (15% do material analisado). A decoração apresenta-se na forma plástica: incisões, modelagem, espatulado e pintada: pintura vermelha, engobo vermelho (interno/externo), engobo vinho (interno/externo) engobo branco (externo) (Figura 193). Com exceção do engobo, as outras formas de decoração eram restritas ao lábio e borda.

Figura 193 -Quantidade por tipo e local da decoração nas cerâmicas do Sitio Ewtotho 1.

A decoração das bordas, quando ocorre (4%), pode ser pintada (1 peça), incisa (3), ponteadada (2), espatulada (1) e em “roletinhos” (4), não há combinação entre elas. A decoração pintada foi uma faixa vermelha, que circunda a inflexão e compõe uma decoração mais ampla do corpo da vasilha, com linhas circundantes e diagonais. Os “roletinhos” aparecem na forma de dois roletes mantidos na face externa e que compõem a borda (Figura 194). A decoração incisa é do tipo “espinha de peixe” ou em um caso, uma série de pequenos traços paralelos incisos (Figura 195). Os lábios, quando decorados, são em sua maioria serrilhado (4%). Em duas bordas diretas com lábios planos notou-se um ponteadado muito próximo ao serrilhado (1%).

Figura 194 – Borda com aplique de roletes na face externa do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves.

Figura 195 – Exemplares de fragmentos com lábios serrilhados e ponteados (os três fragmentos dispostos em coluna à direita) do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves.

Nesta coleção foram identificadas bordas, inflexões e fragmentos de parede com decoração incisa tipo “espinha de peixe” (Hilbert 1955, Guapindaia 2008). Essa decoração é a mais numerosa; aparece em 30 fragmentos e representa 49% de todas as peças decoradas. Essas peças foram encontradas do nível superior 0-10 cm até o nível de 30 a 40 cm (Figura 196).

Aqui retiramos trecho do relatório de Marcony Alves (2014:8) que expôs com bastante detalhe esse tipo decorativo:

A decoração do tipo “espinha de peixe” é caracterizada por incisões retilíneas muito finas (menos de 0,1 cm), que podem ser associadas a “botões” modelados – identificado em uma peça do Ewtoto. O padrão espinha característico é composto por sequências de linhas incisas combinadas em V deitado – muitas vezes, as linhas não chegam a se encontrar. O padrão formado por esse motivo são faixas de V deitados conectadas, que se alternam entre uma direção e outra, como se fossem setas opostas, o que se denomina *opus spicatum* na alvenaria. Hilbert (1955:32) assinalou uma “falta de esmero” na regularidade da decoração. Essa caracterização é mais um juízo de valor do que uma descrição. No entanto, pensando na amostra do sítio Ewtotho 1, é possível entender o que Hilbert comentou. As linhas são feitas sem preocupação com equidistância entre os elementos do motivo; a inclinação de algumas linhas tende a ser maior que outras; as linhas podem se encontrar ou não [...]. Tudo aponta para um padrão decorativo que apresenta um ritmo muito claro (setas em direções alternadas) e, ao mesmo tempo, possui em sua construção várias formas de reduzir a simetria e a monotonia. É interessante notar, que ao primeiro olhar a dissimetria não ofusca e os padrões causam a impressão de uma quase perfeita simetria.

O padrão pode ser encontrado do início da borda até a porção superior do bojo. Hilbert (1955) afirma que a decoração só aparece até essa parte da vasilha. Não é possível afirmar isso a partir da amostra de Ewtotho 1, uma vez que é possível que alguns fragmentos que não apresentam inflexão sejam de outra parte do bojo. Um fragmento de parede analisado apresenta uma linha incisa mais grossa do que as outras, o que parece indicar um limite para o uso do padrão (Figura 196). O mesmo acontece com um fragmento de parede que apresenta o que parece um pequeno vestígio de incisão na porção mesial do bojo, como representado por Hilbert (*idem*).

Figura 196- Fragmentos decorados do Sítio Ewtotho: (a) borda pintada com linhas vermelhas, (b-f) fragmentos com decoração espinha de peixe, (g) fragmentos com engobo braço sobre incisões feitas em pasta mole (as linhas pretas são as incisões), (h) fragmento com decoração incisa, (i) fragmento com decoração incisa em padrão zigue-zague. Desenho: Marcony Alves.

Notamos que a pasta dos fragmentos com decoração espinha de peixe é sempre mineral e apresenta quartzo somado à bolota de argila/ feldspato, mas também pode ter inclusão de óxido de ferro, em uma única peça foi identificado fragmento moído. A cor da maioria dos fragmentos é um alaranjado claro, mas notamos também aqueles com maior quantidade de inclusão de óxido de ferro, mais vermelhos. À exceção de 3 fragmentos da quadra 1, a queima dos fragmentos é oxidante incompleta, o que explica a grande erosão de suas faces com a ação das intempéries. A espessura dos fragmentos varia entre 0,5 e 0,6 cm, com exceção de duas peças com 0,8 cm de espessura. A pasta dos fragmentos com decoração espinha de peixe é muito característica e, mesmo em fragmentos muito erodidos ou sem decoração, conseguimos identificar e associar a este tipo específico de cerâmica.

Em relação à decoração pintada, em 14 fragmentos cerâmicos foi identificado aplicação de engobo, sendo que destes apenas 1 é branco e os demais vermelho (Figura 197). Dos fragmentos

com engobo vermelho, 2 peças são bordas com engobo nas duas faces, uma borda com apenas engobo na face externa, 3 são paredes ou bases com engobo interno e 5 paredes com engobo externo. Com exceção de duas bordas, o engobo foi aplicado em vasilhames de pasta mineral com elementos finos (0,6-1,0 mm), esbranquiçada e de queima oxidante completa. O engobo das bordas está mais próximo da cor vinho do que do vermelho. Identificamos fragmentos com a presença de engobo vermelho em ambas as faces.

Figura 197 – Fragmento de inflexão do bojo com vestígio de engobo vermelho e polimento de superfície do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves.

O engobo branco foi encontrado somente em um fragmento, na face externa, e cobre uma série de incisões em pasta mole. Apenas uma borda apresenta em sua face externa linhas (0,3 cm) paralelas vermelhas circundando o corpo do vasilhame que, por sua vez, são entremeadas por linhas diagonais. Existe outra peça, um fragmento de inflexão, que pode ter um vestígio de pintura ou engobo vermelho. Esse fragmento é bastante interessante porque apresenta um grande polimento e queima oxidante completa – lembra fragmentos com engobo vermelho. Um fragmento de parede apresenta linhas e traços incisos e outro um zigue-zague.

2.3.2.3. Classe anatômica dos fragmentos e morfologia das vasilhas

Pouco mais da metade dos fragmentos analisados são bordas (202/ 53%), quase todo o restante são bojos (43%). Os fragmentos de base, inflexão e de trempe são pouquíssimos numerosos e sempre quando identificados foram considerados (Figura 198).

Figura 198 - Porcentagem dos tipos de fragmentos analisados da coleção do sítio Ewtotho. (Extraído de Alves 2015)

As bordas coletas em Ewtotho são em sua maioria extrovertidas (47%), mas há uma quantidade razoável de bordas diretas (38%). Há também bordas introvertidas (2%) e reforçadas internamente (1%), além de uma parcela das peças das quais não foi possível precisar o tipo (12%) devido à fragmentação de parte da peça (Figura 199). Há um único fragmento de gargalo, de morfologia cilíndrica.

Figura 199 – Porcentagem e quantidade dos tipos de bordas identificadas nas cerâmicas do Sítio Ewtotho 1.

Os lábios são em sua maioria arredondados (40%) ou planos (24%), havendo também lábios apontados (14%) e biselados (2%) – o restante (2%) foi considerado indeterminado devido ao mau estado de conservação (Figura 200). A decoração nas bordas e nos lábios é muito rara; em 96% das bordas não há decoração e 95% dos lábios não são decorados. As bordas decoradas foram do tipo incisadas (3), ponteadas (2), com roletes (2), espatulada (1) e pintada (1). Já os lábios apresentaram decoração serrilhada (9), ponteadas (1) e acanalada e ponteadas (1).

Figura 200 - Porcentagem e quantidade dos tipos de lábios das bordas identificadas nas cerâmicas do Sítio Ewtotho1.

O alto grau de fragmentação do material que inviabilizou boas remontagens, nos permitiu somente projetar hipoteticamente algumas formas de vasos. A partir dos perfis de bordas e bases, conseguimos 30 formas de vasilhas.

A existência de apenas dois tipos de bases dentro da coleção nos limita e pode nos induzir em projetar formas não correspondentes às vasilhas fabricadas. Mas por outro lado, a pequena variedade encontrada nos permitiu associar as bordas aos dois tipos de base nos desenhos. Assim, foram feitos desenhos de vasilhas de base plana e base arredondada.

As formas das vasilhas podem ser reunidas em quatro grupos por semelhança morfológica.

O primeiro (Grupo 1) apresenta 9 formas reconstituídas e deve representar a maioria das vasilhas do sítio. Apresentam abertura (boca) constrita, contorno infletido, corpo elipsoidal e borda extrovertida (Figura 201). O tamanho das vasilhas varia e deve haver alguma diferença entre os maiores e os menores em termos volume ou entre aquelas com corpo mais arredondados e as mais elipsoidais. Foram identificadas vasilhas feitas com pasta mineral e caraipé nesse grupo.

Alguns dos fragmentos do Grupo 1 apresentam fuligem e/ou depósito carbônico, confirmando a ida ao fogo dessas peças. Isso é coerente com a forma e abertura da boca que nos levam a pensar em vasilhas utilizadas para o cozimento de alimentos.

Figura 201 – Projeção de vasilhame do Sítio Ewtotho, Grupo 1, com borda extrovertida. (Extraído de Alves 2015)

O Grupo 2 apresenta 4 formas de vasilhas reconstituídas (Figura 202). Essas vasilhas têm boca contrita, contorno simples, corpo elipsoidal e borda direta. Uma delas possui corpo quase arredondado. Há vasilhames de pasta mineral e caraipé nesse grupo. Apesar de não haver vestígios de uso associado, a contração da boca fechada e o contorno elipsoidal indicam também que poderiam ter sido utilizadas em cozimento de alimentos.

Figura 202 - Projeção de vasilhame do Sítio Ewtotho, Grupo 2, com borda direta (Extraído de Alves 2015)

O Grupo 3 apresenta cinco formas reconstituídas (Figura 203). Esse grupo se diferencia do anterior pela abertura ampliada dos vasilhames e por sugerir volumes muito maiores que os das formas do Grupo 2. As vasilhas possuem contorno simples, corpo elipsoidal e borda direta. Os maiores foram feitos com a pasta caraipé. Também não pudemos relacionar com vestígios de uso, no entanto, a variação do diâmetro de boca nesse conjunto de vasilhame pode sugerir algumas possibilidades de diferenças de uso. As vasilhas de diâmetro maiores ao médios (44 a 24 cm) poderiam ser para o cozimento também. Em geral, vasilhas de bocas abertas e volumes maiores tem sido utilizada para o cozimento de alimentos pastosos ou líquidos, tais como bebidas. (Skibo, 1992; Rice, 1987). Já as vasilhas com bocas abertas (abertura maior que o diâmetro de bojo/fundo) e diâmetros médios a pequenos (24 a 16 cm) podem ser utilizadas para consumo, tanto de alimentos sólidos, pastosos ou líquidos.

Figura 203 - Projeção de vasilhame do Sítio Ewtotho, Grupo 3, com borda direta. (Extraído de Alves 2015)

O Grupo 4 é composto por tigelas com abertura ampliada e corpo elipsoidal, de tamanhos, bordas e contornos distintos (Figura 204). A maior delas apresenta borda levemente extrovertida e contorno infletido; outras duas reconstituições possuem borda extrovertida e contorno infletido. Há duas formas de borda direta que se assemelham muito as formas do Grupo 2, mas que a as projeções indicaram uma altura menor. A tigela com 20 cm de diâmetro apresenta decoração pintada.

Neste grupo de vasilhame tivemos a mesma limitação quanto à questão dos vestígios de uso, mas novamente fizemos inferência pela forma e o que se conhece na bibliografia de estudos cerâmicos e da arqueologia brasileira. Vasilhas desse formato também podem variar de acordo com seu volume, as maiores podem ter sido utilizadas para servir, mas também para o cozimento de alimentos pastosos (como mingau).

Figura 204 - Projeção de vasilhame do Sítio Ewtotho, Grupo 4, com tigelas com bordas variadas. (Extraído de Alves 2015)

Além das formas reconstituídas agrupadas, há outras cinco formas únicas que foram reconstituídas e mantidas fora desses grupos. Uma das bordas analisadas remete a uma

morfologia apresentada por Hilbert (1955) como característica da cerâmica “espinha de peixe”. Também encontramos forma semelhante no doutorado de Vera Guapindaia (2008:109 – Forma 4) proveniente do sítio Aviso I (Porto Trombetas). O contorno da vasilha é composto, com bojo inferior arredondado seguido de estreitamento (“pescoço”) entre a porção logo abaixo da borda e início do bojo. A pasta dessa vasilha é mineral.

Outra forma isolada é a de uma tigela de borda extrovertida, abertura ampliada, contorno infletido e corpo cônico (Figura 205). As três outras formas reconstituídas representam vasilhames pequenos. Um deles é a única vasilha com base definida (plana) e com pasta com cauxi. Outra forma apresenta contorno infletido, corpo arredondado, borda direta decorada com “roletinhos” (ver Decoração). Outra forma é de um vasilhame de contorno infletido, corpo arredondado e borda extrovertida.

Figura 205 - Projeção de formas variadas da cerâmica do Sítio Ewtotho. (Extraído de Alves 2015)

Esses conjuntos são genéricos, obviamente, e englobam grande variedade de tamanhos e capacidades volumétricas, cujas projeções nos permite somente aproximar das vasilhas utilizadas no Ewtoto.

Além das formas projetadas, pode-se incluir os assadores/torradores (a diferença está na finalidade de um para assar e fazer beiju e o outro torrar farinha) e um vasilhame com gargalo cilíndrico, que não pudemos projetar, pois estava com a borda erodida e a outra peça não permitiu a projeção da vasilha (Figura 206). Outras formas ainda menos definidas poderiam ser apontadas, como uma indicada por uma borda extrovertida que parece ter tido flange labial e um possível fragmento de gargalo com uma carena.

Figura 206 – Fragmento de gargalo cilíndrico com pasta caraipé (diâmetro de boca: 8 cm) do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves.

Os cinco possíveis fragmentos de assadores são muito pequenos e de parede/base da peça. A espessura desses fragmentos está entre 18 e 20 mm, os mais espessos da coleção. Todas as peças são planas nas duas faces, mesmo que em uma delas seja possível notar várias irregularidades. Há peças que indicam assadores/torradores feitos com mineral (3) e outras (2) com caraipé. Na pasta mineral encontra-se pouquíssimo quartzo e bolota de argila e óxido de ferro (em maior quantidade), o que deve ter garantido assadores leves, mesmo que com pasta mineral.

Os fragmentos com decoração espinha de peixe puderam ser agrupados em sete ou oito, mas à exceção de um, não foi possível a remontagem e projeção de forma. Esses conjuntos também foram encontrados em locais diferentes do sítio.

Das seis quadras escavadas no sítio Ewtoto somente identificamos cerâmica com decoração espinha de peixe em duas, quadra 1 e 3 (Figura 189). Os fragmentos encontrados na quadra 1 não remontam, mas considerando que se encontram no mesmo nível e apresentam cor da pasta e espessura semelhantes, devem ser partes do mesmo vasilhame. Esses fragmentos são mais espessos que os encontrados com a decoração espinha de peixe nas outras quadras.

As peças encontradas na quadra 3, (após a observação das características de pasta, espessura, cor e decoração e tipo de borda) são de, pelo menos, quatro vasilhames distintos. Os vasilhames apresentavam bordas extrovertidas e bordas diretas, além de uma borda de vasilha constricta, um

pouco diferente. Devido à fragmentação, só foi possível projetar a forma de vasilhame de abertura constrita (Figura 207). Através de um fragmento de inflexão notamos que somente o bojo superior era decorado.

Figura 207 - Conjunto de fragmentos de mesma vasilha com decoração espinha de peixe, cada círculo vermelho indica uma possível vasilha, do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves

Figura 208 - Borda com decoração modelada e serrilhada (face interna) e engobo vermelho do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves

2.3.3. Vestígios de Uso

Os vestígios de uso identificados macroscopicamente nos fragmentos cerâmicos foram: fuligem na face externa e depósito carbônico na face interna. Em 41 fragmentos detectamos fuligem, dentre os quais 21 são fragmentos de bojo, 17 são bordas e 3 três inflexões. Dentre as bordas com fuligem, 7 são diretas e o mesmo número é extrovertida, além de 3 indeterminadas. A maioria dos fragmentos apresenta uma fuligem brilhante aderida à face externa. Em alguns fragmentos, há uma camada mais espessa de fuligem e opaca. Há 20 fragmentos que apresentam vestígio de depósito carbônico na face externa, sendo que 6 destes apresentam fuligem na outra face. Metade dos depósitos se encontram em fragmentos de borda.

Há também marcas de canaletas em dois fragmentos, essas canaletas são consideradas indicativos de reaproveitamento de fragmentos para outros fins, tradicionalmente na arqueologia brasileira (Prous 1992) são considerados para o lixamento de hastes de flecha e calibração de hastes de flechas.

Duas peças apresentam canaletas com perfil em “U” (4,7 a 2,0 por 0,8 cm/ 1,8 a 1,5 por 0,5 cm), uma tem 3 canaletas inteiras e 2 partidas ao meio; e a outra com 2 canaletas partidas (Figura 209). Neste sítio também foi encontrado um fragmento de arenito friável com duas canaletas partidas. As canaletas “partidas” sugerem o uso intensivo da peça, o que causa sua fragmentação. Um dos calibradores possui pasta com cauixi e o outro com pasta mineral. O de pasta D possui canaletas com largura entre 0,4 e 0,5 cm e profundidade de até 0,3 cm.

Figura 209 – Fragmento cerâmico de pasta cauixi com canaletas (calibrador?), do Sítio Ewtotho. Foto: Marcony Alves.

2.3.4. Atribuição à tipos histórico-culturais

A coleção do sítio Ewtotho 1 apresentou o pior estado de conservação, em relação aos demais sítios do Rio Mapuera, sua cerâmica estava muito fragmentada e com as faces bastante erodidas. Portanto, o grau de preservação das decorações, um índice importante na atribuição aos tipos histórico-culturais, ficou bastante comprometida. Principalmente se considerarmos que a cerâmica Konduri, em geral, apresenta uma pasta bastante friável.

Podemos dizer que no sítio Ewtotho 1 houve sem dúvida uma ocupação Espinha de Peixe, no entanto, mesmo sendo o tipo de decoração mais expressivo ela só ocorreu em 30 fragmentos, o que corresponde a 51% do total de peças decoradas. Identificamos esse tipo de decoração tanto nos níveis superiores (0-10 cm) quanto no médio (30-40cm), algumas peças pelas características de pasta e coloração, mesmo não remontando, indicam ser de uma mesma vasilha. Portanto, considerando o contexto geral da cerâmica Espinha de Peixe, na região do baixo Trombetas (Hilbert, 1955; Guapindaia, 2008), é provável que a ocupação arqueológica seja mais recente e associada aos níveis estratigráficos superiores, sendo provável que tenha havido migração vertical.

Identificamos algumas bordas e bojos com decoração incisa, acanalada e com roletes aplicados que não são as típicas decorações modeladas Konduri, no entanto, o tipo de pasta (composição, granulometria e coloração) são semelhantes às cerâmicas do sítio Mapium. Não temos datações para os dois sítios para podermos inferir a relação cronológica entre ambos, mas eles se encontram muito próximos um do outro, o Mapium na margem direita do Mapuera e o Ewtotho 1 praticamente defronte a ele na margem esquerda. Pode ser que o estado de conservação ruim dessa coleção tenha contribuído para ausência de decorações Konduri, semelhante ao que encontramos no Mapium, que conforme já descrevemos não se encaixa no padrão do Baixo Trombetas. Também é possível que essa coleção fosse simplesmente menos decorada, em uma proporção menor que o Mapium, mas as demais características de pasta e forma das vasilhas nos sugerem que são cerâmicas similares.

3. A cerâmica do Médio Mapuera

3.1. Sítio Takara Velho

3.1.1. Apresentação e localização da Coleção

Em termos numéricos foram analisados 788 fragmentos cerâmicos do sítio Takara. Em termos de peso, cerca de 18.5 kg, o que equivale a 42,4% da coleção total do sítio. Deste total 69% (12,765 kg) corresponde a material coletado em superfície, 29% (5,365 kg) das duas escavações e somente 2% (370 gr) são das tradagens (Figura 210).

Figura 210 — Porcentagem de fragmentos analisados por tipo de intervenção do Sítio Takara Velho.
(Extraído de: Rodrigues 2015)

Apesar da quantidade total (555) de fragmentos obtidos na coleta de superfície ser maior que das escavações, quando se observa por unidade de intervenção nota-se que o material da escavação oferece uma porcentagem significativa da coleção analisada 29,5% (233 fragmentos) (Tabelas 23 e 24).

Intervenção	Tipo
Terço inferior – próximo ao rio Mapuera	
Erosão A	Coleta de Superfície
Erosão B	Coleta de Superfície
Erosão C	Coleta de Superfície
Terço médio do terraço onde se localiza o sítio	
Escavação 1	Escavação
Terço Superior – topo do terraço	
Escavação 2	Escavação
Linha 1	Coleta de Superfície
Linha 2	Coleta de Superfície
Linha 3	Coleta de Superfície
Linha 4	Coleta de Superfície
Linha 5	Coleta de Superfície
Linha 5	Coleta de Superfície
Coleta D	Coleta de Superfície
Coleta E	Coleta de Superfície

Tabela 23 –Tipo de intervenção arqueológica e localização na topografia do sítio arqueológico Takara Velho.

A tabela abaixo apresenta uma quantificação de peças por unidade de coleta/escavação:

Sítio Takara Velho	
Intervenção	Material analisado (fragmentos)
Linha 6	122
Erosão B	119
Escavação 2 (Mandiocal)	113
Escavação 1 (Casa Grande)	106
Erosão C	79
Erosão A	75
Linha 4	51
Linha 5	36
Linha 1	29
Coleta D (Mandiocal)	21
Coleta E (Mandiocal)	12
Linha 3	11
Tradagem 6 (Leste/Oeste)	9
Tradagem (Norte/Sul)	3
Tradagem 9 (Leste/Oeste)	2

Tabela 24 - Quantidade de fragmentos analisados por intervenção no Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues, 2015)

A ocorrência de material arqueológico é pouco profunda, ocorre predominantemente até os 20cm, mesma profundidade de ocorrência de terra preta (Tabela 25). Na Escavação 1, próxima à antiga Casa Grande, foram analisados somente 3 fragmentos encontrados entre 20 a 30 cm de profundidade. É bastante provável que sejam peças provenientes de migração por bioturbação. A tabela abaixo evidencia a baixa dispersão vertical do material no sítio Takara Velho.

Sitio Takara Velho			
Escavação 1 (Casa Grande)	Fragmentos analisados	Escavação 2 (Mandiocal)	Fragmentos analisados
0-10 cm	95	0-10 cm	75
10-20 cm	4	10-20 cm	31
20-30 cm	3	20-30 cm	0

Tabela 25 – Quantidade de cerâmica analisada por nível estratigráfico artificial nas unidades Escavação 1 e Escavação 2 no Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

O tamanho médio dos fragmentos não ultrapassou os 7 cm de maior comprimento e também não conseguimos obter muitas remontagens entre os fragmentos analisados. Os poucos fragmentos remontados são provenientes da superfície até os 30cm de profundidade, um indicativo de que o pacote arqueológico está revolvido. Este fato também nos sugeriu, de que pelo menos nos locais escavados, há somente uma única ocupação arqueológica.

3.1.2. Técnicas de produção

3.1.2.1. Manufatura da cerâmica

Foram identificados quatro tipos de pastas: Mineral (A); Caraipé (B); Cauixi (D); Caraipé+Cauixi (J) (Tabela 13). A frequência de cada tipo está representada no gráfico abaixo (Figura 211) no qual se nota que a ocorrência da pasta mineral 44% (348 fragmentos) é praticamente a mesma da pasta caraipé 45% (352 fragmentos), enquanto que a pasta cauixi aparece em somente 10% (78 fragmentos) da amostragem analisada e da caraipé com cauixi em somente 1% (8 fragmentos).

Figura 211 – Gráfico com porcentagem de ocorrência de cada tipo de pasta no Sítio Takara Velho.

A pasta mineral (A) é composta pelos seguintes elementos: quartzo; óxido de ferro; matéria orgânica; pequenas bolotas de argila não queimada e feldspato (Figura 212). Eventualmente, foi identificado um mineral não identificado, de aspecto silicoso, tubular (oco por dentro), de coloração clara e dureza semelhante ao do feldspato. Ele pode aparecer isolado ou em maior quantidade.

A granulometria dos antiplásticos deste tipo de pasta oscila de 0,5 e 2 mm e a porcentagem de ocorrência deles varia de 10 a 20%, sendo 10% mais recorrente (Figura 212). A coloração da parte oxidada de um fragmento que apresenta as características desta pasta é alaranjado claro, alaranjado escuro e marrom, e raros fragmentos tem cor avermelhada.

Figura 212 – As duas fotos acima são de exemplares de fragmentos de pasta mineral. A foto da esquerda apresenta quartzo e feldspato (escala de 2, 5 mm) e a da direita, quartzo e matéria orgânica (escala de 2, 5 mm). Já as duas fotos abaixo são de fragmentos com pasta mineral, incluindo um elemento não identificado de aspecto silicoso e tubular (destacado por círculos). Foto da esquerda: escala 5,5 mm. Foto da direita: escala 6, 5 mm. Perfis de cerâmica do Sítio Takara Velho (Extraído de Rodrigues 2015).

A pasta caraipé (Pasta B) é composta por caraipé; quartzo; matéria orgânica; óxido de ferro; pequenas bolotas de argila não queimada. Do mesmo modo que na pasta mineral, nesta também foram identificados o mineral desconhecido de aspecto silicoso e tubular⁵⁵ (Figura 213). De modo exclusivo da pasta Caraipé, foi identificado um mineral escuro, com facetas que refletem a luz (preto, alguns de aspecto meio esverdeado), com dureza semelhante ao feldspato. Possivelmente trata-se de anfibólio. Este mineral foi observado em poucos fragmentos, um total

⁵⁵ No caso da pasta Caraipé a quantidade de fragmentos com esse tipo de mineral é extremamente baixa, nos 322 fragmentos analisados só se observou a presença deste mineral em 3 fragmentos, ou seja, em aproximadamente 0,9%.

de 6 numa amostra de 322, ou seja, aproximadamente 1,9% da amostra de pasta Caraipé apresenta este mineral em sua composição.

A granulometria dos Antiplásticos/temperos está entre 0,5 e 2mm com variação percentual de 10 a 20%, sendo 20% mais recorrente (Figura 213). A coloração da parte oxidada de um fragmento diagnóstico deste tipo de pasta é alaranjado claro, podendo também ocorrer em tons de marrom, vermelho e alaranjado escuro.

Figura 213 – Sítio Takara Velho: a foto a esquerda é de um fragmento com presença abundantes de caraipé, quartzo e matéria orgânica na pasta, já a da direita mostra o caraipé na superfície do fragmento. Perfis de cerâmica do Sítio Takara Velho (Extraído de Rodrigues 2015).

A terceira pasta identificada na coleção do Takara Velho foi a pasta Cauixi (Pasta D) que basicamente é composta por cauixi; quartzo; óxido de ferro; matéria orgânica (Figura 214). A granulometria está entre 0,5 e 1mm com porcentagem de 30% (Figura 214). A coloração da parte oxidada de um fragmento diagnóstico deste tipo de pasta é predominantemente alaranjado claro, com poucos fragmentos em laranja escuro e marrom, de modo exclusivo há a coloração branca. Ao observar um fragmento com este tipo de pasta nota-se facilmente a enorme quantidade de espículas de esponjas dulciaquícolas, basicamente um tubo silicoso curvo, cuja curvatura lembra um unculado, em geral translúcidas mas podem ser esbranquiçadas.

Uma característica desta pasta é sua friabilidade; ela se desfaz com muita facilidade.

Figura 214 – Sítio Takara Velho: fotos de um mesmo fragmento da pasta D com duas escalas distintas, notar o diminuto tamanho das espículas de caixi. Perfis de cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Elber Lima.

A última pasta que identificamos é a Caraipé + Cauixi (Pasta J) e foi identificada em apenas oito dos fragmentos analisados, sendo composta por: caraipé; cauixi; quartzo; matéria orgânica; óxido de ferro (Figura 215). A granulometria está entre 0,5 e 2mm com um percentual que varia de 20% a 30% (Figura 216). A coloração predominante da parte oxidada de um fragmento diagnóstico deste tipo de pasta é laranja claro, com poucos fragmentos apresentando laranja escuro e marrom.

Figura 215 – Sítio Takara Velho: fragmentos com pasta caraipé com cauixi (J). Em preto se destaca o cauixi e em vermelho o caraipé. Perfis de cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído de Rodrigues 2015).

Figura 216 - Porcentagem e granulometria de antiplásticos/temperos de acordo com cada tipo de pasta de cerâmicas do Sítio Takara Velho. (Extraído de Rodrigues 2015).

O quartzo, óxido de ferro, feldspato e matéria orgânica ocorrem em todos os tipos de pastas analisadas. O cauixi apenas em dois tipos, sua presença pode estar ligada à exploração de uma jazida específica com presença de espongilito (banco de argila com ocorrência natural de espículas) ou até mesmo a inclusão das espículas na pasta através de ação humana. O caraipé, portanto, é o único elemento que, certamente, podemos dizer que foi adicionado à pasta intencionalmente, ou seja, ele é de fato um tempero e não somente um elemento antiplásticos.

Levando em consideração que a coloração das partes oxidadas dos fragmentos é praticamente a mesma, um tom de alaranjado claro, independentemente o tipo de pasta, bem como a presença de quartzo, feldspato, óxido de ferro e matéria orgânica, podemos pensar que as fontes de argilas sejam semelhantes (Figura 217). Já a coloração branca, exclusiva da pasta cauixi, pode indicar a existência de uma jazida diferenciada, com uma quantidade de óxido de ferro muito baixa. Talvez seja esta a fonte onde se encontra a jazida de espongilito.

Figura 217 - Relação entre a cor da parte oxidada da cerâmica e o tipo de pasta de cerâmicas do Sítio Takara Velho. (Extraído de Rodrigues 2015).

Com essa hipótese de fontes de argila de composições semelhantes, o motivo da diferenciação das pastas foi a própria ação humana que no caso da pasta mineral, optou por usar a argila da própria fonte sem adição de elementos; e no caso da pasta caraipé, optou por temperar a argila com esse elemento; no caso da pasta cauixi, optou por acrescentar esse elemento, ou misturar dois tipos de argila, uma sem e outra com espículas e pouco óxido de ferro; no caso da pasta caraipé+cauixi, optou por acrescentar caraipé e misturar com uma argila de espongilito, ou acrescentou também espículas (Figura 218).

Figura 218 – Relação antiplásticos por tipo de pasta de cerâmicas do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

O motivo para essa diversidade de pastas utilizadas pode estar relacionado a escolhas (técnicas, culturais, simbólicas, etc.) de quem produziu as cerâmicas. Já está consolidada a relação das diferenças de pastas com a performance (Schiffer, Skibo 1987) de produção e uso das peças cerâmicas. “A escolha por antiplásticos orgânicos parece ser decorrente de uma priorização de um aumento de vida útil do artefato, maior liberdade de contorno formal e aceleração do processo de secagem para a manufatura em detrimento de uma maior capacidade de aquecimento e resistência ao choque térmico. Essas características são, no entanto, bastante importantes para utensílios cerâmicos que servem para cozinhar, em função de seu aquecimento” (Machado 2005-2006)

No caso das pastas minerais, em especial aquelas que tem grande quantidade de quartzo, sabe-se da sua qualidade de resistência ao fogo, a expansão e retração do quartzo cria paredes porosas. Já a quantidade de óxido de ferro relaciona-se em geral com a tonalidade da cor após a queima da peça, ou seja, assim como também sua capacidade, se em grande quantidade de manter os conteúdos aquecidos. O cauixi e caraipé, antiplásticos orgânicos, tem como propriedade o aumento da porosidade de uma pasta argilosa e facilitam a secagem (em ambiente úmido) e a modelagem, em especial de formas curvas (Machado, 2005-2006; Rodrigues, 2011). A

porosidade também facilita a queima de uma peça visto que poros abertos são caminhos pelos quais a água escapa durante a queima.

A espessura dos fragmentos variou de 1 a 27mm. Notamos que de todos os tipos de pasta (Figura 219) somente a mineral (pasta A) foi utilizada em vasilhas com espessura mais fina (menor que 5 mm) sendo que a maioria dos fragmentos com este tipo de pasta apresenta espessura de 5 a 8mm. No limite oposto, estão os fragmentos com a Pasta Caraipé+Cauixi (J), embora seja pouco representada, apresenta um pouco mais da metade de seus fragmentos com espessura grossa, entre 20 a 27mm. A pasta B (Caraipé) apresenta fragmentos finos e espessos, mas a maior parte varia entre 6 e 8mm. A pasta D (Cauixi) apresenta também fragmentos finos e espessos, com concentração entre 8 e 10mm. Esta constatação pode ser interpretada como uma escolha por pastas mais porosas, ou seja, com cauixi e caraipé, para a produção de vasilhas mais espessas. Como estará descrito adiante, esses fragmentos de vasilhas espessas têm características de torradores/assadores.

Figura 219 – Espessura dos fragmentos de acordo com cada tipo de pasta de cerâmicas do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Nos fragmentos do sítio identificamos três tipos de técnicas de manufatura aplicadas (Figura 220), predomina com mais de 86% o roletado em todos os tipos de pasta. Os fragmentos modelados em geral são de base (4 da pasta caraipé e 4 da pasta cauixi) ou de apêndices (5 da pasta de cauixi).

Figura 220 – Técnica de manufatura de acordo com o tipo de pasta na cerâmica do Sítio Takara Velho.
(Extraído: Rodrigues 2015)

O tratamento de superfície mais utilizado foi o alisamento fino aplicado em ambas as faces (Figura 221). Há também fragmentos com alisamento grosso, estes, geralmente, correspondem a fragmentos mais espessos que, possivelmente, de assadores/torradores, especialmente em fragmentos com pasta Caraipé+Cauixi (J), como mencionado acima.

Figura 221 -Tratamento de superfície de acordo com o tipo de pasta na cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Os fragmentos da pasta cauixi são os mais erodidos. A pasta apresenta muito e menor quantidade de argila, elemento que após fusão se agrega e torna a massa coesa. Já os elementos antiplásticos/tempero desagregam com maior facilidade expondo a superfície do fragmento o tornando mais suscetível à erosão. Portanto, é bastante provável que as vasilhas de pasta cauixi também receberam um alisamento fino, mas que não se preservou.

Com relação à queima (Figura 222) em quase todos os tipos de pasta há uma predominância da queima redutora, com exceção dos fragmentos com pasta cauixi, em que prevalece a queima com redução interna e oxidante externa. Se consideramos que essas queimas foram feitas em ambiente aberto, em fogueiras, isto pode ter ocorrido em função de o cauixi aumentar a porosidade da pasta e, quando o processo da queima redutora está para terminar, o oxigênio do exterior da fogueira pode adentrar no interior desta, oxidando a porção externa das vasilhas.

Figura 222 – Tipos de queima identificadas nas cerâmicas por tipo de pasta do Sítio Takara Velho.
(Extraído: Rodrigues 2015)

.1.2.2. Decorações

De modo geral (Figura 223), a coleção apresenta uma baixa quantidade de fragmentos decorados, cerca de 23%. Os tipos decorativos mais frequente é a pintura (62%) e em menor quantidade a decoração plástica (38%) (Figura 224).

Numericamente, a pasta mineral e a pasta de caraipé são aquelas com maior quantidade de fragmentos decorados. No entanto, dentro do universo de cada tipo de pasta, a porcentagem entre os decorados em relação aos não decorados é maior nas pastas cauixi e caraipé+cauixi (Figura 225).

Figura 223 e 224 – À esquerda está a relação numérica entre os fragmentos decorados e os não decorados da coleção do Sítio Takara Velho e à direita a proporção entre os principais tipos decorativos (decoração pintada e plástica).

Figura 225 -Ocorrência de decoração de acordo com cada tipo de pasta. (Extraído: Rodrigues 2015)

Essa supremacia numérica da pintura sobre a decoração plástica, em um contexto como a região do Trombetas, onde predomina as cerâmicas Inciso Ponteadas não é de se estranhar se considerarmos que o tipo de pintura mais frequente é o engobo na FE (Gráfico 226). Que para além de uma decoração também é um tratamento da superfície da vasilha. Numericamente, em seguida temos os fragmentos com engobo em ambas as faces. Notamos que todas as demais composições são irrisórias em termos estatísticos.

Figura 226 – Localização e tipo de decoração pintada presente nos fragmentos do sítio Takara Velho.

Já em relação à decoração plástica essa variedade é mais simples (Figura 227). De toda a amostra, 64 fragmentos apresentam decoração plástica na face externa e apenas 1 na face interna. Dois fragmentos combinam decoração plástica e pintada, um na face interna com engobo interno e outro na face externa com engobo externo

Os tipos de decoração que observamos foram a decoração plástica, o engobo e a pintura. Estes elementos podem aparecer isolados ou conjugados, que totalizam 13 variações na forma de decorar a vasilha.

A pasta caraipé com cauxi (Pasta J) apresentou somente decoração plástica na face externa (Fe).

O tipo de pasta mineral apresenta decoração plástica na Fe, engobo em ambas as faces, engobo somente na Fe, engobo somente na face interna (Fi) e somente uma peça com a conjugação de engobo e decoração plástica na Fi. Portanto, a pasta mineral apresenta uma predominância de engobo como decoração.

Já a pasta caraipé apresenta engobo na Fe, decoração plástica na Fe, engobo na Fi, engobo em ambas as faces, decoração plástica em ambas as faces, engobo na Fi conjugado com pintado na Fe e pintado em ambas as faces. Assim como na pasta mineral, há uma predominância do engobo como elemento decorativo. De forma exclusiva, a pasta caraipé apresenta pintura em

ambas as faces e engobo na FI conjugado com pintado na FE, apesar da baixa representatividade desses tipos de decoração no total de peças decoradas com esse tipo de pasta.

Figura 227 – Tipo e local de decoração por tipo de pasta na cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

A pasta cauixi apresenta decoração plástica na FE, engobo na FE, plástica na FI, pintada na FI, plástica em ambas as faces, engobo e pintura na FI, engobo e decoração plástica na FE, engobo e decoração plástica na FI e engobo na Fe conjugado com pintura em ambas as faces. Assim como na pasta caraipé+cauixi, a pasta cauixi, diferentemente que a pasta mineral e caraipé, apresenta a decoração plástica como elemento decorativo predominante. De modo exclusivo, a

pasta cauixi apresentou pintura na FI, plástica na FI, engobo e pintura na FI, engobo e plástica na FI, engobo na FE conjugado com pintura em ambas as faces.

Dos tipos de pasta observados, a pasta cauixi é a que mais apresentou variedades de decoração, 9 tipos, ao passo que a pasta caraipé apresentou 7 e a mineral 5. Considerando que o tipo de pasta cauixi ocorre em quantidade bem menor que os tipos de pasta mineral e caraipé, constata-se que é um tipo mais decorado e apresenta mais variações de decoração.

Conforme nota-se pela Figura 228 observa-se que o engobo branco aparece nos tipos de pasta mineral, caraipé e cauixi, apesar de ser o engobo que menos aparece. O engobo vermelho ocorre na maior parte dos fragmentos com pasta mineral e caraipé. O engobo vinho ocorre na maioria dos fragmentos com pasta cauixi, além de ser exclusivo deste tipo de pasta.

As decorações pintadas foram diferenciadas em faixas, linhas e pontos e somente ocorrem em tipos de pasta caraipé e cauixi (Figura 229). A pasta caraipé apresenta linha e faixa vermelha conjugadas assim como faixa preta. A pasta cauixi apresenta linha preta, faixa vinho e ponto preto. Como se percebe, os tipos de decorações pintadas são diferentes de uma pasta para outra.

Figura 228 - Tipo de engobo de acordo com cada tipo de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho.
(Extraído: Rodrigues 2015)

Figura 229 - Tipo e cor de pintura de acordo com cada tipo de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

A decoração plástica foi diferenciada em inciso, ponteadado, exciso, espatulado, rolete aplicado na superfície e aplique modelado (Figura 230). Através da presença destes elementos isolados ou associados obteve-se uma variedade de 10 tipos de decoração plástica (Figura 230).

A pasta caraipé com cauxi (Pasta J) apresenta inciso, aplique modelado e rolete aplicado associado a inciso, este último tipo só aparece neste tipo de pasta (Figura 230).

A pasta mineral tem como elemento predominante o inciso, seguido do ponteadado e apenas um exemplar de aplique modelado. Ressalta-se que em alguns fragmentos foi observado um padrão de decoração incisa tipo “espinha de peixe”.

A pasta caraipé tem como elemento dominante o ponteadado, seguido do espatulado e inciso (Figura 230). Destaca-se que o espatulado é um tipo de decoração plástica exclusivo do tipo de pasta caraipé.

A pasta cauxi apresenta aplique modelado, inciso, inciso associado a ponteadado, excisão, inciso associado a aplique modelado, inciso associado a ponteadado e aplique modelado, rolete aplicado associado a ponteadado (Figuras 230). Exciso, inciso/aplique modelado, inciso/ponteadado/aplique modelado, inciso/ponteadado, rolete aplicado/ponteadado, são variedades exclusivas da pasta cauxi. De todos os tipos de pasta é o que apresenta maior variedade de tipos de decoração plástica, enquanto os demais tipos apresentam 3 variedades, a pasta cauxi apresenta sete.

Figura 230 – Sítio Takara Velho: tipo de decoração plástica de acordo com cada tipo de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Sobre decoração nos fragmentos correspondentes a bordas (Figura 231), no tipo de pasta caraipé com cauixi (Pasta J) aparece somente a decoração modelada. No tipo de pasta mineral predomina o engobo, seguido pelo inciso com apenas um exemplar modelado.

No tipo de pasta caraipé predominam os tipos engobo e espatulado, com ocorrências mínimas de ponteadado, entalhado e pintado. Espatulado e ponteadado são exclusivos das bordas com pasta caraipé.

No tipo de pasta cauixi, de modo igualitário, ocorre engobo, engobo/pintado, engobo/pintado/inciso, pintado/inciso/modelado e ponteadado/modelado. Com exceção do engobo, os demais tipos de decoração são exclusivos de bordas com pasta Cauixi. Tanto a pasta cauixi como a caraipé apresentam a maior variedade de decorações nas bordas. Entretanto, no tipo de pasta cauixi as decorações são compostas ao invés de elementos decorativos isolados, como nas bordas do tipo de pastas caraipé.

Figura 231 – Tipo de decoração das bordas de acordo com a pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho.
(Extraído: Rodrigues 2015)

Sobre o lábio foram observadas decorações tais como serrilhado-entalhado, inciso, ponteadado e engobo (Figura 232). No tipo de pasta cauixi foi identificado o engobo e inciso, este último é exclusivo da pasta cauixi. No tipo de pasta mineral, foram identificados o serrilhado-entalhado e engobo. No tipo de pasta caraipé predomina o tipo serrilhado-entalhado, três fragmentos com engobo e apenas 1 fragmento com ponteadado, este é único e aparece somente na pasta caraipé.

Figura 232 – Sítio Takara Velho: tipo de decoração no lábio de acordo com cada tipo de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Figura 233 –Fragmentos decorados da pasta mineral, (A) bordas e bojos com decoração incisado tipo Espinha de Peixe; (B) borda incisa (D)fragmentos de bojo com engobo vermelho na face externa; cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 234 - Exemplares de decoração pintada de fragmentos com pasta caraipé: (A) fragmento com vestígio de pintura ou faixa preta (FE), (B) paredes com vestígios de engobo vermelho (FE), (C,D) borda extrovertida com faixa vermelha (FI) e linhas vermelhas diagonais (FE) da cerâmica do Sítio Takara Velho.

Figura 235 – Exemplares de fragmentos com decoração plástica de pasta caraipé: (A) bordas com decoração espatulada (FE); (B) borda direta com ponteados (FE); (C) linhas incisas formando padrão losangular (FE); (D) linhas incisas entrecruzadas (FE); (E) incisão tipo espinha de peixe (FE); cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 236 – Exemplares de fragmentos com decoração plástica de pasta cauxi: (A) apêndices incisos e ponteados; (B) bojo com apêndice modelado; (C) fragmento com decoração acanalada; (D) fragmento com linhas incisas em padrão cruzado tipo Espinha de Peixe; (E,F) borda com applique modelado, possivelmente zoomorfo; (G) bojo com rolete aplicado e inciso; (H) borda direta, os ponteados e a incisão apresentam traços de tinta preta internamente; cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 237 -Exemplares de fragmentos com decoração pintada da pasta caixi: (A) fragmento de pescoço com vestígio de engobo vinho vestigial (FE), (B) parede com engobo vinho vestigial (FE), (C) borda direta com engobo vinho (FE), notar o negativo de lasca e a porção com incisões cruzadas, esse local provavelmente recebeu rolete e aplique que se perderam da cerâmica do Sítio Takara Velho.

Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 238 – Exemplos de fragmentos com decoração plástica da pasta caraipé+cauxi: (A) incisão (FE); (B) fragmento com apêndice com incisão; (C) borda direta com apêndice inciso da cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues.

3.1.2.3. Classificação dos Fragmentos e Morfologia das vasilhas

Entre os tipos de fragmentos da Coleção Takara Velho: bordas (317), paredes (302), inflexão (49), base (30), apêndice (16) e ombro (9) (Figura 239).

Figura 239 – Tipos de fragmentos analisados da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Os fragmentos de base são de pasta mineral, caraipé e cauixi (Figura 240). De pasta mineral encontramos uma base plana e três convexas/arredondadas. Já na pasta caraipé ocorreu predominância de bases planas, uma base anelar e uma convexa/arredondada. A pasta cauixi apresenta 4 bases planas, 4 bases anelares e, de forma exclusiva, 2 bases em pedestal.

Figura 240 – Morfologia da base de acordo com o tipo de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Com pasta mineral há predominância de bordas diretas (50%, 80) e extrovertidas (45%, 75) (Figura 241). De modo exclusivo, neste tipo de pasta observou-se três bordas cambadas e três bordas introvertidas. Com pasta caraipé há somente dois tipos de bordas, extrovertidas e diretas,

com predominância de 70% do primeiro tipo (Figura 242). Com pasta caixi predomina bordas diretas, seguida pelo tipo extrovertido e, de modo exclusivo, há presença de 2 bordas reforçadas externamente (Figura 243). Com pasta caraipé com caixi (Pasta J) há uma borda direta e outra borda extrovertida (Figura 244).

Figura 241 - Tipos de fragmentos de pasta mineral (A) bordas extrovertidas, (B) bordas extrovertidas com lábio entalhado/serrilhado, notar a camada extra de argila na inflexão da borda na face interna.
Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 242 – Tipos de fragmentos da pasta caraipé: (A) base convexa-arredondada, (B) base plana, (C) bordas extrovertidas serrilhadas com camada de argila (FI), (D) borda extrovertida com engobo vermelho (FE), (E) bordas espessas e diretas de possível torrador/assador, (F) fragmento de vasilha pequeno (miniatura?), (G) fragmentos de ombro de vasilha de perfil globular ou elipsoidal, (H) fragmento de borda e pequeno gargalo, cerâmicas do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues.

Figura 243 – Tipos de fragmento da pasta caixi: (A) base anelar; (B) base em pedestal; (C) base plana; (D) apêndice; (E, F) fragmento de pescoço com faixa vinho (FI), engobo branco e faixa vinho (FE) da cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues

Figura 244 – Tipos de fragmentos da pasta caraipé+cauxi: (A) borda direta e espessa, possível torrador/assador; (B) borda extrovertida da cerâmica do Sítio Takara Velho. Fotos: Igor Rodrigues.

Assim como o observado em algumas bordas do sítio Mapium (Rodrigues, 2012) há, em alguns fragmentos com pasta mineral e pasta caraipé, a presença de uma fina camada de argila adicional que ocorre exclusivamente na face interna das bordas (Figura 245). No caso do sítio Takara, esta camada aparece em 20 bordas extrovertidas, seja com ou sem ponteados no lábio. Sua presença foi observada em duas bodras com pasta mineral e 18 bordas com pasta caraipé. Sua presença pode ser vista como um reforço, uma vez que sempre está presente no ponto em que a borda extrovertida muda de ângulo, ou seja, extroverte. Entretanto, caso fosse só para o reforço fica uma dúvida sobre seu aparecimento em apenas 20 exemplares de bordas extrovertidas num universo de 173 bordas com pasta mineral e caraipé. Há também a possibilidade desse “reforço” servir como um tipo de decoração.

Figura 245 – Morfologia das bordas de acordo com tipo de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Dentro das amostras de bordas foram diferenciados os tipos de lábios. Independentemente do tipo de pasta, predomina o tipo de lábio arredondado (Figura 246). O lábio plano ocorre nas pastas mineral, caraipé e cauixi. A pasta mineral apresenta unicamente um tipo de lábio biselado, ao passo que a pasta caraipé possui exclusivamente um tipo de lábio reforçado externamente.

Figura 246 – Morfologia dos lábios de acordo com os tipos de pasta da cerâmica do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Ocorrem quatro tipos de bases: as planas, as convexas, as anelares e com pedestal (Figuras 247, 248). As planas são as mais comuns, no conjunto total, mas as bases anelares e em pedestal somente ocorrem em vasilhas feitas de pasta de caraipé e cauixi, indicando que há relação entre as formas compostas ou complexas e as pastas de pasta orgânica.

Figura 247 – Tipos de bases de acordo com tipo de pasta da cerâmica do Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Figura 248 – Perfis de base da pasta caraipé. Desenho: Igor Rodrigues.

Diante de uma coleção extremamente fragmentada é muito difícil reconstituir a forma dos recipientes cerâmicos. Todavia, cabe tecer algumas considerações sobre as possíveis formas de recipientes. Como se nota no quadro abaixo, somente nove fragmentos foram diagnósticos para o contorno da vasilha, sendo todos eles simples (Tabela 26).

Tipo de Contorno da vasilha	Mineral	Caraipé	Cauixi	Caraipé+Cauixi
Simples	2	5	1	1
Desconhecido	346	347	77	7

Tabela 26 -Contorno dos vasos da cerâmica do Sítio Takara Velho

Como se observa na Figura 249 abaixo, a maioria dos fragmentos de bordas eram de vasilhas fechadas, independente de qual tipo de pasta foram feitos. A abertura da boca dessas vasilhas não é necessariamente muito fechada, mas na maioria das vezes é levemente fechada. Foram consideradas bocas fechadas as que seu diâmetro é menor que o diâmetro máximo do bojo da vasilha, conforme a proposta de Shepard (1985 [1956]), mesmo que este diâmetro apresente uma diferença de poucos centímetros em relação ao bojo.

Figura 249 – Forma das vasilhas de acordo com a abertura da boca do Sítio Takara Velho. (Extraído: Rodrigues 2015)

Sobre o diâmetro das bocas das vasilhas observa-se abaixo que os feitos com pasta caraipé apresentam a maior amplitude de medidas, com bocas de 5 a 52cm de diâmetro (Tabela 27). A

menor amplitude corresponde às vasilhas com pasta caraipé+cauxi, todavia, destaca-se que só há duas bordas possíveis de serem medidas.

Pasta	Diâmetro (cm)
Mineral	8 a 40
Caraipé	5 a 52
Cauxi	3,5 a 50
Caraipé+Cauxi	20 a 40

Tabela 27 -Variação do diâmetro de abertura das vasilhas de acordo com o tipo de pasta.

A seguir estão apresentadas pranchas com a projeção das formas, em abertas, fechadas e diretas, separadamente por tipo de pasta (Figuras 250-252). Todas as pastas apresentaram todos os tipos de formas, excetuando a pasta caraipé (B), e a pasta cauxi que só tem três vasilhames de forma direta.

As formas fechadas foram as mais representadas em todos os tipos de pastas, excetuando a J. A maior variedade de tipos fechados ficou com a pasta com caraipé e depois a mineral. A pasta com caraipé apresentou formas únicas, próximas a das vasilhas com pescoço que Elber Glória (2017) definiu para o sítio Poropu.

Na pasta com caraipé o limite entre as formas fechadas e abertas foi bastante tênue, a diferença foi somente na angulação de abertura da borda. Neste tipo de pasta foi reconstituída a única forma associada aos assadores de mandioca (Figura 251).

Apesar de poucas reconstituições de forma, a pasta com cauxi apresentou formas únicas (Figura 252) como uma forma aberta com borda com aplique zoomorfo e uma forma fechada com decoração modelada e incisa aplicada na zona de inflexão da mesma. Nesta forma também conseguimos identificar a associação com a base em pedestal. Uma pequena vasilha, praticamente inteira, foi feita por modelagem, pelo perfil exposto na Figura 252 nota-se que seu perfil não é centralizado. Uma hipótese possível, para uma peça tão destoante, em relação à manufatura modelada, em geral, bastante cuidadosa, é que tenha sido feita por uma aprendiz. Ainda, na pasta com cauxi, notamos uma forma aberta única, com borda plana, expandida e profunda, semelhante a uma bacia. Essa forma poderia ter sido usada no processo de tratamento da mandioca, para a produção de bebidas fermentadas.

A pasta cauxi+caraipé apresentou somente duas projeções, ambas diretas, em uma delas ainda há presença de aplique de alça (Figura 252).

Figura 250 – Formas abertas, diretas e fechadas com pasta mineral (A). Prancha: Igor Rodrigues, Camila Jácome

Figura 251 - Formas abertas e fechadas com pasta caraípe (B). Prancha: Igor Rodrigues, Camila Jácome

Figura 252 - Formas abertas, diretas e fechadas com pasta cauxi (D). A projeção de forma aberta com borda zoomorfa, foi exposta de duas maneiras, mas trata-se da mesma vasilha. Prancha: Igor Rodrigues, Camila Jácome

Figura 253 – Formas direta com pasta cauxi+caraipé (J). Prancha: Igor Rodrigues, Camila Jácome

De acordo com as bordas e espessura dos fragmentos, há a existência de formas extremamente rasas, como as de torradores e/ou assadores, feitos com todos os tipos de pasta. Ao que parece a forma mais comum é um vaso profundo de contorno simples com boca restringida e borda extrovertida, ou boca aberta e borda extrovertida, assim como recipientes de boca aberta de formato hemisférico.

Há também exemplares de fragmentos que remetem a vasilhas com ombros e gargalo, sobretudo nos confeccionados com pasta caraipé e cauxi, já que dos três fragmentos de borda correspondentes a gargalo, duas peças são com pasta cauxi (diâmetro de 8 e 14 cm) e 1 peça com pasta caraipé (diâmetro 6 cm).

Há em torno de três exemplares de possíveis miniaturas em formato hemisférico, tanto com pasta mineral como com pasta caraipé.

Mesmo numa morfologia aparentemente simples, deve-se levar em conta que as vasilhas feitas com pasta cauxi, como ilustrado nas diversas fotos, deviam apresentar apliques e/ou apêndices variados, podendo ou não ser zoomorfos, com vários tipos de decorações, tendo bases anelares, planas ou em pedestal. Não se identificou nenhum fragmento de pé de trípode.

3.1.3. Vestígios de Uso

Dentre os possíveis vestígios de uso elencados, somente identificamos a fuligem (FE) e o depósito carbônico (FI). Como se nota no gráfico a quantidade de material com esses vestígios preservados é muito pequena (Figuras 254 e 255). Esses vestígios se relacionam com vasilhas que foram ao fogo, mas que podem ter cozinhado comidas com bases proteicas ou carboidráticas. Somente análises físico-químicas poderiam levar a uma interpretação mais refinada desse tipo de vestígios de uso.

Figura 254 e Figura 255 – Vestígios de uso na face externa (fuligem) e interna (depósito carbônico) na cerâmica do Sítio Takara Velho.

Assim como nos sítios Ewtotho identificamos dois fragmentos com traços de reutilização após a quebra da vasilha (Figura 256). Também notamos canaletas associadas ao uso de calibração de madeira. Esses fragmentos apresentam quebra nas canaletas indicando que seu uso foi intenso levando à nova fragmentação da cerâmica. Um dos fragmentos, de pasta mineral, tem marcas nas duas faces, e no outro de pasta Cauixi somente em uma face

Figura 256 -Fragmentos com canaletas da cerâmica do Sítio Takara Velho, as duas fotos com fundo azul são do mesmo fragmento e mostram as canaletas em suas duas faces. Fotos: Igor Rodrigues

3.1.4. Atribuição à Tipos Histórico-Culturais

As formas, pastas e decorações nos levam a considerar que no Takara há pelo menos três tipos de influência. Como já exposto, a maior parte do material vem da coleta de superfície, no entanto, nas duas escavações empreendidas, a estratigrafia do pacote de terra preta e ocupação ceramista nos levou a pensar em uma única ocupação. Corrobora isso o fato das cerâmicas dos níveis superficiais (0-10 cm) remontarem com outras encontradas em níveis mais profundos (até 30 cm).

Nenhum fragmento teve atribuição classificatória no preenchimento desta ficha, no entanto, quando analisamos globalmente, os fragmentos decorados da pasta Cauixi e Caraipé, há um de boca aberta de formato hemisférico. Mas os tipos decorativos incisos, ponteados e modelados demonstram uma aproximação com a cerâmica Konduri. Também identificamos a decoração incisa Espinha de Peixe. Situação que já havíamos identificado, de maneiras particulares, nos três sítios do Baixo Mapuera que apresentamos.

Mas além disso, também identificamos vasilhas semelhantes à morfologia apresentada por Boomert (1981) para a fase Tarumã no Suriname, assim como de vasilhas Waiwai e Hixkaryana apresentadas no trabalho de Yde (1965).

3.2. Sítio Poropu⁵⁶

3.2.1. Apresentação

A análise do sítio Poropu, conforme já mencionamos, foi feita por Elber Lima Glória, o que resultou em sua recém monografia de finalização de curso na UFMG. Como uma pesquisa vinculada ao Projeto Norte-Amazônico, ele seguiu os mesmos parâmetros de análise e descrição também já mencionados anteriormente. A descrição que apresentamos aqui é baseada fundamentalmente no seu capítulo 2 (Glória, 2017), seguiremos os mesmos passos de apresentação da análise cerâmica dos demais sítios, no entanto, dado o caráter autoral, ele apresentou algumas diferenças em relação à forma de exposição dos dados, mas isso não impede de produzirmos uma análise comparativa com as demais coleções dos sítios do Rio Mapuera, no capítulo 8.

Como mencionado anteriormente, o material do Poropu foi o que apresentou melhores condições de preservação, com muitos fragmentos maiores de 5 cm que inclusive permitiram a remontagem parcial de algumas vasilhas. O peso total do material cerâmico da Escavação II é de 57,8 kg, dos quais 15 kg aproximadamente foram analisados, totalizando 556 fragmentos que não remontaram e 13 vasilhas semi-inteiras.

Conforme visto no Capítulo 5, o Poropu situa-se em uma área de roça e, provavelmente, além dessa intervenção atual já sofreu anteriores, considerando o modelo de reocupação das áreas de capoeira antigas para abrir aldeias e roçados.

A maior parte da estratigrafia do Montículo é composta por terra preta antropogênica, mas a base assim do montículo é de latossolo amarelo. Tanto Prous (2011) quanto Glória (2017) não explicam exatamente o processo de formação do montículo, mas a princípio há uma inversão de latossolo amarelo, como se a terra preta tivesse se formado sobre uma cova cavada no latossolo. O material arqueológico está restrito ao pacote de terra preta. No geral, os autores afirmam que o perfil estratigráfico estava bastante perturbado, o que se confirma com a

⁵⁶ O sítio Poropu, como já dito anteriormente, foi objeto da pesquisa de iniciação científica, que se tornou a monografia de Elber Glória (2017). Neste tópico utilizaremos dados que o autor produziu e se encontram no segundo capítulo da sua monografia.

remontagem de fragmentos de uma mesma vasilha separados entre si por 70 cm ao longo da estratigrafia.

A escavação 2 apresentou dois setores com menor índice de perturbação, Glória percebeu que em um desses setores (R/Q), a dispersão foi somente vertical, pois em geral as vasilhas semi-remontadas encontravam-se dispersas em uma área menor que 2 m². Já no outro setor foi possível remontar vasilhas em condições semi-inteiras, cujos fragmentos estavam no mesmo nível estratigráfico e mesma quadra (Quadra P, nível inferior D – 60– 70 cm) (Figura 257).

Dos Waiwai aos *pooco* – fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera
(Kahu)

(Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas

Figura 257- Distribuição dos fragmentos na estratigrafia do Montículo 1, as cores identificam os conjuntos de uma mesma vasilha, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Além disso, nesse mesmo setor (Quadra P, Figura 257) foram coletadas as três trempes associadas aos fragmentos encontrados *in situ*, o que sugere que o local poderia ser utilizado como cozinha. Corrobora essa ideia, que fragmentos de uma vasilha com marcas de fermentação (volume de 7L) se encontravam nesse setor.

A pesagem do material indica que a maior densidade do material se concentrava nos níveis iniciais, em especial entre 20 e 30 cm (até 9 kg de concentração por quadra), a partir de 30 há uma drástica redução de densidade, com média de apenas 1 kg por quadra. No entanto, no nível inferior B (40-50 cm), a densidade volta a aumentar, apresentando uma variação entre 2 kg a 2,9 kg nas quadras Q e R, e uma média de 4,5 kg na quadra P, setor afastado a norte, já fora do montículo (Figura 258).

Figura 258 – Densidade do peso de fragmentos cerâmicos por nível estratigráfico e localização de quadra, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Glória (2017) menciona ainda uma outra área com grande densidade de material (7,4 kg) entre 60 e 70 cm, na Quadra R. Diante dessas duas concentrações mais profundas e considerando a dispersão aleatória dos fragmentos ao longo da estratigrafia, o autor sugere que montículo tenha sido uma área de descarte e que a área fora do montículo, menos perturbada e com fragmentos em contexto tenha sido uma área de cozinha. Se considerarmos que não há nenhuma diferença tecnológica marcante, com relação ao material cerâmico, ele considera provável a contemporaneidade entre o uso do espaço da cozinha e o processo de formação da lixeira, essa hipótese ganha embasamento quando consideramos a proposição sobre as formações dos montículos de terra preta de Schmidt (2016), conforme apresentamos no capítulo 5. Esse modelo de Schmidt ganha reforço com a descrição encontrada em Jens Yde (1965) e de Meggers & Evans (1960) sobre a configuração das aldeias Waiwai, cujas áreas de descarte se localizam sempre próximas da área de cozinha. A única data do sítio Poropu é de 111.3 +/- 0.3 BP, obtida de amostra de carvão (Tabela 9), é bastante recente.

Em um primeiro momento, considerando que seja uma única datação, obtida ainda nos níveis mais inferiores, poderíamos supor que se trate de uma datação duvidosa. No entanto, quando observamos as datações de Meggers & Evans (1960), Plew (2005;2007), Boomert (1987), Willians (1996), vão até pelo menos o século XVI, além das observações de Jens Yde (1965) com relação a material arqueológico visível a nível superficial, no alto Mapuera e alto Essequibo, isso corrobora que a datação obtida no sítio Poropu não é tão duvidosa assim.

3.2.2. Técnicas de produção

5.1.1.3. *Manufatura*

Conforme apresentamos no Capítulo 5, o material escavado do Poropu, apresentava fragmentos muito maiores, o que possibilitou na análise se trabalhar com a categoria de vasilhas também. Elber. Diferentemente da cerâmica dos demais sítios do Mapuera, no Poropu foi identificada uma maior combinação de elementos antiplásticos que levou Glória (2017) a trabalhar em uma escala mais focada da análise das pastas. Ele continuou utilizando a análise granulométrica e de porcentagem de antiplásticos, o esquema produzido por Orton et al. (1997:238) (Anexo 3), mas passou a tratar a concentração dos elementos a partir de níveis de

concentração (Figura 259, Tabela 28) e não pelo esquema tradicional de porcentagem de Orton et al. Essa referência que ele estabeleceu foi com base no material estudado, sendo definidos quatro níveis de concentração. O esquema gráfico (Figura 259) foi feito a partir de fotos microscópicas realizadas com a lupa digital USB em fragmentos cerâmicos selecionados para exemplificar as diferenças.

Descrição	ISO
Areia muito Grossa	1-2 mm
Areia Grossa	0.63 – 1 mm
Areia Mediana	0.2 – 0.63 mm
Areia Fina	0.125 – 0.2 mm
Areia Muito Fina	0.063 – 0.125 mm
Lodo	2 – 63 µm
Argila	< 2 µm

Tabela 28 -. Escala Granulométrica. Fonte: Glória, 2017.

Figura 259. Níveis de concentração. A) Nível I B) Nível II C) Nível III D) Nível IV, Sítio Poropu.
Fonte: Glória, 2017.

A partir dessa análise, Glória identificou a existência de cinco tipos de matrizes, cujas características de composição dos elementos antiplásticos são bastante diferentes entre si, o que sugeriu ser resultado de fontes de argilas distintas. Essas diferenças foram consideradas a partir da presença/ausência de determinados minerais; diferença de granulometria mineral e concentração de antiplástico na pasta. Glória definiu essas pastas minerais de matrizes, pois como veremos adiante, a cada uma delas foram adicionados outros elementos ou argilas intencionalmente, ampliando assim, o número de pastas.

Apresentamos abaixo resumidamente as características das pastas minerais (Tabela 29).

SÍTIO POROPU - PASTAS MATRIZES

Pasta Magnetita (A) (Figura 261)	Composição	Frequência	Granulometria	Obs.	Nível de concentração	Escala Granulométrica
	Magnetita	Alta	0,3 mm	Polido, brilhoso	Nível III	Areia mediana
	Feldspato	Média	< 0,5 mm	Alterado		
	Quartzo	Média	0,5 mm < 5 mm	Grãos rolados		
	Argila	Baixa	< 0,5 mm	N/A		
Pasta Feldspato + argila branca (B) (Figura 262)	Composição	Frequência	Granulometria	Obs.	Nível de concentração	Escala Granulométrica
	Feldspato	Alta	< 1 mm	Alterado/preservado	Nível II	Areia Grossa
	Quartzo	Média	0,5 mm < 2 mm	Grãos rolados		
	Argila	Alta	< 1 mm	N/A		
Pasta Quartzo (C) (Figura 241)	Composição	Frequência	Granulometria	Obs.	Nível de concentração	Escala Granulométrica
	Feldspato	Mínimo	Não determinado	N/A	Nível IV	Areia Mediana
	Quartzo	Alta	0,3 mm < 0,5 mm	Grãos rolados		
Pasta Cauixi (D) (Figura 263)	Composição	Frequência	Granulometria	Obs.	Nível de concentração	Escala Granulométrica
	Cauixi	Alta	N/A	Desorientadas	Nível IV	Areia Fina

	Composição	Frequência	Granulometria	Obs.	Nível de concentração	Escala Granulométrica
Pasta Caulim (E) (Figura 264)	Quartzo	Baixa	> 1 mm	Grãos rolados	Nível IV	Areia Fina
	Argila	Alta	> 0,5 mm	N/A		

Tabela 29 – Tabela descritiva dos tipos de pasta matrizes encontradas na cerâmica do Sítio Poropu.
Adaptada de Glória (2017)

Em relação a essas pastas matrizes duas observações devem ser ressaltadas no tipo A e D. A pasta magnetita (A) foi identificada por apresentar a forma cristalográfica hexaocdaédrica (Figura 260); brilho lustroso; coloração preto metálico; atração magnética. Conforme apresentamos no Capítulo 4, a litologia da região do Poropu é marcada por rochas vulcânicas e subvulcânicas, o que corrobora a identificação da magnetita.

Figura 260 -A magnetita e sua forma hexaocdaédrica. Fonte: Elber, 2017.

A pasta Cauixi (D) apresenta grande abundância de cauixi, o que dificulta a identificação dos outros elementos da composição argilo-mineral, observa-se em alguns casos, o óxido de ferro, mas em quantidades bem reduzidas, tanto o quartzo como outros elementos já apresentados não foram identificados visualmente nesse tipo de pasta. As espículas apresentam distribuição aleatórias. A inclusão do cauixi em depósitos argilo-minerais pode se dar pelo menos de dois modos, como tempero, adicionado intencionalmente ou depósito natural no espongíario no

banco de argila. Portanto, a predominância desse elemento na pasta dificulta sua visualização dos demais elementos, mas é provável que haja outros minerais inclusos.

Figura 261 – Pasta Magnetita (A) - A) forma cristalográfica hexaoctaédrica. B) Magnetita e Argila (zoom 500x). C) Dispersão da magnetita (zoom 100x). D) Dimensão do grão de quartzo rolado e espessura de parede, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Fig. 262 – Pasta Feldspato+Argila Branca - A) grãos de feldspato e argila branca. B) Grão de quartzo. C) Linha de retração da argila. D) Argila branca, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Fig. 263 – Pasta Quartzo (C) - A) Concentração de quartzo (Zoom100x) B) Formato e tamanho do quartzo (zoom500x), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Figura 264 – Pasta Cauixi (D) - A) os pontos brilhantes e negros correspondem às espículas após um corte longitudinal feito no fragmento para análise de pasta. B) Dispersão e orientação do Cauixi, Sítio Poropu.

Fig. 265 – Pasta Caulim (E) - A) Presença de quartzo. B) Elemento negro não identificado, Sítio Poropu.

Além dos cinco tipos descritos acima, Elber Glória identificou mais seis pastas que apresentam adição de tempero (Tabela 30) (Figura 266), ele conseguiu identificar o tipo de matriz somada ao elemento adicionado, que variou entre caraipé e caco moído.

Pasta	Tempero	Matriz Cerâmica	Nomenclatura da matriz cerâmica
Pasta F (matriz a + caraipé)	Caraipé	Tipo A (magnetita)	Matriz A
Pasta G (matriz a + caco moído)	Caco moído	Tipo A (magnetita)	Matriz A
Pasta H (matriz b + caraipé)	Caraipé	Tipo B (felds. + arg)	Matriz B
Pasta I (matriz b + caco moído)	Caco moído	Tipo B (felds. + arg)	Matriz B
Pasta J (matriz c + caraipé)	Caraipé	Tipo C (quartzo)	Matriz C
Pasta K (matriz d + caco moído)	Caco Moído	Tipo D (cauixi)	Matriz D

Tabela 30 – Tipos de pasta com inclusão de antiplásticos a partir da pasta-matriz, Sítio Poropu. Adaptado do Glória (2017).

Figura 266 - Pastas temperadas. Círculos: Amarelo (caraipé); Vermelho (magnetita) e Preto (quartzo). I) Pasta F; II) Pasta G; III) Pasta H; IV) Pasta J; V) Pasta K; VI) material negro desconhecido associado à pasta B (felds + arg), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

A pasta com tempero mais recorrente é a pasta B (felds + arg) (38%), seguida pela pasta H (matriz b + caraipé) (23%) e pasta A (mag) (22,5%). As pastas seguintes aparecem com frequência percentual igual ou abaixo de 5% (Figura 267). Quando observarmos os tipos de cinco pasta matriz, o que Glória considerou como cinco fontes de argilas distintas, a fonte mais utilizada foi a Matriz B (felds + arg) com 63%, seguida pela Matriz A (mag) com 24,5%, sendo a Matriz C (quartzo) a terceira mais recorrente com 6,5%, enquanto a de Matriz D (cauxi) e de Matriz E (caulim) correspondem a 2,5% e 3,5% respectivamente (Figura 268).

Figura 267- Gráfico 1. Porcentagem por tipo de Pastas Cerâmicas, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Figura 268 - Porcentagem por tipo de matriz cerâmica, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

No total foram 167 fragmentos com tempero adicionado, com predominância do caraipé, sendo bem menos frequente o percentual do caco moído adicionado. Conforme nota-se na figura 269, o uso do caraipé foi recorrentemente empregado em fontes de argila de Matriz B (felds + arg). As demais pastas matrizes apresentaram baixo percentual de fragmentos com tempero, o que pode ser devido a sua baixa presença na coleção do Poropu. Por outro lado, percebe-se que a Matriz A (mag.), a segunda matriz com maior frequência, apresentou baixa porcentagem de fragmentos com tempero (Figura 269), representados exclusivamente pelo caraipé e um único fragmento com caco moído.

Figura 269 - Porcentagem de tempero por matriz cerâmica em um total de 167 fragmentos temperados, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

As demais atribuições sobre manufatura das vasilhas cerâmicas como de técnica, de manufatura, tratamento de superfície, espessura, queima e coloração da parte oxidada das vasilhas, apresentaremos no tópico de 3.2.2.3. *Classificação dos Fragmentos e Morfologia das Vasilhas*, isso porque a análise de Glória privilegiou os conjuntos de fragmentos de uma mesma vasilha.

3.2.2.2. Decoração

Porcentualmente a quantidade de material com decoração do Poropu é maior que os demais sítios já apresentados, chegando a 21%, enquanto nenhum dos demais ultrapassou os 15% (Figura 270). Dentre as peças decoradas, há o predomínio da decoração plástica (72%) sobre a técnica de pintura (26%), mesma relação que ocorre nos demais sítios, excetuando o Takara Velho. Somente um único fragmento do Poropu apresentou ambas as técnicas aplicadas.

Figura 270 – Tipo de decoração presente na cerâmica do Sítio Poropu.

O tipo de decoração pintada mais recorrente é o engobo, seguido por poucos fragmentos que apresentaram a pintura em forma de linhas ou faixa (Figura 271). O engobo aparece majoritariamente na face externa, em menor proporção aparece na face externa e interna simultaneamente. O engobo vermelho também é o mais comum, e somente em três fragmentos ele foi aplicado sobre o engobo branco.

Figura 271 - Fragmentos com decoração pintada: A), C) e D) apresentam engobos externos e internos vermelho; B) Pintura vermelha sobre engobo branco, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Outros tipos de decoração pintada identificadas foram: um fragmento com uma banda preta aplicada sobre a borda/lábio, e dois casos de pintura vinho, um caso de engobo externo e outro composto por linhas e uma faixa (Figura 272) aplicadas em uma pasta com oxidação de coloração cinza.

Figura 272 - A) e B) únicos que apresentam pintura de coloração vinho. C) único caso de fragmento com pintura preta, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

O único fragmento em que decoração plástica e pintada foram aplicadas simultaneamente é de um fragmento com engobo vermelho em ambas as faces, cuja face interna apresenta linhas de incisões irregulares, não profundas e nem espessas, em forma de grade, aplicadas provavelmente quando da argila ainda úmida (Figura 273). Esse motivo de incisão é semelhante ao tipo *Erepoimo Inciso* descrito por Evans & Meggers (1960) para a fase Waiwai (ver Capítulo 3). No entanto, diferem do fragmento do Poropu por não apresentar engobo vermelho, assim como essa decoração é aplicada, em geral, na face externa.

Figura 273 - Fragmento com engobo e incisões com motivo Erepoimo Inciso, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

As decorações plásticas se limitam à borda, ao lábio e à inflexão do bojo para o pescoço, ou seja, na porção superior da vasilha, essa forma decorativa além de ser a mais recorrente da amostra, apresenta também a maior variabilidade (Figuras 274 e 275). Há decorações do tipo espatulado; inciso; ponteadado e entalhado; inciso ponteadado; roletes expostos; negativos que indicam apliques e outras formas particulares não classificadas. O tipo de decoração plástica mais recorrente é, sem dúvida, o espatulado, dos 75 fragmentos com decoração plástica, o que corresponde a 65%, seguida por 11% com decoração ponteadada e 8% dos fragmentos com incisão (Figura 276).

Figura 274 – Tipos de decoração plástica e quantidade presentes na cerâmica do Sítio Poropu.

Figura 275. Decorações espatuladas em fragmentos de borda e bojo, as setas vermelhas indicam a direção de onde partiu o movimento de aplicação da decoração, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Figura 276. Decorações incisas em fragmentos de borda (C) e bojos (A, B), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Apenas um fragmento apresentou decoração incisa e ponteadas associadas (Figura 277). A face externa do fragmento é composta por linhas de incisões retas e paralelas, juntamente com linhas curvilíneas, associadas ainda a um rolete aplicado no qual foram feitos uma sequência de ponteados. Esse é um dos poucos que apresenta pasta com cauixi. Um dos atributos específicos do estilo Konduri é a ausência de incisões curvilíneas, opondo-se ao estilo Santarém (Hilbert, 1955:73). Esse traço curvilíneo, apresenta a forma de voluta, se encontra em cerâmicas da fase Koriabo. Outro fragmento que se aproxima do estilo Koriabo no Suriname, apresentado por Boomert (1981).

Figura 277 - À esquerda, fragmento com decoração incisa ponteadas. À direita, borda polilobada (Foto, Igor Rodrigues), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Os exemplares de borda com roletes modelados são semelhantes a exemplos da decoração, tanto na fase Rupununi, quanto na fase Tarumã, em sítios da Guiana Britânica, na região do alto Essequibo (Figura 278). Como vimos, dentre os sítios do rio Mapuera, esta decoração está em

um único fragmento do sítio Ewtotho 1. Em dos fragmentos notamos o negativo de um outro applique sobreposto aos roletes.

Figura 278 - A) Projeção da vasilha. C) Fragmentos de borda da figura A. D) fragmento de outra vasilha. As setas vermelhas indicam os negativos dos apliques, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Os fragmentos com decoração ponteadada e entalhada, mesmo que poucos, apresentam uma grande diversidade em sua apresentação, mas todos foram aplicados na região da inflexão da borda para o bojo (Figura 279). As diferenças entre o ponteadado e o entalhado provavelmente correspondem à utilização de formas distintas de instrumentos; os ponteadados apresentam uma perfuração circular, enquanto os entalhes apresentam uma perfuração quadrangular. A decoração entalhada é mencionada por Jens Yde (1965: 287) em um sítio arqueológico de ocupação Tarumã, no alto Essequibo.

Figura 279. Decorações ponteadas e entalhadas, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Em alguns fragmentos de vasilhas abertas, foram identificadas decorações particulares, que não se encaixam nas descritas acima, que são bordas com applique em lóbulo e marcas de cestaria (Figura 280). As bordas lobadas, na região das Guianas, são associadas a dois contextos, além do Koriabo como já mencionado (Boomert, 2004) é também encontrada em sítios Tarumã (Boomert, 1981).

Figura 280 - a-b-c: Lóbulos; d-e: negativos de matéria perecível, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

De acordo com Glória (2017:109) com “relação ao tipo de decoração e forma da vasilha, não há nenhuma relação direta, sendo que a mesma decoração pode estar em vasilhas com morfologias distintas. O mesmo se observa com relação às pastas cerâmicas. Não há preferência entre um tipo de decoração e uma pasta cerâmica específica”.

3.2.2.3. Classificação dos Fragmentos e Morfologia das Vasilhas

Dentre os fragmentos analisados na coleção do Poropu: 39% são de borda; 13% são base; 39% são de parede, enquanto 9% são de fragmentos da inflexão entre a borda e o bojo (Figura 281)

Figura 281 – Tipos analisados de fragmentos da cerâmica do Poropu.

A projeção das formas foi proposta a partir do tipo de base e abertura de boca dos vasilhames, se aberta, fechada ou direta, totalizando 108 projeções. As bases foram projetadas na forma arredondada, considerando que esse é o tipo que prevalece na coleção analisada. Cada grupo maior foi subdividido em outras categorias conforme apresentamos na Tabela 31 abaixo:

Formas	Sub-tipos
Fechadas	Esféricos
	Com pescoço
	Gargalo
	Semiesférico
	Elipsoidal
Abertas	Profundas
	Rasas
Formas planas	
Diretas	Semiesférico simples

Tabela 31 – Formas e sutipos de formas das vasilhas projetadas na cerâmica do Sítio Poropu.

Nas formas reconstituídas somente sete das onze pastas estão representadas: Pasta A (mag); Pasta B (felds + arg); Pasta C (quartzo); Pasta E (caulim?); Pasta F (matriz a + caraipé); Pasta H (matriz b + caraipé) e Pasta J (matriz c + caraipé). A pasta cerâmica mais frequente entre as formas projetadas é a Pasta B (felds + arg) com 42%, seguida pelas pastas do tipo H (matriz b + caraipé) e do tipo A (mag), com 27% e 25% respectivamente. As demais pastas aparecem

com percentual igual ou inferior a 3%⁵⁷. Não houve identificação entre a preferência de forma e pasta, quando feito os cruzamentos dos dados (Figura 282).

Figura 282 - Tipo de pasta cerâmica x Forma, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

A relação entre a espessura das vasilhas e o tipo de pasta que foi utilizado para sua confecção pode ser observada no gráfico abaixo (Figura 283). As peças com espessura inferior a 10 mm (543), 88% correspondem às porções da parede, borda e ponto de inflexão, enquanto apenas 12 % são da base dos potes, principalmente de forma arredonda. Já as peças com espessura igual ou superior a 11 mm (25 fragmentos), apenas 34% correspondem a fragmentos de parede ou de borda, a maioria correspondente às bases dos potes (66%). Nesse caso, observa-se uma ausência do uso da Pasta A (mag), predominando o uso da Pasta H (matriz b + caraipé), a medida em que a espessura dos fragmentos aumenta. Os fragmentos de assadores (forma plana) foram exclusivamente confeccionados com a pasta que combina o caraipé com a matriz B (felds + arg). Jens Yde (1965) observou que os Waiwai faziam seus assadores com a mesma pasta utilizada para a confecção das outras vasilhas, misturada com caraipé (1965:182), mas o uso da casca queimada não se restringe somente a essas peças.

⁵⁷ Pasta E (caulim) 3,3%; Pasta C (quartzo) 0,9%; Pasta F (matriz a + caraipé) 0,9 %; Pasta J (quartzo + caraipé); 0,9%.

Figura 283 – Tipo de pasta e espessura da parede das vasilhas cerâmica do Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

O conjunto de formas fechadas foi aquele que Elber Glória (2017) conseguiu o maior número de projeções, no total 69, que, a partir das características morfológicas, foram subdivididas em três conjuntos: esféricos; com pescoço (esférico ou piriforme), gargalo; semiesféricos e elipsoidais. A diferenciação entre pescoço e gargalo se faz pela abertura do diâmetro de boca, sendo as vasilhas com pescoço as que apresentam maior diâmetro, e o gargalo com a boca bem mais constrita.

As vasilhas esféricas constituem a maior parte das fechadas (76%), como também de todas as formas projetadas (49%). O contorno do corpo é simples, após uma leve inflexão da borda, forma-se um bojo não muito pronunciado, em geral com a base arredondada, excetuando uma com base anelar. A borda pode ser direta ou levemente extrovertida e os lábios sempre arredondados. Esse tipo apresentou grande variabilidade do tamanho (volume) entre as vasilhas. A maior parte é de vasilhas que Glória (2017) definiu como porte médio/pequeno, seguidas pelas de porte médio, sendo que apenas duas vasilhas possuem porte grande (Figura 284). O conjunto apresentou um volume máximo de 33 a 0,5 litros. A espessura de parede está entre 4 mm – 9 mm, sendo que o valor menor ou igual a 7 mm é o mais recorrente (Figura 285).

Figura 284- Pasta Cerâmica x Dimensão/Forma (Formas fechadas), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Figura 285 - Formas de vasilhas fechadas Esféricas, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Foram reconstituídas quatro vasilhas com pescoço, cuja principal característica é a presença de um pescoço alongado seguida por uma acentuada inflexão para o bojo (Figura 286). A borda é sempre levemente extrovertida. As quatro vasilhas apresentaram dimensões similares entre si, sendo vasilhas de baixa capacidade volumétrica, de porte médio/pequeno, uma delas apresentou capacidade total de 1,5 litro. A espessura de parede variou de 5 mm a 7 mm.

As vasilhas com gargalo também se resumem a quatro exemplares. A característica principal é a restrita dimensão do diâmetro de boca associado ao desenvolvimento de bojo pronunciado,

com corpo de forma piriforme (Figura 286). Essas formas são semelhantes as projeções Rupununi (Evans e Meggers, 1960; Williams, 1996). A borda pode ser levemente extrovertida ou direta. Ambas também apresentam dimensões similares entre si, com baixa capacidade volumétrica, uma com capacidade de 4 litros. A espessura das paredes variou de 4 mm a 10 mm de espessura.

As vasilhas semiesféricas fechadas, reconstituídas em três exemplares, é constituída de corpo semiesférico seguido de uma leve inflexão que termina na abertura da borda (Figura 286). As bordas são diretas e os lábios arredondados. O volume variou de médio/pequeno com capacidade volumétrica de 3 L a pequeno, sem cálculo de litragem. E a espessura das paredes variou de 3 a 7 mm.

As vasilhas elipsoidais fechadas possuem contorno simples, corpo elipsoidal sem inflexão e termina em borda introvertida, cujos lábios são arredondados (Figura 286). Uma característica distintiva em relação às outras formas, é por ser rasa com grande abertura de boca, mesmo estando no grupo das vasilhas fechadas. Todas as quatro projeções apresentam dimensões similares entre si, classificadas como de porte médio/pequeno, sendo que uma das vasilhas apresentou uma capacidade volumétrica de apenas 2,5 L. A espessura de parede está entre 5 mm a 6 mm.

Figura 286 – Formas de vasilhas fechadas semiesféricas, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

O conjunto de formas abertas correspondem a 31 projeções (29% das formas projetadas) podendo ser distinguidos entre os subtipos: profundo e raso (Figura 288). A distinção entre raso e profundo se baseou no valor resultante da razão entre a medida do diâmetro de boca e a altura adquirida pós projeção. Os profundos apresentaram razão em torno de 1,7, ao passo que os rasos foi de 2.

Cinco projeções foram feitas para as vasilhas abertas e profundas. O corpo é semiesférico de contorno fletido até chegar na borda direta. Em duas formas foi possível calcular a capacidade de litragem, uma de porte médio/grande com 15 L, e outra, médio/pequeno com 2,7 L (Figura 287). A espessura de parede está entre 5 mm e 8 mm.

Os abertos rasos apresentaram apenas três formas classificadas, de contorno flexionado, simples e em meia calota. Os dois primeiros possuem corpo em forma de meia elipse, o que os distingue

é a presença ou ausência da flexão entre a borda e o corpo (Figura 287). As dimensões das vasilhas variam bastante, mas predominam as de porte médio, havendo apenas duas maiores. O conjunto em meia calota representa as formas mais rasas, que poderiam ser associados a tipos de pratos ou tigelas (Figura 287).

Figura 287 - Pasta Cerâmica x Dimensão/Forma (Formas Abertas), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Figura 288 - Formas Abertas, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Três fragmentos de borda apresentaram características que sugerem ser de assadores: possuem borda arredondada seguida por um desenvolvimento plano com ausência de inflexão e de bojo. As bordas não apresentam curvatura, portanto, não foi possível medir o diâmetro. Mas mesmo assim é possível identificar que esses fragmentos pertenciam a formas planas, sem profundidade. Houve diferença na espessura desses fragmentos: 14 mm; 18 mm e 25 mm, o que levou Glória (2017) a considerar que se trata de três assadores distintos. Com exceção de fragmentos de base, estes foram os únicos que alcançaram espessura superior a 14 mm.

O conjunto definido como forma direta é constituído por vasilhas de formato semiesférico (Figura 289), constituído por nove exemplares. Apresentam corpo com contorno simples, bordas diretas e lábios arredondados. As dimensões das vasilhas variam de grande a dimensões

pequenas, com litragem de 1,3 litros (Figura 290). A espessura de parede variou entre 5 mm e 9 mm.

Figura 289 - Pasta Cerâmica x Dimensão/Forma (Formas Diretas), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017

Figura 290 - Formas Diretas, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Segundo Gloria (2017), dois tipos de borda geraram dúvidas quanto à projeção restante da vasilha, por isso elaborou modelos alternativos para o restante do corpo da vasilha (Figura 291).

Essas bordas são extrovertidas e o seu ângulo de inclinação é menor ou igual a 45°, o que sugerem vasilhas abertas. A questão é que na parte distal dos fragmentos há uma leve inclinação externa, indicando o que poderia ser um contorno curvilíneo da vasilha. Meggers (1960) apresenta uma projeção a partir de um fragmento de borda semelhante ao do Poropu, para a fase Koriabo. No entanto, as bordas dos perfis apresentados por Meggers, são as típicas polilobadas, o que difere da peça do Poropu.

Figura 291 - À esquerda. Formas não conclusivas. À direita, formas adaptadas de Evans e Meggers (1960, pg.133), Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

3.2.2. Vestígios de Uso

Os vestígios de uso verificados nos fragmentos e nas peças em estado semi-inteiro resumem-se a fuligens na face externa; negativos de lascas térmicas na face externa; depósito carbônico na face interna das bases e escamações na face interna das bases, que sugerem fermentação de líquidos (Skibo, 1992).

Um número muito pequeno de peças apresentou fuligem na face externa, apenas 5%, incluindo as vasilhas semi-inteiras, a maioria foi de fragmentos não remontados, o que impossibilita a avaliação de uma análise integrada entre as características morfológicas, pasta cerâmica utilizada e uso. Pode-se destacar somente duas peças semi-inteiras de porte pequeno, com capacidade total de litragem entre 0,5 L (Figura 292) e 1 L (Figura 293), com manchas de fuligem na face

externa. A face interna desta peça não apresenta outros vestígios de uso, que poderiam inferir se a vasilha foi destinada a cozinhar alimentos ou produzir bebidas.

Figura 292. Vasilha H. Capacidade de 0,5 L., Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Figura 293 - Vasilha I. Capacidade de 1L, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Outras duas vasilhas semi-inteiras apresentaram escamações na face interna das bases, que sugere ser resultado de fermentação de bebida (Figuras 292 e 293). A vasilha da Figura 292 tem capacidade de litragem total de 33 L, enquanto a da Figura 293 tem capacidade de apenas 7 L. De acordo com Glória (2017:111)

No caso da fermentação, o líquido entra no interior da cerâmica através dos poros. No momento do aquecimento, os açúcares presentes no líquido liberam gás carbônico que exercem uma pressão de dentro para fora, ocasionando as escamações. (Neumann, 2011). A causa e forma da escamação está diretamente relacionada ao tipo de alisamento, ou ao uso de algum tipo de acabamento protetor, a resina por exemplo. A vedação adequada dos poros dificulta a penetração do líquido, mantendo a integridade cerâmica. Nesse caso, de acordo com Neumann (2015), as marcas são pequenas descamações bem delimitadas pela permanência da superfície original. O contrário pode resultar em uma descamação violenta que pode destruir a superfície original. Com relação à vasilha da [Figura 58 (Figura 292, nossa)], as escamações estão na forma de depressões em forma concêntrica – *cupules* – restritas à porção do bojo inferior chegando na base, local onde as marcas são mais intensas, enquanto o restante da superfície ficou preservada. Na face externa há uma lasca térmica localizada no bojo, além de marcas de fuligens verticais distribuídas radialmente em pontos específicos do bojo, enquanto que na base a fuligem está sob a forma de uma mancha. Se a fuligem se deposita em locais onde a incidência de calor é menor, é possível pensar que a vasilha estivesse em uma posição específica no momento do uso, que resultou na combinação de fuligem em forma de mancha na base, e em forma vertical e radial no bojo. Cabe ressaltar que essa vasilha foi feita com a pasta A (mag).

De acordo com o modelo proposto por Skibo (1992.), a posição da fuligem na base das vasilhas indica que esta foi exposta ao fogo em cima de um suporte, pois caso o fundo fosse exposto diretamente a fuligem seria consumida e somente manchas de oxidação registrariam a sua ação. Como mencionado anteriormente, na escavação II do Poropu foram identificadas três trempes no mesmo nível arqueológico, articuladas entre si formando um triângulo, o que levou Glória a supor que tivessem muito próxima da posição na qual foram utilizadas. A trempe que estava semi-inteira é cônica, com 12 cm de altura (Figura 297). Jeans Yde (1965) observou o uso de 3 a 4 trempes como suporte de painéis no preparo de alimentos, essas peças eram feitas com uma argila distinta às utilizadas para a confecção das vasilhas, coletas nos ninhos de formiga e de coloração amareladas. Meggers & Evans (1960) mencionam a presença de trempes em todos os sítios do alto Essequibo (Figura 296). Em 2011, na Aldeia Takara, no rio Mapuera, vimos um conjunto de três trempes sendo usada. Não havia vasilhas cerâmicas nem de alumínio, mas elas serviam para apoiar uma grelha de churrasco, para assar peixe (Figura 298)

Figura 294 - Vasilha com manchas de fuligem e descamações na face interna, Sítio Poropu. O círculo vermelho indica as manchas de fuligem distribuídas radialmente. Fonte: Glória, 2017.

Figura 295 - Vasilha E. Escamações na face interna da base com limite na inflexão para o bojo. Queima interna oxidada na base e reduzida na porção do bojo, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Figura 296 - Vasilha Waiwai (Evans & Meggers, 1960). À direita, ilustração das áreas de formação de fuligem, Sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Figura 297. Trempe do sítio Poropu. Fonte: Glória, 2017.

Figura 298 – Trempes de cerâmica usadas como suporte de grelha na Aldeia Takara em 2011, Rio Mapuera. Foto: Camila Jácome.

Quanto à vasilha da Figura 293, não há marca de fuligem na face externa que ajude a correlacioná-la com as escamações internas da base, o que presumiria afirmar que a vasilha foi exposta ao fogo diretamente, pois sua base está bastante oxidada. Ao contrário da vasilha anterior, essa vasilha foi feita com a pasta H (matriz b + caraipé).

Desse modo, há duas vasilhas com marcas de uso que sugerem ser resultado de fermentação de bebida, mas que apresentam características distintas, seja na capacidade total de litragem; na pasta cerâmica; quanto na forma como foi exposta ao fogo no momento de uso. Mas o que realmente chama a atenção é a capacidade de litragem – de 7L e 33L.

3.3.4. Atribuição à Tipos Histórico-culturais

A análise das decorações e morfologia das cerâmicas do sítio do Poropu indicaram semelhanças com cerâmicas da região da divisa das bacias hidrográficas do Trombetas e seus formadores,

como o Mapuera e o Rio Essequibo, em especial, as cerâmicas Tarumã (Evans & Meggers, 1960), Waiwai (Evans & Meggers, 1960; Yde, 1965), Rupununi (Evans & Meggers, 1960) e Koriabo (Evans & Meggers, 1961, Boomert, 2004). No entanto, acredito que tal como as cerâmicas dos sítios do Baixo Mapuera, a relação com a cerâmica Konduri é específica, com menor índice de decoração, a do Poropu também guarda suas particularidades.

Por exemplo, vimos formas, bordas e decorações semelhantes às cerâmicas Koriabo, no conjunto do Poropu. No entanto, elementos diagnósticos como as bordas polilobadas e as decorações incisas aparecem de forma muito mais discreta no Poropu.

Assim, como os tipos Tarumã e Rupununi, cujas decorações são expressivamente em menor quantidade no sítio Poropu e com menos traços diagnósticos.

Capítulo 8 – Reflexões, proposições e aberturas sobre as cerâmicas do Rio Mapuera

1. Introdução

No decorrer da análise descobrimos muitas dificuldades, uma delas foi a definição estratigráfica dos sítios de terra preta do Mapuera. Isso não é um problema exclusivo dos sítios nos quais trabalhamos. Apresenta-se em alguns contextos de terra preta, como na Amazônia Central (Lima, 2008) e no Baixo Trombetas (Guapindaia 2008). O motivo é provavelmente a própria formação da terra preta antropogênica, conforme já discutido no Capítulo 5.

Portanto, a análise cerâmica foi nossa maior guia para a identificação de possíveis diferenças internas nos sítios do Mapuera, tanto na distribuição horizontal dos depósitos cerâmicos, o que nos levaria a eventuais áreas específicas dos sítios (casas, lixeiras, cozinhas, áreas de trabalho), quanto verticalmente, na tentativa de identificação de diferenças de ocupações ao longo do tempo.

Registramos no Capítulo 3 que a maior parte das pesquisas feitas até o presente momento nas Guianas, Baixo Trombetas e Baixo Tapajós, região com as quais dialogamos, apresenta suas classificações baseadas fundamentalmente nas decorações e pastas. Como expusemos no capítulo anterior, somente uma pequena parte das coleções que analisamos apresentava decoração, e em muitas delas a decoração, em especial a pintada, foi afetada por erosão na superfície.

Entendemos que o maior limite de nossa análise quantitativa é não termos aplicado cruzamentos estatísticos que poderiam evidenciar padrões recorrentes internamente em cada sítio, assim como entre eles. Esse, portanto, é um objetivo para dar continuidade às análises. Mas mesmo diante desta limitação, conseguimos obter alguns dados nesse cruzamento inicial, aliado a análise qualitativa, que já nos permite esboçar um quadro para cada sítio, assim como, um (ainda que temporário) para o Rio Mapuera.

2. A variabilidade das cerâmicas do Rio Mapuera

2.1. Baixo Mapuera

Na região do baixo Mapuera escavamos os sítios Tawanî, Mapium e Ewtotho 1 (Figuras 56-58).

O sítio Tawanî, situado praticamente na foz do rio Mapuera, na confluência com o Rio Trombetas, apresentou duas áreas de concentração de material arqueológico, uma na planície aluvial e outra sobre um topo de morro. Na única escavação feita identificamos um pacote arqueológico muito raso, com menos de 40 cm de terra preta, mas este sítio não foi datado. Dentre as cerâmicas dos sítios do baixo rio Mapuera, apesar da pequena porcentagem de material decorado, foi aquela que apresentou elementos mais próximos dos típicos sítios Konduri (Hilbert, 1955; Guapindaia, 2008). Essas semelhanças são fundamentalmente nas decorações.

Há um predomínio de decoração plástica nesta coleção, com elementos bastante típicos da cerâmica Konduri, mesmo considerando que são menos exuberantes, em termos de associação de incisão, modelagem e ponteados, apliques zoomorfos, bordas e bojos com decoração modelada e incisa. Na primeira vez que estivemos na aldeia Tawanî, antes das intervenções arqueológicas, identificamos uma alça com decoração antropomórfica na base, conforme Hilbert identificou em 1955, mas não temos registro fotográfico desta peça. Apesar de ser o sítio com decoração mais próxima da típica Konduri, apresenta características distintas, pois a maior parte das peças com decoração plástica é de pasta mineral, e não de cauxi como os exemplares de Porto Trombetas e Oriximiná. Isso seria indicativo de uma produção local? Poderia ser se as fontes utilizadas fossem menos sujeitas a deposição do espongiário. Rodrigues, Volkmer-Ribeiro e Machado (2017) associaram a maior probabilidade de deposição do esqueleto dos espongiários a algumas características, dentre elas a velocidade da água. Lugares em que a correnteza é mais lenta seriam mais propensos à formação desses depósitos. Como já exposto no Capítulo 2 sobre as paisagens do Trombetas, abaixo da região de Cachoeira Porteira o rio Trombetas apresenta menor velocidade de escoamento, enquanto que acima é maior devido aos desníveis provocados pelas cachoeiras e corredeiras. Esse fato, pode ter contribuído para menor concentração de fontes argilosas com cauxi. No entanto, essa hipótese somente poderia ser testada com um estudo sistemático de fontes de argila no Rio Mapuera em comparação com depósitos situados abaixo de Cachoeira Porteira.

Apesar da pequena profundidade da terra preta no Sítio Tawanî, foi possível identificar uma diversidade entre as pastas cerâmicas (mineral, caraipé, cauixi), no entanto, não identificamos uma recorrência entre um tipo de pasta específico e as decorações, o que sugeriria um estilo tecnológico limitado ou estanque. Essa situação foi recorrente em todos os sítios do baixo Mapuera, ou seja, no Mapium e Ewtotho 1. Por exemplo, a pasta mineral, com presença principalmente de quartzo, óxido de ferro e inclusões de argila, foi encontrada em cerâmica com decoração Konduri e Espinha de Peixe. A presença da pasta de cauixi na amostra é muito pequena. Portanto, temos pelo menos dois tipos de pastas que eram associadas às decorações modeladas e incisas. A questão da pequena presença de fragmentos com pasta cauixi no Tawanî poderia sugerir trocas de peças, mas não exclui a possibilidade de uma produção local com uma pasta intencionalmente com características menos plásticas.

As mulheres Waiwai que ainda fazem cerâmica, como Tucusu, oleira da Aldeia Tawanî (Figura 299), relatam não saber se um depósito tem ou não cauixi, escolhem a argila por suas características de cor e plasticidade. Xamen Waiwai perguntou a algumas oleiras da Aldeia Mapuera se elas adicionavam o cauixi intencionalmente para melhorar a argila, e todas disseram que não faziam isso, que o único elemento adicionado é o caraipé, conforme Yde (1965) também observou.

Figura 299 – Cerâmica produzida por Tucusu da Aldeia Tawanî, Rio Mapuera. Foto: Camila Jácome, em 2010.

O sítio Mapium apresentou um pacote estratigráfico mais profundo que o Tawanî, chegando a terra preta até cerca de 50 cm. A densidade de material arqueológico (cerâmico e lítico) também foi muito maior (ver Tabela 4). No entanto, apresenta algumas similaridades com o Sítio Tawanî, a pasta mineral predominou em todas as quadras e todos os níveis estratigráficos analisados. Essa pasta, provavelmente pela sua dominância em termos números, foi a que apresentou a maior variabilidade de bordas e, portanto, de formas de vasilhames projetados. Assim, como na cerâmica do Tawanî, em Mapium predomina a decoração plástica: com decoração incisa, apêndices de parede e base em pedestal, características também próximas da cerâmica Konduri.

A pasta com caraipé, apesar de ocorrer em quase todos os níveis das do sítio Mapium, apresenta tipos exclusivos, como formas com gargalo e engobo vermelho na face externa, além de uma borda com apêndice. A característica pasta da cerâmica Konduri, com cauixi, foi a terceira em termos numéricos de ocorrência no Sítio, mas está presente em praticamente todos os níveis estratigráficos.

Como o Mapium é um sítio que apresentou um pacote de ocupação arqueológica com terra preta, de profundidade máxima de 50 a 60 cm, consideramos a possibilidade de as diferenças de pastas evidenciarem diferenças de ocupações arqueológicas e cronológicas. Como vimos, no Capítulo 5, sobre os sítios do Mapuera, das três datações obtidas para o sítio somente uma 1.100 +/- 30 BP é compatível com a profundidade e o material arqueológico ao qual a amostra de carvão estava associada. Mas como em Tawanî, não foi possível identificar diferenças somente pela análise da estratigrafia.

A partir da análise cerâmica ficaram algumas questões quanto à questão de possíveis diferenças de ocupação arqueológica. A presença de três pastas cerâmicas que ocorrem homogeneamente ao longo da estratigrafia seria produto de um mesmo estilo tecnológico? A homogeneidade da ocorrência delas na estratigrafia seria, portanto, reflexo de uma mesma ocupação, mas como um repertório amplo no modo de preparar as pastas. Ou seja, a diversidade na pasta, o princípio da construção da vasilha, portanto um elemento muito importante na olaria, evidenciaria um repertório amplo na manufatura da cerâmica. Não conseguimos evidenciar nos nossos cruzamentos a relação entre o tipo de pasta e formas específicas, talvez análises multivariadas possam demonstrar alguma correlação.

Assim, no Tawanî, a cerâmica com decoração mais próxima da referência Konduri, foram predominantemente construídas a partir de uma pasta mineral, e mais raramente com cauixi. O

que reforça a ideia de uma produção local, um tipo próprio de fazer cerâmica que ao mesmo tempo que evoca tipos do baixo Trombetas, também atualiza em formas próprias, como a pasta mineral e a decoração menos carregada de elementos. Alguns elementos da forma das vasilhas, em especial alguns poucos fragmentos de base, indicam também essa referência Konduri. Apesar da maioria das bases ser côncava e plana, algumas delas, como a em pedestal e o bulbo de tripode, confirmam essa aproximação com a cerâmica Konduri. Em Mapium também ocorre cerâmica Espinha de Peixe, feita com pasta mineral, assim como com caraipé.

As quadras escavadas em Ewtotho 1 apresentam fragmentos muito erodidos e pequenos, mas apesar disso, também neste sítio identificamos as diferenças entre as pastas cerâmicas. A pasta mineral sempre é predominante, e em menor quantidade fragmentos com pasta com caraipé e com cauixi.

A decoração na cerâmica de Ewtotho 1 também é muito rara. Na maioria das vezes a decoração se resume a serrilhados e ponteados nas bordas (principalmente extrovertidas). Também ocorre o engobo vermelho associado a uma pasta mineral branca. A decoração do tipo Espinha de Peixe é a mais comum e aparece da borda até o bojo de vasilhas de borda extrovertida ou com um contorno composto. Outras decorações plásticas aparecem muito raramente, com outros padrões de incisão, roletinhos na borda que também aparecem na região do Médio Mapuera, no Sítio Poropu. A pintura só foi encontrada em um fragmento de vasilha aberta, tipo uma tigela. Podemos dizer que no sítio Ewtotho 1 houve sem dúvida uma ocupação Espinha de Peixe, no entanto, mesmo sendo o tipo de decoração mais expressivo, identificado em apenas 30 fragmentos.

A comparação das quadras mostrou-se pouco proveitosa, no que tange à caracterização de ocupações distintas, conforme apresentamos no capítulo anterior. Não temos indícios de ocupações distintas, da mesma forma que no Tawaní e Mapium.

A análise dos três sítios indica que há um estilo próprio dessa cerâmica Konduri na região do baixo Mapuera. A relação cronológica entre as cerâmicas Konduri e Espinha de Peixe ainda não foi explicitada, em termos cronológicos. Isto se deve principalmente ao fato de que a estratigrafia dos três sítios foi bastante perturbada. Apesar dessas cerâmicas com características Konduri e da Espinha de Peixe apresentarem um mesmo tipo de pasta, a mineral, outros elementos as distanciam: como a forma de executar as incisões, mais cuidadosas na Konduri e assimétricas na Espinha de Peixe. A ausência de modelagens zoomórficas na cerâmica Espinha

de Peixe em oposição ao Konduri do Mapuera. Portanto, consideramos que temos elementos suficientes para separar os dois conjuntos cerâmicos. A relação cronológica entre ambos conjuntos não está definida, no entanto o estado de conservação das peças com decoração Espinha de Peixe é evidentemente melhor que os Konduri, um elemento que sugere ser aquela cerâmica mais recente. Não identificamos contextos cerâmicos mais antigos, com cerâmica Pocó, tal qual temos na região de Porto Trombetas, que se situa relativamente próxima a foz do Mapuera.

2.2. Médio Mapuera

Na região do baixo Mapuera escavamos e analisamos o material cerâmico dos sítios Takara Velho e Poropu (Figuras 56-58).

De acordo com as informações obtidas no sítio Takara Velho também é bastante provável que seja fruto de uma única ocupação, pois a profundidade de ocorrência dos vestígios é rasa, até no máximo 20cm, sendo que a maioria dos vestígios se encontra entre a superfície e 10cm iniciais. Destaca-se que o contexto arqueológico se apresenta bastante perturbado na medida em que os remanescentes cerâmicos estão bastante fragmentados. Apesar disso temos datações que indicam um período similar ao do Poropu, do século XIX, e outras três datações estão situadas na faixa entre o século XII e o XV, faixa que corresponderia a ocupação Konduri no baixo Trombetas.

Da mesma maneira que Mapium, a hipótese de uma única ocupação suscita algumas questões. A ocorrência desses quatro tipos de pasta (A, B, D e J) indiscriminadamente no espaço e em profundidade, com exceção da pasta J que só apareceu na superfície em algumas unidades de intervenção, poderia ser entendida como um reflexo de um mesmo estilo tecnológico. Questionamos da mesma maneira se se trata de uma única ocupação com diferenças de pastas para diferentes vasilhas.

Com relação aos quatro tipos de pasta observados (pasta A=mineral; pasta B=caraipé; pasta D=cauixi; pasta J=caraipé+cauixi) não é possível distinguir diferenças da sua ocorrência na camada arqueológica, ou seja, todos os tipos apareceram desde a superfície até 30cm de profundidade. A única exceção é o tipo de pasta J (caraipé+cauixi) que só ocorreu em superfície, de qualquer forma, é um tipo de pasta com baixa ocorrência no sítio, tendo apenas 8 exemplares no total da coleção.

Considerando os tipos de borda e decoração, as vasilhas feitas com pasta mineral e caraipé são muito parecidas entre si, ou seja, bordas extrovertidas e diretas, lábios com decoração serrilhada-entalhada, fragmentos com engobo vermelho, decoração incisa e raros casos de aplique modelado. Chama a atenção que a decoração incisa tipo “espinha de peixe” ocorre com esses dois tipos de pasta. Considerando esses elementos, percebe-se uma semelhança com o que foi definido para a fase Tarumã, seja pelo antiplástico/tempero (mineral ou caraipé) como pela morfologia das bordas e tipos de decoração (lábio entalhado, engobo, linhas incisadas formando losangos). O único elemento que deixa alguma dúvida é o tipo de decoração “espinha de peixe”.

Destaca-se que dos 17 fragmentos com este tipo de decoração, 16 foram feitos com pasta mineral e somente um com pasta caraipé.

O tipo de pasta cauixi embora pouco representativo quando comparado com os tipos de pasta A e B, é o tipo mais decorado e com maior variação de decoração. É único em apresentar engobo vinho, base em pedestal, além de apresentar diversos apliques, com ou sem decoração incisa e/ou pontuada. Através desses elementos, pode-se aproximar o material com esse tipo de pasta com aquilo que foi denominado de Konduri. O tipo de pasta J é raro no sítio, mas pode ser pensado junto ao tipo de pasta D, na medida que apresenta decorações que tendem a ser mais exuberantes que os tipos de pasta A e B.

Deste modo é curioso o fato de termos, numa hipotética única ocupação, vasilhas “Tarumã”, “Espinha de peixe” e “Konduri”. Levando em conta que o material do sítio Takara se assemelha ao material do sítio Mapium e também de uma pequena amostragem analisada do sítio Poropu, até o momento pode-se supor que as ocupações do rio Mapuera tinham relação com as ocupações “Tarumã” no Suriname, bem como com os “Konduri” e “Espinha de peixe” no baixo trombetas. Portanto, do ponto de vista do material arqueológico cerâmico, é uma região que está no meio do caminho entre a Região da calha do rio Amazonas e o Planalto das Guianas.

O Sítio Poropu é o que se encontra mais a montante do Rio Mapuera, e aquele que apresentou maior especificidade em relação aos demais sítios. Primeiramente, a questão dos montículos. Em nenhum outro sítio, identificamos esse tipo de estrutura, como apresentado nas ilustrações (Capítulos 5 e 7). A única datação obtida, apesar, da amostra de carvão ter sido retirada em 80 a 90 cm, é bastante 111.6 +/- 0.3 pMC. A princípio poderíamos considerar que essa data não tem coerência com a profundidade no qual a amostra de carvão foi coletada, no entanto como Schmidt (2016) considerou, alguns montículos de grandes dimensões podem ter seu processo

de formação bastante rápido, isso inclusive contribui para que o pacote de terra preta seja mais escuro e espesso. Essa descrição, conforme já apresentada, é coerente com a estratigráfica de Escavação 2 do Montículo do Sítio Poropu. Outros elementos que corroboram a datação recente do sítio forma identificados na decoração e formas do vasilhame do Poropu.

No Poropu, Elber Glória (2017) conseguiu através da identificação de decoração, percentualmente o conjunto do Poropu foi o que apresentou mais fragmentos decorados dos sítios do Mapuera, assim como da projeção de formas, a associação da cerâmica deste sítio com fases da arqueologia do Escudo das Guianas.

Na imagem abaixo retirada da monografia de Glória (2017) (Figura 300) é apresentado um quadro comparativo entre algumas formas do sítio Poropu e formas descritas para sítios Koriabo, Tarumã, Rupununi. O quadro proposto é interessante, pois demonstra que existe semelhança da cerâmica do Poropu com as fases citadas. No entanto, há semelhanças entre as cerâmicas separadas em fases distintas. Cada uma das fases apresenta suas particularidades conforme apresentamos no Capítulo 3. Mas, conforme Glória (2017) demonstra há um compartilhamento, que não pode ser totalizado, pois existem formas particulares para cada contexto.

Poropu	Fase Koriabo	Fase Tarumã	Fase Rupununi	Waiwai

1 - Guiana (Alto Essequibo) (Meggers & Evans, 1960)
2 - Guiana (Savana Rupununi) (Meggers & Evans, 1960)
3 - Guiana (Savana Rupununi) (Williams, 1960 *apud* Plew, 2004)
4 - Suriname (Boomert, 1981)
5 - Guiana (Alto Essequibo) (Yde, 1965)
6 - Potes Hixkaryana (Yde, 1965)
7 - Suriname (Veersteg, 2003)
8 - Guiana Francesa (Rostain, 1994)
9 - Amapá (Cabral, 2011)
10 - Brasil, rio Cuminá (Hilbert, 2011)

(procedência não informada)

Figura 300 – Quadro comparativo das formas projetadas do Sítio Poropu, no Rio Mapuera, e de outras fases presente no Escudo das Guianas. Fonte: Glória (2017)

As análises das decorações do sítio do Poropu indicaram também essas semelhanças com cerâmicas do rio Essequibo e savana do Rupununi, com as cerâmicas Tarumã (Evans & Meggers, 1960), Waiwai (Evans & Meggers, 1960; Yde, 1965), Rupununi (Evans & Meggers, 1960) e Koriabo (Evans & Meggers, 1961, Boomert, 2004), conforme apresentado no capítulo anterior (Figuras 30, 37-42).

3. No meio do caminho – as cerâmicas do Mapuera e a relação com os contextos arqueológicos vizinhos

As conclusões que chegamos aqui é fruto de uma discussão que Elber Glória, Marcony Lopes Alves e eu fizemos, mesmo que por caminhos distintos, sobre a fluidez das formas cerâmicas no Mapuera e Trombetas e suas relações com outras áreas arqueológicas. Lopes Alves (2016) a partir da relação da cerâmica Konduri e Santarém, realizando um estudo de caso do vaso de gargalo, e Glória (2017) na relação da cerâmica do Poropu com a região de serras e savanas do Escudo das Guianas. Essa discussão nos persegue há um certo tempo. Já em 2013, Igor Rodrigues e eu fizemos uma apresentação na III Semana de Arqueologia dos Discentes do MAE/USP, na qual registramos a dificuldade em atribuir com exatidão às cerâmicas do Tawanî, Mapium, Takara Velho em classificações histórico-culturalistas. Apesar de usar essa atribuição na nossa análise, conforme apresentamos no capítulo anterior, ainda hoje, continuo com a mesma dificuldade.

Na avaliação geral de todos os sítios identificamos algumas semelhanças que sumarmos aqui. Trata-se de uma cerâmica fina, não ultrapassando o os 7 mm, onde predomina a pasta mineral, seguida pela caraipé e cauxi. A queima incompleta e em geral cor que varia do laranja ao marrom, sendo mais raro os fragmentos de cor branca. O antiplástico é quase sempre fino, sendo raro os fragmentos com muito mais de 1 mm. Entre os fragmentos decorados há um predomínio de decoração plástica (exceto no Sítio Takara Velho), em geral, incisões e ponteados, na face externa, em menor proporção a modelagem. As decorações nas bordas/lábios são mais representadas do que no bojo dos fragmentos.

Os quesitos decoração e formas das vasilhas no Mapuera aproximaram os sítios do baixo Mapuera com a cerâmica Konduri, assim como Espinha de Peixe, sendo que a decoração Konduri é além de numericamente inferior, menos rebuscada. No médio Mapuera temos uma

modificação, o sítio Takara Velho aparece como intermediário, além da decoração Konduri e Espinha de Peixe, apresenta alguns fragmentos cujos traços são mais semelhantes à cerâmica Tarumã. Isso fica mais evidente, no sítio Poropu, onde além da cerâmica Tarumã, identificaram-se Koriabo, Waiwai e Rupununi. Ressalte-se que nem a cerâmica Konduri, nem a Espinha de Peixe foram identificadas no Poropu.

Portanto, teríamos um quadro, ainda que provisório, revelando que nos sítios do baixo Mapuera as cerâmicas seriam mais próximas de Konduri e Espinha de Peixe; no médio Mapuera, um sítio onde há uma interface entre as cerâmicas Konduri e Espinha de Peixe, uma influência do baixo Trombetas; a cerâmica Tarumã, já no espectro das ocupações das Guianas; e o sítio Poropu, o mais a montante, cujas cerâmicas dialogam com as ocupações do escudo das Guianas. Esse quadro é provisório, pois conforme, iniciamos este tópico, entendemos que essa classificação tão fechada assim não contempla a realidade da cerâmica que analisamos no Rio Mapuera.

Para discutir essa relação do Mapuera, no meio do caminho, entre o baixo Trombetas e ainda fazendo uma relação mais ampla com o Baixo Amazonas, apresentaremos brevemente a discussão feita por Marcony Alves Lopes (2016) no trabalho de monografia. Centrou sua análise na comparação da cerâmica Konduri e Santarém buscando mostrar “que existe uma “combinação”, “integração” ou “influência” ente os dois “estilos” cerâmicos (..) a partir da conexão do vaso de gargalo, uma forma característica da cerâmica de Santarém, e alguns tipos de fragmentos cerâmicos encontrados em coleções de cerâmica Konduri. A noção de “redes de relações”, discutida na etnologia guianense, é central para pensar esse cenário ameríndio pré-colonial” (Lopes Alves, 2016:14).

Em sua revisão bibliográfica (2016), aponta que essa relação estabelecida entre a cerâmica de Santarém e os indígenas Tapajós históricos não necessariamente é direta, citando carta de Nimuendaju a Palmatary (1960:18) datada de 1937: “I always speak of “Tapajó pottery”, but basically it is no more accurate than to say “Santarém pottery”. The Tapajó were the principal producers of this type of ceramics but not the only one; while Santarém was the principal place where the tapajó-style was made, however there were others also, though these were of less importance.” A análise de Nimuendaju é muito interessante se pensada à luz da etnologia amazônica atual, em especial aquela que discute as extensas redes de relação de grupos carib.

A partir dessa ideia e de sua detalhada análise da decoração dos típicos vasos de gargalo “tapajônicos”, assim como de fragmentos de aplique “típicos da cerâmica” Santarém, Lopes Alves (2016) considera que essa morfologia também ocorria no conjunto artefactual Konduri.

A análise de Lopes Alves (2016) privilegiou alguns elementos do vaso de gargalo, em especial as modelagens de sapos e urubus. Modelagens muito semelhantes são encontradas em número significativo nas coleções Konduri, o que indica para ele que esse tipo de vaso, apesar de nunca ter sido encontrado inteiro, também poderia fazer parte das formas de vasilha Konduri.

Um dos vasos de gargalo inteiro mencionado por Lopes Alves foi identificado quando voltávamos de nossa expedição às cabeceiras do Mapuera em 2011 (Figuras 301 e 302), na aldeia Tamiuru (ver localização na Figura 58). Na época, Arnaldo Katwena e outros familiares seus nos disseram que o vaso foi encontrado submerso nas margens do Mapuera, em localidade próxima a esta aldeia. Estava praticamente inteiro e partes dele foram coladas com durepox. A aldeia Tamiuru situa-se a mais de 400 km distante em linha reta de Santarém.

Figura 301 – Vaso de gargalo encontrado na aldeia Tamiuru e registrado pela equipe do Projeto Norte-Amazônico. À direita, Amayta, cacique de Mapium, segurando a peça, e à esquerda Arnaldo Katwena, filho de Kîricawa, que era então cacique de Tamiuru. No centro, uma visão do vaso de frente, na zona de quebra encaixa-se um aplique de cabeça de urubú, e de cima, com o aplique posto. Fotos: Rogério Tobias, 2011.

Figura 302 – Nesta figura vemos um desenho que Marcony Lopes Alves fez do vaso de gargalo da Aldeia Tamiuru, a partir de nossas fotos, e a foto com as indicações de itens que ele analisou. Prancha feita por Camila Jácome, a partir de ilustrações de Marcony Lopes Alves (2016).

Uma das conclusões do seu trabalho é de que a forma do vaso de gargalo era compartilhada no Baixo Amazonas, não somente na região de Santarém, mas pelo menos até a região do baixo Trombetas. Portanto, o vaso de gargalo não é somente característico da cerâmica Santarém, mas uma vasilha que está entre Konduri e Santarém. A presença dos vasos de gargalo em todo o Baixo Amazonas, como Lopes Alves demonstra através de análise de coleções e referências bibliográficas numa área de milhares de quilômetros quadrados.

Apesar desse compartilhamento, Marcony Lopes Alves (2016:56) registra que as relações entre cerâmica Konduri e Santarém “não são homogêneas, nem totalmente apartadas; nem sempre é possível diferenciar uma peça de outra”. Esse apontamento, também nos ajuda a pensar a questão que encontramos nas cerâmicas Konduri do Mapuera. Apesar das diferenças apontadas, o que seria uma diferenciação no quesito de pasta e de decoração é, ao mesmo tempo, uma aproximação, com o uso dos mesmos referenciais (modelagens zoo e antropomorfas, incisões e ponteados).

E concordamos com a sua proposta do compartilhamento de formas consideradas típicas de uma ou outra tradição, no Baixo Trombetas. No entanto, propomos uma outra consideração. A aldeia Tamiuru, encontra-se acima do sítio Poropu, cerca de 26, 2 km e mais ainda acima do

Takara Velho, a 113,72 km, o sítio mais a jusante do Mapuera, onde encontramos cerâmicas que fazem referência às características Konduri. Retomamos a discussão desenvolvida no Capítulo 6, sobre os relatos orais de grupos que hoje habitam o Trombetas e Cachorro, de aldeias antigas de seus antepassados no rio Amazonas, inclusive em Santarém. Nesse sentido, esse compartilhamento seria fruto tanto desse contexto das trocas regionais carib-guianenses, conforme Gabriel Coutinho Barbosa (2005) apontou, transito de pessoas, principalmente em momentos de fuga ou guerras. Essa discussão se encontra e se alia a proposta de Lopes Alves na medida que concilia memórias e narrativas orais, que demonstram esse trânsito de grupos caribe por todo o baixo Amazonas e nas rotas rumo as Guianas, como o rio Mapuera e o Trombetas, por exemplo. Esse fluxo de pessoas, traz objetos e ideias, ou modos de produção.

Somente uma análise, mais acurada dessa peça de Tamiuru, poderíamos pensar se foi produzida localmente, a partir das referências fortes da cerâmica do baixo Amazonas, ou se foi fruto de trocas. No entanto, a ideia de compartilhamento é a mesma, seja de fluxo de pessoas (em casamento, sequestros de guerra ou rapto de mulheres), seja de objetos (trocados ou presentes), seja por modos de produção (de cerâmica e quaisquer que sejam outros objetos).

Denise Farjado Grupioni (2009) a apresentar o resultado de uma oficina realizada com os Katxuyana e Tiriyo para registro de seus grafismos, apresentou uma reflexão, que pode se aproximar dessa discussão sobre os compartilhamentos na cerâmica. Para esses grupos, o material que eles se inspiram para desenhar ou fazer seu artesanato

é de outro, como por exemplo, a miçanga, porque realça, destaca mais (...). Mas com tudo que adquirimos de outros não quer dizer que acabou o nosso jeito (...). O *Tarëno* gosta de incorporar do outro aquilo que lhe é atrativo ou útil. É assim que acultura dos *Tarëno*, que é a dos Tiriyo, foi sendo construída ao longo de muitas gerações, e está sendo repassada até hoje. Passar é isso, passar o patrimônio imaterial que nós chamamos *entu* - ou seja “fonte”. Se não tiver a fonte, podem até existir as coisas, mas não tem mais como fazer, não tem como a gente dar a direção ou o início.”(p.96)

A partir desse relato, a autora faz um apontamento que se encontra com a nossa proposta de compartilhamento, os Tiriyo e Katxuyana estão

mostrando é que ‘o belo vem do Outro’, isso nos remete a um paralelo com o modo como os próprios *Tarëno* buscam constantemente constituir suas comunidades de parentes: sempre com base na busca de relações com seus ‘outros’. Assim, se por um lado, costumamos entender patrimônio cultural enquanto marcador de identidade de um grupo étnico, povo ou país, para os Tiriyo e Katxuyana, um inventário de seu patrimônio cultural revelaria antes o quanto de fora sempre foi e ainda hoje continua sendo incorporado ao seu patrimônio, do que propriamente o quanto sua cultura é ‘original’. Neste sentido, se ‘auto-identificar’ a partir de um conjunto de

conteúdos culturais considerados exclusivos é menos importante do que ‘alterar-se’ continuamente buscando sempre ‘pegar’ do outro para si aquilo que se acha belo, atrativo ou útil.

Da mesma forma, essa ideia de compartilhamento ou melhor de fluidez foi utilizada por Elber Glória (2017) para discutir a cerâmica do Poropu, em relação a região dos rios Essequibo e Rupununi. Também fez uma releitura da bibliografia sobre as cerâmicas Tarumã, Rupununi e Koriabo, principalmente para demonstrar como desde o princípio essas classificações já mostravam seu caráter híbrido (Latour, 1991).

Um dado interessante que Glória aponta é que em muitos dos artigos, como o de Evans e Meggers (1960) e Hilbert (1982), fragmentos que fogem à classificação principal do sítio, mas tem características de outra fase, são tratados como “*Trade Sherds*”.

Glória aponta vários exemplos do que definiu como essa fluidez das características das cerâmicas desta região. Denis Williams (1978) descreveu em um mesmo sítio fragmentos Tarumã e Koriabo que foram encontrados em superfície junto com itens de origem europeia. Evans e Meggers (1960), na região de savana da República da Guiana, registraram a presença de fragmentos Tarumã e Koriabo em sítios da fase Rupununi. Essa fase, conforme mostramos no Capítulo 3, é recorrentemente associada com material de origem europeia.

Embora a cerâmica Koriabo seja mais antiga, essa associação com a cerâmica Rupununi, Tarumã e material de origem europeia fornece respaldo para datações bastante recentes, como, por exemplo, uma data de 1949 AD que Boomert (2004) desconsiderou por risco de contaminação. Quanto à fase Tarumã, Betty Meggers (2010) realizou datações por termoluminescência em fragmentos de 15 sítios da região do alto Essequibo. A sequência cronológica apontou datas entre 1495 – 1650 AD, mas nenhuma que tenha alcançando o século XIX, como no Poropu.

A fase Tarumã, assim como a cerâmica Koriabo, está presente na região do Alto Essequibo, mas também no Suriname, rio Mapuera e no Baixo Amazonas, o que no entender de Boomert (1981) configura uma rede extensa de relação. Ao sul da Serra Acaraí, Yde (1965) encontrou fragmentos da fase Tarumã, representada pelos tipos *Kanashén inciso* e *Onoro impresso*, em um antigo assentamento Waiwai. Ao sul do Suriname, foi identificado em sítios da fase Tarumã, cerâmica Koriabo, com datação de 1183 AD.

No rio Cuminá (Erepecuru), Friel (1971) compara alguns tipos de vaso da região do Cuminá com os descritos para a fase Rupununi e Tarumã, da região do alto Essequibo. A sua proposta é de que a cerâmica Rupununi teve sua continuação na fase Waiwai, enquanto a fase Tarumã seria mais antiga que a Rupununi. Por outro lado, Rivière (1963;1969), afirma que a fase Waiwai

não se assemelha à cerâmica Rupununi, mas que as fases Tarumã e Rupununi são aproximadamente contemporâneas.

Já Boomert (1981), a partir de dados etno-históricos, aponta que embora Tarumã e Waiwai tenham vivido próximos, o contato entre ambos dificilmente se refletiria na cerâmica, algo que nos parece bastante improvável quando pensamos no contexto etnográfico carib-guianense.

É diante desse “panorama fluido” que Glória diz entender os conjuntos cerâmicos do sítio Poropu, bem como no repertório cerâmico dos sítios do baixo Mapuera.

O sítio Poropu reúne alguns recursos estilísticos que são os mesmos descritos para as fases Tarumã, Rupununi, Koriabo e Waiwai - assim como a predominância da técnica de decoração plástica em detrimento da pintura. No entanto, o acervo não se resume a eles simplesmente, pois há, como já foi ressaltado, outras decorações representadas que são próprias do sítio Poropu. O tipo denominado “espatulado”, por exemplo, só foi mencionado por Yde (1965) no sítio Kóosokwá, mesmo assim, situado no alto curso do rio Mapuera, lugar bem próximo do Poropu, que se situa na porção do alto/médio curso⁵⁸. Com relação às pastas cerâmicas, percebemos a predominância das pastas minerais, mas quando essas são temperadas, utiliza-se o caraipé, sendo quase inexistente o cauixi. No que diz respeito às formas das vasilhas, ficou bastante claro, que elas mantêm uma estrutura em comum, por vezes repetidas e encontradas em contextos muito distantes. Ao mesmo tempo que algumas fases compartilham algumas formas, as quais não estarão presentes para outras fases e vice-versa. (...) Esse compartilhamento de características, de fato, expressa uma aproximação do sítio Poropu com as cerâmicas da porção setentrional do escudo guianense. Ao mesmo tempo que o mantém “distante”, pelo menos do que diz respeito ao caráter decorativo, das cerâmicas Konduri e Santarém do baixo Amazonas (Glória, 2017:152).

É interessante notar ainda, voltando novamente para a região do baixo Amazonas, que em Monte Alegre (PA) Cristiana Barreto (2016) escavou dois sítios com ocorrência de material cerâmico Koriabo associado a peças com estilo Konduri/Santarém e Espinha de Peixe. A interpretação da autora é de que houve uma combinação de “estilos” que propiciou um “hibridismo estilístico” decorrente de “fluxos culturais”, resultando em um estilo local de Monte Alegre.

Portanto, nosso entendimento é de que no baixo Mapuera teria ocorrido uma relação mais próxima com o baixo Trombetas e Amazonas, enquanto o médio, em especial no sítio Poropu, haveria uma conexão mais estreita com os sítios da área guianense. É importante ressaltarmos que essa aproximação teve seus limites, nas palavras de Glória (p.138) esse “compartilhamento é fluido, pode-se esperar pela não repetição dos arranjos e uma certa tendência à *diferenciação* –

⁵⁸ A correlação entre decorações está descrita detalhadamente no capítulo 2, no tópico: “elementos decorativos”.

ao que é novo - ou constantes reconfigurações da alteridade”. Assim como o sítio Poropu não corresponde essencialmente a uma ocupação Tarumã, Koriabo ou Waiwai, o Tawaní, que se encontra na ponta oposta, também não se caracteriza por uma ocupação “pura” Konduri.

Nesse sentido, o resultado das análises cerâmicas dos sítios do Mapuera, e através da revisão bibliográfica, seja do baixo Trombetas e Tapajós, ou da região das terras altas guianense, nos levou a pensar que não seriam exatamente, ou somente, as cerâmicas os “seres híbridos” (Latour, 1991), mas sim as categorias criadas para defini-las. As classificações que procurávamos desde o início da nossa análise não existem *per se*, e nem são puras, mas também são conceitos híbridos.

Essa hibridez ou fluidez nos remete ao próprio contexto etnográfico da região, que já apresentamos, e mostramos como é marcado por movimentos que podem parecer contraditórios, como dispersão e concentração, mas que fazem parte de uma mesma lógica social, ao modo de um pêndulo (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010).

É a partir desse caráter fluido guianense que sustento que as *fases cerâmicas* não totalizam em si uma essência, uma substância concreta e fixa. Os objetos são, antes de tudo, agentes ativos no processo de produção de relações sociais e da diferença, o que implicaria, na concretude da cultura material, o que tenho chamado de diferentes configurações tecno-estilísticas. Da mesma maneira que cada sociedade não carrega em si uma identidade concreta, o mesmo não se deve esperar dos artefatos. Parece equivocado supor que cada grupo detém um objeto específico à imagem de sua identidade e que, a partir disso, ele possa ser visto sendo distribuído por uma extensa rede de comércio, como se o arqueólogo pudesse traçar a sua origem. (Glória, 2017:153)

Portanto, voltando ao começo deste capítulo, quando pensamos que o Rio Mapuera estava no meio do caminho, entendo que seja uma direção interessante a ser tomada, pois nos fez refletir não somente sobre fluidez estilística na longa duração dos povos carib-guianenses, mas também sobre as próprias categorias da arqueologia.

Finalizo, esse capítulo, com uma fala de Poricwi, pai de Xamen, sobre a relação entre língua e cultura, para seu filho, jovem estudante de arqueologia, angustiado com os impasses entre os seus conceitos nativos e os conceitos nativos da arqueologia (Figura 303). Disse que a língua não é o elemento de ligação entre os grupos, é só mais um elemento. Cada um tem sua língua. Não é a diferença linguística que define os territórios, mas as redes de parentesco e aliança. Quando Xamen pergunta ao seu pai porque todos nós (os povos dos rios Trombetas, Nhamundá, Cachorro e Mapuera) falamos línguas parecidas, responde que isso ocorre porque se visitam muito e trocam muitas coisas. Mas apesar disso são muito diferentes entre si, cada

povo tem um jeito, tem um costume de plantar e tratar a macaxeira, tem um jeito de fazer artesanato (mesmo que se trate de diferenças que aos nossos olhos ocidentais sejam mínimas, aos deles, detalhistas, é muito radical). O fato de falarem línguas parecidas é um facilitador não um elemento homogeneizador. Portanto, não é por falarem as mesmas línguas que eles fazem a mesma cerâmica. Mas por falarem línguas aparentadas eles podem casar entre si e então trocar formas de se fazer a cerâmica.

Portanto, considero que minha opção por não criar um novo estilo cerâmico, mesmo que local, seja para o baixo ou médio Mapuera, se fundamenta em levar a sério essas misturas, o híbrido (enfim, somente eles existem). Tentar separar essas misturas na cerâmica é uma forma de tentar separar amálgamas, não é fácil e bastante possível que cada das partes heterogêneas apresente um pouco da outra, mas ao mesmo tempo sempre heterogêneas.

Figura 303 – Jaime Xamen Waiwai e seu pai, Renato Poricwi Waiwai, juntos na aldeia Inajá, durante a pesquisa de campo de Xamen. Foto retirada do trabalho de TCC de Xamen Waiwai ainda em andamento.

Capítulo 9 – Transtemporalidades das cerâmicas do Mapuera

1. Introdução

A reflexão que apresento neste capítulo final da Parte III, no qual nos debruçamos sobre as cerâmicas do Mapuera, Cachorro e Trombetas, foi sendo construída em interlocução com outras pessoas, da arqueologia, da etnologia e com os moradores atuais desses rios. Apesar de ser um dos últimos capítulos da tese, o motivo que me levou a escrevê-lo surgiu logo nos primeiros campos que fiz em 2010. Começo por contar essa história.

Quando estava na aldeia Santidade, no Rio Cachorro, fazendo o mapeamento das casas com Luísa Girardi, íamos conversando com os moradores, eu logicamente tentando buscar por informações de objetos e sítios arqueológicos. Em uma das casas mais afastadas da aldeia, no bairro Samaúma, Maria do Socorro Mawino e Benedito Tawarika vão ao interior de sua casa e trazem alguns fragmentos e apêndices de cerâmica Konduri. Uma das peças era um apêndice de cabeça de urubu-rei, que apresentava o característico furo na base da cabeça, aumentado e atravessado por um fio de nylon, deixando o apêndice cerâmico tal qual um pingente de colar. Ao perguntar o motivo desse cordão, nada me disseram (Figura 304). Na época pensei que poderia se tratar de uma falha na comunicação. Mas hoje penso que o motivo pode ter sido outro.

Figura 304 – À esquerda o casal Maria do Socorro Mawino e Benedito Tawarika juntos e à direita, Mawino mostrando o “colar” com o pingente Konduri que guardam. Fotos: Camila Jácome, em 2010.

Uns meses depois, ao mostrar as fotos de vários fragmentos Konduri e Globular presentes na coleção da E.M. Maria Goretti, no centro de Oriximiná, Amayta, cacique de Mapium e interlocutor muito importante nos primeiros anos do projeto Norte-Amazônico, deu-me outra pista (Figura 305). Vendo os fragmentos, disse serenamente que se um ex-pajé os visse, poderia voltar a ser pajé. Perguntei como isso seria possível. Respondeu-me que não sabia, pois dessas coisas só quem tinha conhecimento eram os próprios pajés. Interessante que, embora já tivesse visto vários outros fragmentos arqueológicos na Aldeia Mapium, nunca tenha mencionado nada a esse respeito.

Figura 305 – À esquerda Cacique Amayta, na Aldeia Mapium, rio Mapuera; à direita, fragmentos da coleção da E.M. Maria Goretti de Oriximiná. Fotos: Camila Jácome, em 2010.

Os dois fatos, cabeça de urubu Konduri como pingente e a fala de Amayta, aparentemente não tinham relação. Mas desde então essas duas situações voltavam frequentemente à minha lembrança. E ao longo desses últimos anos vêm sendo amadurecida. Apresentei tal questão em 2013, no XVII Congresso da SAB⁵⁹, quando tratei das temporalidades indígenas e da arqueologia do presente. A partir daí segui desenvolvendo a ideia, que foi mais bem concatenada em 2015 quando preparei uma apresentação para o Simpósio do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território (LINTT)⁶⁰, tratando especificamente a questão da cerâmica arqueológica com o temporalidade, memória e xamanismo na região do Trombetas. Nessa ocasião, recebi contribuições valiosas de Marcia Arcuri e Fabíola Silva ambas chamaram minha atenção para a relação entre tempo e espaço. Outra pessoa, muito importante na

⁵⁹ Apresentação da comunicação: *Nos fios de miçangas - narrativas sobre os coletivos indígenas do Trombetas* foi feita no Simpósio Arqueologia, Etnoarqueologia e Povos Indígenas: experiências, desafios e perspectivas, coordenado por: Fabíola Andrea Silva (MAE-USP) e Jorge Eremites de Oliveira (UFPel).

⁶⁰ Apresentação da comunicação: *Rachaduras no tempo: as formas do passado no presente segundo os Waiwai* foi feita no Simpósio Objetos vivos: materialidade, transformações culturais e identidade, coordenado por Fabíola Andrea Silva (MAE-USP) e Fernando Ozório de Almeida (UFS).

construção do diálogo entre a cerâmica arqueológica e xamanismo atual foi Débora Leonel Soares, conforme veremos adiante.

Agradeço também Leonor Valentino, etnóloga que trabalha com os Katuena dos Trombetas e Mapuera. Ao voltar de seu campo cheia de histórias de pajés e feitiços, conversamos e resolvi compartilhar minhas impressões que relacionavam a cerâmica ao xamanismo, e em sua generosidade e simplicidade disse “faz todo o sentido, Camila”!

E por fim, agradeço mais uma vez, Jaime Xamen Waiwai. Acredito que sua contribuição a esta tese já foi demonstrada nos capítulos precedentes. Pareceu-me que nosso diálogo foi, em alguns momentos, prolongamento do campo (ou aquela conferência de campo que Malinowski queixou-se de não poder fazer). Foi uma oportunidade muito rica, já que me foi possível formular questionamentos mais pertinentes a partir de um maior amadurecimento.

Nas próximas páginas apresento como a relação entre a cerâmica arqueológica e o xamanismo foi compreendida, iniciando por uma breve reflexão sobre o tempo e as temporalidades indígenas com as quais dialogamos. A seguir passo a avaliar como esses tempos se relacionam com o xamanismo para, então, relacionar a ideia de como a cerâmica arqueológica, assim como os artefatos que fazem parte do arsenal do pajé, podem ser sujeitos ativos nesse processo.

2. Rachaduras no tempo: as formas do passado no presente segundo os Waiwai

O primeiro aspecto que observamos quando Amayta mencionou a possibilidade de uma um pajé retomar a sua condição pelo contato com aquela cerâmica, foi a relação tênue entre o que é material e imaterial, entre um objeto arqueológico e algo que é essencialmente imaterial, o xamanismo. As políticas públicas de proteção ao patrimônio cultural no Brasil, como no restante do planeta, separam o material e imaterial em duas chaves opostas. No entanto, são inúmeros os exemplos da etnologia indígena que mostram relações e manifestações em que as duas categorias são absolutamente indissociáveis como os exemplos dos grafismos Wajãpi (IPHAN, 2006) e da Cachoeira do Iauerete (IPHAN, 2007).

O segundo é a relação do passado e do presente. Primeiramente, um objeto de um passado distante (na percepção arqueológica) poderia ser utilizado no presente para trazer um pajé de volta a sua ação. Lembrando, que em um passado recente, o xamanismo deixou de ter seu lugar

instituído nesses grupos do Trombetas, após a conversão ao cristianismo. O pajé como mediador entre a vida e a morte, a saúde e a doença foi substituído, pelos remédios trazidos pelos missionários e depois pelo sistema de saúde do Estado. Seu papel como mediador dos mundos, entre os vivos e mortos, assim como os diversos seres do cosmo também foi descartado na medida em que se tornou “diabólico” dentro do dualismo maniqueísta cristão. Nesse sentido, os pajés foram se tornando figuras escondidas ou apagadas, mas entendemos na colocação de Amayta que a possibilidade de um velho pajé retornar ou retomar sua agência, parece ser latente. Então temos outra relação, ao poder retornar ao seu tempo de pajé é como se aquele objeto do presente (e ao mesmo do passado arqueológico) pudesse auxiliar o pajé a voltar ao tempo anterior à conversão.

O tempo para os modernos é uma “flecha irreversível” rumo ao progresso. As rupturas na temporalidade moderna são feitas por meio das revoluções, dos cortes epistemológicos, das quebras radicais (Latour, 1991). Paolo Rossi (1999), historiador e filósofo da ciência, analisa como a noção de progresso foi sendo submetida nos diversos campos do conhecimento e se tornou uma verdade moderna. Através de textos filosóficos, científicos e literários mostrou como no racionalismo moderno a ideia de que o progresso e o acúmulo de conhecimento são naturais é bastante recente. Essa imagem se encontra ausente tanto nas culturas não ocidentais, como na antiguidade clássica e na escolástica medieval, ela se estabelece como regra somente entre a segunda metade do século XVI e o final do século do XVIII. É notório, que essa ideia da Modernidade, também inclui uma nova forma de se pensar o tempo. O tempo moderno é um tempo linear que avança para o futuro, deixando no passado aquilo que é velho. O passar progressista do tempo se relaciona diretamente com a ideia das revoluções, momentos nos quais se rompe com o velho, o estagnado, o irracional e o conservador. Mas progresso e decadência constituem uma antítese que tem a mesma origem. A vivência de um novo tempo ou o rompimento com o antigo se originam em um tempo anterior, que por sua vez também é uma repetição de outro rompimento. A substituição desses elementos por outros é o que torna o tempo coerente, como um fluxo contínuo (Latour 1991).

O progresso no conhecimento tornou, portanto, a própria ideia do tempo um desenrolar linear. Como Mircea Eliade (1954) já mostrou, o mito em muitas culturas é superior à ideia de história pois, guarda o poder de regeneração, de voltar e retornar aos tempos sagrados. A tradição moderna cristalizou a ideia do passar do tempo de forma contínua, diferentemente de grande parte das sociedades não ocidentais nas quais o tempo é mais diverso, podendo se desenrolar

em ciclos, em espiral, na decadência, em queda e instabilidade, em retorno, ou como simplesmente um presente continuado (Latour, 1991:67).

Eduardo Viveiros de Castro (2002) retomando uma citação de Lévi-Strauss ao questionar a diferença entre mito e história na perspectiva indígena, afirma que o mito é o tempo em todos eram humanos. Ou seja, o tempo da indiferenciação dos corpos, no qual era possível que todos os diferentes ainda pudessem se reconhecer como semelhantes e se comunicar, o tempo onde a diferença não havia causado a descontinuidade. A diferenciação dos corpos ocorre, o motivo varia nas narrativas de cada grupo indígena, mas o único meio de se reestabelecer a comunicação entre os diferentes descontínuos é através do xamã. O xamã, portanto, consegue o restabelecimento, mesmo que fugaz, das relações do tempo mitológico. Portanto, o xamã em si é um comunicador de diferenças de corpos e perspectivas, como também diferenças de tempos.

No olhar dos modernos, as narrativas indígenas parecem misturar os tempos, em espécie de equívoco cronológico. Latour (1991) aponta que o equívoco, não é dos indígenas, mas justamente dos ocidentais, que creem na efetividade das rupturas e revoluções. Tomemos dois exemplos ameríndios sobre esses regimes de temporalidades, que Latour menciona.

Debora Leonel Soares apresenta em sua dissertação (2015) elementos da cosmovisão andina sobre o tempo, segundo ela e os autores que usa como suporte, essa percepção do tempo é circular. O tempo não era entendido de modo contínuo, o passar do tempo não é uma garantia, não acontece sem a intervenção de diferentes agentes. Para que ele aconteça é necessário que se estabeleçam alianças, que ocorrem entre as diversas esferas do cosmos, o que coloca o tempo também em relação ao espaço. Citando Golte (2009), Soares diz que “os seres relacionados a um passado fundante, são dotados de um poder especial, chamado Kamaq, que se expressa em sua capacidade de transformação em qualquer tipo de seres vivos, objetos, ou fenômenos naturais. Esta capacidade de transformação lhes confere certa atemporalidade, pois continuam existindo através do tempo, podendo assumir diferentes formas no presente” (Soares 2015:63).

Mariana Cabral (2014), ao relatar sua experiência de fazer uma arqueologia compartilhada com os Wajãpi, narra uma situação em que a percepção do que os arqueólogos e os indígenas tem um entendem por estratigrafia é basicamente contrário. O que está depositado embaixo é mais antigo, assim como o mais recente é o que está mais raso constituem princípios da arqueologia. Quando, um jovem Wajãpi foi repassar esse conhecimento aprendido com a arqueóloga aos anciões de seu povo, esses lhe disseram que aquilo não era verdade, dando outra interpretação

para a estratigrafia. Cito aqui a autora: “para os velhos, como ele me explicou, o antigo não podia estar no fundo. Para me explicar, ele fez uso da imagem de uma árvore: começa com uma pontinha, um talo, uma folha, e vai crescendo, vai subindo a folha: a parte de cima da árvore é a mais antiga.” (2014:327)

E como pensar essa relação entre presente e passado para os atuais grupos que vivem na Bacia do Trombetas. Já apresentamos o debate bibliográfico, no qual parte da etnologia guianense considera que os grupos das Guianas seriam pouco afeitos a falar e a marcar na memória oral dados sobre sua genealogia, diferentemente de outros complexos culturais, como de grupos do Alto Rio Negro Peter Rivière (1984). Por outro lado, outros autores têm debatido, a partir de dados históricos e de parentesco que mostram que esses grupos também teriam uma memória genealógica, principalmente pensando as redes de relação dentro de um território mais amplo (Gallois, 2005).

Atualmente, outras pesquisas etnográficas e linguísticas (Hofman e Carlin 2009; Carlin e Boven, 2002) na região do Trombetas e Guiana, têm sugerido que esses grupos não fazem uma genealogia, no sentido clássico, ou melhor ocidental do termo, pois não há nominação dos parentes dos mais próximos até aqueles que estão mais recuados na memória. Há períodos de interditos no qual não se pode dizer o nome e nem se dar o nome de pessoas já falecidas. O que parece haver é um distanciamento da memória de curta duração (perigosa pela proximidade com mortos) e uma aproximação com as de longa duração.

No rio Nhamundá, os Hixkaryana parecem seguir essa mesma prescrição (Lucas, 2014), não se tem uma genealogia detalhada de todas as gerações como no Alto Xingu, mas existe o tempo dos antigos (*amnyehran komo*) que é tanto o tempo dos Hixkaryana que já morreram quanto aquele tempo em que era possível a comunicação entre os Hixkaryana e os outros humanos (no caso, animais e espíritos como jaguares, serpentes e “monstros”).

Mas apesar dessa indiferenciação aparente, entre o tempo dos antepassados e o tempo mítico, Maria Luísa Lucas demonstra que os Hixkaryana têm meios bastante precisos de contar o tempo (Figura 306).

Os períodos eram contados por quatro cordinhas de sisal com amarrações, as *tumxemo*. Cada uma delas correspondia a uma das fases lunares, terminando no primeiro dia de aparição da lua cheia no céu e marcando o fim de certos períodos que estão esquematizados nas tabelas abaixo. Além dessa utilização cotidiana, as *tumxemo* eram também convites enviados às aldeias vizinhas para a realização de festas e festivais de dança, assinalando por meio de um sistema

de amarrações e tingimentos com urucum os dias indicados para a realização de cada uma das etapas das festas (Lucas, 2014:4).

Figura 306 – Confeção do tumxemo por Mário Tsekeryefu no Rio Nhamundá. Foto: Maria Luísa Lucas (2014).

Esse tipo de artefato de contagem do tempo também foi mencionado por Chaumeil (2005) para outros povos ameríndios, como os Galibi, dos Wapixana e dos Carijona. Além de medir o tempo, essas cordas servem de convites, Chaumeil (2005: 297) menciona que os Waiwai enviam uma corda convite para seus convidados para as festas, com nós tingidos em cores diferentes que indicavam respectivamente o número de dias necessários para o mensageiro transmitir o convite e o número de dias necessários para se chegar à aldeia. O último nó que indica o dia do início do ritual. Essa técnica de utilização de cordas como registro matemático e mnemônico é conhecida no Peru, com os famosos quipus (Figura 307).

Figura 307 – Quipu da coleção do Smithsonian National Museum of American Indian. Fonte: <https://u.osu.edu/svoboda.33/quipus/>. Acessado em 31/03/2017

Atualmente, a contagem do tempo não se faz mais pelos tumxemo. Os Hixkaryana tentam fazer uma aproximação do calendário ocidental com os períodos mensurados pelas cordas de antigamente (Lucas, 2014). O período de um ano é dividido em dois grandes grupos: o primeiro, *Txemryehà* (aproximadamente de janeiro a junho) época das chuvas; e o segundo, *Awasknàrà* (aproximadamente de julho a dezembro), da estação seca. A divisão desses períodos relaciona-se com o aparecimento de determinadas constelações de estrelas, comportamentos animais e atividades realizadas em cada época. Por exemplo: por volta de janeiro aparece uma estrela vermelha, chamada de Honye que significa olho da piranha. É também neste período em que a piranha desova (ver calendário completo em Lucas, 2014:3)

Segundo a etnóloga, esse calendário Hixkaryana hoje só é dominado pelos velhos, devido ao desuso em que caiu principalmente pela incorporação do calendário ocidental, mas apesar disso a dinâmica produtiva tradicional na aldeia, ainda continua baseada nessa divisão dual do ano de acordo com as chuvas. Dessa forma o correr do tempo se relaciona a uma série de atividades, e outros seres (astros, animais, plantas), o que torna esse tempo espacializado na paisagem Hixkaryana.

Lucas percebe três formas de expressão da temporalidade Hixkaryana, duas sobre o tempo do passado e uma sobre o futuro:

- (1) A relação entre o passado e as áreas de ocupação antigas. Segundo ela, qualquer atividade que envolva mapas ou discussões sobre os locais antigos dos Hixkaryana é sempre visto um evento de congregação. É “por meio dos deslocamentos no espaço que os Hixkaryana contam suas histórias de vida, usando como fio condutor de suas narrativas os locais onde viveram desde o nascimento até o presente” (idem, p.14).
- (2) Apesar das referências aos tempos antigos, há relações de interdito com o passado, determinadas histórias não podem ser contadas, pois apresentam potencial letal. Essa relação se torna mais delicada ainda devido à ausência das curas xamânicas. Mesmo que os jovens demonstrem interesse, os velhos dizem que são coisas que devem ser esquecidas.
- (3) Os Hixkaryana possui uma instabilidade em relação à noção de futuro. Não há uma ideia de previsibilidade, por exemplo:

ainda que plantem mandiocas com antecedência para depois colhê-las, algumas vezes ficam dias sem ter muito o que preparar em razão de plantarem menos que o necessário ou colherem mais que o adequado. Igualmente, não possuem o hábito de poupar o dinheiro que recebem da venda da farinha e dos benefícios governamentais como aposentaria rural e Bolsa Família, gastando toda sua renda em uma grande compra mensal de alimentos, roupas e ferramentas na cidade. (idem, p.17-18)

Maria Luísa Lucas (2014:19) afirma que a inconstância em relação ao futuro é congruente com a observação de Eduardo Viveiros de Castro (2002), sobre a inconstância das formas ameríndias.

Xamã o tradutor do cosmos

As definições do xamanismo foram sendo construídas em compasso como a história da antropologia, de Mauss a Lévi-Strauss, o papel do xamã foi sendo repensando de acordo com o *corpus* teórico em voga em cada período histórico (Langdon, 1996). Na introdução ao livro *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, a organizadora do volume, Jean Langdon (1996) considera que hoje em dia, em especial na América do Sul, existem alguns consensos sobre o tema. O primeiro é a ideia de que o universo do xamã é constituído de múltiplos níveis, onde há um mundo visível e um invisível. Outro elemento importante é o princípio da transformação das entidades que habitam o universo em outras formas. Os espíritos se materializam em humanos e animais, assim como os xamãs se transformam em animais ou em formas invisíveis como a

dos espíritos. O xamã atua como mediador entre os diversos níveis e seres do universo, em geral atua em benefício do seu povo. Para realizar esse trânsito no universo, o xamã se utiliza de experiências extáticas. As técnicas para atingir o êxtase são várias, é recorrente o uso do tabaco e de plantas psicoativas, além do emprego de dança, canto e do sonho. Langdon ressalta que o xamanismo é uma instituição cujo principal objetivo é lidar com as energias que existem por detrás de eventos aparentemente corriqueiros. No ritual xamânico, essas preocupações se tornam manifestas e podem ser transformadas, por exemplo, as doenças podem ser materializadas e eliminadas do corpo do paciente.

O xamanismo tem sido pensado como uma “espécie de teoria da agência e da mediação” (Sztutman, 2003:430). Esta dinâmica seria tão forte dentro das sociedades Amazônicas, que Viveiros de Castro (2008) sugere que a típica horizontalidade do xamanismo amazônico seria de fato uma transversalidade, em outras palavras, seria uma forma de comunicação transversal entre incomunicáveis.

Manuela Carneiro da Cunha (1998), a partir de outras etnografias amazônicas, entende que se pode dizer que os xamãs são viajantes do tempo e do espaço, e, portanto, o que os torna então profetas e tradutores. Ou seja, o xamã é aquele que pode “interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas. Essa ordenação não se faz sem contestação e, frequentemente, é objeto de ásperas disputas que se assentam tanto na política interna quanto nos sistemas de interpretação” (idem, p.12). Esse trabalho de tradutor é muito mais do que uma ordenação, mas segundo a autora é um remanejamento das coisas, pois o fato de ser um viajante entre esses níveis do universo lhe confere visão privilegiada sob vários ângulos.

Portanto, qualquer inversão cronológica, do encadeamento ordinário do tempo, não está no campo do irracional como os ocidentais assumem. A irrupção temporal do passado no presente faz todo o sentido se entendermos que o papel do xamã de tradutor é tal qual Manuela Carneiro da Cunha (1997:14|) propõe. Sua ação é uma “tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações. Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura, sua consistência advém antes do reforço mútuo dos planos em que se exprime, do habitus em suma”.

Antes de falarmos propriamente do xamanismo Waiwai, precisamos apresentar brevemente alguns conceitos. Primeiramente, um resumo do complexo entendimento de alma e espíritos

dos Waiwai, seguidos de uma descrição do universo, em suas múltiplas camadas, onde circula o xamã.

Fock traduziu por alma o termo *ekati* que, segundo ele, estaria no coração de cada indivíduo. Quando alguém morre, seu *ekati* abandona o corpo (a saída do corpo é justamente a causa da morte) e passa a se chamar *ekatinho* (o sufixo *-nho* significa antigo, anterior). O *ekatinho* pode permanecer junto aos restos mortais, ficar vagando ou dar origem a certos animais. Outro tipo de alma são as *enri ekati*, ou almas olhos, que é outro componente espiritual da pessoa. Após a morte da pessoa, o *enri ekati* ascende para a primeira camada do céu (ver adiante), onde viverá eternamente (Fock, 1963:20; Mentore, 1993:31).

Já o termo *kworokjam* identifica uma classe de seres sobrenaturais, e pode ser traduzido como espírito, muito embora como ressaltaram Fock (1963) e Valentino (2010) *kworo* signifique arara vermelha e o sufixo *-yam* é um coletivizador⁶¹. Essa classe se divide em dois outros conjuntos, os *ekatinho-kworokjam* e os *kakenau-kworokjam*.

Os *ekatinho-kworokjam* são espíritos terrestres associados a alguns animais, especialmente a anta, o veado e o gambá, e alguns peixes maiores; e podem provocar doenças, mortes, ocupar os corpos das pessoas, bem como sequestrar suas almas ou lhes causar azar. Esse espírito é uma transformação de uma alma humana (*ekati*) após o abandono do corpo (*ekatinho*) em um animal (*ekatinho-kworokjam*), e é por isso que podem assumir a forma humana e assim enganar os vivos, causando alguns dos males mencionados.

O outro tipo de espírito é os *kakenau-kworokjam*. São seres muito poderosos, anteriores aos tempos míticos e muito anteriores aos humanos. A sua forma varia, podendo ser incorpóreos ou com corpo, ter forma humana ou animal. No plano terrestre são encontrados como espíritos da floresta e da água, princípios vitais de todas as aves, e de certos animais como a lontra, o tamanduá, o morcego, a borboleta, a libélula e o queixada; assim como de algumas árvores como o ingá e a bacaba. No plano celestial temos o sol e lua como seres vivos que possuem *kakenau-kworokjam* (Fock, 1963:22-23). No domínio celestial mais elevado (ver adiante descrição das camadas do universo Waiwai) estão as aves como o gavião e o urubu que tem papel especial de

⁶¹ Existe uma relação entre as aves e o xamã Waiwai, e provavelmente uma relação mais estreita com a arara vermelha, no entanto, não encontramos referências específicas sobre isso em nenhum dos autores que mencionamos.

mediar a terra e o céu (Howard, 2001:92). De uma forma geral, pode-se dizer que os *kakenau-kworokjam* são ao mesmo tempo temidos e desejados pelos Waiwai, pois são muito poderosos. No entanto, os contatos com os leigos são fatais, somente o xamã pode mediar o diálogo com os *kakenau-kworokjam*, que se tornam auxiliares para curar doenças, prover caça e garantir as condições ideais para o plantio e colheita.

Uma diferenciação é muito importante entre humanos e animais, os primeiros possuem *ekati*, enquanto os animais e plantas possuem *kworokjam*.

Os *kakenau-kworokjam* podem aparecer na floresta, local onde são muito perigosos, principalmente para os desavisados que andam por ela a noite. Quando ocorrem nesta situação são denominados de *yenna* (Fock, 1963) (termo correlato de *yana* que identifica grupo conforme apresentamos no capítulo 4). São exemplo de *yennas* ou *yanas kakenau-kworokjam* citados por Fock, os *kurum-yenna* (gente urubu), os *kamara-yenna* (gente onça) e os *okoimo-yenna* (gente sucuri), estes últimos vivem no fundo do rio.

Por fim, a última classe de espíritos são os *yin*, que são os pais de algumas espécies de animais e fenômenos naturais (Fock, 1963). Entre os mais citados em histórias e mitos, estão os *poinko-yin* (pai dos queixadas), o *yaku-yin* (pai das aves) e o *kamo-yin* (pai do sol). Também é de exclusividade do xamã a comunicação com os *yin*, principalmente em situações relacionadas à garantia de caça e do bom tempo.

Na cosmologia Waiwai o mundo é dividido por dois eixos, um vertical e outro horizontal (Howard, 2001). O eixo vertical apresenta cinco camadas que apresentamos brevemente na tabela abaixo (Tabela 32).

Camadas do Eixo Vertical

Camadas		Quem habita?	Características
1ª Camada		Povo cigarra	Semelhantes aos Waiwai, exceto pela cor da pele que é vermelho-claro
2ª Camada		Humanos, animais e plantas	Animais de origem ekatĩno e animais de origem kakenau.
Céu	3ª camada	Equivalentes sobrenaturais de todos os animais, originados dos ekatĩno, e também as ewrĩ-ekati (alma olho)	Lugar resplandecente, onde todos os seres vivem alegres.
	4ª Camada	O domínio dos kakenau.	Sol que tem a aparência semelhante à dos humanos, kakenau incorpóreos e os equivalentes sobrenaturais das plantas e animais originados a partir dos próprios kakenau.
	5ª Camada	A gente (povo) urubu	A aparência deste povo é semelhante à dos Waiwai.

Tabela 32 – O eixo vertical do mundo com suas subdivisões em camadas, de acordo com a cosmologia Waiwai. Fonte: Howard (2001).

Note-se que na segunda camada, existe uma diferença, entre os animais derivados do ekatĩ, e aqueles derivados do kakenau. Também são encontrados na mesma camada dos humanos ekatĩno errantes que não se transformaram nem em animais nem em plantas. As três camadas cósmicas superiores são chamadas de céu.

Os domínios horizontais, apresentados por Howard (2001) (Figura 308), encontram-se todos no nível terrestre, sendo o epicentro dele a aldeia, o primeiro nível é o da roça (lugar predominantemente feminino), depois segue a floresta (predominantemente masculino devido à caça). A floresta é também o lugar dos outros grupos indígenas. Em seguida, vem a área da savana, onde habitam os Wapixana e outros grupos. Seguem-se a esse domínio, já consideradas mais selvagens, as regiões onde vivem os quilombolas do Suriname, as cidades da Guiana e Brasil. O último dos domínios é a terra de origem dos amerikan (americanos), um lugar muito rico onde todos são missionários (Howard, 2001:95). De acordo com Valentino (2010) em cada um desses domínios do mundo terrestre há certos poderes que são cobiçados pelos Waiwai, sejam mercadorias, remédios ou poderes espirituais relacionados à Bíblia. O meio que usam para a aquisição desses poderes é justamente a incorporação de objetos, estilos arquitetônicos, vestimentas, cortes de cabelo, músicas, rituais (Howard, 2001:96-97).

Figura 308 – Domínios horizontais Waiwai. Fonte: Howard (2001:96)

O xamanismo Waiwai descrito por Fock, justamente no período em que esta instituição começou a ser questionada pelas suas “falhas” em curas, como pelo conhecimento da palavra bíblica. Mas ainda assim, no período em que esteve no Alto Essequibo, coletou a narrativa de Ewká, sobre sua iniciação e aprendizagem no xamanismo (Figura 309). Acredito que ainda hoje, se perguntarmos a qualquer um, até mesmo os mais jovens, todos sabem quem foi Ewka. Foi um dos responsáveis pela volta dos Waiwai ao Rio Mapuera, assim como um dos principais articulares das excursões pacificadoras entre os indígenas isolados. Ewká foi o primeiro Yaskomo a se converter ao cristianismo, sem sofrer nenhum tipo de problemas de saúde, como supunham antes da conversão. No trabalho de dissertação (2011:45) faço um breve comentário, a partir do relato de Irene Benson colhido pelo antropólogo Ruben Caixeta de Queiroz (1999). Irene inicia sua narrativa afirmando que Ewka, já com 18 anos “era um chefe e pajé muito forte”. Apesar disso, após a chegada dos missionários, o seu poder de cura começou a dar sinais de falhas. Nota-se pelo relato de Benson, que esta situação o deixava incomodado e de certo modo em dúvida. Ewká ora frequentava a Igreja, ora dedicava-se às atividades da pajelança. Ninguém

sabia o que poderia acontecer caso ele se convertesse de vez ao cristianismo. A grande dúvida vinha da experiência de outros pajés que ao desistirem de seu estojo xamânico, vieram a falecer. Caixeta de Queiroz (1999) afirma que possivelmente essas mortes foram suicídios, mas independentemente disso, a interpretação dada pelos índios é de que o abandono dos espíritos auxiliares do xamã os levava à doença e consequentemente à morte.

Para Caixeta de Queiroz (1999) o surto epidêmico que ocorreu nos primeiros anos de contato com as missões evangélicas, foi um dos fatores que levou os xamãs a falharem na cura e em muitos casos a cometerem suicídio. A falha da cura era um sinal de que o diálogo entre o xamã e os espíritos havia cessado. Por isso naquele momento, a conversão como a de Ewká foi boa para ambos os lados. Os pajés convertidos a pastores continuaram como líderes políticos e espirituais, enquanto os missionários ganhavam apoio político e ideológico. Caixeta de Queiroz (1999) ressalta que a busca pela conversão não foi um processo de assimilação da cultura religiosa cristã por parte dos Waiwai; foi um processo de transformação, mas a partir de elementos próprios.

Figura 309 - Dois retratos de Ewká. À esquerda na juventude por Jens Yde. E à direita sob os holofotes da fama, quando a equipe da National Geographic visitou os Waiwai na aldeia Kaximi, no Rio Novo em Roraima, no ano de 1979. A imagem à direita foi retirada de uma fotocópia livro de Yde (1965) e tratada em programa de digitalização fotográfica para melhorar sua nitidez. A segunda foto é de autoria de Célio Horst.

A palavra para homem de medicina (tradução literal de Fock) ou pajé é *yaskomo*, vem de "*yasi*", que significa magia, sobrenatural, acrescida do sufixo "*komo*" que significa um grupo (tal como o sufixo "*yam*" em *kworokjam*). Fock (1963) afirma que *hyasiri* significa um espírito de ajuda, isto é, um *kakenau-kworokjam* auxiliar do *yaskomo*. Ao todo, parece haver uma conexão entre as palavras "*yaskomo*" e "*Kworokjam*", independentemente dos sufixos. Aqueles que se tornam *yaskomo* o fazem por manifestações individuais, não há hereditariedade nesta função. Em geral, o gatilho para se tornar um pajé é o sonho. Após as primeiras manifestações, em geral, um *Yaskomo* mais velho inicia o jovem. Essa iniciação ocorre em uma área fora da aldeia e roça, na floresta, a *shutepana*, um abrigo temporário de folhas, pequeno o suficiente para um *yaskomo*. Nessa cabana, o *yaskomo* realiza seu voo, a partir da ingestão de fumaça de tabaco, mas também do uso de outros acessórios, um dos quais, cita Fock é uma pequena pedra, um seixo e rapé. Esses são os meios que o levam a cantar e iniciar a viagem do xamã.

Nos sonhos ou no processo de transe, o yaskomo precisa encontrar seus espíritos ajudantes (hyasirl) e outros kakenau-kworokjam. Se um novo yaskomo não tem sonhos pode misturar casca de uma árvore chamada mawayakro e banhar sua cabeça, assim como beber um pouco dela, e seguindo uma série de prescrições que lhe aparecerão em sonho uma libélula (kakenau-kworokjam).

Segundo Fock, a função do yaskomo na comunidade Waiwai é o contato com o hyasirl, que são muito poderosos e perigosos na mesma medida. A pedido do yaskomo os kakenau-kworokjam são capazes de arrancar as doenças ou afastar perigos espirituais dos membros da comunidade.

Além do sonho, uma série de outras técnicas é empregada para esse contato controlado como os kakenau-kworokjam. Um instrumento importante para isso, segundo Fock, aliado ao tabaco, é *fiukwa*, que são pequenos seixos de quartzo, cerca de 5 cm de formato ovalar e bastante leve, segundo o autor. Fock cita um relato de um yaskomo chamado de Mauika que lhe disse ter recebido sua fiukwa do céu durante um sonho, um pássaro também chamado de fiukwa teria caído do céu. Quando acordou percebeu que em sua boca havia um pequeno seixo de quartzo.

Outra forma de se adquirir uma fiukwa é encontrá-la nas cachoeiras e igarapés. Fock também relaciona essas pedrinhas ao pai dos porcos (Poinko-yin fiukwa). Sendo comum o uso delas na boca do yaskomo para entoar o canto que chama os porcos a serem caçados. Esses seixos também deveriam ser manipulados com muito cuidado pelos não iniciados. Fock relata situações nas quais se atribui à fiukwa estados febris em pessoas que teriam ido a uma cachoeira, que provavelmente tinha uma dessas pedras xamânicas. A situação foi resolvida quando o yaskomo cantou sobre o paciente e depois lhe mostrou nas mãos a fiukwa que lhe tinha causado a febre. Um yaskomo também pode intencionalmente usar a fiukwa para adoecer uma pessoa ou até mesmo matá-la, como ressalta Fock.

Além do tabaco e da pedra fiukwa, o estojo do yaskomo contém uma série de pequenos artigos usados para chamar o auxiliar particular do xamã, o que conseqüentemente torna variado o seu conteúdo de acordo com o yaskomo e seu auxiliar. Fock ilustra uma caixa (FIGURA XXX) mas a imagem que obtivemos é tão ruim que só podemos contar com a sua descrição. A caixa de fibra vegetal trançada lembra em muito os estojos denominados de pakara⁶² atualmente. Segundo ele, há uma série de instrumentos para serem soprados, um deles é um pequeno apito

⁶² Lê-se fakará.

chamado *kukumi*, seu nome deriva de uma espécie de gavião que se liga ao pai dos porcos. Outros instrumentos que aparecem relacionados ao arsenal do yaskomo, são: as garras de tamanduá (bandeira e mirim), garras de jacaré, de tatu. Essas garras quando sopradas pelo yaskomo, podem afastar doenças, chamar o rebanho dos porcos do mato, fazer com que as manivas possam desenvolver boas raízes.

Howard (2001:92) observa que esses elementos que o yaskomo carrega em seu estojo: tabaco, garras de tamanduá, de águias, apitos feitos de osso de gavião e seixos de quartzo, artefatos de várias origens, da floresta, céu e rios, tornariam a cesta do pajé uma miniatura do cosmos.

O yaskomo pode entrar em contato com seu espírito auxiliar de duas maneiras diferentes, convocação direta, ou permitindo que seu ekati viajasse para encontrar os kakenau-kworokjam. A viagem da alma de um yaskomo só pode ter lugar a partir de uma shutepana e à noite. A partir daí um Yaskomo pode enviar seu ekati para três lugares diferentes:

- (1) para o céu (particularmente na camada 4) onde contata os kakenau-kworokjam;
- (2) para kamushpato em poinko-yauneri que poderia ser traduzido como a caverna na montanha de porco selvagem, onde os pais dos porcos moram cercados de todos os seus filhos, para persuadi-lo a permissão de caçar sua cria,
- (3) ou fundo do rio, para visitar o Okoimoyenna (povo Anaconda) para obter conselho e assistência.

O yaskomo só pode visitar um dos três lugares em uma noite, pois, é necessário para construir uma nova shutepana antes de cada viagem do seu ekati.

Finalmente, o yaskomo pode prejudicar seus inimigos convocando, por exemplo, o pássaro, krako, que pode incendiar uma casa; ou chikika, que pertence ao povo Anaconda, e que pode matar mulheres.

O yaskomo deveria seguir uma série de preceitos proibitivos, nunca comer carne assada ou frita, bananas maduras, pois seu cheiro forte pode incomodar os kakenau-kworokjam. Estes não costumam gostar de sangue, o que leva ao yaskomo observar uma série de tabus em relação ao nascimento, iniciação de jovens (várias são as práticas que levam a retirada de sangue de meninos e meninas) e menstruação, o contato ou proximidade com o sangue o tornará fraco. Segundo Fock, o pagamento ao yaskomo é uma coisa muito difícil de se fazer, para ele a principal recompensa é o prestígio e o poder que aumentava quando o yaskomo obtinha sucesso.

Se o xamã pode transitar entre níveis distintos do universo e mediar outras humanidades e espíritos, é bem razoável considerarmos também que ele possa transitar entre temporalidades distintas. Portanto, é cabível em seu voo⁶³ uma viagem espaço-temporal. Como vimos, a relação do xamã tem potencial de transitar entre tempo e espaço. O xamanismo é uma das formas de evidenciar a continuidade entre o passado e o presente. A cultura material também pode atuar como agente nesse trânsito xamânico, sendo, portanto, uma irrupção do passado no presente. Durante esses anos de pesquisa foi possível relacionar diversas situações em que fragmentos arqueológicos, pinturas e gravuras rupestres e as paisagens arqueológicas (ver Capítulo 6), aliados ao xamanismo e às festas rituais, atuam como mediadores deste rompimento da continuidade do tempo.

3. A cerâmica dos Okoimoyana ou cerâmica arqueológica como elemento de retorno do xamã

Além de tabaco e da pedra fiukwa, o yaskomo tem uma série de pequenos artigos usados para chamar seu espírito auxiliar. Esses objetos se encontram dentro de uma caixa especial finamente trançada, que é muito semelhante ao que hoje se denominada de pakara (Figuras 310, 311), mas Fock não menciona este nome para a caixa do xamã. Há vários instrumentos de sopro dentro dessa caixa, mas o mais usual parece ser um pequeno apito chamado kukuwi. Seu nome deriva de gavião real que de alguma forma está ligado ao poinko-yin (pai do queixada). Esse apito é feito a partir da madeira do pequiá e de uma outra espécie desconhecida. De acordo com a observação de Fock, um yaskomo disse que esse instrumento não é feito por gente, mas vem diretamente do céu. O yaskomo também guarda as garras dos tamanduás, tatu, porco do mato e até de caranguejos tanto para obter favores da caça dos yin, quanto para obter chuva, no caso dos caranguejos que são os pais da água.

De acordo com Ruben Caixeta de Queiroz, a cesta do pajé é seu estojo de pajelança, nela vão os “talismãs, [...] utilizados durante os rituais de cura” (1999, p. 281). Mas nem Queiroz (apesar

⁶³ É comum que narrativas que atribuem ao xamã a capacidade de voar ou correr com muita rapidez, atributos em geral relacionados com a potencialidade de animais, como o gavião, urubu ou a onça.

de citar que há amuletos no estojo do xama) nem Fock, em nenhum momento da etnografia, mencionam o uso de objetos cerâmicos, seja vasilhas ou fragmentos de peças arqueológicas.

Figura 310 – Estojo do Yaskomo, ilustração retirada de Fock (1963).

Figura 311 – Pakara feito em 2010 na Aldeia Mapium. Foto: Camila Jácome.

A única vasilha que foi mencionada é expedita feita de ouriço de castanha, conforme me foi mostrada pelo “ex-pajé/feiticeiro” Kahiyana, Pedro Okoy, no rio Trombetas (Figura 312). Essa vasilha servia tanto para fazer remédio quanto para fazer o curare (veneno de flecha utilizado para matar macaco). Okoy também nos mostrou um pequeno seixo de quartzo leitoso branco, dizendo ser bom para curar dor de cabeça, muito semelhante as pedras Fiukwá como relatou Fock.

Figura 312 – Vasilha feita com ouriço de castanha na qual Pedro Okoy utilizava para fazia remédios.
Foto: Camila Jácome.

A descrição de Fock (1963) evidencia a materialidade que cerca o xamã, seja nos instrumentos e plantas que utiliza, seja nas doenças, substancias imateriais, que materializa em forma de pedrinhas ou outros objetos para curar seus pacientes. Essa cultura material xamânica é bem pouco estudada, nas terras baixas da América do Sul. A arqueologia do xamanismo, em especial na América do Norte, Sibéria e Austrália, tem sido tratada mais no âmbito das agências simbólicas (arte rupestre, sepultamentos, cerâmicas cerimoniais) (Neil Price, 2004), do que efetivamente nos objetos empregados auxiliares nas técnicas xamânicas.

Retomando o que nos levou a relacionar a cerâmica arqueológica com o xamanismo, a cabeça de urubu Konduri com cordão e a fala de Amayta. Essa relação durante um tempo nos pareceu antagônica, pois a maioria das pessoas das aldeias do Mapuera, Cachorro e Trombetas, não demonstra muito interesse em relação aos objetos arqueológicos (fragmentos, vasilhas, lascas e lâminas de machado) que brotavam entre valetas de casas ou em fossas sanitárias, em geral,

apenas uma breve curiosidade. Um dos regimes de temporalidade, que citamos acima, que Maria Luísa Lucas (2014) menciona para os Hixkaryana, apesar das referências aos tempos dos antigos, há relações de interdito com o passado, o passado, ou mais especificamente, algumas histórias do passado, são evitadas de serem contadas hoje, essas histórias tem um poder em si, e o antídoto para elas, as curas xamânicas estão ausentes. Talvez essa interdição possa ser pensada para algumas das expressões arqueológicas, como as cerâmicas e os grafismos rupestres das serras (como já mencionamos no Capítulo 6).

Antes de continuarmos com essa relação entre as cerâmicas Konduri e o xamanismo no Trombetas, faremos uma breve digressão para a região arqueológica Mochica na costa norte do Peru, uma região desértica, limítrofe entre as terras altas. A aproximação da antropologia (Cavalcanti-Schiel, 2014) e arqueologia (Arcuri, 2007, 2011) andinas com a floresta tropical tem mostrado que essa divisão rígida, entre as terras altas e baixas, se deu em boa medida pela cristalização do modelo de Julian Stewart (1946-1950) que separou drasticamente as duas áreas, mediante a diferenciação de critérios econômicos, políticos, simbólicos, sociais e religiosos. No entanto, esses autores apontam aproximações entre esses domínios culturais, visíveis em contextos arqueológicos por trocas, assim como por releituras da cosmovisão andina a partir do multiculturalismo amazônico proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2002).

Tomemos como exemplo a relação entre cerâmica Mochica e o xamanismo encontrada no trabalho de Débora Leonel Soares (2015). O foco de sua análise foram os temas da iconografia cerâmica onde estão representados personagens interpretados como xamãs e sacerdotes, rituais de sacrifício humano, assim como na relação entre entes humanos e não humanos. O interessante é que, apesar de trabalhar com a questão iconográfica, Soares se inspirou no debate contemporâneo da etnologia sobre o multiculturalismo indígena, assim como em exemplos dos curandeiros atuais na mesma região (Polia 1996). Segundo a autora, a cerâmica ritual Mochica é um veículo de memorização e comunicação da cosmovisão andina como também de reprodução das identidades das elites dominantes.

A cosmovisão andina é fundamentada em elementos importantes, um deles é a alternância das relações do cosmo em metades complementares: noite e dia, alto e baixo, masculino e feminino. No entanto, essa complementariedade é marcada pela instabilidade, o que gera a divisão das metades em outras duas metades, gerando uma quatripartição. Essa complementariedade também opera no modo de entender o tempo, que não é linear nem contínuo e está diretamente

atrelado à noção de espaço (Arcuri, 2005), por exemplo: a noite é um período do dia e também um lugar. O passar do tempo não é uma garantia, não acontece sem a intervenção de diferentes agentes.

Ao apresentar os curandeiros atuais, Polia (1996 *apud* Soares, 2015) afirma que devem ser entendidos como xamãs, pois são os únicos que mediam seres de diferentes partes do cosmos. A mediação se faz a partir de rituais, que incluem a visão especialmente aberta pelo uso de San Pedro, um cacto com efeito psicoativo. As doenças são explicadas pela perda da sombra da pessoa (Polia, 1996 *apud* Soares, 2015), que é o animu ou energia vital, sendo que todos os seres e coisas (corpos e objetos) são animados, dotados de subjetividade e de possibilidade de comunicação.

Este mesmo animu-sombra é utilizado pelos curandeiros nos rituais de cura que fazem (Polia, 1996 *apud* Soares, 2015). Esses rituais, em geral, começam no fim do dia com a preparação do San Pedro, e se estendem ao longo da noite, terminando antes do crepúsculo. O ritual acontece na mesa do curandeiro que é repleta de objetos, e cada um deles tem suas próprias sombras que o auxiliam. A sombra dos objetos tem aparência distinta da sua forma inanimada, sendo muito comum que tenham nomes humanos e aparência de homens e mulheres com diferentes traços e vestimentas (*idem*). Soares afirma (2015:68) que este fato é ilustrativo, pois a

sombra não é apenas a projeção, ou representação imaterial de um objeto ou de uma entidade, mas que pode ser vista como sujeito, e que confere subjetividade, intenção e agência a estes. Assim, estes contatos acabam por ser potencialmente perigosos e destrutivos para aqueles que não são dotados das habilidades xamânicas, pois somente os curandeiros estão preparados para controlar situações como estas. Estes conseguem deslocar sua sombra sem o risco de causar danos a esta, ou à sua integridade psíquica, percorrendo verdadeiros labirintos e enfrentando diversos perigos nestes “outros mundos.

O ritual segue pela noite, tempo-lugar que tem relação estreita entre o cacto e a Lua (Polia, 1996 *apud* Soares, 2015). Os objetos usados nos rituais também são relacionados à escuridão, sendo restrita a exposição da mesa a luz. Essas mesas, que são espécies de altares, contêm um conjunto diversificado de objetos (espada, punhais, varas de madeira tropical, maracás, pedras, objetos arqueológicos, imagens cristãs, etc.) (Figuras 313 e 314). Alguns dos objetos que se encontram na mesa são de procedência subterrânea, derivada de covas, tumbas, ou seja, do subsolo, incluindo as vasilhas arqueológicas Mochica (*huauquitos*).

Figura 313 – Duas versões da mesa do curandeiro, notar nas duas fotos no lado esquerdo as vasilhas arqueológicas (huaquitos) indicadas pelas setas azuis. Ilustrações retiradas de Soares (2015:183-184), a imagem superior a autora retirou de Villareal, Huatay, Vera, Huatay (2012) e a foto inferior de Polia (1996).

Figura 314 – Desenho esquemático da mesa do curandeiro, a peça marcada como 5 é de uma representação vasilha arqueológica. Ilustração retirada de Soares (2015:184), a autora usou o desenho de Polia (1996:467).

Os objetos são distribuídos em três campos específicos das mesas, a parte esquerda da mesa, chamada de Hurin, está associada ao mundo escuro, subterrâneo, ao feminino e ao passado (Figura 314). Segundo Soares (2015), a relação com a escuridão, segue a própria lógica dual do claro-escuro, sendo a escuridão o lugar dos mortos e antepassados. A parte do meio, se relaciona com o mundo que habitamos, o Kay Pacha, e é justamente onde fica o San Pedro, já o lado direito, representa o mundo de cima e o futuro, sendo os objetos desta parte da mesa pertencentes aos povos habitam esse tempo-espço.

Conforme já dito acima, na cosmovisão andina, o tempo encontra-se intrinsecamente ligado ao espaço, portanto

falar em tempo é também falar em espaço, de modo que estas duas noções nunca estão separadas. Por isso, a noite é tanto um momento, quanto um lugar de transição, onde as fronteiras entre os mundos – entre o visível e o invisível – estão mais expostas. (...) Estes desdobramentos são muito importantes, pois reafirmam essa relação entre a noite, tempo passado, e tudo aquilo que é selvagem, não domesticado; e que por conta do próprio movimento dinâmico do cosmos andino, não está localizado estaticamente nesse mundo “abaixo”, sendo que se movimenta e se atualiza todos os dias pela inversão e alternância entre o dia e a noite. (Soares, 2015:185-186)

Para completar essa relação sobre a temporalidade andina, Soares diz que “os seres relacionados a um passado fundante, são dotados de um poder especial, chamado Kamaq, que se expressa

em sua capacidade de transformação em qualquer tipo de seres vivos, objetos, ou fenômenos naturais. Esta capacidade de transformação lhes confere certa atemporalidade, pois continuam existindo através do tempo, podendo assumir diferentes formas no presente” (Soares 2015:84).

Essa digressão aponta algumas direções interessantes para a nossa reflexão sobre a relação entre os fragmentos cerâmicos e o xamanismo na região do Trombetas. Primeiramente, o regime de temporalidade andino é circular. Não podemos dizer o mesmo sobre os grupos caribeguanenses, mas considerando que os xamãs podem circular no espaço de maneira diferenciada em relação aos demais, e que também podem acessar vários níveis do cosmos, parece bastante razoável estender também esse trânsito entre passado e presente.

O segundo ponto é a relação dos xamãs com os objetos do passado. No caso dos curandeiros da costa norte do Peru está bem evidente que são objetos do passado, que eles encontram e retiram das arqueológicas. No entanto, esses objetos, para além de serem associados aos antepassados, tem em si sua sombra (*animu*) de aparência humana e com poder que é incorporado pelo xamã. Podemos concluir então que os objetos arqueológicos são mais do que símbolos de um tempo passado, pois na mesa do curandeiro, são atualizados no presente, onde ainda se mantêm ativos em seu poder. E como podemos relacionar isso ao caso que examinamos?

Quando Amayta nos disse que aqueles os fragmentos Konduri poderiam trazer de volta os antigos xamãs, talvez ele estivesse mencionando justamente um poder ou *animu* que as peças arqueológicas têm quando entram em contato com o xamã. Dessa forma esses pequenos fragmentos poderiam ser articuladores na comunicação dos tempos presente e antigo, assim como dos antigos pajés com seus espíritos auxiliares. Isso fica mais evidente quando tomamos o relato de Leonor Valentino (comunicação pessoal) sobre os Katuena.

Segundo Valentino, os Katuena consideram que os fragmentos expostos em superfície e subsuperfície atualmente eram das antigas painéis cerâmicas dos Okoymoyana. Como vimos anteriormente (capítulo 6), o Povo Cobra Grande, cujas aldeias subaquáticas são vizinhas a algumas aldeias Waiwai, mantinha maior relação com os Waiwai no passado, e apesar de ser pouco visto nos dias de hoje, ainda existe. Os Okoimoyana, como apresentou Fock (1963) são *yanas* (*yenna*) espirituais, mas com aparência de humanos quando vistos pelos que habitam a superfície. Esse grupo está entre os espíritos que auxiliam ou com os quais lutam os *yaskomo*. Muitas são as histórias de pessoas que foram levadas por eles para suas aldeias no fundo do rio.

Essa viagem era provocada por doenças, e o yaskomo ao tentar curá-las estava na realidade tentando resgatar o doente dos Okoymoyana.

Vimos que as pedras fiukwa, mencionadas também por Fock (1963), apresentam relação com os Poinko yin, os pais dos porcos, e são objetos que podem trazer seus filhos para a comunidade, uma dádiva do próprio pai dos porcos, concedida pelo pedido do xamã. O aparecimento dos fiukwás também tem sua origem atribuída a outra dádiva da cachoeira, ente-lugar que permite ao pajé encontrá-la, ou do pássaro (espírito) que em sua visita noturna no sonho do xamã deixa uma pedrinha em sua boca, conforme aparece nos relatos de Fock (1963).

Por fim, temos outra relação mais específica, quanto aos dois fragmentos pingentes de cabeça de urubu. Como vimos, na descrição acima (Fock 1963, Howard 2000) a última camada do céu é lugar de morada dos Kurumyana, a gente Urubu, que apesar de morarem no céu têm aparência física muito semelhante ao dos Waiwai. Fock apresenta um mito sobre a gente Urubu, em que descreve que ao chegarem na terra para comer um defunto se despem de sua roupa de penas e mostram que sua verdadeira aparência é humana. O mito transcorre com o roubo da roupa de um velho urubu, assim como sua faca, por um humano terrestre. Não há afirmação explícita, mas o fato de um humano ter a roupa do Povo Urubu, provavelmente lhe garantiria também a transformação em Urubu. Como sabemos essa transformação corporal é uma das habilidades do xamã. Não há dúvidas, portanto, que a figura do urubu está associada ao xamanismo, seja pelo poder que carrega, são habitantes celestes que vivem acima dos próprios kakenau, seja por que pode emprestar suas vestes aos humanos e possibilitar que estes também se transformem. Esse é um elemento que reforça a ligação daqueles dois pequenos fragmentos Konduri ao xamanismo atual e histórico.

Não fizemos uma etnografia voltada para uma arqueologia do xamanismo no Trombetas, pois apesar dessas informações terem aparecido muito cedo na pesquisa, ainda não conseguíamos realizar essa articulação. No entanto, a associação das cerâmicas arqueológicas com os Okoymoyana que Leonor Valentino encontrou, também foi confirmada pela narrativa do pai de Xamen.

Em quase todas as aldeias, que visitamos, os moradores tinham pequenas coleções de peças arqueológicas, em geral os adornos zoomorfos da cerâmica Konduri, peças inteiras, e lâminas de machado. Em Inajá, além dos artefatos arqueológicos, também nos foi mostrado um bloco (aparentemente de arenito) cuja morfologia se assemelha à cabeça de um boto (Figura 315).

Quando os moradores da aldeia mostraram essas peças, afirmaram que aquele era o objeto mais “valioso” pela sua unicidade. Ao observar a peça não identificamos nenhum tipo de marca (facetado, estrias, picoteamento) que indicasse ação antrópica. No capítulo 6 vimos a relação entre o povo Cobra Grande e as cachoeiras, assim como o povo Boto e os remansos. Talvez essa relação se estenda a alguns objetos também.

Figura 315 – A coleção arqueológica da aldeia Inajá, fragmentos de cerâmica Konduri (à esquerda), uma vasilha inteira (no centro), lâminas de machado (sobre a mesa) e a cabeça do boto (à direita). Foto: Camila Jácome, em 2011.

Na aldeia Santidade, Mauro Katxuyana, atual cacique, também tinha uma pequena coleção de peças arqueológicas (Figura 316). A sua coleção apresentava, além das lâminas de machado, majoritariamente fragmentos de apêndices zoomorfos Konduri. Em praticamente todas as comunidades ribeirinhas de Oriximiná, é comum encontrarmos essas coleções, que às vezes são constituídas por muitas peças. Poderíamos pensar, portanto, que a guarda desses pequenos fragmentos decorreria de mera curiosidade, ou ainda pela sua estética, originalidade ou raridade, no entanto, se considerarmos as cosmologias indígenas, essas coleções podem ter outro significado.

Figura 316 – Coleção arqueológica de Mauro Katxuyana, notar predominância de fragmentos zoomorfos, aldeia Santidade, Rio Cachorro. Foto: Camila Jácome, em 2010.

A foto acima ilustra diversos apliques e apêndices que evocam figuras zoomorfas. Um deles também apresenta o fio de colar passado pelo furo da base da cabeça do urubu. Essa mesma peça foi pintada recentemente em preto, vermelho e amarelo ressaltando os detalhes que evocam a espécie desse apêndice, a cabeça do urubu-rei (Figuras 317 e 318). Novamente, poderíamos ler pela chave da “reapropriação”, da “ressignificação” da peça ou considerar o fato como uma simples curiosidade. No entanto, outros elementos nos levam a aproximar essas coleções e os pingentes Konduri do xamanismo.

Figura 317 – Detalhe do aplique com pintura recente e com cordão. Foto: Camila Jácome, em 2010.

Figura 318 – Cabeça do urubu-rei. Fonte: <http://defensoresdanatureza.com.br/voce-ja-conhece-o-urubu-rei-brasileiro.html>. Consultado em: 29/03/2017

Voltando àquele primeiro fragmento encontrado na casa de Maria do Socorro Mawino e Benedito Tawarika (Figura 319). A história ganhou outros elementos alguns anos depois. Luísa Girardi me relatou uma situação, envolvendo duas jovens que teriam visto uma criatura monstruosa à noite, um espírito. Isso gerou uma série de consequências, mas a mais grave foi o surto psíquico que as meninas tiveram. O evento teria ocorrido após a quebra de uma prescrição. Uma sucuri foi morta e aberta para retirada do couro, dentro da aldeia, por um dos missionários presentes. O propósito seria provar que não haveria nenhum risco, pois após a conversão esse tipo de “crendice” deveria ser abandonado. As jovens chegaram a ser encaminhadas para tratamento hospitalar em Oriximiná. Benedito Tawarika trouxe um

composto de ervas, como remédio para as jovens. Segundo ele, o medicamento teria sido elaborado a partir de uma planta que encontrou perto de sua casa. Após o seu envolvimento no tratamento das meninas, os boatos sobre sua função de pajé voltaram a circular na aldeia. Essa ação, aparentemente de tentativa de cura das meninas, foi considerada como indicativo de que Benedito Tawarika era o verdadeiro causador do problema. Desta controversa história resultou que seu filho o levou embora da Aldeia Santidade. Esse filho de Benedito estava se formando para ser pastor indígena.

O envolvimento de Benedito Tawarika deixa muito evidente que seu ex-ofício não estava de fato abandonado após a conversão ao cristianismo. Tanto pela sua tentativa de tratar as meninas, quanto pelo forte boato que isso gerou na aldeia, de fato todos sabiam sobre seu passado. O medo, que hoje os pajés-xamãs causam, leva a tentativas de minimizar o risco que podem oferecer, neutralizando o potencial xamânico de Benedito ao aproximá-lo da palavra de Cristo.

Figura 319 – Detalhe do pingente de cabeça de urubu. Fotos: Camila Jácome, em 2010.

Evidentemente o cordão passado nos orifícios dos apêndices indica que essas peças poderiam ser usadas como um colar. No livro de Fock (1963) e Yde (1965) são ilustrados colares/amuletos com pingentes de dentes de jaguar, lontra e macaco, de nome *ehdoyati*. Essa mistura geraria um caçador tão ágil quanto o jaguar, tão bom pescador quanto a lontra e um coletor tão capaz quanto o macaco, segundo Fock (1963:118). Todos os meninos e homens Waiwai carregam esse cordão com dentes o que evidencia que é considerado um objeto com propriedades mágicas (Figura 320). Entre os personagens identificados como personagem xamãs na cerâmica Mochica, Débora Leonel Soares identificou uma recorrência de adornos, entre os quais os colares de sementes. Portanto, é provável que essas peças, considerando sua relação com seres

cosmológicos importantes para os grupos dos Trombetas, tanto os Okoymoyana quanto os Kurumyana, fossem utilizadas como talismãs dos xamãs.

Figura 320 – Cordões com dentes de animais e poderes propiciatórios para a caça e pesca. Fonte: Fock (1963:119)

Podemos dizer que chegamos a um entendimento da relação da materialidade/imaterialidade do xamanismo no Trombetas, que pode ser mediada pelas peças arqueológicas. E talvez a falta de interesse da maioria das pessoas pelas cerâmicas arqueológicas seja justamente pelo que representam na sua memória. Sejam elas peças de Okoymoyana ou dos Kurumyana, provavelmente eram artefatos do estojo do xamã, e, portanto representam um perigo em potencial, assim como com as serras e suas pinturas.

Portanto, esse esquecimento voluntário teria relação com uma situação presente, em que os yaskomos ou pajés por não existirem (ou quase não existirem mais) representarem um perigo. A nova ordenação de mundo tem novos perigos que são mediados pelos pastores, bíblias, remédios e outros artefatos. Mas essa ordenação do presente expõe todos a constante perigo, com a possibilidade de retorno real de seres de outros lugares do cosmos e do próprio pajé. Este é um perigo de ordem espacial, onde seres de outros lugares vêm assombrar as aldeias, mas também de ordem temporal onde os antigos vêm ao presente

Para tentar finalizar essa reflexão novamente recorro ao artigo *Pontos de vista sobre a floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução*, de Manuela Carneiro da Cunha (1997). A importância e o perigo do xamã vêm de sua própria tarefa que “mais do que uma simples ordenação (..) de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento mais do que de arrumação (...) o xamã parece ser o contrário de um nomoteta. Ao longo de suas viagens a outros mundos, ele observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê (idem, p.13)

A circularidade do tempo, contrária à da coerência cronológica no sentido de encadeamento ordinário, não está no campo do irracional, se entendermos que o papel do xamã é tal qual Manuela Carneiro da Cunha propõe “de uma tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações.” (Idem, p.14). Portanto, a tradução do xamã das diversas linguagens dos seres cosmológicos, assim como dos diversos tempos, foi sintetizada por Manuela Carneiro da Cunha, da maneira mais arqueológica possível:

A tarefa do tradutor torna-se grandiosa, por ser ela a busca da verdadeira linguagem, da qual as línguas particulares seriam apenas fragmentos (Benjamin, 1968:78), como os fragmentos de um vaso que, embora diferentes entre si, se ajustam perfeitamente para restituir um conjunto que os ultrapassa: o ajustamento dos fragmentos atesta a existência do vaso. (Carneiro da Cunha 1997:13)

Parte IV – Discussão final

(Xokokono e Rogério olhando as paisagens do Rio Mapuera, 2011. Foto: Camila Jácome)

Capítulo 10 – No fio das miçangas: tecendo histórias para karaiwa e yanás

1. Introdução

Ao longo dos capítulos anteriores tentei conectar duas formas discursivas sobre passado: as dos povos indígenas da região do Trombetas e as da arqueologia. Tal conexão foi desenvolvida a partir de dois pontos, a cerâmica e as paisagens.

Neste capítulo final, farei uma reflexão teórica sobre esse encontro de temporalidades e perspectivas sobre lugares e objetos arqueológicos. Pretendo não somente expor as diferenças entre as perspectivas indígenas e arqueológicas, mas identificar pontos de diálogos simétricos, onde de fato o discurso indígena possa ser, de fato, considerado não como discurso mítico ou uma percepção local, mas como um lugar onde é possível dialogar sobre a história antiga e recente desses povos.

Para tanto, faremos uma discussão sobre ciência e a relação com as outras formas de produção de conhecimento pelos não ocidentais.

2. A ciência nativa do ocidente

A filosofia da ciência tem colocado a ciência moderna em uma posição de nativa, ou seja, tem exposto pontos desse pensamento que, ao longo dos últimos séculos, foram “naturalizados” e estandarizados de forma que se tornaram verdades, mesmo que conscientemente provisórias. Esse tipo de reflexão crítica é interessante para começarmos a pensar os locais de encontro da ciência ocidental atual com outras formas de produção do conhecimento.

Essa discussão tem origem ainda na década de 1960 com Thomas Kuhn⁶⁴, que reverberou trabalhos como de Bruno Latour (1991) que citamos aqui. A primeira proposta de Latour é deslocar a busca do exotismo para o centro das sociedades ocidentais, em vez de procurá-lo nas margens ou mesmo entre os não-ocidentais. Latour afirma que sempre fizemos uma

⁶⁴ KUHN, T. S. A estrutura das revoluções científicas. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1968, [1978].

antropologia dos outros ou daquilo que de exótico e tradicional (não esqueçamos que marginal também) no seio da sociedade ocidental. Esse deslocamento da perspectiva do que é de fato exótico, muito se deve as mudanças iniciadas no século XX, e ainda em curso, como dissolução de fronteiras políticas, a queda de impérios, o renascimento de identidades culturais. O “quintal antropológico da Europa e América do Norte” começou a se rebelar contra esse processo de exotização. Não é mais rara a hipótese de antropólogos serem impedidos de desenvolver pesquisa de campo, pois o acesso a essas áreas tem sido restrito ou fechado “ (o caso praticamente de toda a África e do Meio Oriente; o que resta de fato é apenas a América Latina e uma parte da Ásia) ”⁶⁵.

Situações semelhantes podem não ser tão comuns entre os povos indígenas no Brasil, mas exercitando uma previsão futura, considerando o processo de inserção de jovens e adultos nas escolas, universidades (graduação e pós-graduação), e o modo radicalmente distinto de como pensam sobre si e sobre nós, esse tipo de procedimento não está tão distante assim⁶⁶. Esses evidentes sinais dos tempos mostram a urgência de uma reflexão profunda sobre o fazer arqueológico no presente.

Latour cita com frequência o Brasil em algumas entrevistas. Em uma delas literalmente afirma que a sua tese para *Jamais fomos modernos*, “não faz muito sentido ao se falar no Brasil, porque os brasileiros nunca foram modernos, mas sempre foram, de certa forma, pós-modernos”. Talvez o Brasil ou melhor a sociedade brasileira jamais tenha sido moderna, no sentido europeu, pois as relações no Brasil são muitos mais híbridas como por exemplo o caso das religiões sincréticas, que congregam elementos de origem africana e europeia. No entanto, a ciência brasileira recebeu influência profunda do pensamento moderno, nosso exemplo da arqueologia brasileira é bastante ilustrativo. A arqueologia acadêmica brasileira tem duas grandes influências teóricas e metodológicas: francesa e a norte-americana (Barreto 1999).

As missões arqueológicas francesas no Brasil estão relacionadas a outras que foram implantadas em países da América Latina. Esse projeto ficou conhecido como “americanismo” (Barreto 1999). A raiz das missões franco-brasileiras vem da atuação do casal Annette Laming-Emperaire

⁶⁵ Entrevista de Latour dada a Revista Cult. <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/>.

⁶⁶ No Brasil, em 2015, estudantes Munduruku da Universidade Federal do Oeste do Pará declararam publicamente a discordância com uma pesquisa antropológica, a carta com os detalhes da situação pode ser lida a partir deste link: <http://acervo.racismoambiental.net.br/2015/05/12/quem-sao-os-muitos-daniel-bellik/>.

e Joseph Empereire que foram trazidos por Paul Rivet ao Brasil nos anos 50. A arqueologia das missões franco-brasileiras é caracterizada pela escolha de escavação de superfícies amplas em sítios muito antigos, que não apresentam relação com as sociedades indígenas históricas ou atuais. A classificação das coleções, em especial as líticas, dos sítios mais antigos, seguiram as categorias da pré-história francesa, em especial na busca por instrumentos “fósseis” guias e a reconstituição de suas cadeias operatórias. No entanto, como ressalta Barreto (1999) muitas indústrias líticas em sítios do Brasil, não são tão formalizadas quanto as do paleolítico francês. A arqueologia das missões francesas não deixou grande herança teórica em termos interpretativos⁶⁷.

A influência da escola americana deve-se a outro casal de arqueólogos que se aventurou pela América Latina, Betty Meggers e Clifford Evans, que iniciaram suas pesquisas na Amazônia na década de 1940, mas tiveram uma atuação ativa na formação de arqueólogos brasileiros através da organização e direção do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa) nos anos 60. Talvez o maior legado do Pronapa na arqueologia brasileira, tenha sido a eficácia do seu sistema de classificação dos artefatos, em especial das cerâmicas, utilizando-se das ferramentas de “fases” e “tradições” propostas por Willey e Phillips (1955). Essas categorias de artefatos, em seus espaços geográficos e recortes temporais foram muitas vezes diretamente relacionadas a grupos étnicos, e na perspectiva de Cristiana Barreto (1999:45), isto “assemelha mais às práticas do difusionismo cultural europeu do que ao neoevolucionismo ecológico americano”, do qual o casal era contemporâneo.

Retomando as classificações da ciência moderna, as fases e tradições arqueológicas, por mais que procurem relacionar os objetos com grupos étnicos, linguísticos ou culturais, apresentam uma forma de purificá-los (Latour, 1991), pois ao encaixá-los em categorias não deixa de ser

⁶⁷ A influência do estruturalismo na arqueologia francesa, e consequentemente nas missões francesas que vieram para a América, é muito evidente nos estudos dedicados a arte rupestre, é clara a intenção de Annette Laming-Emperaire (1951) de buscar uma semântica na forma de expressão dos grafismos e de sua distribuição pelos paredões rochosos. Já a análise do lítico, outro ponto forte na arqueologia francesa, é uma mistura de dois elementos a classificação, uma continuidade histórico-culturalista misturada aos estudos da *chaîne opératoire* de Leroi-Gourhan (1965). Apesar, de todos aqueles que participaram das missões francesas no Brasil terem sido alunos da própria Mme Empereire ou mesmo terem assistido aos seminários de Lévis-Strauss no Collège de France, a influência do estruturalismo não é tão marcante assim. Talvez seja devido àquilo que Cristiana Barreto (1999) apontou, de que as pesquisas no Brasil tenham se mantido em estudos e levantamentos preliminares não havendo investimento em interpretações de fundo teórico.

uma aproximação com classificações da natureza. Uma forma de distanciar esses objetos de sua produção social e standardização sob um epítome classificatório.

As classificações do Pronapa mantiveram a arqueologia brasileira muito voltada para sua própria produção, o Brasil focado em “seu próprio” passado, mantendo uma divisão política totalmente arbitrária do passado indígena. A arqueologia pronapiana não foi uma história indígena de longa duração. A classificação foi uma forma de purificar esse domínio híbrido *social-natural* no qual os povos indígenas foram postos.

Citando novamente o artigo de Cristiana Barreto (1999), outro fator que apresenta como fundamental nas formulações sobre o passado arqueológico foi “o afastamento da arqueologia da antropologia cultural, e das ciências sociais em geral; e o uso pouco consciente, inadequado, ou ainda mal adaptado ao contexto brasileiro, de teorias e práticas metodológicas introduzidas no Brasil por escolas estrangeiras” (idem, p.49). A proposta desta tese é justamente fazer esse esforço na reaproximação da arqueologia amazônica com a antropologia cultural e a etnologia indígena feita na América do Sul, por um viés que siga os dados etnográficos não como índices comparativos, mas como fontes, assim como os próprios vestígios arqueológicos.

Voltamos agora à crítica de Bruno Latour à ciência moderna, para nos aprofundarmos nessa crítica às classificações em arqueologia. Mas o que define a ciência moderna? Para Latour (1991), seria a convicção na separação polarizada entre sociedade e natureza. Esse agrupamento de seres a que chamamos natureza, é uma amálgama de seres independentes, uma coletividade mal constituída. Assim como a própria a sociedade também é mal constituída e desorganizada. E para ele, a única forma de explicar essas *instituições* é dissolvendo a dicotomia entre a natureza e a sociedade. E partir para a pesquisa que associa as coletividades que ficaram conhecidas como natureza e sociedade.

No seu livro *As políticas da natureza* (2004) Latour questiona que se não mais temos os domínios claros de natureza e sociedade, quais seriam então as assembleias legítimas, uma vez que “natureza” e “cultura” não são assembleias legítimas. Essas assembleias foram forjadas pelo martelo do modernismo tradicional, diante do que Latour acredita ser a ilusão de que tudo poderia ser naturalizado. Ou seja, todas as coisas poderiam ser explicadas enquanto fenômenos externos ao mundo humano e suas falhas.

Essa crença inabalável na naturalização do mundo gerou uma espécie de fundamentalismo, pois foi retirada toda e qualquer possibilidade de mediação. Somente havia a distinção absoluta entre

os domínios da natureza e da sociedade. Para descola (2006) a distinção radical entre natureza e cultura feita pelos ocidentais é um modo de identificação do mundo, ou ontologia, que denomina de naturalismo. Descola define quatro modos de identificação:

- (1) O *Animismo*, ontologia que vê continuidade entre os seres humanos e os de outras espécies, mas com diferença nas corporalidades. Comum nos povos ameríndios e melanésios.
- (2) O *naturalismo moderno*, a ontologia no qual há continuidade corporal entre humanos e não-humanos, mas com privilégio concedido apenas a humanidade da consciência desta continuidade. Nascido da revolução científica do XVIII atingiu sua teorização máxima no século XIX com o darwinismo.
- (3) *Totemismo*, Descola cita a definição de Lévi-Strauss de que há continuidade física, mental e moral entre grupos humanos e não-humanos, resultando em propriedades que tornam os seres humanos e não-humanos pertencentes à mesma classe (familiar, de grupo), apesar das diferenças morfológicas. Presente em grupos australianos e algumas sociedades nativas da América do Norte.
- (4) *Analogismo*, ontologia onde há descontinuidade entre as interioridades e o físico. Em toda a ontologia analogista não há indivíduos únicos. Esta cadeia articula as ligações de um ser perfeito (o que é identificado com Deus pelos cristãos) a outros seres de manifestação mais humilde. Além do cristianismo, está presente em sociedades da Ásia e Oriente Médio.

Segundo o autor, esses modos de identificação coexistem, apesar das diferentes ênfases dadas nas ontologias onde predominam. Não seria errôneo afirmar que se entre os modernos predomina o naturalismo (mesmo que com vários elementos do analogismo) entre os povos amazônicos predomina o animismo (Descola, 2005). Portanto, o argumento fundamental de Descola é que o dualismo natureza e cultura, tal como o concebemos, não pode se verificar nas sociocosmologias de boa parte das populações humanas, dentre elas, as ameríndias. Os modernos não fariam mais do que projetar sobre estas populações este dualismo que não lhes diz respeito (Sztutman 2009).

O domínio da natureza, construído pelos naturalistas é então “contaminado” de sociedade. E para Latour (1991, 2004) o local de purificação desses domínios, o laboratório científico, é um espaço tão híbrido, quanto as próprias assembleias da natureza ou sociedade.

A ciência e a política podem ser fundamentalistas, se excluírem os intermediários, as mediações, em nome de sua busca pela verdade.

A ciência faz parte de um coletivo – estou propositalmente evitando usar a palavra social – do mundo. Há quem acredite que a ciência, particularmente as ciências naturais, é absoluta. Mas esses são os religiosos da ciência, não os participantes da ciência. Não conheço um ator participante da ciência que não seja um relativista ou, melhor dizendo, um relacionista, porque ele sabe que conhecer é estabelecer relações dentro de um quadro de referências. A crítica aos relativistas, feita pelos absolutistas, é frequente, mas essa não é uma discussão produtiva.⁶⁸

Latour, em uma entrevista de 2004⁶⁹, admite que não utilizaria mais o termo híbrido, pois, a rigor, só haveria híbridos, em toda parte. Mas o ato da hibridização é negado em seus recintos, seja nos laboratórios seja nos escritórios internacionais, “sobre a guerra no Iraque, por exemplo, diremos: esta vai ser rápida, vai dar tudo certo, nós controlamos tudo”.

Latour nos apresenta uma crítica à ciência moderna, assim como o seu procedimento de exotização do outro. E coloca os híbridos como ponto de interesse. O que poderia ser dito de outra maneira, a junção de perspectivas mais naturalizantes, no caso da ciência arqueológica, com outras ontologias, no caso a ameríndia. Continuo a argumentação, falando sobre a necessidade de pautar outro tema muito caro à antropologia e arqueologia, a categoria *cultura*, ou melhor sua desconstrução através da proposta de Roy Wagner.

3. Tradição e a inovação – invenções de mesma (s) cultura (s)

A invenção da cultura (1975) de Roy Wagner é atualmente considerada uma obra fundamental para a antropologia contemporânea, e é praticamente simultânea a dois outros livros de seus conterrâneos norte-americanos: *A interpretação das culturas* (1973), de Clifford Geertz, e *Cultura e razão prática* (1976), de Marshall Sahlins. Esses dois livros tiveram grande difusão e sucesso logo após seu lançamento, diferentemente da publicação de Wagner. No Brasil, isso fica mais evidente ainda, pois somente 35 anos após seu lançamento *A invenção da cultura* foi traduzida, em

⁶⁸ Trecho retirado da entrevista concedida pela Prof. Dra. Carla Rodrigues, professora da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio (PUC-Rio), doutora em filosofia e pesquisadora do CNPq) a Bruno Latour em 2012, que foi publicada na Revista Valor Econômico. <http://www.valor.com.br/cultura/2908624/em-busca-de-um-novo-lugar-para-o-homem-e-natureza>

⁶⁹ Entrevista realizada em Paris, em fevereiro de 2004, no gabinete de Bruno Latour na Cole Nationale Supérieure des Mines, por Renato Sztutman e Stelio Marras (2004).

2010. Como bem aponta Márcio Goldman (2011) é muito difícil imaginar um lapso de tempo tão grande para os escritos de Geertz e Sahlins.

Goldman (*idem*) avalia que isso se deve ao fato que as ideias desses dois autores tinham desde seu lançamento uma receptividade maior, era a “salvação” do culturalismo de sua antítese, o reducionismo naturalista. Já Wagner segue um caminho bem diferente, seja em relação ao interpretativismo geertziano, seja em face do culturalismo estruturalizado de Sahlins. *A interpretação das culturas* e *Cultura e razão prática* soam hoje quase como milenarismo antropológico, no sentido de fim de um tipo de antropologia, ao mesmo tempo que preanunciaram o pós-modernismo na antropologia. Os antropólogos pós-modernos levantaram questões realmente importantes, embora não tenham oferecido respostas efetivas para nenhuma delas. Tal fato os encarcera dentro da própria “crítica da representação”, ou seja, da inevitabilidade da ficção etnográfica (assim como a arqueologia pós-moderna de Hodder).

A pós-modernidade tem que ser lida em um contexto mais amplo, que passa pela crítica pós-colonial, iniciada no campo da literatura (Bhabha, 1998; Said, 1993), onde toda a construção narrativa sobre os nativos, passa também a ser objeto de análise, na medida que são marcadores dos *aparelhos de repressão* (Foucault, 1979). A crítica pós-moderna e os estudos pós-coloniais desnudaram a etnografia, expondo suas fragilidades hermenêuticas e suas imposições coloniais e autoritárias, quando não egocêntricas (o autor é o etnógrafo e não o nativo). O discurso etnográfico foi entendido como sendo uma visão heteroglota do mundo. Assim como o discurso arqueológico foi apontado como um discurso polifônico do mundo passado (ver Hodder 2004a, 2004b).

Assim a pós-modernidade traz um ponto irremediável, a questão do discurso ou melhor dos discursos em jogo dentro do campo científico. A questão da interpretação, gerou um impasse, se é possível ou não produzir uma ciência que não seja um gênero literário. É nesse sentido que a crítica pós-moderna à modernidade se encerrou ou melhor se encarcerou em si mesma.

O que Roy Wagner propôs é justamente o corte desse nó górdio. Para ele, o entendimento da antropologia enquanto apenas uma representação deve ser renunciada, porque seja falsa ou ficcional, é sempre uma relação de poder que concede a alguém o direito de representar outrem. Escapar da representação é uma necessidade porque esta faz parte dos prolongamentos das relações de poder que o Ocidente capitalista estabeleceu dentro do texto antropológico com as demais sociedades do planeta.

Wagner abre ao antropólogo a possibilidade de contestar essa tradição, quando considera que este tem a capacidade de inventar sua própria cultura. Quando se reconhece o caráter imanente das relações de poder estabelecidas com o texto antropológico é que se abrem as linhas de fuga. Goldman (2011) aponta que essa questão é ao mesmo tempo epistemológica, ética e política. Pois se trata de como proceder para não reproduzir, no conhecimento antropológico, as relações de dominação a que os grupos com quem os antropólogos trabalham se acham submetidos.

Mas para além de sustentar essa crítica que também é compartilhada com seus colegas da antropologia pós-moderna, Wagner acredita no poder subversivo da prática etnográfica. O poder subversivo da etnografia antropológica vem de sua criatividade, que está intrinsecamente ligada a outra criatividade, a das pessoas sobre quem trata a etnografia. O reconhecimento da criatividade, ou seja, da legitimidade do saber do outro, tal qual do seu próprio (aí ele escapa do risco da representação) é condição de possibilidade da prática antropológica.

No entanto, como reconhecer esse conhecimento do outro, essa criatividade alheia, apenas abrindo a pequena janela que é um trabalho de campo? O etnógrafo sempre vai ter que lidar com esse limite, inventando a cultura para tentar conferir

um mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida a dispensa completamente. Nesse sentido, Wagner é provavelmente o primeiro antropólogo a fazer da vida (e não da evolução, história, função, estrutura, cognição...) o referente último do trabalho antropológico. (Goldman 2011:203)

Para Wagner, a “invenção” da cultura não quer dizer que há subjacente uma questão de falsidade ou equívoco, do que de fato as pessoas fazem e daquilo que se representa sobre isso. Isto porque a invenção não é um processo de criação, mas um processo de obviação (2012:240). As tradições são tão dependentes de uma contínua reinvenção quanto das idiossincrasias (idem, p. 94). Colocando em termos mais próximos da arqueologia, continuidades e discontinuidades são faces da mesma moeda e estão em processo de criação igualmente de mesma forma.

A “invenção” de Wagner não consiste na descoberta de uma novidade nem na fabricação de um produto final originado a partir de uma matéria-prima qualquer. A invenção é um processo de metamorfose contínua, como acontece na maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados a partir de algo preexistente.

Para Goldman (2011) a noção de cultura de Roy Wagner é propriamente cultural, ao estabelecer que a noção de cultura como um artefato cultural, produto de um ponto de vista cultural específico — o nosso. Mas Wagner acredita que a invenção ou síntese de uma cultura somente se dá em situações de “choque cultural” (2012:34), e o choque preexiste à própria cultura; e é por isso, também, que “todo ser humano é um ‘antropólogo’, um inventor de cultura” (2012:76). Mas ser antropóloga ou antropólogo é viver em dois (ou mais) mundos ou modos de vida diferentes, mas não entre as culturas, como se fôssemos capazes de transcendê-las.

E o resultado desse choque de mundos é o que Wagner denomina de metáfora, alegoria, analogia ou mesmo diferenciação. Esse procedimento de criar analogias obedece a três princípios fundamentais. Primeiro, só pode operar no campo das diferenças, o que significa que, evidentemente, só precisamos de analogias quando nos defrontamos com situações à primeira vista fora do habitual, portanto a analogia opera enquanto explicação para semelhança. Em segundo lugar, nenhum dos dois termos deve estar situado em um plano superior ao outro, como se um deles pudesse revelar a verdade oculta sobre o outro, sendo assim analogia também não se trata de um modo explicativo. E por último, os dois termos devem ser afetados pelo processo, o que significa, por exemplo, dizer que o conceito ocidental de cultura tem que ser ao menos ligeiramente subvertido quando serve como analogia para outro modo de vida. Portanto, a analogia em si é uma relação, uma análise ou exame (2012: 29).

O que Wagner espera é que a etnografia, ou melhor quem etnógrafa, se torne um elo entre culturas, pois vive em ambas. O processo criativo do qual fala Wagner, o elo entre a cultura, ontologia ou perspectiva que trouxe enquanto arqueóloga-etnógrafa e dos Waiwai, constituiu-se na reflexão sobre as categorias de temporalidades. O que vejo tanto como uma autocrítica quanto tentativa de aproximação de tempos alheios, seja do passado seja do presente.

4. Tessitura do Tempo – Arqueologia do Presente

Passemos a uma reflexão sobre essa construção moderna da temporalidade na arqueologia. Começo com uma analogia entre uma atividade de produção material feminina tradicional e muito atual das mulheres indígenas dos rios Trombetas, Mapuera e Cachorro que são as tangas, ou saias de miçangas (atualmente feitas preferencialmente em miçangas de plástico), para refletir sobre as diferenças entre as narrativas históricas nativas e as narrativas históricas arqueológicas.

A trama dessas tangas que as mulheres Karib ainda usam na região do Trombetas começa a partir de várias linhas amarradas e presas à vareta horizontal do tear, a partir daí se ramificam em várias linhas verticais e independentes que posteriormente são cruzadas horizontalmente (Figura 321). Após finalizadas as tangas, aos olhos apressados, são somente linhas horizontais preenchidas por miçangas que formam belos e intrincados desenhos geométricos. Mas todas as linhas são cruzadas e conectadas entre si a partir dos pontos de amarração na vareta do tear.

Figura 321 – Dois teares de tanga, Aldeia Santidade, Rio Cachorro. Foto: Camila Jácome

O tempo e as narrativas históricas são construídos de diferentes formas entre os narradores indígenas e os narradores da arqueologia. A narrativa arqueológica tende a ser mais linear, em sua busca pelas origens, enquanto as narrativas indígenas muito mais fragmentadas, sem a preocupação excessiva com a continuidade.

No decorrer desta pesquisa ocorreu algo muito parecido com o que descreve a antropóloga francesa Jeane Favret-Saada (1990) sobre sua experiência com as comunidades camponesas da França que praticam feitiçaria. Em seu texto *Ser afetado* Favret-Saada afirma que sua etnografia só se desenvolveu de fato, quando ela mesma foi afetada pela feitiçaria e pelo processo a que foi submetida para ser desenfeitiçada. Nas palavras de Goldman (2005) Jeane Favret-Saada estaria se referindo não ao: afeto no sentido da emoção que escapa da razão, mas de afeto no sentido do resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação”

No presente caso, nem a pesquisadora nem a pesquisa foram afetadas por um feitiço. Não, não foi feitiço o que afetou, foi o *modus operandi* de socialização dos Waiwai, em toda a generalidade do que esse termo pode significar, conforme vimos no capítulo 3. Howard (2001, 2002) definiu como “waiwaização” o processo de sociabilização aplicado sobre quaisquer outros indivíduos ou grupos sociais. É impossível entrar numa aldeia e não ser colocado dentro de uma complexa

rede de jogos políticos e cosmopolíticos. Os Waiwai são grandes embaixadores quando se trata de divulgar o que consideram certo sobre ser gente ou fazer política.

Portanto nesse caminho de “afecção” e “waiwaização” comecei a procurar como definir isso para meus pares, ou seja, como explicar em termos teóricos da arqueologia como fazer uma *arqueologia waiwaiçada*. E foi nessa via que encontrei Alfredo González Ruibal.

González Ruibal (2009) propõe uma arqueologia do presente, feita a partir das referências do mundo e o tempo contemporâneo. Ao aplicar isso a sua etnoarqueologia dos grupos Gumuz da Etiópia (González Ruibal 2007) a intenção é tirar as populações estudadas do *status* de meras provedoras neutras de “dados” para arqueologia e torná-las agentes nessa transformação da própria arqueologia.

A arqueologia do presente estuda sociedades atuais mediante teorias e metodologias da arqueologia, o que não é muito diferente da Etnoarqueologia, mas se diferenciaria por não reproduzir distinções modernas como Nós e os Outros. Seguindo essa mesma lógica, também não faz uma disjunção drástica entre o presente e o passado, e ao invés do presente servir para explicar o passado, ambos seriam inextricavelmente unidos. Portanto a arqueologia do presente continua sendo uma disciplina histórica. É também uma arqueologia política, pois enfoca as mudanças que sociedades ou grupos sociais passam diante de enfrentamentos desiguais a que são sujeitas no capitalismo. A proposta é incluir nos novos objetos introduzidos pelo capitalismo e a globalização, como se dão as novas relações, sejam elas de mudança, hibridismo ou violência.

Essa proposta de González Ruibal não deixa de trazer os ecos da antropologia simétrica (Latour 1991), e também da arqueologia simétrica (Olsen 2003, 2006, Shanks 2005, Witmore 2004). Tanto na antropologia quanto na arqueologia simétricas, a distinção entre coisas e humanos, presente e passado, cultura e natureza são entendidas como ambivalências modernas e artificiais, pois por princípio esses pares são construídos conjuntamente. Outra construção moderna é a ideia do passar do tempo, pois inúmeras sociedades não ocidentais, o tempo pode ser visto como ciclo, decadência, queda, instabilidade, retorno ou como um presente continuado. É por isso que o autor prefere chamar de temporalidade essa interpretação da passagem do tempo (Latour 1991:67).

A dificuldade em conceber tempos misturados, Latour (1991) aponta como uma característica ocidental. Essa mistura de tempos, principalmente do passado no presente, para ter sentido

tem que ser purificada na crença efetiva de que existem as rupturas e revoluções. Como vimos, no capítulo 9, essas misturas não aparecem como problemas de lógica para os indígenas. Um pequeno exemplo materializado que ilustra essa questão (Figura 322) é o caso do *pooco* Tobias Wàhartà, Hixkaryana que mora hoje na Aldeia Riozinho, no Rio Nhamundá. Seu conhecimento sobre música e flauta tradicional foi deixado de lado após a chegada dos missionários, pois a música das flautas era muito ligada às práticas dos antigos xamãs.

Figura 322 -Tradição e ruptura no tempo- Tobias Wàhartà (Aldeia Riozinho, Rio Nhamundá) à esquerda mostrando sua recém-concluída flauta de cano de PVC, o lacre dela foi feito com pilha derretida e à direita uma velha flauta de osso de veado, remanescente de um outro tempo. Fotos cedidas gentilmente por Maria Luísa Lucas.

Mas para Latour (1991) as misturas de tempo nunca pararam e nunca deixaram de existir, mesmo no centro do ocidentalismo.

a ideia de uma repetição idêntica do passado, bem como a de uma ruptura radical com todos os passados são dois resultados simétricos de uma mesma concepção de tempo. Não podemos voltar ao passado, à tradição, à repetição, porque estes grandes domínios imóveis são a imagem invertida desta terra que, hoje, não nos está mais prometida: a corrida para frente, a revolução permanente, a modernização”. (p.75)

A história também virou um sintoma dessas anomalias porque os modernos querem tudo guardar, conservar, “quanto mais capitalizam, mais colocam no museu” (1991:68). Para Latour, os historiadores, e porque não incluir também os arqueólogos, reconstituem o passado nos mínimos detalhes pois este se perdeu para sempre.

Não emergimos de um passado de trevas que confundia as naturezas e as culturas para atingir um futuro no qual os dois conjuntos estarão enfim claramente separados, graças a revolução contínua do presente. Jamais estivemos mergulhados em um fluxo homogêneo e planetário vindo seja do futuro, seja das profundezas das eras. A modernização nunca ocorreu. (Latour 1991:75).

Uma vasilha de pedra arqueológica (de rocha não identificada), encontrada na abertura da Aldeia Takara (a nova) e uma nova aldeia pelos Xereu-Hixkaryana, foi identificada por eles como pilão para moer pimenta, e tem sido constantemente reutilizada para este fim e também como acessório em danças nesta aldeia (Figura 323). A dança (Neves 2012) e a pimenta, enquanto alimento (no caso dos Waiwai um alimento supervalorizado), são agentes ativos para a constituição, modificação e adequação dos corpos, categoria fundamental para o entendimento de pessoa na etnologia da América do Sul (Seeger, Da Mata, Viveiros de Castro 1979). Portanto, o uso da vasilha ou da pimenta na dança não é somente uma representação, mas uma efetivação da potencialidade que ambas têm.

As lâminas de machados não apresentam atualmente um uso prático, mas aconteceu algumas vezes, de após me mostrarem uma lâmina, ouvir a descrição pormenorizada de como a encabavam e a utilizavam. E em duas situações presenciei o processo de reencabamento (Figura 324). Essas peças me sugeriram uma reconexão do presente com o passado, pelos homens velhos que hoje estão quase que fora do processo econômico da aldeia e também uma forma de reproduzir um conhecimento que foi abandonado.

Figura 323 – À esquerda, vasilha de pedra utilizada em momento de dança na aldeia Takara, notar conteúdo com sementes de pimenta; à direita mesma vasilha em detalhe. Fotos: Camila Jácome, em 2010 (dança) e 2011 (detalhe)

Figura 324 – Pedro Okoy regularizando o cabo novo colocado em uma lâmina de machado lítico arqueológica. Foto: Camila Jácome, em 2010.

E por fim, o mais sutil e maior dos patrimônios arqueológicos deixado pelas sociedades ameríndias do passado e retroalimentado pelas atuais, a paisagem. Todas as aldeias são sítios arqueológicos, as análises dos sítios escavados têm demonstrado que muitos perfis estão bastante remexidos. Isso nos sugere a possibilidade de que estes locais tenham sido reocupados em diferentes momentos. Ao longo das viagens de barco vemos os homens mais velhos listando para as jovens centenas de nomes de antigas aldeias e de pessoas que lá viveram.

Os objetos e sítios arqueológicos são reconfigurados em agentes práticos atuais, seja no estojo do xamã, na exibição de um saber antigo ou na descrição detalhada de uma paisagem, tudo é reflexo dessa memória. Até o presente momento consigo identificar nos objetos arqueológicos que há traços dessa memória, pretendo agora enredar essas miçangas dentro desta trama arqueológica.

Para González Ruibal (2010), no nosso regime moderno de pensamento é indispensável se ter uma história. Ter uma história é ser respeitado como um ser humano completo. Por mais primário que seja, não é dispensável recordar que a monumentalidade e a escrita estão relacionadas ao Estado. E desde Hegel, a ideia que prevalece no Ocidente é de que a própria história ou a história do Mundo só pode ser a história do Estado. A partir disso, os excluídos do Estado, no presente caso, as sociedades contra o Estado (Clastres 1974), são colocados no espaço da Pré-História.

As histórias contadas pela arqueologia e as histórias que povos ameríndios contam não são irremediavelmente separadas. Dentro da tessitura histórica, seguimos o fio da miçanga tentando a todo custo passar por dentro desses ínfimos buracos das minúsculas contas. Procuramos por linearidade e continuidade de histórias em períodos de longa duração. Mesmo quando essas linhas apresentam rompimentos (ou as revoluções para Latour), ou seja, quando tratamos com as chamadas descontinuidades, continuamos na mesma lógica operacional

Enquanto as narrativas nativas parecem não se ater aos fios condutores de maneira tão “fiel”, ao menos no nosso ponto de vista, nos contam histórias pelas contas. Estas, mesmo juntas uma das outras e formando um enredo geométrico, estão separadas entre si, tomando de certa forma uma narrativa de episódios juntos e separados. No entanto as duas formas de narrativas a linear e episódica ou pontual podem ser constituintes e constituidoras dessa trama histórica.

5. Da etnoarqueologia às arqueologias com indígenas

Quando comecei a definir meus caminhos teóricos, o que consequentemente teria desdobramentos na interpretação daquilo que via e ouvia, admito que senti imensa dificuldade. Os dois caminhos “naturais” para definir ou escolher meus referenciais teóricos seriam o da etnoarqueologia e a arqueologia comunitária ou participativa.

As críticas feitas à etnoarqueologia, em especial a pós-processualista, foram centradas na desmistificação do caráter cientificista atribuído ao processualismo (Hodder 1982). Entre os problemas identificados na etnoarqueologia processual está o de ser funcionalista, a-histórica e meramente produtora de analogias para comparações interpretativas do passado. Por outro lado, o pós-processualismo acabou por enfatizar excessivamente uma etnoarqueologia interessada em questões simbólicas e sociológicas, no lugar de destacar o mais caro e essencial à arqueologia, a cultura material, de acordo com a avaliação de González Ruibal (2009).

Agora, se partimos do conceito de que arqueologia é o que a/o arqueóloga/a faz (Clarke 1973), posso assumir sem pretensão ou constrangimento que a arqueologia que escolhi fazer tanto passa por gente viva, com suas implicações antropológicas e políticas, quanto pelo fazer arqueológico em seu sentido *stricto sensu*.

Os trabalhos de campo realizados na pesquisa contaram sim com elementos da etnoarqueologia. Trabalhei com observações do uso do espaço das aldeias atuais, das unidades domésticas, das relações entre assentamentos e em menor escala com a produção de itens da cultura material e do processamento da mandioca. Um dos resultados da dissertação (Jácome 2011), foi uma *etnoarqueologia das relações políticas*, ou uma arqueologia do presente das relações políticas. Os constantes dissensos geram movimentos de fissão das aldeias, tornando-as menores, ao mesmo tempo que não cessa o movimento de pessoas vindas do Suriname ou da Guiana aumentando a demografia de algumas aldeias. O trânsito das aldeias grandes para as pequenas e das pequenas para as grandes também ocorre paralelamente. Ou seja, em um mesmo rio, o Mapuera, em um mesmo período, o ano de 2010. Estavam em andamento dois processos aparentemente contraditórios sociologicamente: o de dispersão e o de concentração demográfica.

Essas oscilações entre “integração” e “desintegração” também aparecem no período anterior ao contato com os ocidentais na Amazônia (Neves 2010, 2013) e Guiana (Rostain 2010). Essas rupturas foram atribuídas à chegada de novas populações em uma determinada região. Em razão de pressões internas, ou mesmo pelas diferenças de filosofias entre grupos distintos, como Arawak, sedentários e pacíficos, e os Tupi, adversários das hierarquizações e voltados para a guerra. Portanto, avalio que o resultado dessa etnoarqueologia política foi colocar em perspectiva um diálogo com problemas mais amplos da arqueologia amazônica, assim como também propor levantar outras possibilidades para processos sociais e culturais do passado.

Em termos metodológicos, o *living archaeology* que vivi foi muito menos ortodoxo no sentido ético (ou arqueológico da palavra), e mais intenso na produção de percepções e reflexões do modo como esses povos fazem política (interna e externa) e se relacionam com outros grupos e como isso define a ocupação e as relações com a paisagem.

As transformações teóricas (crítica pós-colonial, pós-processualismo, marxismo, arqueologia social) e políticas mundiais (queda dos impérios europeus na África e Ásia, ressurgimentos identitários de minorias, políticas inclusivas estatais) tornaram quase obrigatório o desenvolvimento de práticas arqueológicas inclusivas e anticoloniais, em especial em contextos comunitários (Smith e Wobst 2005). As arqueologias colaborativas ou comunitárias partilham de um mesmo fundo que a arqueologia pública, no sentido de procurar multivocalizar as relações e interpretações sobre o passado (Silva 2009b, 2013). Portanto, em tese, referem-se à construção de um trabalho coletivo com dois ou mais pontos de vista e métodos em conjunção.

A arqueologia colaborativa visa estabelecer o envolvimento de diferentes coletivos em questões como a própria pesquisa arqueológica e gestão do patrimônio cultural (Marshall 2002; Merriman 2004). Para tanto, é imprescindível a compatibilização de interesses e benefícios para pesquisadores e os coletivos. Em áreas tradicionais indígenas, em especial no atual contexto brasileiro, além da proposição de uma perspectiva realmente simétrica, é fundamental não se alienar do contexto político histórico de opressão a esses povos e se omitir em relação ao atual desrespeito a tratados internacionais (como a Convenção OIT 169⁷⁰) e a própria Constituição Nacional.

Por sua vez, a abertura teórica da arqueologia tem encontrado um outro movimento, o das arqueologias indígenas, ou seja, pesquisas conduzidas por grupos ou pessoas de culturas nativas. As arqueologias indígenas sem dúvida devem muito de sua visibilidade internacional ao engajamento dos povos nativos norte-americanos, em especial aqueles que vivem nos EUA, e aos grupos nativos da Austrália. Podemos remontar os seus primórdios à aprovação pelo Congresso norte-americano do NAGPRA, demanda surgida da insatisfação desses povos com a ação dos arqueólogos, em especial em relação aos enterramentos funerários. O efeito geral disso é que muito mais pesquisas arqueológicas atualmente tem passado pelo crivo dessas comunidades.

⁷⁰ <http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764>

O ativismo indígena do século XX tem utilizado diversas estratégias de proteção ao patrimônio, como a musealização feita em suas próprias concepções próprias, o estabelecimento de conselhos indígenas para dialogar com as institucionais ocidentais e as leis aprovadas de proteção ao patrimônio nativo. A arqueologia é, portanto, mais uma ação dentre as várias estratégias utilizadas pelos indígenas na proteção do patrimônio que consideram como seu. A importância dos sítios e materiais arqueológicos dados pelos indígenas é também uma forma de comprovação de ocupação ininterrupta de terras colonizadas e de controle desses bens.

Um ponto comum que se pode ressaltar na diversidade (metodológicas e interpretativas) das arqueologias indígenas (Smith e Wobst, 2005) é que, para a maioria delas, a arqueologia em si é apenas uma parte dos recursos culturais (Anyon 1991). Os objetos e sítios estão inseridos em seu contexto tradicional, espiritual e histórico, o que altera completamente os direcionamentos das pesquisas e gestão do patrimônio. Se para os ocidentais os moldes de gestão do patrimônio público baseiam-se na ideia de confiança pública e compartilhamento, para o paradigma indígena esse patrimônio tem uma história viva (Smith e Burke 2003; Lawson 1997, Watkins, 2003).

Cristóbal Gnecco e Patricia Ayalla, na introdução do livro *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (2010), consideram que atualmente podemos resumir a relação da arqueologia de três modos com as demandas e arqueologias indígenas. Alguns pesquisadores parecem preocupados com a irrupção do ativismo indígena e como isso afetará a arqueologia. Já outros, mais otimistas, acreditam na possibilidade de uma convivência pacífica entre os dois discursos. Mas é na terceira via, creio, que esses autores se incluem, o de traçar estratégias de participação efetiva e pontes de entendimento interdiscursivo (2010:24-25).

Esses mesmos autores também apontam que, mesmo que certas pesquisas reconheçam a continuidade histórica entre grupos indígenas do presente com alguns contextos arqueológicos, é raro aquelas que levam os indígenas para dentro de suas “indagaciones históricas (como interlocutores o como actores empoderados) o para acompañar sus interpretaciones de la historia sino para obtener pistas interpretativas, sobre todo de los mitos” (*idem*, p. 30). Os movimentos sociais indígenas trouxeram o empoderamento, dinamizando as lutas contra as políticas de Estado, reclamando direito à diferença e autonomia. O desafio atual da arqueologia é sair do seu monopólio narrativo de contadores oficiais de história pré-colonial para um papel de intermediação, agora que os indígenas demandam sua própria representação. Gnecco e Ayalla

(*idem*) colocam que nem sempre essas auto representações históricas vão recorrer à arqueologia. Com mais frequência, o que tem ocorrido é o uso de narrativas próprias (na tipologia ocidental, os mitos). Mas nas últimas décadas, algumas comunidades indígenas têm procurado na arqueologia um caminho de expressão política e cultural, seja na aproximação com arqueólogos não indígenas ou formando seus próprios pesquisadores.

O interessante desse enfrentamento de narrativas da “ciencia de los arqueólogos contra la sensibilidad de los indígenas; el racionalismo del conocimiento experto contra la irracionalidad del saber nativo” (Gnecco, Ayalla 2010), é que não são formas de relações excludentes. O desafio disciplinar é tirar a arqueologia do papel da não representatividade indígena (intencional ou não), e que deixa de lado a sua responsabilidade com as comunidades, seja por isolamento ou oportunismo.

O momento agora é outro, o de expor a natureza filosófica de nossa disciplina. É no encontro ou no confronto com o outro, que nos reconhecemos melhor. O silêncio (seja o científico ou do cinismo multicultural) é colonizante

É nesse último sentido, principalmente, de procurar uma nova narrativa arqueológica que a minha pesquisa foi transformada pelos Waiwai. Não tenho interesse em fazer uma arqueologia *stricto sensu* engavetando objetos em tradições diante de tanta vida testemunhada em campo.

Bruno Latour crê nos híbridos, Alfredo González Ruibal na mistura dos tempos, Jeanne Favret-Saada na afecção da antropologia e Roy Wagner na invenção da cultura e tradição. Todos eles de uma forma ou de outra se tornaram apoios teóricos para me auxiliar na conexão daquilo que vivi e o modo como espero que essa vivência mude a arqueologia que estou fazendo. Não se trata aqui de uma questão de traduzir as ocupações Karib ao longo do tempo de acordo com os Waiwai. Mas propor de fato uma arqueologia waiwaizada. Onde locais comuns da arqueologia como tradição cultural, como inferência entre língua e cultura, como relação entre produção material e identidade cultural, continuidades e rupturas, possam ser revisitados depois de transitarmos em dois mundos de fato.

Ao fim deste capítulo, percebo claramente o quanto a minha proposta ainda está inconclusa. O que de fato pretendo fazer é um autoexame teórico e metodológico de como os conceitos de natureza e sociedade, ou natureza e cultura, foram utilizados pela arqueologia. E talvez não importe muito se foi a produção da arqueologia histórico-culturalista, processualista, pós-

processualista, o que preciso é sair das caixinhas⁷¹ classificatórias, o que ainda não consegui, e pôr em prática a vivência na teoria, ou teorizar com vida. É nessa costura entre os conceitos nativos e arqueológicos (atualizado pela crítica e pela cultura modificada) que pretendo propor uma narrativa histórica para a interpretação das paisagens e vestígios arqueológicos do Rio Trombetas.

6. Os pontos de encontro e as linhas de fuga

Como vimos, as aldeias, situadas nas margens dos rios da bacia do Trombetas, são apenas uma parte da paisagem dos povos que hoje habitam essa região. Arqueologicamente temos sítios em abrigos e terra preta, muitos situados sob as aldeias atuais. Portanto, há, ao menos em parte, uma confirmação de que o padrão atual de assentamento não é um rompimento recente, trazido somente pela influência das missões evangélicas, mas é também uma tradição registrada na longa duração. No entanto, considerando o que os *poco* dizem, outros lugares poderiam ser usados para abrir as aldeias, nas áreas de interflúvios, esses lugares mais escondidos teriam relação com períodos de guerra. Nesse sentido, esperamos no futuro dar continuidade à investigação arqueológica nessas aldeias antigas de interflúvio indígenas.

Na região do Baixo Trombetas, Vera Guapindaia (2008) identificou sítios em zonas de interflúvio, alguns apresentavam ocupações Pocó e Konduri, enquanto, em outros nos topos dos platôs somente havia cerâmica Konduri. Não identificamos ocupações Pocó nos sítios escavados na planície aluvial do Mapuera, no entanto, não é possível descartar sem mais pesquisas nesta porção topográfica, assim como nas zonas de interflúvio.

Se levarmos de fato a sério o que os indígenas dizem (tal qual propôs Viveiros de Castro em o Nativo Relativo de 2002), as narrativas dos povos atuais do Trombetas falam de ocupações ancestrais de aldeias fora do Trombetas, em locais como Óbidos, Oriximiná e mesmo em Santarém, já nas margens do Amazonas. Quando consideramos as semelhanças entre as cerâmicas Inciso Ponteadas do baixo Tapajós e do Trombetas, vemos que temos conjuntos

71 Agradeço profundamente Nanbla Gakran, brevemente um doutor reconhecido pela UnB na sua língua nativa, o Xokleng ou Laklânô, como seu povo chama, por nos advertir do perigo das caixinhas. Sair da caixinha é sair da classificação empobrecida que além simplificar os outros com os quais lidamos, também nos restringe à visão limitada.

cerâmicos muito mais próximos entre si. A ocorrência de cerâmica Konduri na cidade de Belterra, assim como a ocorrência de cerâmica Santarém no Tapajós, conforme apresentamos no capítulo 8, é um indicativo do trânsito das pessoas e dos fluxos de produção cerâmica nessa ampla região entre Santarém e o Trombetas.

Portanto, quando os indígenas falam sobre aldeias antigas de Katxuyana, Tikiyana ou Kahyana no Amazonas, devemos levar a sério, não como relações simplistas e históricos-culturalistas. Mas refletindo uma explicação razoável que considere as formações culturais dos caribe-guianenses. E podemos apontar duas possibilidades, as redes de relação por casamento e guerra (troca e roubo de mulheres) e as festas regionais. O trânsito de mulheres, as que provavelmente produziram as vasilhas cerâmicas, entre as aldeias, e o trânsito de objetos trocados nesses eventos de casamento e festas. As festas regionais são eventos atuais dos grupos caribe-guianenses, que muito provavelmente tem origem anterior ao contato com os brancos, nos quais parentes e parceiros comerciais se encontravam em um determinado local. Para além do seu aspecto ritual, é um momento no qual alianças e trocas materiais são realizadas, assim como projetadas para o futuro, na próxima festa. Portanto, esse fluxo de características das cerâmicas arqueológicas, que aparece fluida, como Glória (2017) apontou para o sítio Poropu, é absolutamente congruente com essa sociologia caribe das redes de relação.

Nesse sentido, juntando a etnologia Caribe guianense atual, a narrativa dos indígenas do Trombetas sobre as aldeias no Amazonas, mais as propostas arqueológicas de Lathrap (1970) e Macdonald (1972), não é nenhum absurdo afirmar que existia uma ampla região, que deveria abarcar do baixo Trombetas, passando pelo Amazonas, até a região do Trombetas e terras altas das Guianas, de vários grupos caribe inter-relacionados por comércio, guerra e parentesco. É ainda bastante provável que esse território Caribe não seja exatamente “puro” linguisticamente, culturalmente e mesmo arqueologicamente, havendo grupos Arawak e Tupi que fariam parte dessa rede. Dessa forma, consideramos que levar a sério o que os indígenas do Trombetas relatam, podemos propor um diálogo entre a história oral, os registros de memória e longa duração da arqueologia.

Não temos intenção, ao menos por ora, de propor um modelo de dispersão desses grupos, buscando origens dessa migração caribe. O que aprendemos no Rio Trombetas, é que o trânsito das pessoas, a circulação entre rios e aldeias, delas e de seus objetos é sempre intensa. Portanto,

o estabelecimento de uma rota única de migração seria bastante incongruente com essa etnologia caribe.

A relação entre as agências dos lugares e os mitos é um constante. No entanto, novamente se tomarmos com profundidade o relato dos indígenas sobre os lugares, vamos chegar a conclusões bem mais complexas, e que podem fornecer indícios também de uma cosmopolítica de longa duração. Alguns dos lugares da paisagem trombetana (vimos no capítulo 6 que os lugares das histórias podem ser intercambiáveis) na maior parte das vezes estão relacionados a sítios arqueológicos com grafismos, marcas de uso (bacias de polimento) ou terra preta e cerâmica. São lugares que ao mesmo tempo são locais de história dos antepassados e de outros seres, que no tempo presente são apresentados como míticos. No entanto, vimos que a potencialidade desses lugares de ativar memórias e afetos (perigos, doenças, infortúnios) é real, ou seja, que aquilo que está no passado mítico, tem potência e agência de agir no presente.

Essa mesma potencialidade vemos nas cerâmicas. Se hoje o xamanismo no Trombetas é algo velado ou inexistente, pela ausência dos pajés, o xamanismo, no entendimento de Sztutman (2012), não precisa de pajé/xamã, é uma relação que está dada e presente. O xamanismo é algo que ultrapassa os xamãs, que são somente os mediadores das relações, portanto, mesmo sem eles, o xamanismo é a relação que está subjacente ou transversal (Viveiros de Castro, 2008; Sztutman, 2012). Entendemos por ora, que a cerâmica pode ser mais um elemento dessa relação xamânica. Portanto, assim como os lugares os objetos cerâmicos podem a agência de revelar o xamanismo.

Mas ao mesmo tempo, consideramos que os lugares e as cerâmicas também guardam memórias, não no sentido cronológico linear, mas conforme já discutimos, por outros modos. Cristiana Barreto (2013) faz uma reflexão muito interessante sobre um tipo de estrutura comum em sítios do baixo Amazonas, os bolsões, que Denise Gomes, anteriormente, interpretou alguns desses bolsões presentes em sítios de Santarém, como lixeiras ou bolsões de retenção de objetos arqueológicos relacionados a rituais (2008). Barreto aponta que desde os momentos mais antigos, do início de formação de terra preta, esse tipo de estrutura ocorre. Observa que essas feições, que denomina como “bolsões de memória (Figura 325), seriam covas

com poucos metros de diâmetro e uma profundidade de em torno de 1 metro ou mais, compostos por terra preta, carvões, e muitos fragmentos de cerâmica decorada que parecem ter sido cuidadosamente escolhidos e propositalmente enterrados fragmentos enterrados.

Estes fragmentos, tais quais adornos e apêndices antropomorfos e zoomorfos, além de fragmentos de paredes de vasilhas com desenhos figurando rostos de animais ou humanos, parecem compor um mostruário testemunho dos vários tipos de representação figurativa na cerâmica destas ocupações (2013:3).

Figura 325 – “Bolsão de memória”, com fragmentos zoomorfos e antropomorfos Pocó (ca 300 ACE), no sítio Cipoal do Araticum, no baixo Trombetas (projeto coordenado por Vera Guapindaia. Ilustração retirada de: Barreto (2013:15)

A autora afirma que os bolsões foram identificados, no geral, em sítios multicomponenciais relacionados às fases Açutuba/Pocó, e outros complexos cerâmicos datados do primeiro milênio antes da era cristã. Também aponta a recorrência dos bolsões em várias regiões da Amazônia: rio Trombetas, foram identificados bolsões nos sítios Boa Vista e Cipoal do Araticum, em Santarém no sítio Aldeia, na Amazônia central no sítio Hatahara em Iranduba e na região de Tefé, no sítio Boa Esperança, na região de Tefé.

A autoria desses bolsões de memória não está definida, ou seja, se foram os próprios fabricantes da cerâmica ou se os ocupantes posteriores que fizeram a estrutura. Mas está claro para autora a intenção na escolha por peças figurativas de corpos humanos e animais, que ela interpreta como uma relação estas peças e a memória dos lugares ocupados (Barreto 2013).

A partir da reflexão que propomos sobre a relação entre a memória e agência dos objetos arqueológicos e paisagens atualmente na Bacia do Trombetas, é coerente pensarmos essa mesma agência e memória, também estivesse presente nos períodos mais antigos, no início da ocupação dos grupos ceramistas da Amazônia. E é possível que a prática de guardar estes objetos

enterrados, provavelmente queimados (considerando os carvões que aparecem na estrutura) seja justamente uma forma de tirar sua potência xamânica, mesmo que provisoriamente.

Portanto, o que notamos é que, a partir de paisagens, sítios arqueológicos, aldeias antigas, cachoeiras, serras, rios, cerâmicas, panelas de pedra, lâminas de machado, podemos convergir as falas dos indígenas e da arqueologia. Falamos sobre o tempo, sobre o passado, mesmo que em regimes de temporalidades distintas. Não saberia especificar se a temporalidade dos grupos dos Trombetas é circular, espiralada, ou qualquer que seja a forma ou metaforma que possamos dar a ela. Mas o que posso dizer é que as temporalidades indígenas se definem pela pluralidade. E para mim, esse encontro, não é de uma diferença irreconciliável entre sociedades frias e sociedades quentes (Lévi-Strauss, 1949), mas é uma forma efetiva de aproximação com as ontologias e histórias que a arqueologia amazônica se dispõe a contar. Se posso dar uma contribuição à arqueologia amazônica, esta é a que considero mais relevante.

(Cair do sol no Rio Mapuera, 2011. Foto: Camila Jácome)

Bibliografia

- ACUÑA, C. d. Relação do novo descobrimento do famoso Rio Grande. In: CARVAJAL, A. d.; ROJAS, C. de. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas**. São Paulo: Cia Ed. Nacional, Coleção Brasileira, série 2º, v.203, [1641] 1941.
- ALCANTARA E SILVA, V. Vestígios do Rio Turuni. In: GRUPIONI, D.F; ANDRADE, L. M. M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2015, p. 148-163.
- ALVES, D. **Ocupação Indígena na Foz do rio Tapajós (3260-960 AP): estudo do sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas**. 2012. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.
- ANYON, R. Protecting the Past, Protecting the Present: Cultural Resources and American Indians. In: SMITH, G. S.; EHRENHARD, J. E. **Protecting the Past**. Florida: CRC, 1991, p. 215–222.
- ARCURI, M. M. **Por ti América: Arte pré-colombiana**: catálogo. Centro Cultural do Banco do Brasil, Rio de Janeiro/Brasília/São Paulo. (Catálogo de exposição). 2005.
- _____. Tribos, Cacicados ou Estados? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América Pré-colombiana. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 17, p. 305-332, 2007.
- _____. El Occidente no Vio el Sol Nocturno: el Papel de la Dualidad Complementaria de las Fuerzas Cósmicas en la Organización Política de las Jefaturas Amerindias. In: ROJAS, B. A.; NAVARRETE, F. **Los Pueblos Amerindios: Más Alla del Estado**. México: Universidad Autónoma de México/IIH, Série Antropológica 20, v. 1, p. 1–201, 2011.
- ARNOLD, D. E. **Ceramic theory and cultural process**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ASHMORE, W. Social Archaeologies of Landscape. In: L. MESKEL.; PREUCEL. R. **A companion to social archaeology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- BALÉE, W. Cultural forests of the Amazon. **Garden**, v. 11. p. 12-14, 32, 1987.
- BARATA, F. A arte oleira dos Tapajó I: considerações sobre a cerâmica e dois tipos de vasos característicos. **Publicações do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará**. Belém: v. 2, 1950.
- _____. A arte oleira dos Tapajó II. Os cachimbos de Santarém. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, Nova Série, v. 205, 1952.
- _____. A arte oleira dos Tapajó III: Alguns elementos para a tipologia de Santarém. **Publicações do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará**. Belém: v. 6, 1953.
- _____. **As Artes Plásticas no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1968.
- BARBOSA, G. C. Das trocas de bens. In: GALLOIS, D. T. **Rede de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005, p. 59-111.
- BARBOSA DE FARIA, J. **A cerâmica da tribo Uaboí dos rios Trombetas e Jamundá: contribuição para o estudo da arqueologia pré-histórica do Baixo Amazonas**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, CNPI, Imprensa Nacional, 1946.
- BARBOSA RODRIGUES, J. **Exploração e estudo do Valle do Amazonas, O rio Tapajós**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

- _____. **O muyrakytã. Estudo da origem, análise da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos.** Manaus: Typographia do Amazonas, 1899.
- BARRETO, C. Construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 44, p. 32-51, 2000.
- _____. Modos de figurar o corpo na Amazônia pré-colonial. In: **III ENCONTRO INTERNACIONAL DE ARQUEOLOGIA AMAZÔNICA**, Quito, 2013.
- BARRETO, C.; LIMA, H. P.; BETANCOURT, C. J. (orgs). **Cerâmicas Amazônicas: rumo a uma nova síntese.** Belém: IPHAN, MinC, 2016. 668 p.
- BARRETO, Cristiana & NASCIMENTO, Hannah. As Cerâmicas dos Sítios a céu aberto de Monte Alegre: Subsídios para a arqueologia do baixo Amazonas. In: C. BARRETO, HP LIMA, C. JAIMES BETANCOURT. **Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese.** Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi/IPHAN (2016): (262-278).
- BHABHA, H. K. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BINFORD, L. Smudged pit and hide smoking: the use of analogy in the archaeological reasoning. **American Antiquity**, v. 32(1), p.1-12, 1967.
- _____. **Numamiut Ethnoarchaeology.** New York: Academic Press, 1978.
- _____. Man the Mighty Hunter? In: BINFORD, L. **Pursuit of the Past. Decoding the Archaeological Record.** London: Thames and Hudson, 1983, p. 32-59.
- BOOMERT, A. The Trauma Phase of Southern Suriname. **Archaeology and Anthropology**, v. 4, n. 1 and 2, p.105-152, 1981.
- _____. Koriabo and the Polychrome Tradition: The Late-Prehistoric Era between the Orinoco and Amazon mouths. In: DELPUECH, A.; HOFMAN, C. **Late Ceramic Age Societies in the Eastern Caribbean Monographs in American Archaeology.** Paris: BAR IS 1273, v. 14, 2004.
- BOWSER, B.; PATTON, J.Q. Learning and transmission of pottery style: women's life histories and communities of practice in the Ecuadorian Amazon. In: STARK, M.; BOWSER, B.; HORNE, L. **Culture transmission and material culture. Breaking down boundaries.** Tucson: The University of Arizona Press, 2008, p.105-129.
- BROCHADO, J.P., E DONALD W. L. **Amazonia.** Unpublished manuscript, 1982.
- CABRAL, M. P. Juntando Fragmentos: Uma Reflexão sobre a Classificação da Fase Koriabo no Amapá. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v. 3, p. 88-106, 2011.
- _____. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta.** 2014. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- CAIXETA DE QUEIROZ, R. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, R. M. **Transformando os Deuses - Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.** Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 255-284.
- _____. **Trombetas-Mapuera – território indígena.** Brasília: FUNAI-PPTAL, 2008.
- _____. Olhares e perspectivas que fabricam a diversidade do passado e do presente: por uma arqueologia-etnográfica das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá. **Anuário Antropológico**, v. 39, p. 161-200, 2014.
- _____. Cosmologia e história waiwai e katxuyana: sobre os movimentos de fusão e dispersão dos povos (Yana). In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M.M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná.** São Paulo: Comissão Pró-

- Índio de São Paulo e Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2015, p. 104-133.
- CAIXETA DE QUEIROZ, R.; GIRARDI, L. G. Dispersão e Concentração Indígena nas Fronteiras das Guianas: análise do caso kaxuyana. **Revista Brasileira do Caribe**, v. 13, p. 15-42, 2012.
- CAIXETA DE QUEIROZ, R.; MESQUITA, C.; MIGLIANO, M. **Histórias de Mawary**. 2009. Belo Horizonte: Associação Filmes de Quintal, DVD, 56min, son, color. Filme-vídeo.
- CARLIN, E. B.; BOVEN, K. The native population: Migrations and identities. In: CARLIN, E. B.; ARENDS, J. **Atlas of the Languages of Suriname**. Leiden and Kingston: KITLV Press and Ian Randle, 2002, p. 14-45.
- CARNEIRO, R. L. The cultivation of manioc among the Kuikuro Indians of the Upper Xingu. In: HAMES, R. B.; VICKERS, W. T. **Adaptive Responses in Native Amazonians**. New York: Academic, 1983, p.65–111.
- _____. A base ecológica dos cacicados amazônico. **Revista de Arqueologia**. vol. 20, set.2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Revista Mana**, 4(1), p. 7-22, 1998.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na etnologia sul-americana. **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 57, n° 2, p. 251-290, 2014.
- CERTAU, M. de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHILTON, E. The cultural origin of technical choice: unraveling algonquian and iroquian ceramic traditions in the northeast. In: STARK, M. **The Archaeology of Social Boundaries**. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1998, p. 132-160.
- _____. One Size Fits All: Typology and Alternatives for Ceramic Research. In: CHILTON, E. S. **Material Meaning: Critical approaches to the interpretation of material culture**. Foundations of Archaeological Inquiry. Salt Lake City: University of Utah Press, p.44-60, 1999.
- CHMYZ, I. (org). **Terminologia arqueológica brasileira para cerâmica**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1966.
- CLARKE, D. Archaeology: the loss of innocence. **Antiquity**, v. 47, n. 85, p. 6–18, 1973.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1974.
- COSTA, F. et al. **Levantamento arqueológico na área da usina hidrelétrica de Cachoeira Porteira. Relatório de Viabilidade**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1986. 29 p.
- COSTA, M. L. da. et al. The ceramic artifacts in archaeological black Earth (terra preta) from lower Amazon region, Brazil: chemistry and geochemical evolution. **Acta amazônica**, v. 34(3), p. 379-386, 2004a.
- _____. The ceramic artifacts in archaeological black Earth (terra preta) from lower Amazon region, Brazil: mineralogy. **Acta amazônica**, v. 34(2), p. 165-178, 2004b.
- CRIADO BOADO, F. **Límites y Possibilidades de la Arqueología del Paisaje**. SPAL, 1991.
- CULLEN, J. E. **Archaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the Past (Studies in archeology)**. London: Academic Press Inc, 1977.
- DAVID, N.; KRAMER, C. **Ethnoarchaeology in action**. Cambridge: Cambridge University press, 2001.
- DEGOY, L. Technical traditions and cultural identity: an ethnoarchaeological study of Andhra Pradesh potters. In: STARK M.; BOWSER, B.; HORNE, L. **Culture transmission and material culture: Breaking down boundaries**. Tucson: The University of Arizona Press, 2008, p.199-222.

- DENEVAN, W. M. The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. **Annals of the Association of American Geographers**, v.82, n.3, 1992.
- DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. **Nature and Society – Anthropological Perspectives**. London, New York: Routledge, 1996.
- _____. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2006. 618 p.
- DIAS, A. S. Estilo Tecnológico e as Indústrias Líticas do Alto Vale do Rio dos Sinos: Variabilidade Artefactual entre Sistemas de Assentamentos Pré-coloniais no Sul do Brasil. **Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio**, Pelotas, nº9/10, p.10-34, 2008.
- DIAS, A. S.; SILVA, F. Sistema tecnológico e estilo: as implicações desta inter-relação no estudo das indústrias líticas do sul do Brasil. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, 11, p. 95-108, 2001.
- DIETLER, M.; HERBICH, I. Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries. In: STARK, M. **The Archaeology of Social Boundaries**. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1998, p. 232-263.
- DREYFUS, S. Historical and political anthropological inter-connections: the multilingual indigenous polity of the 'Carib' Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th Century. In: BUTT COLSON, A.; HEINEN, D. **Antropologica: Themes in Political Organization: The Caribs and their Neighbours**, v. 59-62, p. 39-55, 1983-1984.
- _____. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: CARNEIRO DA CUNHA M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Amazônia: etnologia e história indígenas**. São Paulo: NHH-USP/FAPESP, 1993, p. 19-41.
- DUATE DO PATEO, R. Guerra e devoração. In: GALLOIS, D. T.. **Rede de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005, p. 113-149.
- ERICKSON, C. Historical ecology and future explorations. In: LEHMANN, J.; KERN, D. C.; GLASER, B.; WODOS, W.I. **Amazonian Dark Earths**. Berlin: Springer Netherlands, 2004.
- EVANS, C.; MEGGERS, B. J. Life among the Wai Wais. **National Geography Magazine**, 107(3), p. 329-346, 1955.
- _____. Archaeological Investigations in British Guyana. **Bulletin of the Bureau of American Ethnology**, 177, p. 1-418, 1960.
- FARABEE, W. The central caribs. **Anthropological Publications**, v. X, 1924.
- FAVRET-SAADA, J. Être affecté. **Gradhiva**, n. 8, p. 3-10, 1990.
- _____. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FOCK, N. **Waiwai: religion and society of an Amazonian tribe**. Copenhagen: The National Museum, 1963.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 24ª edição, [1979] 2007.
- FREIRE, J. R. B. Os Tarumã estão voltando. **Diário do Amazonas**. 29/05/2011. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/919-os-taruma-estao-voltando>>. Acesso em: 13 de outubro de 2016.
- FRIKEL, P. Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kahyana. **Revista do Museu Paulista**, p. 203-233, 1955.
- _____. Classificações lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n.6 , 1958.

- _____. **Os Kaxuyana: notas etno-históricas. Publicações Avulsas.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 14, 1970. 82 p.
- _____. **Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960-70: mudanças e problemas. Publicações Avulsas.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 16, 1971.
- GALLOIS, D. T. **Rede de Relações nas Guianas.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005.
- _____. **O movimento da cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do mundo.** 1988. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, [1973] 2008.
- GIRARDI, L. G. **'Gente do Kaxuru': 'mistura' e transformação entre um povo indígena karib-guianense.** 2011. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- _____. O nome do rio: reflexões sobre a fluvionímia kaxuyana. In: **28a REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS CONTEMPORÂNEOS**, 2012, São Paulo, SP.
- _____. Relações em movimento: inimizade e parentesco entre os Katxuyana e os megoro. In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M.M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná.** São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2015, p. 84-103.
- GLORIA, E. L. **A Inconstância da Forma: O sítio Poropu no contexto das Guianas.** 2017. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- GNECCO, C; AYALLA, P. R. ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. In: _____. **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.** Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República, CESO, Facultad de ciencias sociales, Universidad de los Andes, 2010.
- GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 149-153, 2005.
- _____. O fim da antropologia. **Novos estudos – CEBRAP**, n.89, São Paulo, 2011
- GOLTE, J. **Moche, cosmologia y sociedad: una interpretación iconográfica.** Cusco: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- GOMES, D. M. **Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP.** São Paulo: Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. **Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-colonial.** São Paulo: Edusp, FAPESP, 2008.
- _____. Cronologia e Conexões Culturais na Amazônia: as sociedades Formativas da região de Santarém, PA. **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 1, p. 269-314, 2011.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. The Past is Tomorrow. Towards an Archaeology of the Vanishing Present. **Norwegian Archaeological Review**, n. 39, p.110-125, 2006.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.; HERNANDO, A. Genealogies of destruction. An archaeology of the contemporary past in the Amazon forest. **Archaeologies**, 6(1), p. 5-28, 2010.
- GOSSELAIN, O. P. Social and Technical Identity in a Clay Crystal Ball. In: STARK, M. **The Archaeology of Social Boundaries.** Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1998, p. 78-106.
- GOULD, R. A. **Living archaeology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- GRAVES, M. W. Pottery production and distribution among the Kalinga: a study of household and regional organization and differentiation. In: LONGACRE, W. A. **Ceramic Ethnoarchaeology**. Tucson: The Arizona University Press, 1991, p. 112-143.
- GRUPIONI, D. F. Os yana caribe-guianenses na região de Oriximiná: Que coletividades são essas? In: GRUPIONI, D.F; ANDRADE, L. M.M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena de São Paulo, 2015, p. 134-147.
- _____. **Arte Visual dos povos tiriýó e kaxuyana padrões de uma estética ameríndia**. São Paulo: Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena de São Paulo, 2009. 104 p.
- _____. Tempo e espaço na Guiana indígena. In: GALLOIS, D. T. **Rede de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005, p. 23-57.
- GUAPINDAIA, V. L. C. **Fontes históricas e arqueológicas sobre os Tapajó: a coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi**. 1993. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.
- _____. **Além da margem do rio – as ocupações Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- GUAPINDAIA, V.; AIRES DA FONSECA, J. Metodologia de delimitação no sítio arqueológico Cipoal do Araticum na região do rio Trombetas, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, v. 8, p. 657-673, 2013.
- GUAPINDAIA, V.; LOPES, D. Estudos Arqueológicos na Região de Porto Trombetas, PA. **Revista de Arqueologia**, Sociedade de Arqueologia Brasileira, v. 24, p. 50-73, 2011.
- GUIMARÃES, C. M. Uma coleção de vestígios da cultura Konduri. **Arquivos do Museu de História Natural**, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 10, p. 252-288, 1985.
- GUPPY, N. **Wai-Wai: through the forests north of the Amazon**. London: John Murray Publishers, 1958.
- HAMILAKIS, Y.; ANAGNOSTOPOULOS, A. What is Archaeological Ethnography? **Public Archaeology: archaeological ethnographies**, v. 8, n. 2-3, p. 65-87, 2009.
- HARTT, C. Taperinha e os sítios dos moradores dos altos. Contribuições para Ethnologia do Valle do Amazonas. **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, v. VI, 1875.
- HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1999. 481 p.
- HAYDEN, B. Practical and Prestige Technologies: The Evolution of Material Systems. **Journal of Archaeological Method and Theory**, 5(1), p. 1-55, 1998.
- HECKENBERGER, M. J.; NEVES, E. G.; PETERSEN, J. B. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n.1, 1998.
- HECKENBERGER M.; NEVES, E. G. Amazonian Archaeology. **Annual Review of Anthropology**, v. 38, p. 251-66, 2009.
- HENRIQUE, M. C. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan. -abr. 2015.
- HERBICH, I.; DIETLER, M. The long arm of mother-in-law: learning, postmarital resocialization of women, and material culture style. In: STARK, M.; BOWSER, B.; HORNE, L. **Culture transmission and material culture. Breaking down boundaries**. Tucson: The University of Arizona Press, 2008, p.178-198.

- HERIARTE, M. de. **Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas.** Vienna d' Austria, Carlos Gerold, [1662]1874.
- HILBERT, P. P. **A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná.** Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, v. 9, 1955.
- _____. Pottery from the Cuminã River, Brazil, and its affiliation with the Koriabo Phase of Guyana. **Journal of Archaeology and Anthropology**, 5(1-2), p.75-82, 1982.
- _____. **Archäologische Untersuchungen am Mittlern Amazonas.** Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1968.
- HILBERT, P.; HILBERT, K. Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamunda e Trombetas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** (Antropologia), 1980.
- HODDER, I. **The present past.** New York: Pica Press, 1982.
- _____. Dialogical archaeology and its implications. In: HODDER, I. **Archaeology Beyond Dialogue.** Salt Lake City: University of Utah Press, 2004a, p. 1–7.
- _____. Who to listen to? Integrating many voices in an archaeological project. In: HODDER, I. **Archaeology Beyond Dialogue.** Salt Lake City: University of Utah Press, 2004a, p. 23–28.
- HOFMAN, C.L.; CARLIN, E.B. The ever-dynamic Caribbean: Exploring new approaches to unraveling social networks in the pre-colonial and early colonial periods. In: CARLIN, E.B; KERKE, S. van de. **Linguistics and Archaeology in the Americas: The Historization of language and society, Brill's Studies in the Indigenous Languages of the Americas.** Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 107-122.
- HORWARD, C. V. Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CUNHA, M. C. **Amazônia. Etnologia e História Indígena.** São Paulo: NHII-USP, FAPESP, 1993.
- _____. **Wrought Identities: the Waiwai expeditions in search of the “unseen tribes” of northern Amazonia.** 2011. Tese de Doutorado. The University of Chicago, Chicago/Illinois, 2001.
- HUGH-JONES, S. **The palm and the pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- INSOLL, T. **The archaeology of Identities - a reader.** London, New York: Routledge, 2007.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATISTICA. **Paisagens do Brasil.** 1961.
- _____. **Boletim Geográfico.** Rio de Janeiro: Departamento de Documentação e Divulgação Geográfica e Cartográfica do IBGE, Edições 226-231, 1972.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Educação Patrimonial Histórico, conceitos e processos.** Brasília, 2014.
- _____. **Cachoeira de Iauaretê.** Brasília, 2007.
- _____. **Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá.** Rio de Janeiro, 2006.
- JÁCOME, C. P. **Pelo Rio Mapuera Reflexões sobre arqueologia e etnologia indígena na Amazônia e Guiana.** 2011. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

- JÁCOME, C. P.; ALCANTARA, H.; TOBIAS JUNIOR, R. A arte rupestre da Bacia do Rio Trombetas (Pará, Brasil) - entre o Planalto das Guianas e a Planície amazônica. 2012. In: **BOLIVIAN ROCK ART RESEARCH SOCIETY (SIARB)**, junho 2012, Bolívia.
- JONES, S. Discourses of identity in the interpretation of the past. In: T. INSOLL. **The archaeology of Identities - a reader**. London, New York: Routledge, 2007.
- KERN, D.C. **Caracterização pedológica de solos com terra arqueológica na região de Oriximiná-PA**. 1988. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.
- KNAPP, A. B; ASHMORE, W. Archaeological landscapes: Constructed, conceptualized, ideational. In: ASHMORE, W; KNAPP, A. B. **Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives**. Malden: Blackwell Publishers, 1999, p. 1–30.
- LAMING-EMPERAIRE, A. **L'art préhistorique: peintures, gravures et sculptures rupestres**. Paris: Braun et cie, 1951.
- LANGDON, E. J. M. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
- LATHRAP, D. W. **O Alto Amazonas**. Lisboa: Editorial Verbo, [1970] 1975.
- LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Edições 34, 1991.
- _____. **As políticas da natureza**. Bauru: EDUSC, 2004.
- LAWSON, K. Cultural Interpretation in Times of Change. In: GEORGE NICHOLAS, G.; ANDREWS, T. **At a Crossroads: Archaeology and First Peoples in Canada**. Burnaby: SFU Archaeology Press, 1997, p. 33–52.
- LEMONNIER, P. **Elements for an Anthropology of Technology**. Michigan: Museum of Anthropological Research (88), University of Michigan, 1992.
- LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra: I- Técnica e Linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1964.
- _____. **Evolução e Técnicas. I- O Homem e a Matéria**. Lisboa, Portugal: Edições 70, [1965] 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido. Mitológicas 1**. São Paulo: Cosac Naify, [1967] 2004.
- _____. Estruturalismo e ecologia. In: _____. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 149-174.
- _____. Introdução: História e Etnologia. In: _____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, [1949] 2008.
- LIMA, H. P. **História das Caretas: a Tradição Borda Incisa na Amazônia Central**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- LIMA, H.P.; NEVES, E.G.; PETERSEN, J. A Fase Açutuba: Um novo Complexo Cerâmico na Amazônia Central. **Arqueologia Sulamericana**, v. 2, n. 1, p. 26-52, 2006.
- LINNÉ, S. Les recherches archéologiques de Nimuendajú au Brésil. **Journal de La Société des Américaniste de Paris**, n.20, 1928.
- LOPES ALVES, M. **Relatório de Análise do Material Lítico do Sítio Poropu**: relatório técnico. 2014
- _____. **Relatorio de Análise do Material Cerâmico do Sítio Ewtotho 1**: relatório técnico. 2015.

- _____. **Entre Konduri e Santarém: o vaso de gargalo no Baixo Amazonas.** 2012. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- LOWIE, R.. The tropical forest tribes: an introduction. In: STEWARD, J. **Handbook of South American Indians.** New York: Cooper Square Publishers Inc., 1963, p. 1-56.
- LUCAS, M. L. **Transformações nos assentamentos Waiwai: breves considerações sobre o caso de Tawanã.** 2011. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- _____. Entre cordas e estrelas: apontamentos sobre o tempo e o espaço hixkaryana e suas transformações. In: **XI CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL.** Rosário –23 a 26 de julho de 2014.
- _____. **“Antes a gente tinha vindo do jabuti”: notas etnográficas sobre algumas transformações entre os Hixkaryana no rio Nhamundá/AM.** 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014b.
- MACDONALD, R. The order of things: an analysis of the ceramics from Santarem, Brazil. **Journal of Steward Anthropological Society**, 4 (1), p. 39-55, 1972.
- MACHADO, J. S. O potencial interpretativo das análises tecnológicas: um exemplo amazônico. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 15-16, p. 87-111, 2005-2006.
- MALINOWSKI, B. K. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MALINOWSKI, B. K. On the method of Fiedlwork. In: LLOBERA, J. L. **La Antropología como Ciencia.** Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.
- MARSHALL, Y. What is community archaeology. **World Archaeology**, 34(2), p. 211-219, 2002.
- MARTINS, C. Sobre Contatos e Fronteiras: Um Enfoque Arqueológico. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v.4, n.1. 2012.
- MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422.
- MAYER, R. **Manual do Artista.** São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- MEGGERS, B. J. Environmental limitatations on the development of culture. **American Anthropologist**, 56, p. 801-24, 1954.
- _____. Review of the Archaeology of the Lower Tapajós valley, Brazil. **American Anthropologist**, 62:913, 1960
- _____. Natural versus anthropogenic sources of Amazonian biodiversity: the continuing quest for El Dorado. In: BRADSHAW, G. A.; MARQUET, P. A. **How Landscapes Change.** Berlin: Springer, 2003, p. 89–107.
- _____. Revisiting the Upper Essequibo: New Perspectives on the Taruma Phase. **Journal of Archaeology and Anthropology** 16(2):1-28. 2010.
- MEGGERS, B. J.; EVANS, C. **Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon.** US Government Printing Office, n. 468, 1957.
- _____. An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of South America. In: LOTHROP, S. **Essays in Precolumbian art and archaeology.** Cambridge: Harvard University, 1961, p. 372-388.
- _____. **Como interpretar a linguagem da cerâmica: manual para arqueólogos.** Washington: Smithsonian Institution, 1970.
- _____. Lowland South America and the Antilles. In: JENNINGS, J. **Ancient South Americans.** San Francisco: W. H. Freeman, 1983.

- MELQUIADES, V. Fragmentos da história de vida de uma família de artefatos: as vasilhas de pedra sabão em Minas Gerais séculos XVIII a XXI. **Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 6, p. 87-126, 2012.
- MORAES, C. P.; NEVES, E. G. O ano 1000: adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia central. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v. 4, p. 122-148, 2012.
- MERRIMAN, N. (ed.). **Public Archaeology**. London: Routledge, 2004.
- MESKELL, L. Archaeologies of Identity. In: INSOLL, T. **The archaeology of identities - a reader**. London, New York: Routledge, 2007.
- MGUIRE, R. H. **Archaeology as Political Action**. Los Angeles, London: University of California Press Berkeley, 2008.
- _____. A Arqueologia como ação política: o Projeto Guerra do Carvão do Colorado. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo: Suplemento 3, p. 387-397, 1999.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS. **Plano de Manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas**. Brasília, 2004
- MORAN, E. **Through Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonian Populations**. Iowa City: Iowa Univ. Press, 1993.
- NEVES, E. G. Warfare in precolonial Amazonia: when Carneiro meets Clastres. In: NIELSEN E. A.; WALKER, W. **Warfare in cultural context: practice, theory, and the archaeology of violence**. Tucson: University of Arizona, 2009, p. 139-164.
- _____. A arqueologia da Amazônia Central. In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. **Arqueologia Amazônica**. Belém: MEPG, IPHAN, SECULT, v. 2, 2010, p. 562-579.
- _____. **Sob os Tempos do Equinócio: Oito Mil Anos de História na Amazônia Central (6.500 BC - 1500 DC)**. (Livre-docência). São Paulo: MAE-USP, 2013.
- _____. Santarém, a cidade de todos os tempos. **Revista National Geographic**. Dezembro, 2015.
- NEVES, E. G. et al. A Tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificação de paisagens na calha do Amazonas. In: ROSTAIN, S. **Amazonía Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueologia Amazónica**. Equador: Ekseption Publicidad, v. 1, 2014, p. 137-158.
- NEVES, S. F. **Corpo forte, dança alegre: para uma antropologia da dança entre os Waiwai**. Manaus: UFAM, 2012.
- NEUMANN, M. A. Por uma arqueologia simétrica. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, v. 5, p. 82-95, 2008.
- NIMUENDAJU, C. The Tapajó. **Kroeber Anthropological Society Papers**, vol. 6, p. 1-25. 1952.
- _____. In pursuit of a past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region. In: STENBORG, Per. **Ethnological Studies** 45, 2004.
- NOELLI, F. S.; FERREIRA, L. A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, n.4, p.1239-1264, 2007.
- NORDENSKIÖLD, E. **Ars Americana: L'Archaeologie du Bassin de L'Amazone**. Paris: Les Éditions G. Van Oest, 1930.
- O'BRIEN, M.J. et al. Transmission, Phylogenetics and the Evolution of Cultural Diversity. In: O'BRIEN, M. J. **Cultural transmission and archaeology: issues and cases studies**. Washington, DC: Society for American Archaeology, 2008.
- OLIVEIRA, L. V. **O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980**. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de

- Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- OLSEN, B. Material culture after text: re-membering things. **Norwegian Archaeological Review**, 36(2), p. 87–104, 2003.
- _____. Scenes from a troubled engagement: post-structuralism and material culture studies. In: TILLEY, C. et al. **Handbook of Material Culture**. London: Sage, 2006, p. 85–103.
- ORTON, C.; TYERS, P.; VINCE, A. **Pottery in Archaeology (Cambridge Manuals in Archaeology)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- OVERING, J. **The Piaroa, a people of the Orinoco basin: a study in kinship and marriage**. Oxford: Clarendon, 1975.
- PALMATARY, H. **Tapajó pottery**. Etnologiska Studier 8, 1939.
- PALMQUIST, H. Exploração de bauxita causa polêmica em Oriximiná. **O Paraense**, Belém, 30 abr. 2002.
- PEREIRA, E. **Arte Rupestre na Amazônia - Pará**. São Paulo, Belém: UNESP, MPEG, 2003.
- PERRONE-MOISÉS, B. Notas sobre uma certa confederação guianense. In: **COLÓQUIO GUIANA AMERÍNDIA: HISTÓRIA E ETNOLOGIA**. Belém, 2006.
- PERRONE-MOISÉS, B.; SZTUTMAN, R. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. In: **Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**, Caxambu, 2009.
- _____. Notícias de uma certa confederação tamoio. **Mana**, 16, p. 401-433, 2010.
- PLEW, M. G. The archaeology of Iwokrama and the North Rupununi. **Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia**, v. 154, n. 1, p. 7-28, 2005.
- POLIA, M. **Despierta, remedio, cuenta...: Adivinos y médicos del Ande**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 1996.
- POLITIS, G. G. Acerca de la Etnoarqueología en América del Sur. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 61-91, 2002.
- PORRO, A. **Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Cadernos do IEB, 2007.
- _____. Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 3, p. 387-397, set. -dez. 2008.
- PRICE, N. S. An archaeology of altered states: shamanism and material culture studies. In: PRICE, N.S. **The Archaeology of Shamanism**. Londres, Nova York: Routledge, 2004.
- PROJETO RADAM BRASIL. **Folha SA.21 - Santarém: geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação, uso potencial da terra**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1976. 510 p.
- PROUS, André. Os Artefatos líticos: elementos descritivos classificatórios. **Arquivos do Museu de História Nacional**. V. XI, p. 1-90, 1986-1990.
- _____. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora UnB, 1992.
- _____. **Rapport de la Mission Archéologique Française de Minas Gerais: Projet "Fouilles dans le bassin du rio Trombetas"**. (Manuscrito). 2011.
- QUINN, E. R. **Excavating "Tapajó" Ceramics at Santarém: Their Age and Archaeological Context**. M.A., University of Illinois at Chicago, 2004.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil**

- moderno.** Petrópolis: Vozes, [1970]1977.
- RIBEIRO, F. A. N.; CAIXETA DE QUEIROZ, R. Políticas de isolamento voluntário nos interflúvios do rio Trombetas. In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. de. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná.** São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2015, p. 178-193.
- RICARDO, C. A. Índios do Nhamundá/Mapuera. In: RICARDO, C. A. **Povos Indígenas no Brasil.** São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, v. 3, 1983.
- RICE, P. M. **Pottery analysis: a source book.** University of Chicago Press, 1987.
- RIVIÈRE, P. **An ethnographic survey of the Indians on the divide of the Guianese and Amazonian River systems.** Magdalen College, 1963.
- _____. **Marriage among the Trio: a principle of social organization.** Oxford: Clarendon Press, 1969.
- _____. **O indivíduo e a sociedade na Guiana.** São Paulo: EdUSP, [1984] 2001.
- RODRIGUES, I. M. M. **Fora das grandes aldeias: a ocupação do recôndito sítio arqueológico Vereda III.** 2011. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- _____. Primeiras Impressões dos vestígios cerâmicos do Sítio Mapium, Oriximiná-PA. **Relatório de bolsa BAT II FAPEMIG.** Museu de História Natural e Jardim Botânico da Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.
- _____. Relatório de análise técnica do material cerâmico do sítio Takara Velho, Oriximiná-PA. **Relatório final de Bolsa de apoio técnico, FAPEMIG, Nível I,** 2015.
- RODRIGUES, I. M. M.; VOLKMER-RIBEIRO, C.; MACHADO, V. S. Cauixi em cerâmica arqueológica da região de Lagoa Santa, Minas Gerais: inclusão de esponjas processadas ou exploração de depósitos sedimentares com espículas? **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas**, v. 12, p. 85-100, 2017.
- ROOSEVELT, A. **Parmana: pre-historic maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco.** New York: Academic, 1980.
- _____. The development of prehistoric complex societies: Amazonia: a tropical forest. In: BACUS, E. A.; LECERO, L. J. **Complex Politics in the Ancient Tropical World.** 1999, p. 13-33.
- ROOSEVELT, A. C. et al. Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas. **Science**, 272, p. 373-384, 1996.
- ROSSI, P. **Naufrações sem espectador: a ideia do progresso.** São Paulo: UNESP, 1999.
- ROSTAIN, S. Between Orinoco and Amazon: The Ceramic Age in the Guianas. In: WHITEHEAD, N. L.; ALEMÁN, S. W. **Anthropologies of Guayana: Cultural Spaces in Northeastern Amazonia.** Tucson: University of Arizona Press, 2009, p.36-54.
- _____. Cacicazgos guyanenses: mito o realidad? In: PEREIRA, E.; GUAPINDAIA, V. **Arqueologia Amazônica 1.** Belém: MPEG; IPHAN; SECULT, 2010, p. 168-192.
- ROTH, W. An Introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians. **Annual Report of the Bureau of American Ethnology**, 38:1926-7, p. 25-745, 1924.
- ROWLANDS, M. The politics of identity in archaeology. In: INSOLL, T. **The archaeology of Identities - a reader.** London, New York: Routledge, 2007.

- RYE, O. S. **Pottery Technology: Principles and Reconstruction**. Australian National University, 1981.
- SACKETT, J. Approaches to style in lithic archaeology. **Journal of Anthropological Archaeology**, 1, p. 59-112, 1982.
- SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, [1976] 2003.
- _____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, [1985]1990.
- SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHAAN, D. P. Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 2, n. 1, p. 77-89, 2007.
- SCHIFFER, M. B. Toward the Identification of Formation Processes. **American Antiquity**, 48, p. 675-706, 1975
- _____. Archaeology as Behavioral Science. **American Anthropologist**, 77, 836-848, 1972.
- _____. The explanation of long-term technological change. In: _____. **Anthropological Perspectives on technology**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987, p. 215-236.
- _____. **Behavioral archaeology: first principles**. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.
- SCHIFFER, M. B.; SKIBO, J. M. The explanation of artifact variability. **American Antiquity**, 62 (1), p. 27-50, 1987.
- SCHMIDT, M. A formação de terra preta: análise de sedimentos e solos no contexto arqueológico. In: MAGALHÃES, M. P. **Amazônia Antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016, p. 121-176.
- SCOLES, R. Parceria histórica entre comunidades tradicionais e os castanhais. **Revista de Ciência, Tecnologia e Inovação do Estado do Pará**, 2014.
- SECRETÁRIA EXECUTIVA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO PARÁ. **Mapuera Pono Komo - Livro de História dos povos do Mapuera**. Belém: Secretária Executiva de Educação do Estado do Pará, 2003. 127 p.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. **Boletim do Museu Nacional**, 32, p. 2-19, 1979.
- SHANKS, M. Symmetrical Archaeology. **World Archaeology**, 39 (4), p. 589-596, 2007.
- SHEPARD, A. O. **Ceramics for the Archaeologist**. 12th edition. Publication 609. Washington: Carnegie Institution of Washington, [1956] 1985.
- SKIBO, J. M. **Pottery function: a use-alteration perspective**. Springer Science & Business Media, 1992.
- SILVA, F.A. As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xocó. In: Mota, L. T. et al. **Uri e Wáxi- estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: ed. Da Uel, 2000, p. 59-80.
- _____. Ceramic technology of the Asurini do Xingu, Brazil: an ethnoarchaeological study of artifact variability. **Journal of Archaeological Method and Theory**, 15(3), p. 217-265, 2008.
- _____. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-37, 2009a.
- _____. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **MÉTIS: história & cultura**, v. 8, n. 16, 2009b.

- _____. Território, Lugares e Memória dos Asurini do Xingu. **Revista de Arqueologia**, vol. 26, n.1, p. 28-41, 2013.
- SMITH, C.; BURKE, H. **Digging It Up Down Under: A Practical Guide to Doing Archaeology in Australia**. New York: Springer, 2007.
- SMITH, C.; WOBST, H.M. **Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice**. London, New York: Routledge, 2005.
- SOARES, D. L. **Xamanismo e Cosmovisão Andina: Um estudo sobre práticas de curanderismo Mochica expressas na cerâmica ritual**. 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- STAHL, A.B. et al. Ceramic production, consumption and exchange in the Banda area, Ghana: insights from compositional analyses. **Journal of Anthropological Archaeology**, v. 27 (3), p. 363-381, 2008.
- STARK, M. (ed). **The Archaeology of Social Boundaries**. Washington, London: Smithsonian Institution Press, 1998.
- STARK, M.; BOWSER, B.; HORNE, L. (ed.). **Culture transmission and material culture: Breaking down boundaries**. Tucson: The University of Arizona Press, 2008.
- STEEGE, H. ter. et al. Hyperdominance in the Amazonian tree flora. **Science**, v. 342, p. 325-334, 2013.
- STEWART, J. South American cultures: an interpretive summary. In: STEWART, J. **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution, v. 5, 1948, p. 669-772.
- STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, [1988] 2006.
- SZTUTMAN, R. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. **Ponto Urbe – Revista do Núcleo Antropologia Urbana da USP**, Ano 3, Versão 4.0, 2009.
- _____. Por uma antropologia do centro. Entrevista com Bruno Latour. **Mana**. Rio de Janeiro: v.10, n.2, 2004.
- _____. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. **Rede de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005, p. 151-226.
- _____. Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana. **Campos**, 4, p. 29-51. 2003.
- _____. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: EDUSP, 2012.
- TRIGGER, B. **História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.
- TURNER, T. Kinship, household and community structure among the Kayapó. In: MAYBURY-LEWIS, D. **Dialectical Societies**. Cambridge, Mass. & London, Harvard University Press, 1979, p. 179-214.
- VALLE, R. B. M. **Mentes Graníticas e Mentes Areníticas: fronteira geo-cognitiva nas gravuras Ruprestres Do Baixo Rio Negro, Amazônia Setentrional**. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- VAN den BEL, M. A. Koriabo site on the Lower Maroni River: results of the preventive archaeological excavation at Crique Sparouine, French Guiana. In: PEREIRA, E.S.; GUAPINDAIA, V. **Arqueologia Amazônica**. Belém: MPEG/ IPHAN/ SECULT, v.1, 2010, p.61-93.
- VERSTEEG, A. H. **Suriname before Columbus**. Paramaribo: Stichting Surinaams Museum, 2003.
- VEYNE, P. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** Brasília: Editora Brasiliense, [1983]1984. 172 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R.; NOBRE, R. F. **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.79-124.

- _____. Imagens da natureza e sociedade. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a, p. 317-344.
- _____. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac Naify, 2002^a, p. 345-400.
- _____. O nativo relativo. **Mana** 8(1), p. 113-148, 2002b.
- YDE, J. **Material culture of the Waiwai**. Copenhagen: The National Museum, 1965.
- WAGNER, R. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M.J. **Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking**. New York: D. Van Nostrand Company. 1974.
- _____. **A invenção da cultura**. 1 edição. São Paulo: Cosac Naify, Portátil, [1975] 2012.
- WALKER, P.; OSTROVE, C. The Aboriginal Right to Cultural Property. **UBC Law Review** 13, p.13–28, 1995.
- WATKINS, J. Artefacts, Archaeologists, and American Indians. **Public Archaeology**, 2&3, p.187–192, 2005.
- WILLEY, G.R; PHILLIPS, P. Method and Theory in American Archeology II: Historical-Developmental Interpretation. **American Anthropologist**, Vol. 57, n.4, p. 723–819, 1955.
- WILLIAMS, D. Petroglyphs at Marlissa: Berbice River. **Archaeology and Anthropology**, v. 1, p. 24–31, 1978.
- _____. **Iwokrama: Archaeological Studies**. The Commonwealth and Government of Guyana Rain Forest Programme. Unpublished Manuscript. 1996.
- _____. **Prehistoric Guiana**. Ian Randle Publishers, Kingston, 2004.
- WITMORE, C.L. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. **World Archaeology**. Vol. 39(4), p. 546–562, 2007.

Anexos

(Tema das figuras duplas, representação de aves, na cerâmica Konduri da Coleção da Prefeitura de Oriximiná. Foto: Camila Jácome)

Anexo 1 - Protocolo de análise cerâmica e ficha cerâmica

I) SIT - Sítio (código numérico)	5-E	11-K
II) PN- dígito	6-F	12-L
III) LD- Localização (unidade)	XI) TM- Técnica de manufatura	
IV) NIV- Nível Estratigráfico	1-Roletado	
V) NT- Natureza da Peça	2-Modelado	
1- Borda	3-Moldado	
2- Base	XII) Queima	
3- Parede	1- Oxidante incompleta A	
4- Inflexão	2- Oxidante completa- B	
5- Apêndice	3- Oxidante completa interna/oxidante incompleta externa-C	
6- Fuso	4- Oxidante incompleta interna/Oxidante completa Externa-D	
7- Flange Mesial	5- Oxidante incompleta sanduiche-E	
8- Flange Labial	XIII) TS- Tratamento de superfície	
9- Vaso inteiro	1- Alisamento fino	
10- Gargalo	2- Alisamento grosso	
11-Ombro	3- Enegrecimento ou brunidura	
12-Outros	4- Resina	
VI) ES- Espessura (mm)	5- Polimento	
VII) DI- Diâmetro (cm)	XIV- Contorno do Vaso	
VIII) Cor da pasta (parte oxidada)	1- Simples (direto)	
1- Branco	2- Composto (uma ou mais inflexões)	
2- Laranja claro	3- Complexo (exemplo Konduri)	
3- Laranja escuro	XV-Forma do vaso	
4- Marrom	1- Fechada (restritiva)

5-Vermelha		2- Aberta (Irrestritiva)
6-cinza		3- Direta (Vertical)
IX) AP- Antiplástico		4- Forma com inflexão
1-Cauixi		XVI- Inclinação da borda
2- Caraipé A		1- 90 Graus
3- Caraipé B		2- Menor que 90 graus
4- Fragmento-Moído		3- Maior que 90 graus
5 Quartzo		XVII- Forma do lábio
6- Óxido de ferro		1- Apontado
7-Argila		2- Biselado
8-Mica		3- Reforçado interno
9-Feldspato		4- Reforçado externo
10- Osso		5- Expandido
11- Concha		6- Afilado
12- Carvão		7- Arredondado
X) Porcentagem de antiplástico (Orton, Tyers, Vince, 1999: 238-239)		8- Plano
1-A	7-G	XVIII - Forma da Borda
2-B	8-H	1- Direta
3-C	9-I	2 - Expandida
4-D	10-J	3- Extrovertida
4- Introvertida		5- Engobo Amarelo
5 - Vazada		6- Engobo Laranja
6- Cambada		XXIV- TP- Tipo da Pintura
7 - Reforçada internamente		1- Linhas Finas
8- Reforçada externamente		2- Faixas Grossas
XIX-Decoração do lábio		3- Outros (descrever na obs.)
1- Serrilhado-Entalhado		XXV- COP- Cor da Pintura
B- Ungulado		1- Vinho
2- Cortado		2- Vermelho
3-Pintado		3- Alaranjado
4- Engobo		4- Amarelo

5- Inciso	5- Preto
6- Acanalado	6- Branco
7- Digitado	XVI-DP- Decoração Plástica
8- Ponteadado	1- Acanalado
9- Modelado	2- Inciso
XX- Decoração da borda	3- Apliques modelados
1- Serrilhado	4- Ponteadado
2- Ungulado (unha)	5- Digitado
3- Cortado	6- Ungulado
4- Pintado	7- Roletes aplicados
5- Engobo	8- Excisão
5b- Inciso	9- espatulado
6- Acanalado	XXVII- MUFE- Marcas de uso Face Externa
7- Digitado	1- Fuligem
8- Ponteadado	2- Mancha de oxidação
9- Modelado	3- Negativo de lasca térmica
10- Epatulado	4- Negativo de lasca
XXI- Forma da base	5- Craquelês
1- Plana	6- Arranhões
2- Côncava	XXVIII- MUFI- Marcas de uso Face Interna
3- Com pedestal	1- Depósito Carbônico
4- Convexa	2- Temperos em pedestal
5- Trípode	3- Negativo de lasca térmica
6- Anelar	4- Marca de líquidos
XXII- TD- Tipo e local de Decoração	XXIX- FC- Filiação Cultural
1- Decoração Pintada Interna	A- Pocó
2- Decoração Pintada Externa	C- Konduri
3- Decoração Plástica Interna	D- Globular
4- Decoração Plástica Externa	E- Espinha de peixe
5- Engobo Interno	F - Não identificada
6- Engobo Externo	XXX- Pasta
XXIII- CE- Cor do Engobo	OBS

1- Engobo Branco	
2- Engobo Vinho	
3- Engobo Vermelho

Anexo 2 – Referência para análise de queima (Rye, 1981)

LEGENDA

1- Oxidante

2- Oxidante incompleta

3 – Pouco Oxidante incompleta (sanduíche)

4 -Completa internamente, incompleta nas faces
interna e externas

5 – Muito oxidante incompleta (sanduíche)

6 – Oxidante completa interna/oxidante incompleta
externa

7 - Oxidante incompleta interna/Oxidante completa
externa

Anexo 3 – Referência para análise de granulometria e concentração de antiplástico (Orton, Tyers & Vince, 1997)