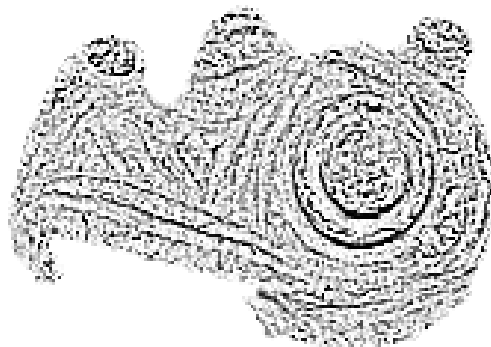


Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGAN

**Pelo rio Mapuera**  
**Reflexões sobre arqueologia e etnologia indígena na Amazônia e**  
**Guiana**



Camila Pereira Jácome

**Pelo rio Mapuera**

**Reflexões sobre arqueologia e etnologia indígena na  
Amazônia e Guiana**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade Federal  
de Minas Gerais como requisito parcial  
à obtenção do título de Mestre em  
Antropologia.

**Orientador:** Prof. Dr. André Prous

Belo Horizonte

Agosto de 2011

Camila Pereira Jácome

**306**      **Jácome, Camila Pereira**

J17p    Pelo rio Mapuera [manuscrito] : Reflexões sobre arqueologia e etnologia 2011  
indígena na Amazônia e Guiana / Camila Pereira Jácome. – 2011.

154 f.

Orientador: André Pierre Prous Poiri

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de  
Filosofia e Ciências.

**Pelo rio Mapuera**

**Reflexões sobre arqueologia e etnologia indígena na Amazônia e Guiana**

Belo Horizonte \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Cristiana Barreto (MAE/USP)

---

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiróz (PPGAN/UFMG)

---

Prof. Dr. André Prous (Orientador - PPGAN/UFMG)

---



*Dedico este trabalho aos parentes, que me ensinaram que ainda há tempo e  
jeito de se tornar gente.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Capes, ao Ministério da Cultura, ao CNPq e Missão Arqueológica Francesa, pelo financiamento que permitiu a execução desta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação pela estrutura fornecida, em especial à sua representante e amiga Ana Mercês.

Ao Rubinho por ter acreditado que não sou mais uma arqueóloga vendida ao capitalismo, por sua divertida amizade de muitos anos e por ter me levado para o lugar que sempre quis estar. E agradeço muito por suas lições de etnologia.

André, por me formar, com todas as agruras e satisfações que isso nos deu.

Agradeço também atenção e contribuição de Cristiana Barreto em vir para minha banca.

A todos os professores com quem fiz disciplinas, que com certeza contribuíram no meu percurso ao longo do mestrado, em especial a Loredana Ribeiro e Andrei Isnardis - professores e amigos - que em diferentes momentos do mestrado (aliás, desde os primórdios até hoje em dia) estiveram presentes, sendo fundamentais em suas leituras, comentários e cumplicidades.

Ao Andrei e Vanessa Linke agradeço pela imensa oportunidade que proporcionaram a mim e vários colegas de “darmos a cara tapa” apresentando nossas pesquisas no *Simpósio Novos Diálogos: recentes abordagens na Arqueologia Brasileira*. Foi um período muito importante para ouvir e falar livremente.

A tod@s colegas de mestrado, por dividirem as idéias (sempre uma intimidade exposta) e leituras. Agradeço aos companheiros de NAAdA, Luisa Girardi, Maria Luisa Lucas e Victor Alcântara, em especial agradeço Fabiano Souto, por ter se juntado a mim nos primeiros esforços e pelos socorros durante o trabalho de campo.

A APIM (Associação dos Povos Indígenas do Rio Mapuera) e a todas as pessoas que me acolheram e alimentaram nos caminhos dos rios Trombetas e Cachorro. Ao João e Joãozinho Waiwai, a Ester de Oriximiná, a comunidade de Cachoeira Porteira, em especial ao Pastor Benjamim, D. Conceição, Seu Waldemar, Pedrinho e Seu Vicente e família.

A família Santidade, João do Vale, Dona Isabel, Maria, Carluxto, Adriano, e as meninas da Maria, em especial a pequena Adama. Agradeço muito a dois casais: Dona Mariinha - minha professora de miçangas - e seu Manoel Gertrudes, por sua delicadeza; e a D. Maria do Socorro, a oleira com seus mistérios, e seu marido Benedito. Não deixo de lembrar dos sorrisos e tapiocas de Goreth e Elaine.

Na Aldeia do Chapéu, agradeço imensamente pelo apoio, toda a família Printes, em especial ao cacique Joãozinho, David Waiwai e Ronaldo Kaxuyana, que nos guiaram nas aventuras pelas cachoeiras do Trombetas e na Serra do Cachorro.

Na aldeia Katxpakuru, agradeço a Laura e suas filhas, Jonas e família, e ao bravo pajé Pedro Okoí e sua esposa.

A todos da aldeia Mapium, que ajudaram e permitiram que eu dividisse seu cotidiano. Ao cacique Aldo de Kwanamari, o cacique Isaque de Takará e toda a família de Amaiká em Tauana.

Por fim, agradeço muito a recepção e hospitalidade do sábio cacique Elizeu.

A todos aqueles que trabalharam arduamente no campo da arqueologia Pedrinho, Ronaldo Kaxuyana, Antônio Kaxuyana, Lucas Kaxuyana, Bebeto Waiwai, Cooni Waiwai, Ceniro Waiwai, Usim Waiwai, Rosivaldo Waiwai, Victor e Henrique Alcântara, Daniela Vidigal e Gilberto Macruz.

Aos novos companheiros da cerâmica, Ciro e Gustavo, por se decidirem pelo imenso mundo de cacos e por entenderem minhas constantes ausências. Ao já velho companheiro da cerâmica, Igor, que além de *amigor*, também dividiu comigo suas dúvidas, descobertas, desesperos e alegrias em forma de grandes fragmentos.

Aos amigos de sempre e para sempre, Carol Capanema, Mafaim, Rachel Rocha, Rachel Starling, Leonora Soledad, Ariane Freitas, Luana Lazzeri e Carmela Ziggoni. Luana e Carmela, agradeço muito vocês “reapareceram” neste fim de mestrado para mostrar a união da força feminina. Aos amigos adquiridos no mestrado Bruneko, Dani e Roy, pelas melhores conversas de corredor, salinha e bares. Vocês foram refrescos em tempos apimentados. Não tenho como agradecer à força que vocês me deram no período final de escrita, sei que andei sumida, obsessiva e chata.

À minha família de Mapium, Amaytá, Menxi, Alfredo, Almeida, Kacyane, Ronaldo e Amaytaci. Faço um agradecimento muito especial ao pequeno Amay que singelamente me consaguinizou, me transformando de um simples jaboti em sua *aci*.

A Dona Neuza, Seu Gerson, Dindinha, Roberto, Gui, Dedé, Alice e João Pedro, por terem permitido nossa convivência e evolução.

Por fim agradeço a Letícia Moura e aos *sarvas* Fabiano, Maria Cristina e Neide, por terem me ajudado na busca pelo caminho. Namastê.

*Antigamente tinha um povo que vivia no céu. Só que lá tinha muita gente e não tinha mais espaço pra todos.*

*Um dia o tatu resolveu cavar um buraco. Foi cavando até chegar em outra terra. Aí ele avisou pra todo mundo que existia outra terra.*

*O pessoal olhou lá de cima e achou a terra nova muito bonita.*

*Aí resolveram descer. Acharam uma escada de empilhar de jabuti e fora descendo, descendo...*

*Tinha muita gente descendo pela escada e não deu pra agüentar o peso de todo mundo. A escada quebrou e aí ficou gente lá cima.*

*As pessoas aqui de baixo se espalharam e povoaram o mundo.*

*(A criação do mundo, segundo Cinema Waiwai; retirada Livro de Histórias dos Povos do Mapuera)*



## RESUMO

O presente trabalho pretende articular de forma complementar a arqueologia e a etnologia indígena da Amazônia, para pensar as relações políticas internas e externas entre grupos indígenas ao longo do tempo. Iniciamos por apresentar duas visões conflitantes propostas pelos etnólogos: uma delas, que focaliza a existência de relações entre diversos grupos interligados por extensas redes políticas, comerciais e de parentesco (Gallois 2005), e a outra que privilegia o atomismo ou isolamento político dos grupos indígenas (Rivière 1984). A partir do exemplo atual dos grupos indígenas Waiwai do Rio Mapuera (grupo do norte do Pará), verificamos que estes dois modos políticos, aparecem juntos e operam sincronicamente por complementaridade.

Também existe uma oposição teórica entre os arqueólogos. Para alguns deles (Lathrap 1970, Roosevelt 1980), existiram cacicados no período pré-colonial, visão oposta aos primeiros trabalhos sobre a floresta tropical não suportaria o desenvolvimento nem a sustentabilidade de grandes grupos (Meggers 1954). Para verificar se estas duas modalidades poderiam ser encontradas em tempos anteriores à colonização europeia, apresentamos e discutimos as pesquisas arqueológicas recentes realizadas no médio Amazonas (Neves, 2010; Moraes 2010; Lima 2009), nos rios Tapajós e Trombetas, (Gomes 2009; Guapindaia 2008) e no litoral das Guianas (Rostain 2010). Estas pesquisas têm indicado que também houve diversidade de formas políticas no passado.

A oposição entre a hipótese – pertinente para alguns arqueólogos (Lathrap 1970, Roosevelt 1980) – da existência de chefaturas no período pré-histórico e a observação pelos etnólogos do fato que as populações atuais, formam pequenas sociedades autônomas, deve-se tanto aos impasses teóricos e a diferenças metodológicas quanto às dificuldades de diálogo entre as duas disciplinas. Notamos que atualmente os dois campos de conhecimento, tendem a conceber as formações políticas indígenas, atuais e antigas, como diversas. A conclusão, portanto, é que ausência histórica de intercâmbio entre arqueologia e antropologia contribuiu para a falta de debates de fato rentáveis sobre as sociedades ameríndias do passado e do presente.

Palavras chaves: Arqueologia, Amazônia, Guianas, Etnologia Indígena, Waiwai

## ABSTRACT

This work intends to contribute to the archaeological and ethnological scholarship engaged with discussing long-term relationships and internal and external policies among the indigenous populations of the Amazon region. Ethnographers argue that there are two main conflicting visions concerning that topic: one of them claims that there are intense relations between different groups, linked by extensive political, trading, and kinship networks (Gallois 2005). The other favors notions of atomism and political isolation among indigenous groups (Rivière 1984). The example of the Waiwai Indians (Mapuera River – northern Pará) with whom we have been working since, allows us to demonstrate how both modes work together and operate synchronously in a complementary manner.

Some ethnographers (Lathrup 1970, Roosevelt 1980) argue that chiefdoms already existed in the prehistoric period, while others contend that if that were the case, large populations' development and sustainability would not be possible in the rainforest. Our project attempts at overcoming this quandary by looking at both modern indigenous societies and archaeological remains to better understand the societies of this region. In order to examine if these modalities existed before the European colonization, we peruse and discuss the most recent archeological scholarship concerning the middle Amazon region (Neves, 2010; Moraes 2010, Lima 2009), more specifically the Tapajós and Trombeta regions (Gomes 2009; Guapindaia 2008), and alongside the coast of Guyana (Rostain 2010).

The main disagreement between the two hypotheses – relevant to some archaeologists (Lathrap 1970, Roosevelt 1980) – concerns the existence or not of chiefdoms since the prehistoric period, and the observation made by anthropologists that suggests that the current population form small, autonomous societies. Such tension is a result of theoretical impasses and methodological differences as well as of difficulties of dialogue between the two disciplines. We have noted that the two fields of knowledge tend to conceive of indigenous political parties, past and present, as very dissimilar. Our conclusion therefore is that the absence of historical exchange between archeology and anthropology contributed to the lack of a productive debate on Amerindian societies of the past and present.

Keywords: Archaeology, Amazon, Guyana, ethnology, Waiwai,

## Sumário

Introdução .....	1
Parte I.....	4
Capítulo 1 - As discussões sobre as sociedades das Guianas na antropologia .....	4
Introdução .....	5
A região geográfica da Guiana .....	6
A bacia do rio Trombetas .....	8
A região etnográfica da Guiana.....	10
A Guiana parte 1 – Os sistemas locais.....	13
A Guiana parte 2 – Os sistemas regionais.....	17
O local e a descendência.....	19
Redes de trocas.....	21
Guerra e xamanismo .....	25
A Guiana parte 3 - O de(m)bate.....	27
Capítulo 2 – Gentes do Rio Mapuera .....	32
Introdução.....	33
Um pouco da história.....	34
Primeiras ocupações registradas da região do Rio Trombetas.....	34
O complexo multicultural Tarumã-Parukoto .....	39
Quem são os Waiwai – a denominação nativa .....	41
A reocupação do Rio Mapuera.....	41
O Retorno de Ewká – xamã, pastor e cacique.....	45
O rio Mapuera hoje - processo de abertura e de dispersão .....	48
Rede de relações na aldeia Mapuera.....	49
O caso de Mapium – abertura e fechamento em sincronicidade.....	57
Um modelo político ameríndio atual .....	61
Conclusão .....	63
Parte II.....	65
Capítulo 3 - organização social e espacial no passado pré-colonial.....	65
Introdução.....	66
A contribuição da arqueologia – formas de assentamentos e suas relações na Amazônia e nas Guianas pré-coloniais .....	67



Amazônia central – região de contatos e mudanças .....	68
Os cacicados das Guiana .....	76
Santarém – história e arqueologia do(s) Tapajó(s) .....	83
As pesquisas arqueológicas na região dos baixos Trombetas e Nhamundá .....	95
O alto e médio Trombetas - os sítios levantados pelo Projeto Norte-Amazônico.....	106
Cenários regionais da Amazônia e Guiana .....	116
Capítulo 4 – Discutindo os dois pontos de vista.....	119
Introdução.....	120
Os cenários possíveis, Parte 1 – Pela Etnografia.....	120
Os cenários possíveis, Parte 2– Pela etno-história .....	122
Os cenários possíveis, Parte 3 – Pela arqueologia .....	123
Os cenários possíveis, Parte 4 – Por uma Antropologia Histórica de longa duração.....	126
Considerações Finais – Os impasses entre arqueologia e antropologia .....	130
Bibliografia.....	134

## ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 – MAPA COM A DELIMITAÇÃO (EM VERMELHO) DO ESCUDO DAS GUIANAS. FONTE: HTTP://MUNDOGEOGRAFICORD.BLOGSPOT.COM/2007_09_01_ARCHIVE.HTML	6
FIGURA 2 – MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DA TI TROMBETAS/MAPUERA E DO RIO TROMBETAS E SEUS PRINCIPAIS AFLUENTES DA MARGEM DIREITA, ÁREA DE FOCO DO PROJETO NORTE-AMAZÔNICO. FONTE: (QUEIROZ R. C., 2008)	9
FIGURA 3 - MAPA COM INDICAÇÃO DE ALGUNS GRUPOS DA REGIÃO ETNOGRÁFICA DAS GUIANAS, APRESENTADO POR PETER RIVIÈRE (1984) [2001].	11
FIGURA 4 – ORGANOGRAMA APRESENTADO POR GABRIEL COUTINHO BARBOSA (BARBOSA, 2005) PARA MOSTRAR OS GRUPOS ENVOLVIDOS NAS REDES DE COMÉRCIO COLONIAL.	22
FIGURA 5 – À ESQUERDA IMAGENS DE TANGA PRONTA E AINDA EM PRODUÇÃO, NO BASTIDOR, APRESENTADA RETIRADA DE YDE (1965). À DIREITA TANGA PRODUZIDA PELAS KAXUYANA DE SANTIDADE, EM 2010. FOTO: CAMILA JÁCOME.	39
FIGURA 6 – MAPA DAS TERRAS INDÍGENAS DOS WAIWAI, WAIMIRI-ATROARI E DOS ZO'É. FONTE: (QUEIROZ R. C., 2008).	40
FIGURA 7 – MAPA COM OS RIOS E ALDEIAS DAS T.I'S NHAMUNDÁ-MAPUERA E TROMBETAS-MAPUERA. FONTE: (QUEIROZ R. C., 2008).	45
FIGURA 8 - FORMAS E FRAGMENTOS DECORADOS DA FASE AÇUTUBA, PRANCHAS RETIRADAS DE LIMA (2008)	71
FIGURA 9 - FORMAS E FRAGMENTOS DECORADOS DA FASE MANACAPURU, PRANCHAS RETIRADAS DE LIMA (2008).	71
FIGURA 10 - FORMAS E FRAGMENTOS DECORADOS DA FASE PAREDÃO, PRANCHAS RETIRADAS DE LIMA (2008)	72
FIGURA 11 – QUADRO CRONOLÓGICO DAS OCUPAÇÕES CERAMISTAS RECENTES NO MÉDIO CURSO DO RIO AMAZONAS.	73
FIGURA 12- PLANTAS DE SÍTIOS DO MÉDIO AMAZONAS, COM MANCHAS DE TERRA PRETA QUE SE ORGANIZAM DE FORMAS CIRCULARES OU SEMI-CIRCULARES. FONTE: (MORAES, 2010)	74
FIGURA 13 - MAPA COM AS PRINCIPAIS MANIFESTAÇÕES ARQUEOLÓGICAS NA REGIÃO DAS GUIANAS. FONTE: ROSTAIN (2008)	77
FIGURA 14 – MAPA COM AS REGIÕES DAS MANIFESTAÇÕES ARAQUINÓIDES QUE OCORREM NO LITORAL DO SURINAME E GUIANA FRANCESA. FONTE: (ROSTAIN, 2010)	78
FIGURA 15 – CERÂMICA COM APÊNDICES DUPLOS DOS SÍTIOS ARAQUINÓIDES DAS GUIANAS. FONTE: (ROSTAIN, 2010).	79
FIGURA 16 – CAMPOS ELEVADOS CONSTRUÍDOS PELOS GRUPOS ARAQUINÓIDES. FONTE: (ROSTAIN, 2010)	81
FIGURA 17 – MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DOS SÍTIOS COM CERÂMICA SANTARÉM E KONDURI LEVANTADOS POR CURT NIMUENDAJU (1949). FONTE: (GOMES D. M., 2002)	89
FIGURA 18 – ACIMA À ESQUERDA VASO DE CARIÁTIDES, À DIREITA VASILHA DE CONTORNO COMPOSTO, ABAIXO VASO ANTROPOMÓRFICO DO ESTILO SANTARÉM, DA COLEÇÃO DO MAE/USP. FONTE: (GOMES D. M., 2002)	91
FIGURA 19 – LOCALIZAÇÃO DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DA REGIÃO DE PARUÁ. FONTE: (GOMES D. M., 2008)	93
FIGURA 20 - MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DOS SÍTIOS IDENTIFICADOS POR PETER HILBERT. FONTE: (HILBERT P. P., 1955)	96
FIGURA 21 – MAPA DE PROTÁSIO FRIKEL INDICANDO OS GRUPOS INDÍGENAS DO TROMBETAS E AFLUENTES, A SERRA INDICADA PELA SETA, LOCALIZADA NO RIO KATXPAKURU, É UM LOCAL COM OCORRÊNCIA DE TERRA PRETA E CERÂMICA ARQUEOLÓGICA. FONTE: (FRIKEL & CORTEZ, 1972)	97

FIGURA 22 – CERÂMICAS POCÓ DO SÍTIO BOA VISTA, ESCAVADAS POR VERA GUAPINDAIA. PRANCHA MONTADA A PARTIR DE GUAPINDAIA (2008)	98
FIGURA 23 – PRANCHAS COM CERÂMICA KONDURI APRESENTADAS POR PETER PAUL HILBERT (1955). ACIMA, À ESQUERDA VASILHA ABERTA COM BASE ANELAR MODELA, À VASO GLOBULAR COM MODELAGENS E APÊNDICES, ABAIXO FRAGMENTO DE PÉS, DE VASO TRÍPODE.	99
FIGURA 24 – APÊNDICES MODELADOS GLOBULAR, DA COLEÇÃO PARTICULAR DA ESCOLA SANTA MARIA GORETI , ORIXIMINÁ/PA. FOTO: GILBERTO MACRUZ.	100
FIGURA 25 – CROQUI ESQUEMÁTICO (SEM ESCALA) DAS OCUPAÇÕES KONDURI E POCÓ NAS ZONAS RIBEIRINHAS E DE INTERFLÚVIO. DESENHO DE CAMILA JÁCOME, BASEADO NAS INFORMAÇÕES DO TEXTO DE GUAPINDAIA (2008).	104
FIGURA 26 – MODELAGENS DE CERÂMICA DE FORMAS ZOOMÓRFICAS, ALGUMAS CLARAMENTE DE BATRÁQUIOS. À ESQUERDA PEÇAS DA COLEÇÃO DO ACERVO DO CENTRO CULTURAL JOÃO FONA, À DIREITA PEÇA ENCONTRADA NO RIO MAPUERA. FOTOS: CAMILA JÁCOME.	105
FIGURA 27 – MAPA COM SÍTIOS, ALDEIAS E PONTOS GEOGRÁFICOS RELEVANTES PARA AS POPULAÇÕES DOS RIO MAPUERA, CACHORRO E TROMBETAS. OS SÍTIOS DE MAPIUM, EWTOTO 1, TAUANA E IXTUNURI (MORRO DO CACHORRO) ESTÃO INDICADOS POR SETAS.	108
FIGURA 28 – FRAGMENTO POCÓ COM DECORAÇÃO INCISA, SÍTIO MAPIUM	109
FIGURA 29 – VASILHA ABERTA COM APÊNDICE EXTERNO ABAIXO DA BORDA, QUANDO VISTO DE CIMA A CABEÇA SE ASSEMELHA A DE UM OFÍDIO E QUANDO VISTA DE FRENTE DE UMA AVE, FRAGMENTO DO SÍTIO MAPIUM. FOTO: CAMILA JÁCOME	110
FIGURA 30 – APÊNDICE DE AVE E FRAGMENTO DE FLANGE COM MODELAGEM ANTROPOMORFA DO SÍTIO TAUANA. FOTO: CAMILA JÁCOME	111
FIGURA 31 – FRAGMENTO DE VASILHA ABERTA COM BORDA EXPANDIDA COM INCISÕES E MODELAGENS CRIANDO REPRESENTAÇÃO BIOMORFA NA FACE INTERNA E EXTERNA, PEÇA DO SÍTIO TAUANA. FOTO: CAMILA JÁCOME.	111
FIGURA 32 – FRAGMENTOS DE CERÂMICA COM DECORAÇÃO INCISA “ESPINHA DE PEIXE” DO SÍTIO MAPIUM. FOTO: CAMILA JÁCOME	112
FIGURA 33 – DIVERSOS POTES WAIWAI FEITO PARA SEREM VENDIDOS, EXPOSTOS EM LOJA NA VILA ALTER-DO-CHÃO. FOTO:CAMILA JÁCOME	113
FIGURA 34 – VASILHA WAIWAI PARA A FABRICAÇÃO DE BEBIDA FERMENTADA, O VINHO DE PATAUA, FOTOGRAFADA NA ALDEIA MAPIUM. FOTO: CAMILA JÁCOME.	113
FIGURA 35 – SÍTIO ARQUEOLÓGICO MAPIUM, INDICADO PELA SETA, NO CENTRO NOTA-SE A ALDEIA HOMÔNIMA. FOTO: CAMILA JÁCOME.	115
FIGURA 36 – SÍTIO EWTOTO 1, INDICADO PELA SETA. FOTO: CAMILA JÁCOME.	116
FIGURA 37 – APÊNDICE MODELADO DO ESTILO SANTARÉM (ACERVO MAE/USP) REPRESENTANDO A CABEÇA DE UM JAGUAR. FONTE: (GOMES D. M., 2002)	129

## Introdução

Esta dissertação nasceu da minha busca por uma pesquisa que de fato integrasse arqueologia e etnologia indígena, um desejo que teve início ainda na minha graduação e encontrou suporte dentro do Projeto Norte-Amazônico e da proposta do Programa de Pós Graduação da UFMG<sup>1</sup>.

O fio condutor deste trabalho é a investigação de um problema teórico tanto para a arqueologia como para a etnologia, a questão da organização social e política das sociedades amazônicas; sejam as do passado (na discussão da existência de formas sociais complexas e hierarquização política), sejam as do presente (“sociedades contra o estado” ou sociedades cuja complexidade não está em suas estruturas materiais ou institucionais, mas em suas elaboradas cosmologias). Entretanto, as discussões sobre esses temas em arqueologia, aparentemente, seguem passos contrários aos da etnologia indígena. Enquanto a primeira discute a política nativa em termos centralizadores, a segunda seguiu por um viés muitas vezes anti-político<sup>2</sup>. Esses impasses entre as interpretações sobre o passado e o presente foram às questões fomentadoras deste trabalho.

Esse texto expõe uma síntese de leituras de arqueologia e etnologia amazônica que me acompanham desde a graduação, mas acredito que a sua materialização só pôde ser efetivada após minha experiência em campo<sup>3</sup>. Deve ser ressaltado que tal experiência etnográfica enriqueceu substancialmente minha abordagem arqueológica.

---

<sup>1</sup> O projeto Norte-Amazônico, financiado pelo CNPq e pela CAPES, desenvolve uma pesquisa integrada nas áreas de etnologia e arqueologia, reunindo três instituições de pesquisa (UFMG, UFAM, MPEG) e uma associação indígena (Associação dos Povos Indígenas do rio Mapuera). O projeto é realizado por meio do uso de informações documentais, levantamentos de história oral dos grupos da região e da pesquisa arqueológica. Em um nível mais amplo, o projeto pretende investigar a relação dos grupos habitantes dessa região – atuais e antigos - com as áreas vizinhas do baixo Amazonas e das Guianas. O objetivo final é articular os aspectos históricos e, quando possível, sócio-cosmológicos através da interpretação de fontes escritas e orais, assim como pela cultura material, seja a arqueológica ou atual.

<sup>22</sup> Robert L. Carneiro (1970) como etnólogo apresenta uma visão distanciada desse viés. Ele usa dados arqueológicos para o debate sobre as teorias do surgimento do Estado, em específico usando exemplos do Peru e da Amazônia brasileira.

<sup>3</sup> Durante o ano de 2010 foram realizados dois campos. O primeiro durou quase dois meses e consistiu em um levantamento de locais com potencial para a investigação arqueológica, através de visitas e coleta de informações orais. Neste campo também levantamos a produção de itens da cultura material

Entretanto, esse texto não é uma etnografia, nem uma etnoarqueologia. Não houve tempo, nem rigor para tanto. Trata-se de um trabalho de reflexão bibliográfica, onde abordo temáticas que têm sido exploradas pela etnologia e arqueologia amazônica nas últimas décadas do século XX e neste início do XXI e enriquecidas pelo trabalho de campo.

Dessa forma pretendo apresentar a experiência de uma arqueóloga, tanto na leitura quanto no campo, em territórios de etnólogos.

\*\*\*

Esse trabalho se divide em duas partes articuladas entre si. Na primeira, composta por dois capítulos, exponho o cenário das sociedades guianenses nativas do ponto de vista da etnologia.

O capítulo inicial centra-se, principalmente, na discussão de duas obras: *O indivíduo e a sociedade na Guiana*<sup>4</sup> e *Rede de Relações na Guiana*<sup>5</sup>. Apesar dessas obras tratarem de uma região geográfica circunscrita, as sociedades guianenses foram fundamentais para a elaboração de modelos sociológicos e cosmológicos explicativos que abarcam a etnologia amazônica e, possivelmente, boa parte dos povos das terras baixas da América do Sul.

No segundo capítulo apresento os povos da região do Rio Trombetas e Mapuera, a partir de uma perspectiva histórica e etnográfica, dentre alguns dos quais estive em campo. Começo apresentando as primeiras fontes que citam esses inúmeros grupos até as recentes etnografias que tratam dos Waiwai no rio Mapuera.

---

tradicional, nas aldeias visitadas, nos rios Trombetas, Cachorro e Mapuera, como: cestaria, ralo de mandioca, técnicas arquitetônicas e cerâmicas. No segundo campo, com a equipe de arqueologia coordenada pelo Prof. André Prous (UFMG), escavamos quatro sítios levantados anteriormente, ao longo de um mês.

<sup>4</sup> (RIVIÈRE, 1984 [2001]).

<sup>5</sup> (GALLOIS, 2005).

Em seguida, apresento algumas reflexões feitas a partir da minha experiência de campo já citado. Apesar de não ter dedicado esse trabalho à observação das questões políticas ou sociológicas - mesmo porque o objetivo era o levantando de dados sobre sítios arqueológicos e da cultura material acredito que por estar vivendo no “centro” político da aldeia que, como veremos, me parece muito mais marginal do que cardinal, esse tema tenha sido muito evidenciado para a presente reflexão.

A segunda parte da dissertação é composta pelos terceiro e quarto capítulos. O terceiro foi dedicado à discussão atual da arqueologia de algumas partes da Amazônia (baixo Trombetas, baixo Tapajós e Amazônia central) e Guiana (litoral da Guiana Francesa e Suriname). Os exemplos escolhidos mostram como os mesmos temas abordados pela etnologia, citados nos capítulos anteriores, são tratados 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 político ou hierarquização entre as aldeias, mudanças advindas de novas dinâmicas sociais, tais como instabilidade política e guerra.

O quarto, e último capítulo, coloca os dois pontos de vistas, o da antropologia e o da arqueologia, frente a frente. O objetivo é traçar as similaridades, mas também considerar como cada campo aborda e reflete sobre os temas apresentados.

A conclusão aponta os limites desta empreitada, os pequenos avanços e indicar novos rumos para a continuidade da pesquisa.

## Parte I

### Capítulo 1 - As discussões sobre as sociedades das Guianas na antropologia



## Introdução

Este capítulo é dedicado à exposição de dois posicionamentos contrários sobre as formas sociais e políticas dos grupos das Guianas, de um lado a obra de Peter Rivière, *O indivíduo e a sociedade na Guiana*<sup>6</sup>, e do outro o livro organizado pela antropóloga Dominique Gallois, *Rede de Relações nas Guianas*. Outras publicações sobre a Guiana também tratam de questões relativas a esse tema, mas de forma secundária (OVERING, 1975) (HUGH-JONES, 1979), por isso optamos pelas obras de Rivière e Gallois *et alii*, nas quais o tema é central. Ademais, o trabalho de Rivière, por se tratar de uma comparação regional, aborda praticamente todas as etnografias publicadas até a década de 90. O objetivo é, a partir da discussão sobre o “padrão” guianense, principalmente no que se refere às formas de assentamento e sociabilidade na Guiana, criar condições para contrastar com a experiência que tivemos em campo no Rio Mapuera.

Para Rivière as sociedades guianenses são fechadas em si mesmas, devido ao seu ideal endogâmico e auto-reprodutivo, ao mesmo tempo em que evitam as relações com o mundo exterior e não doméstico. A contraposição desta visão individualista dos povos das Guianas está entre os autores de *Rede de Relações*, segundo os quais, nas Guianas existiriam extensas redes de envolvendo diferentes grupos, cuja trama é tecida por trocas de diversos tipos de bens, casamentos, guerras e xamanismo.

Esse capítulo está estruturado da seguinte forma. Inicialmente apresentaremos uma breve definição da região geográfica e etnográfica da Guiana, embasada principalmente nas definições de Rivière. Em seguida, nos debruçaremos sobre as considerações do autor acerca da sociologia guianense. Para depois, apresentarmos as

---

<sup>6</sup> O livro de Peter Rivière foi publicado originalmente em inglês no ano de 1984, resultado da pesquisa de campo do autor entre os Tiriyo (Trio) e de uma completa revisão bibliográfica acerca das etnografias feitas até então na região. Usaremos como referência a tradução da obra para o português, lançada em 2001 pela Edusp, que se difere da primeira versão unicamente por um prefácio à edição brasileira, no qual o autor afirma que, em linhas gerais, apesar dos novos trabalhos principalmente no campo do parentesco e cosmologias nativas, continua com a mesma opinião (?).



propostas dos pesquisadores do livro de Gallois, e por fim, o debate entre o Rivière e os autores da coletânea brasileira.

## A região geográfica da Guiana

A região geográfica do Planalto das Guianas corresponde, aproximadamente, aos limites territoriais da área etnográfica, como exposto na definição de Rivière (2001) e que será tratada mais a frente no texto. O Planalto, também chamado de Escudo das Guianas, é formado pelos estados brasileiros do Amapá e Roraima e abrange a Guiana Francesa, o Suriname, a República Cooperativista da Guiana e parte do território venezuelano, ao sul do rio Orinoco. A região das Guianas é limitada ao sul pelo rio Amazonas, e praticamente forma um círculo, a leste pela costa atlântica e ao norte pelo Orinoco.



Figura 1 – Mapa com a delimitação (em vermelho) do Escudo das Guianas. Fonte: [http://mundogeograficord.blogspot.com/2007\\_09\\_01\\_archive.html](http://mundogeograficord.blogspot.com/2007_09_01_archive.html)

A base geológica da região é de rochas cristalinas muito antigas (do período Pré-Cambriano), intensamente desgastadas. O Escudo das Guianas pode ser dividido em duas grandes unidades: a *região serrana* e o *planalto norte amazônico*. A região serrana se situa nos limites setentrionais do planalto e apresenta uma área com um *continuum* linear de serras, geralmente com mais de 2.000 metros de altitude. Alguns exemplos são 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 se encontram várias nascentes dos formadores do rio Trombetas e de seus outros grandes afluentes como o Erepecuru. Já a região do planalto Norte Amazônico, situado ao sul da região serrana, caracterizado por altitudes modestas, inferiores a 800 metros, intensamente erodidas e recobertas pela densa floresta amazônica.

A paisagem das Guianas pode ser dividida *grosso modo* em três: da planície litorânea - região estreita e pantanosa ao longo da costa do oceano Atlântico -, das zonas de florestas úmidas - situadas entre o litoral e a região das terras altas do interior, e das áreas dos rios que correm de sul para norte, e ao longo dos rios que correm em direção contrária também, rumo ao Amazonas. Nas proximidades das serras também há zonas de savanas circunscritas pela floresta.

O clima tropical da região caracteriza-se por duas estações, a 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. Embora a floresta tropical seja o tipo de vegetação predominante, há grandes faixas de savana na região norte e oeste da região da Guiana.

A vegetação das áreas de florestas é composta por tipos arbóreos de copa alta, formando uma mata fechada, já na costa, são abundantes os espécimes típicos de manguezais, enquanto predomina a vegetação alta e arbustiva nos campos.

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 jacarés, tartarugas, aves e muitas espécies de peixes.

Os rios mais importantes que correm de sul para o norte, desembocando no oceano Atlântico, são o Essequibo, o Demerara, o Corentyne, o Rupununi e o Berbice. Nestes rios há formações de cachoeiras, como as cataratas de Kaieteur (226m de altura), no rio Potaro, e as de Kamaria (em que rio?).

Entre os rios que correm de norte para sul, que fazem parte da bacia do Amazonas, estão o rio Orinoco e o canal de Casiquiare, Negro, Solimões, Branco e

Trombetas. Na região do Trombetas há vários desníveis, formando grandes cachoeiras que praticamente se estendem de uma margem a outra. 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, e os varadouros, caminhos usado para atravessar trechos interfluviais.

### A bacia do rio Trombetas

A região de nossa pesquisa, o médio Trombetas, situa-se na porção sul do planalto das Guianas. O Rio Trombetas, após a confluência com o rio Nhamundá, deságua no baixo Amazonas, nas proximidades da cidade de Oriximiná, sendo seu tributário na margem esquerda. 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. As cabeceiras estão na serra do Acaraí.



**Figura 2 – Mapa com a localização da TI Trombetas/Mapuera e do Rio Trombetas e seus principais afluentes da margem direita, área de foco do projeto Norte-Amazônico. Fonte: (QUEIROZ R. C., 2008)**

De acordo com o IBAMA, na região da Reserva Biológica do Rio Trombetas<sup>7</sup>, vizinha à área em que trabalhamos, predominam, na porção centro-sul, as colinas e ravinas, e na porção norte da área, altitudes um pouco maiores, onde aparecem interflúvios tabulares com drenagem profunda e topos aplainados, além de cristas, mesas com ravinas e pontões, com drenagem muito aprofundada.

O clima quente e úmido 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.

Os tipos de vegetação encontrados são de floresta de terra firme e floresta de várzea e a vegetação aquática encontrada nos lagos. Os lagos somente ocorrem na região mais baixa do rio, principalmente próxima à confluência com Nhamundá. Os lagos, na verdade, são paleo-meandros ou ainda meandros ativos que, na época de seca, se separam do curso dos dois rios.

Entre os principais rios afluentes do Trombetas estão o Mapuera, o Cachorro e o Turuni, na margem direita Erepecuru, e pela margem esquerda.

---

<sup>7</sup> O nome desta unidade de conservação é devido ao rio Trombetas que faz parte da Reserva em seu curso de Cachoeira Porteira até o Lago do Mussurá. A região está localizada no noroeste do estado do Pará, no município de Oriximiná, na margem esquerda do rio Trombetas. A REBIO do Rio Trombetas foi criada para proteger amostras de ecossistemas amazônicos; assegurar a sobrevivência da tartaruga-da-amazônia (*Podocnemis expansa*) e demais quelônios; e proteger áreas encachoeiradas, que abrigam fauna e flora particulares.

Fonte:  
<http://www.mma.gov.br/sitio/index.php?Ido=conteudo.monta&idEstrutura=119&idConteudo=9677&idMenu=11809>

## A região etnográfica da Guiana

No prefácio à edição brasileira Rivière (citação?) deixa claro que o termo Guiana designa uma entidade puramente artificial, isolada para propósitos analíticos, e que é parte de uma cultura mais vasta, a das Terras Baixas Sul-Americanas.

A imagem dos povos indígenas da Amazônia após o contato com os europeus foi modelada no conceito de *sociedades de povos de floresta tropical* de Julian Steward (1948) e posteriormente bastante utilizado por Betty Meggers (1954) que considerava que, ao menos em termos materiais, os indígenas pré-coloniais tinham maior aparato do que os do período posterior. No entanto, não acreditava que a floresta tropical pudesse dar suportes materiais para o desenvolvimento local de sociedades com maior nível de organização social e política para os grupos do passado. Para Meggers, a cultura marajoara evidenciava isto, o seu declínio era a prova de que a floresta não tinha condições de manter grupos com alta densidade demográfica, pressuposto básico para o desenvolvimento de culturas com estruturas políticas e sociais complexas (MEGGERS, 2001)

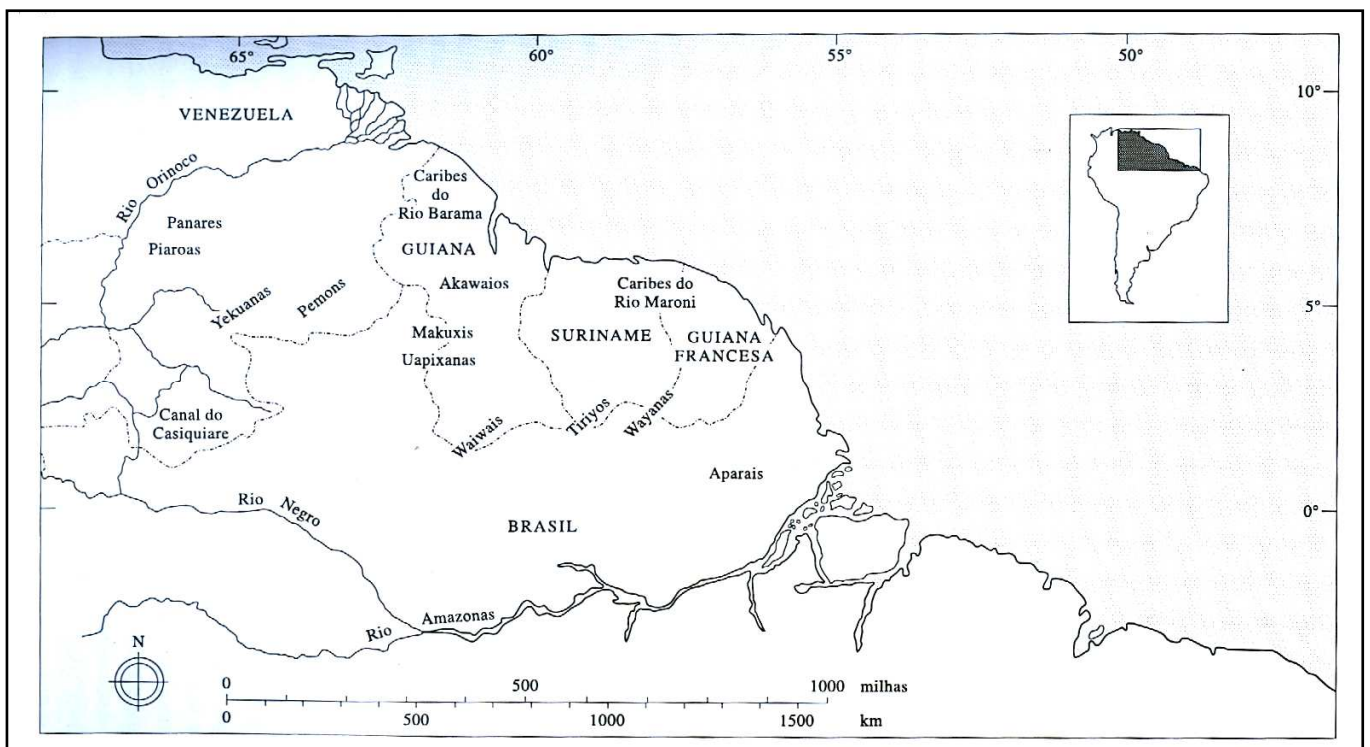
Apesar de não compartilhar os pressupostos ecológicos deterministas e evolucionistas de Steward e Meggers, Peter Rivière, em sua descrição das formas sociais os povos das Guianas, assemelham-se a esse modelo explicativo do pós-contato. Segundo Rivière (2001), em linhas gerais, esses grupos são marcados por: (a) forte tendência à autonomia do grupo local, (b) à endogamia, (c) baixa profundidade genealógica e (d) uma frouxidão no campo das instituições políticas e sociais.

Ainda que tenha optado por um recorte regional, Rivière não acredita em fronteiras rígidas e em culturas estanques na Guiana, como as propostas por Steward ao referir uma subcultura, de *floresta tropical*. Para Rivière a principal falha desse modelo seria a definição das sociedades das Guianas pelo o que lhes faltava em comparação às outras sociedades.

No primeiro capítulo de *Indivíduo e Sociedade na Guiana*, Rivière define a Guiana 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, tiriyo, waiwai, uapixanas, makuxis, pemons, akawaios, yekuana, 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 yanoamas<sup>8</sup>. ((RIVIÈRE, 1984 [2001], p. 22)



**Figura 3 - Mapa com indicação de alguns grupos da região etnográfica das Guianas, apresentado por Peter Rivière (1984) [2001].**

Os povos da Guiana, em sua maioria, falam línguas Carib, com exceção de alguns que são falantes (?) de Arawak, como os Uapixanas, os Piaroa Salibáns e os próprios Mawayana do Rio Mapuera.

A agricultura de coivara, o cultivo da mandioca brava e de outros tubérculos, são os fundamentos da economia nativa. O trabalho na roça, assim como em outras

<sup>8</sup> A exclusão dos grupos yanomamis foi uma das críticas apontadas por Duarte do Pateo (2005). Rivière justifica que os grupos excluídos se diferenciam sobremaneira dos demais da Guiana, apesar de compartilharem algumas características. No caso dos yanoama, a existência de inúmeros subgrupos, assim como sua variação, leva o autor a julgar que estes grupos mereceriam um estudo específico.

atividades, é baseado na divisão sexual. As roças são abertas pelos homens que queimam e derrubam parte das árvores, apesar de não retirarem grandes tocos que ficam no meio do roçado. As mulheres são as responsáveis pelo cultivo, manutenção (cuidado com insetos e ervas daninhas) e colheita. Em geral, as roças duram cerca de quatro anos, mas mesmo após o abandono ainda são visitadas para colheita de bananas e algodão. A mandioca, principal item da roça, apresenta duas épocas de colheita, sendo que em uma delas se procede ao segundo plantio.

A principal contribuição dos homens para alimentação da aldeia é fornecida pela caça, pesca e coletadas de produtos na floresta. As frutas, principalmente colhidas em palmáceas, juntamente com os tubérculos (diversos tipos de mandioca e batata) são fontes de proteína vegetal e processadas quase que diariamente pelas mulheres sob forma de bebidas. O investimento no preparo de alimentos à base de mandioca, principalmente a farinha, o beiju, a tapioca e as bebidas é uma das atividades que, depois da roça, mais exigem tempo do trabalho feminino.

As aldeias descritas por Rivière eram constituídas de duas formas, uma única casa grande em geral de planta circular e telhado cônico, ou formada por pequenas habitações. A descrição de Peter Rivière possivelmente já não pode mais ser generalizada devido às mudanças ocorridas após contato com as missões religiosas e com o governo. Atualmente no Rio Mapuera, a casa grande, *umana*, continua a existir, mas é destinada somente às atividades coletivas, como festas e reuniões. As famílias nucleares habitam pequenas moradias separadas, além de serem encontradas construções destinadas ao posto de enfermagem, rádio, escola, igreja, galinheiro, entre outros.

Rivière considera que o modelo de aldeia das sociedades guianenses seria basicamente este: grupos pequenos, afastados uns dos outros e de caráter provisório. Os motivos para a mudança seriam, entre outros, o estado de deteriorização das casas, infestação de insetos, morte de algum membro na aldeia e as longas distâncias em relação às roças e locais de coleta. Como veremos adiante, após o trabalho do grupo da antropóloga Dominique Gallois, Rivière flexibiliza alguns dos elementos deste modelo. No capítulo em que apresento minhas reflexões de campo, acredito ser

possível conduzir a discussão sobre o exemplo atual do Rio Mapuera considerando as duas posições teóricas, principalmente no que tange as relações desses grupos com os mundos exteriores.

## **A Guiana parte 1 – Os sistemas locais**

A proposta de Rivière em *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana* (1984 [2001]) foi a de identificar elementos e relacionamentos essenciais da organização social da Guiana. Os dados levantados foram comparados com outras regiões etnográficas relativamente bem descritas na época do livro, o Brasil central, estudado pelo Projeto Harvard-Central Brazil (MAYBURY-LEWIS, 1967) e os grupos do Alto Rio Negro (HUGH-JONES, 1979).

A sua análise englobou fontes históricas dos séculos XVIII, XIX e do início do XX, mas foi principalmente focada nas diversas etnografias produzidas nas décadas de 1960 a 1970, por serem estas muito mais detalhadas e passíveis de comparação. Rivière optou por não tratar em separado os diversos grupos analisados nessas monografias, mas agrupou as informações por temas ou aspectos da sociedade, sendo os principais: 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.” (1984 [2001], p. 25).

Rivière afirma que em nenhum lugar da Guiana existem termos para definir a família nuclear ou um agrupamento territorial mais amplo que a aldeia. Mas mesmo



assim, segundo o autor, esses são, respectivamente, o menor e o maior elemento das organizações sociais locais.

Ele afirma que há dois padrões de assentamentos na Guiana, um relacionado à floresta e outro à savana. Na floresta as aldeias possuem em média 30 habitantes. Sendo a distância mínima entre eles de um dia de caminhada. A duração de existência delas é curta; mais que dez anos, é algo inusitado, a média parecendo ser de seis ou sete anos. A mudança ocorre para um lugar relativamente próximo da aldeia abandonada. Na savana, a maior parte dos traços descritos é semelhante, a diferença seria o fato das aldeias contarem com menos moradores ainda.

O autor descarta que os pequenos assentamentos sejam fruto de uma limitação técnica ou ecológica que inviabilize o sustento de um grupo maior. Para ele não há escassez de alimentos ou proteína. O grande trânsito de pessoas ao longo dos rios, o que não permite a formação de grandes aldeias, não seria resultante de necessidades de subsistência, mas sim de fatores sociais, políticos, rituais, bem como econômicos.

A autoridade política seria fraca e as disputas internas, quando não pudessem ser resolvidas, resultariam na migração de alguns moradores. 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.

O autor afirma que além da morfologia, duração e distribuição, a composição das aldeias também apresenta uma forma recorrente na Guiana. Para ele, as sociedades ameríndias consideram que a aldeia ideal é composta por parentes próximos, freqüentemente bilaterais, sendo as uniões endogâmicas preferenciais. Para Rivière, no entanto, esta endogamia seria mais ideal do que real, uma vez que demograficamente ela seria impossível de ser sustentada. Irmãos casados morando juntos (dada à tendência ao casamento entre primos cruzados), casais que moram com os pais de um dos cônjuges e residência uxorilocal são formas de co-residência frequentes. Rivière também registrou indivíduos ligados de diferentes maneiras, menos formais, ao núcleo central dos moradores de uma aldeia que, em geral, eram pessoas com maior possibilidade de mobilidade.

Em todos os grupos analisados há termos específicos para designar o primo cruzado bilateral. Mas os casamentos ocorrem preferencialmente entre primos cruzados matrilineares.

Para Rivière (1984 [2001], p. 99) ser afim é um princípio nativo que deve ser suprimido ou escamoteado, não faz parte do ideal endogâmico dos Caribes da Guiana. Uma aldeia ideal somente é composta por parentes consangüíneos, excluindo a afinidade. 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 à insegurança. Portanto, mais do que a supressão do ser afim, o que está por detrás desse ideal é o perigo que se esconde o indivíduo que vem de fora.

A aldeia, ainda que considerada uma unidade quase autônoma, faz parte de um grupo local mais amplo, que liga várias aldeias por relacionamentos sociais, econômicos e rituais. As aldeias não são de modo algum auto-sustentáveis, por isso a necessidade de integração com outras, seja por meio de casamentos ou disputas, seja pelo comércio e/ou rituais. As relações de parentesco também são importantes para a manutenção de vínculos entre aldeias diferentes, pois são comuns as visitas entre parentes. Há também exemplos de asilo político, pessoas com problemas em sua aldeia de origem podem pedir permissão ao chefe de outra aldeia para lá permanecer.

Rivière discute se o comércio é uma necessidade ou simplesmente um meio de manter contato entre as aldeias, “até que ponto a escassez é criada artificialmente, de modo, consciente ou inconsciente, a fim de produzir e manter relações sociopolíticas?” (1984 [2001], p. 116). E cita vários outros autores (Coppens, Thomas, Kaplan pg. 116) que discutem o comércio como “economicamente supérfluo” ou como uma construção social. A especialização das aldeias, das famílias ou de um grupo étnico, não viria da escassez de recursos (tanto humanos quanto materiais), todavia seria socialmente construída a fim de manter a ligação com outros grupos. No ponto de vista de Rivière, o comércio é um dos canais fundamentais para romper o isolamento de uma aldeia.

Para Rivière a guerra enquanto fator de relações entre os grupos pode ter sido um elemento importante no passado, mas não seria atualmente na Guiana, mesmo não tendo desaparecido (ele cita alguns poucos exemplos de expedições para o rapto de mulheres e vinganças contra feitiçaria).

Para o autor, um dos meios mais importantes de comunicação e ligação entre as aldeias seria o rito. Apesar de, potencialmente, todos poderem deter o conhecimento de determinados rituais, visto que aparentemente não haveria prescrições, só alguns indivíduos de fato os detêm. Estes “indivíduos ritualmente ricos” (1984 [2001], p. 118) se deslocam mais livremente entre as aldeias, assim como suas aldeias de origem recebem constantes visitas. Entretanto, poucas cerimônias públicas necessitam de pessoas vindas de fora.

De acordo com Rivière, Pierre Clastres via ausências de formas políticas nas terras baixas. Clastres afirmou que em formas sociais tais quais as da Guiana não haveria *economia política*, já que a necessidade de gerenciamento e o controle de recursos escassos tornariam inúteis indivíduos que assumissem o papel de controle político. Ou seja, não havendo riqueza a ser gerenciada, não há necessidade de chefia.

No entanto, Rivière acredita que a escassez na Guiana não se encontra no plano alimentar, mas na escassez de recurso humano. O que falta não são proteínas ou matérias-primas, mas força de trabalho “de pessoas confiáveis, familiares, em comparação com forasteiros perigosos” (1984 [2001], p. 127). Mais especificamente, o “recurso” mais escasso é a mulher, responsável pela maior parte do trabalho com a mandioca.

Essa escassez seria o resultado das tentativas, nem sempre bem sucedidas, de controle do genro por parte do sogro, o único meio de controle ou subordinação possível. 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 auto-suficientes.

Para Rivière, o individualismo seria um dos principais atributos dos sistemas sociais atomizados das Guianas. Pois 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. Ou seja, a única relação de poder que se estabelece entre sogro e genro acaba tão logo as obrigações deste, sejam cumpridas, o que não demora mais de alguns poucos anos.

Rivière acredita que as relações são negociadas individualmente e tanto os relacionamentos individuais quanto os sociais apresentam a mesma complexidade. Aí reside o individualismo dos povos da Guiana. Deste modo, conclui que a reprodução social depende da reprodução da pessoa. Como cada geração cria na próxima o potencial para sua reprodução, ela seria a causa da pouca profundidade de memória genealógica que raramente ultrapassa mais que duas gerações.

\*\*\*

Vários autores criticaram Peter Rivière a começar por Eduardo Viveiros de Castro (1985). Viveiros de Castro reconhece a importância do livro de Rivière, tanto por ser uma síntese regional “clara e focalizada”, como por ser a

primeira tentativa sistemática de comparação das estruturas sociais do continente (...) visando um horizonte transcultural pela triangulação de seu modelo guianês com aqueles disponíveis para as sociedades rio-negrinas e centro brasileiras (Tukano e Jê), em busca de um solo comum.” (1985, p. 266).

Comenta que apesar de pequeno o livro é denso e levanta muitos pontos a serem discutidos.

As críticas de Viveiros de Castro visam, sobretudo, a noção de política da escassez utilizada por Rivière que teria criado um impasse ao procurar por estruturas comparáveis e ao não encontrá-las, caindo inevitavelmente no terreno da negatividade, onde se explica as causas pelas ausências.

## **A Guiana parte 2 – Os sistemas regionais**

A crítica ao modelo do individualismo das sociedades indígenas da Guiana, proposto por Peter Rivière, surge no livro elaborado por um grupo de autores liderados por Dominique Gallois que também estudou grupos guianenses atuais e históricos (GALLOIS D. T., 2005). Estes pesquisadores propuseram a reavaliação do caráter fluido das “unidades sociológicas” guianenses. Segundo eles, as fontes históricas e etnográficas<sup>9</sup> 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”.

Gallois explica que até então todas as publicações sobre as Guianas, enfatizaram a atomização dos grupos, muitas vezes, justificadas pela escassez, seja material ou de recursos humanos e fluidez de fronteiras sócio-identitárias, que supostamente teriam sido causadas pelos efeitos do contato (STEWART, 1946/1950). Essa idéia da falta ou escassez gerou a imagem de populações que viveriam num mundo socialmente retraído, fechado e xenófobo.

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 (STEWART J. , 1948). No entanto, quando examinamos a obra de Rivière, notamos uma forte crítica as pressupostos de Betty Meggers, no que tange a suposta limitação das formas de organização política e social que o ambiente exerceria sobre os grupos sociais da Amazônia no período pré-colonial.

*Rede de Relações nas Guianas* é um livro dividido em quatro capítulos e traz a visão dos autores sobre os temas de parentesco (GRUPIONI, 2005), das redes de intercâmbio de bens (BARBOSA, 2005), da guerra (DUARTE DO PATEO, 2005) e do xamanismo (SZTUTMAN, 2005).

---

<sup>9</sup> O livro conta com artigos de Dominique T. Gallois, que trabalhou entre os Wajãpi (Amapá) e os Zo'é, Denise Fajardo Grupioni com os Tiriyo, Gabriel Coutinho Barbosa com os Aparai e Wayana, Renato Sztutman com os Wajãpi (Oiapoque) e Rogério Duarte do Pateo com os Yanomami

## O local e a descendência

O ponto de partida do trabalho de Denise Fajardo Grupioni (2005) é o que ela denomina como “paradoxo guianense”. Esse paradoxo surge quando os autores confrontaram “o modelo ideal endogâmico” característico dos guianenses para Rivière, a partir das leituras e reinterpretações de fontes históricas e etnográficas sobre a região, que mostram essas mesmas sociedades integradas em extensas e complexas redes de intercassamento, comércio, guerra e feitiçaria.

Para Grupioni um dos motivos para esse paradoxo seria o resultado do momento de produção das etnografias. Rivière pesquisou e escreveu parte do seu trabalho dentro do contexto histórico dos anos 60 e 70, época marcada pela intensa depopulação indígena na Guiana. Desta forma, o suposto atomismo social poderia ser resultante tanto de uma especificidade histórica da Guiana, como da sua drástica redução demográfica. Outro argumento apontado pela autora seria o foco analítico dessas etnografias, produzidas entre 60 e 70, centradas nas relações sócio-espaciais e na crítica aos modelos africanistas, que viam o parentesco em termos da descendência consanguínea. Portanto, nada mais “natural” que encontrar sociedades nas quais a descendência e a genealogia não fossem importantes.

Denise Grupioni afirma que Rivière e Overing (1975) buscavam pela positividade das formas sociais nos povos da floresta tropical em resposta ao desafio lançado por Clastres (1978 [1974]). Mas mesmo tendo como partida a busca pela positividade, a imagem das sociedades amazônicas apresentada por eles continuou de alguma maneira a reproduzir a ausência, no caso, de formas institucionais e cerimoniais, principalmente quando colocadas em contraponto aos povos do Brasil Central e Noroeste Amazônico.

A autora afirma que, no entendimento de Rivière, “grupo local” seria sinônimo de aldeia de curta duração. Rivière descreveu a aldeia como uma unidade básica, porém também reconheceu que este núcleo seria incapaz de garantir a sua reprodução social. Na opinião de Fajardo, a aldeia, dentro desta perspectiva, 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 Tiriýós as categorias de entendimento de grupo consideram território e temporalidade. O conceito de *pata* seria o equivalente a grupo local, que no limite pode ser entendido como aldeia, já a categoria de *itüpü* equivaleria a todas as aldeias situadas dentro de um território, no qual os membros de uma *pata* poderiam articular casamentos, entre outras relações.

Para Grupioni, a abordagem de Rivière teria prevalecido um recorte sincrônico, pois ele somente tratou dos grupos de categoria *pata*. Ela afirma que somente em um recorte diacrônico seria possível tratar as *itüpü*, ou seja, das redes de aldeias articuladas pelo parentesco e comércio. Tanto *pata* quanto *itüpü* são 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, p. 43). Portanto, diferentemente do que propõe Rivière, para a autora, uma aldeia ou grupo local (*pata*) apresenta relações de parentesco com outras aldeias (*itüpü*.) que se perpetuam ao longo de um território e por um tempo maior que a vida de duração de uma única aldeia.

Ao longo de sua vida, o membro de um determinado *itüpü* circula em diferentes *pata*. Quando há necessidade de busca de alianças matrimoniais por parte de um grupo de irmãos, estes se dispersam pelas *pata* de seu grupo. Portanto, a autora considera que dispersão e exogamia não são exceções na Guiana, como observou Rivière. Mas, para Grupioni, fechamento e endogamia dependem do momento cronológico da vida de um *itüpü*.

Longe de serem movimentos opostos, endogamia e exogamia seriam, portanto, complementares de um padrão próprio de organização social (2005:47). Deste modo, apesar da inexistência dos ditos grupos corporados<sup>10</sup> nas Guianas, para Grupioni, não

---

<sup>10</sup> Os grupos corporados foram uma categoria analítica utilizada para compreender as relações políticas de grupos africanos como os Nuer analisados por Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, 1951).

há como negar a existência de algum tipo de diferenciação social ligada à descendência.

### **Redes de trocas**

O capítulo *Das trocas de bens*, de autoria de Gabriel Coutinho Barbosa, trata das formas de intercâmbio na Guiana. A suposição segundo a qual as redes de intercâmbio seriam formadas devido à escassez de matérias-primas, de conhecimento técnico ou mesmo pela inexistência de organização formal de intercâmbio, não seria condizente com o quadro descrito pelas fontes históricas e etnográficas apresentadas pelo autor. Segundo ele, existiram e ainda perduram extensas redes de intercâmbio baseadas em constante reiteração dos laços sociais entre os agentes, gerando um contínuo endividamento mútuo. Mesmo que essas redes, atualmente, tenham menor amplitude que no passado, Barbosa não as considera como resquícios, pois elas ainda mantêm princípios operantes tais como descritos nos textos históricos, mas também apresentam particularidades próprias.

Antes da presença efetiva dos europeus na Guiana, ainda nos séculos XVII e XVIII, os objetos trazidos por eles já circulavam entre os nativos, frutos da troca com grupos indígenas do litoral, por madeiras, urucum, algodão e outras especiarias da floresta (BARBOSA, 2005, pp. 61-62).

A chegada de novos grupos, indígenas e ou não, na Guiana 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 a intensidade destas (BARBOSA, 2005, p. 62). Essas guerras foram fomentadas em grande parte pela modificação nos padrões migratórios regionais, pois alguns grupos do litoral, principalmente Arawak, passaram a migrar rumo às florestas do sul, na época território Carib. Outro grupo que se adentrou para a região meridional da floresta foi o dos escravos negros, fugidos das plantações de cana da Guiana Holandesa entre o fim do XVII e o início do XVIII.



Segundo o autor, as redes de intercâmbio tinham pontos de intermediação e níveis hierárquicos. 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. Essas redes foram constituídas para a troca de bens europeus por especiarias da floresta, mas estes foram sendo substituídos por escravos indígenas.

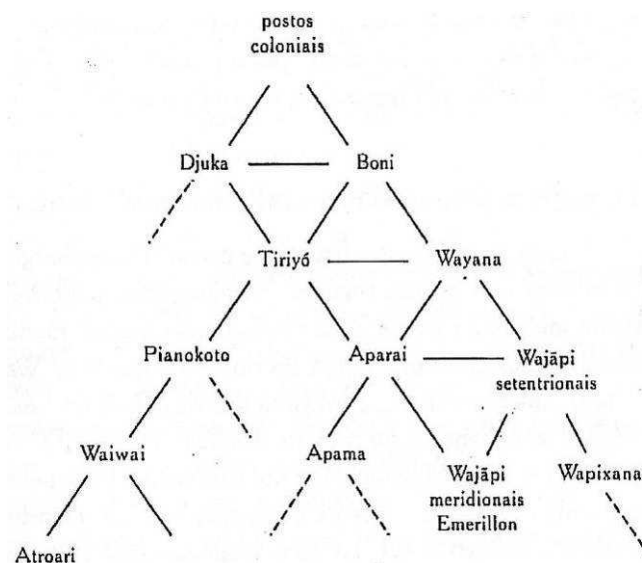


Figura 4 – Organograma apresentado por Gabriel Coutinho Barbosa (BARBOSA, 2005) para mostrar os grupos envolvidos nas redes de comércio colonial.

Após as guerras do XIX, os mais beneficiados com as novas rotas eram aqueles grupos que mantinham contato regular com os postos coloniais, sendo que os mais distantes ficavam mais prejudicados. Os ex-escravos negros, chamados pelos indígenas da região de *mekoro*, passam a comercializar diretamente com os postos no litoral, intermediando o fluxo entre estes e alguns grupos indígenas.

Os fornecedores de artigos europeus adiantavam os produtos aos seus parceiros indígenas e aguardavam o pagamento da dívida. Este pagamento era demorado, pois era feito com os artigos das floretas que 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 rio Trombetas - Pianokoto, Waiwai, Tarumã, Mawayana e Xerew - encontravam-se da metade inferior da pirâmide, encabeça pelos grupos indígenas Tiriyo e Wayana, que estavam mais no limite setentrional entre a planície amazônica e o planalto das Guianas, que por sua vez trocavam diretamente com os *mekoro*, do litoral.

Essa desigualdade de acesso levava os intermediários entre a floresta e o litoral, a procurar por melhores posições, na tentativa de afastar seus clientes dos fornecedores. A desigualdade, de acordo com Barbosa, provavelmente já fazia parte das redes anteriores à chegada dos europeus. No entanto, a pressão para obter os bens importados era tal que essas redes tornaram-se mais complexas multiplicando-se os intermediários. De um lado estavam os “índios do rio”, grupos que ocupavam o médio e o baixo 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. Apesar do Trombetas ser um grande rio a sua posição tanto em relação ao Amazonas, como à região litorânea guianense é intermediária. Portanto, dentro desses sistemas de trocas, os grupos de lá estavam em posições menos privilegiadas.

Para Barbosa, essa disposição dos grupos nas redes, permaneceu inalterada até a primeira metade do século XX. Mudanças significativas só ocorrem a partir da segunda metade do século XX com a intensificação de atividades extrativistas por não-indígenas, a chegada de missões proselitistas cristãs e também pela implementação de políticas assistencialistas governamentais. O resultado mais óbvio e drástico dessa intensificação do contato com os não-indígenas foram às graves epidemias que causaram devastação demográfica no século XX.

Outro fato que acarretou mudanças nessas redes de trocas de bens foi à instalação de postos de venda nas aldeias ou em suas proximidades, decorrentes das frentes de expansão religiosas e extrativistas. As políticas assistencialistas

governamentais também induziram os grupos indígenas a produzirem determinados itens como artesanato e farinha para a venda. Essa relação de “dependência” com o governo ou com as missões acarretou em mudanças nos padrões anteriores de movimentação contínua, as pessoas passaram a visitar com menor assiduidade os antigos parceiros de troca.

Barbosa salienta que na região da Guiana um importante contraponto a esta recente mudança são os Waiwai, de acordo com dados apresentados por Howard (HOWARD, 2000). Ainda nos anos 80 do século XX, após o intenso contato com missionários, agentes do governo e outros grupos não-índios, os Waiwai ainda 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* (HOWARD, 2000) para a manutenção e até ampliação de redes pré-existentes. Howard acredita que isto ampliou a influência e prestígios dos Waiwai nas redes de relações e alianças regionais.

Barbosa cita outro uso feito pelos povos em contato com o cristianismo evangélico das novas possibilidades de troca de objetos, como os grandes encontros anuais (chamados de Assembléias) para a divulgação da doutrina. Essas assembléias reúnem indígenas de diferentes grupos e aldeias, até de lugares muito distantes. Aos artigos já mencionados - objetos industrializados, miçangas, cães, aves, artefatos – acrescenta-se fitas cassetes com gravações de hinos religiosos ou músicas regionais. Quando estivemos em campo, pudemos ver crianças Kahianas, do Rio Trombetas, entoando hinos em Wapixana, Tiriyo e Waiwai provavelmente trocados nesses eventos coletivos.

Barbosa considera que a base dessas trocas seria a especialização dos grupos na produção e/ou fornecimento, seja de um produto, seja de matéria-prima. Barbosa cita o exemplo dos Aparai e Waiana que vivem no rio Paru do Leste. Esses índios sobem até o Suriname e Guiana Francesa para adquirir materiais como maletas de alumínio, pratos de ágata, panelas de ferro e miçanga. Estes bens poderiam ser obtidos em Macapá ou Belém, cidades mais próximas. A justificativa que apresentam

para ir mais longe é a superioridade dos artigos provenientes do Suriname e Guiana Francesa. No entanto, tratando-se de artigos industrializados, as eventuais diferenças entre os produtos, elas não seriam tão significativas assim. Para Barbosa, a preferência não é em relação aos artigos, mas sim às fontes de fornecimento.

Nesse sentido, o valor que os bens adquirem também não tem a ver com a lógica capitalista. 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 dessa 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” (2005, p. 89). Em Waiwai *pawana* é visitante, aquele que vem de fora, seja Waiwai ou não-Waiwai, sendo os visitantes 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, onde 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.

### **Guerra e xamanismo**

Trataremos os dois últimos capítulos do livro intitulados de *Guerra e Devoração* (DUARTE DO PATEO, 2005) e *Sobre a ação xamânica* (SZTUTMAN, 2005) são de extrema relevância para etnografia da Amazônia. A questão da guerra, dentro das discussões da arqueologia amazônica (NEVES E. , 2009) como veremos no próximo capítulo, são de grande importância.

A guerra foi abordada por Rogério Duarte do Pateo que contrastou o “atomismo” de Rivière com as informações históricas a respeito das grandes confederações nativas. Examinou se, de fato, a guerra, um elemento tão presente nas narrativas históricas da região, teria desaparecido no momento atual na Guiana.

No início do século XVII, guerras foram travadas entre diversos grupos que se situavam na fronteira do Brasil, Guiana Francesa e Suriname e persistiram até a segunda metade do XVIII. Por exemplo, a região do Uaçá, atualmente no litoral norte do Amapá, era palco de guerra entre grupos aruaque (Palikur) e caribe (Galibi ou Kari’na). Os conflitos duraram décadas até o afastamento dos Palikur para o interior do norte do Amapá.

Para Pateo, as guerras eram períodos de mobilização de aliados entre os grupos Caribe. Antes do combate precedia-se uma reunião na aldeia do chefe organizador, onde era realizada grande festa. Por exemplo, no Orinoco (Whitehead 1994 apud Duarte do Pateo 2005) guerra e troca eram feitas em função de uma rede de aldeias organizadas sóciopoliticamente a partir de um território (p.ex. uma seção de um rio), por um líder principal.

Na região do Tumucumaque ocorreu a “confederação” Wayana na segunda metade do XVIII (Duarte do Pateo 2005 *apud* Gallois 1986). 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 *lapotari*, líder político que exercia influência sob outros líderes locais, os *Tamuxis*, líderes locais (chefes de aldeias), e os *Peito*, responsáveis pela organização dos guerreiros.

Pateo fornece uma longa lista de exemplos de organizações das “máquinas de guerra” guianenses, mas centra sua análise nos exemplos históricos relativos aos Yanomani, grupo com o qual trabalhou mais longamente. Apesar dos inúmeros exemplos de articulação política entre vários grupos para a guerra, considera que afirmações sobre a existência de organizações do tipo “proto-estado” são arriscadas, visto a instabilidade dessas alianças guerreiras. Para ele, 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) de 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, pp. 132-133).

Descola considera que o verdadeiro poder está concentrado nas mãos dos xamãs.

O mais extenso dos capítulos de *Rede de Relações na Guiana* versa sobre o xamanismo na Guiana, no qual Renato Sztutman (2005) discute que até mesmo esta prática se articula em uma rede de relações, muito mais ampla que as demais, pois coloca em agência diversos níveis de mundos, inclusive 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. Segundo ele, mesmo após a conversão ao cristianismo, que ocorreu na maioria dos grupos da Guiana, o xamanismo não teria desaparecido. Isto se deveria ao fato de 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.

Sztutman também partilha com Descola a idéia de que as sociedades amazônicas são mais cosmocêntricas que sociocêntricas. Por isso a sua crítica a Rivière (1984 [2001]) não está dirigida aos pressupostos sociológicos, mas na ausência de uma perspectiva cosmológica em sua análise sobre os grupos guianenses. No entender de Sztutman, as redes de relações na região da Guiana “são operadas por agentes não exclusivamente humanos” (2005, p. 220), ou seja, as redes de relações ultrapassam a barreira dos atores humanos, mas engloba seres da natureza e sobrenatureza.

### **A Guiana parte 3 - O de(m)bate**

O livro organizado por Gallois gerou a reação de Peter Rivière que, em 2007<sup>11</sup>, escreveu um artigo para rebater as críticas de cada um dos autores de *Rede de Relações nas Guianas*. O texto apresenta críticas ao conjunto de idéias de sua própria obra, como a de Gallois.

Os pontos de divergência entre as abordagens refletem os próprios títulos dos trabalhos: de um lado *O Indivíduo e a Sociedade*, de outro, *Redes de Relações*. O primeiro destaca a insuficiência da noção de “sociedade” para pensar a Guiana, privilegiando “individualismo” e o “atomismo”. O segundo, pautando-se na crítica à própria oposição entre “indivíduo” e “sociedade”, persegue a extensão e a qualidade das relações entre pessoas e grupos para além do espaço local e visível. A maioria das críticas feitas por ambas às partes é de ordem teórico-metodológica, mas nosso principal interesse aqui é discutir o rendimento analítico de cada uma das abordagens.

Para Rivière, *Rede de Relações* representou um ataque cujo foco estaria na invenção de um “oponente de encomenda”, no caso, ele próprio. Para ele, o “tipo ideal” guianense que é fundamental no livro, seria uma má interpretação por parte dos autores de *Rede de Relações*, pois argumenta que nunca utilizou este termo. Portanto, o tipo ideal guianense seria uma noção “inventada” por seus críticos.

Seu principal alvo de críticas é o capítulo 2 de Denise Fajardo Grupioni que, como ele próprio, pesquisou entre os Tiriyo. Para Rivière, faltam dados que comprovem a afirmação de Grupioni segundo a qual haveria profundidade cronológica nas relações de parentesco entre os povos da Guiana, incluindo uma possível existência de grupos ou subgrupos de descendência paterna.

No seu capítulo de *Rede de Relações*, Grupioni havia afirmado que um dos motivos pelos quais Rivière não teria “visto” esses grupos seria o fato de sua visão de organização social estar historicamente e teoricamente influenciada pelo foco analítico da etnologia dos anos 60/70 e da crítica aos modelos africanos então correntes. Rivière acredita que, por sua vez, a crítica de Grupioni também tenha desconsiderado a explicação histórica, pois o chamado “tipo ideal” estava correto para a sua época em

---

<sup>11</sup> O artigo foi publicado na revista *Mana* sob forma de debate que se inicia com a argumentação de Peter Rivière, a réplica é feita em conjunto pelos autores de *Rede de Relações nas Guianas*, e é finalizado com a tréplica do antropólogo inglês (RIVIÈRE, et al., 2007).

que fez seu trabalho de campo. Se no período colonial havia intensas redes de intercasamento, migração, comércio e guerra, no período em que realizou seu campo era inegável que os níveis demográficos estavam muito mais baixos. Portanto, os pequenos e dispersos povoados foram fruto de uma situação histórica. Rivière ressalta a seu favor, que sabia, assim como descreveu em sua etnografia, que as populações da Guiana mantinham em contato e que havia considerável movimentação entre eles. Mas considera que devido aos baixos índices demográficos desta época, a intensidade destas relações era menor.

Os autores de *Rede de Relações nas Guianas* responderam a esses comentários coletivamente. Rebatendo a acusação de Rivière de que o “tipo-ideal” guianense seria um “conceito” inventado pelos próprios autores, argumentam que o que chamaram “modelo ideal-típico guianense” não é sequer um “conceito”. O uso do termo foi um reconhecimento de que o modelo de Rivière

“consolidou uma imagem que se tornou típica da Guiana, servindo de inspiração para uma geração de etnólogos que realizou pesquisas na região ou que dialogou com tais investigações” (2007, p. 258).

Os autores reafirmam que “abertura ao outro” é um elemento fundamental às sociocsmologias guianenses. Consideram que o contraste entre abertura x fechamento não é apenas retórico, como acusou Peter Rivière, mas que é fruto de duas abordagens distintas, uma

“que investe no estudo das relações interindividuais de co-residência e outra que aposta no estudo das redes interpessoais mais amplas, que vão além do espaço do parentesco e da cogação” (2007, p. 259).

Outro ponto que estes autores consideram como específico da sua pesquisa, e que, segundo eles, somente se encontra em raras exceções nas etnografias dos anos 1960/70, foi o realce dado à questão da dinâmica histórica, que geralmente aparece englobada dentro dos estudos de espaço, visto que o foco das análises tanto de Rivière, quanto de Overing (1975), era a aliança e não a descendência.



Em síntese, os autores consideram que a diferença entre as duas visões seriam as lentes, no caso deles voltadas para as redes de relações, e no de Rivière para um recorte individualista.

\*\*\*

O objetivo dessa revisão foi mostrar as duas “imagens” sobre as Guianas delineadas pela etnologia dos últimos 50 anos. É evidente que a diferença entre as duas deve-se muito às abordagens teóricas e metodológicas dos autores. Mesmo assim, é inegável o valor de cada uma delas para refletir o contexto atual no Rio Mapuera.

Durante o trabalho de campo que realizamos, notamos que ao contrário do que uma leitura rápida das duas abordagens pode sugerir, não há necessariamente antagonismo entre momentos em que estes grupos estão mais abertos ou fechados para as relações com outros grupos. No próximo capítulo apresentaremos dados de duas aldeias distintas que nos levam a crer que abertura e fechamento são movimentos de uma mesma peça. Portanto, o que propomos desta leitura da etnologia produzida na região das Guianas, não é um posicionamento a favor de um ou outro lado, mas uma reflexão que considera essas duas condições como movimentos que em determinados momentos históricos são mais evidentes, sugerindo o diacronismo.

Essa discussão também está intimamente ligada às questões atuais da arqueologia amazônica. Como veremos no capítulo 3, atualmente a discussão no médio Amazonas tende para a relação entre os pequenos sítios, que indicam a existência de aldeias menores, e os grandes sítios, que representariam centros de concentração demográfica e hipoteticamente de poder (seja ele político, xamânico, centro de uma organização de guerra ou mesmo de relações comerciais). Ainda que os resultados sejam preliminares, como segue adiante, acreditamos que essa discussão também possa ser rentável para as propostas da arqueologia da região da bacia do rio Trombetas.



## Capítulo 2 – Gentes do Rio Mapuera



## Introdução

Neste capítulo abordaremos as várias coletividades sociais já mencionados em fontes históricas e etnográficas da região dos Rios Trombetas e Nhamundá, assim como aquelas que vivem atualmente no Rio Mapuera. A intensa movimentação das pessoas que moram na margem desses rios se dá por toda região da Guiana, portanto, no levantamento histórico e etnológico não nos restringiremos somente aos grupos do Mapuera, mesmo porque são poucas as informações sobre este rio. Em consonância à minha experiência de campo, falarei apenas das aldeias e grupos que estavam circulando e morando neste rio entre maio e junho de 2010 (período do meu primeiro campo no rio Mapuera), e outubro e novembro do mesmo ano (quando ocorreu o segundo campo).

Um dos objetivos deste capítulo é procurar informações de possíveis origens históricas<sup>12</sup> de alguns dos grupos atuais que vivem no Rio Mapuera, talvez uma tarefa impossível de ser realizada devido à própria natureza das relações sociais e identitárias, muita vezes fluidas, e dada às próprias imprecisões das fontes utilizadas.

Em seguida, passaremos ao período que abrange desde os primeiros contatos com as missões proselitistas, católicas e protestantes, a ida dos vários grupos para a Guiana, até o retorno às áreas tradicionais do Brasil, como o rio Mapuera. Por fim, apresentaremos um recorte atual de um trecho do Rio Mapuera. Nosso foco foi a relação entre duas aldeias, Mapium e Mapuera. As duas aldeias estão em situações políticas bem diferentes, a primeira encontra-se fora do território demarcado pela FUNAI, é pequena, recente, e seu líder político não é unanimidade entre seus habitantes; por outro lado, Mapuera é a maior e mais populosa aldeia do rio, a mais antiga, e seu cacique apresenta poder político que ultrapassa os limites do próprio Mapuera, estendendo-se para aldeias do Rio Trombetas. Pretendemos apresentar,

---

<sup>12</sup> 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, fontes muito mais precisas.

portanto, a relação entre uma aldeia que poderia ser compreendida como “satélite” (HECKENBERGER M. J., 2005) e outra como “centro” político regional.

Por fim, fecharemos o capítulo abrindo o ponto de diálogo com a arqueologia, tema do terceiro capítulo, no qual discuto as relações de centralização e descentralização política em outras regiões da Amazônia, através das análises arqueológicas.

## **Um pouco da história**

### **Primeiras ocupações registradas da região do Rio Trombetas**

Mesmo tendo em alguma medida uma interpretação mítica, seja dos nativos e/ou dos europeus, a maioria dos relatos sobre os povos indígenas na área do Trombetas e do Nhamundá reflete situações históricas. Ao que parece, desde o século XVI a região apresenta grande diversidade de grupos indígenas, sendo numerosas as referências aos grupos Karib. Além da predominância lingüística Karib, apesar da diversidade de dialetos e línguas, a organização social, política, assim como a cultura material são bastante homogêneas

As primeiras informações históricas sobre a região entre o Tapajós e o Nhamundá se devem à expedição de Francisco Orellana (1541-1542). Frei Gaspar de Carvajal ([1542] 1941), o cronista da expedição, fez um retrato das dificuldades enfrentadas pelos espanhóis em sua viagem. Carvajal descreve populações ao longo do Rio Amazonas, entre o trecho que seria de Santarém até as proximidades de Oriximiná, que viviam em grandes aldeias e estavam lutando entre si. Ele narra um combate entre os espanhóis e as mulheres guerreiras, na foz do Nhamundá<sup>13</sup>, motivo pela qual batizaram de *Amazonas*, o rio Mar. Segundo o frei soube por um índio aprisionado pelos espanhóis, as guerreiras moravam acima do Nhamundá e sua chefe, chamada

---

<sup>13</sup> O rio Nhamundá é conflúente do Rio Trombetas, nesta região há muitos lagos (paleo-meandros). Como veremos no capítulo 3, é a região onde se iniciou as pesquisas arqueológicas por Peter Paul Hilbert.

*Conduri*<sup>14</sup>, 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, comandada por Pedro Teixeira, no começo do séc. XVII foi narrada pelo frei jesuíta Cristovão de Acuña (1941). 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, que de acordo com as informações dos Tupinambás, da ilha de Tupinambarana, viveriam em região montanhosa acima do Nhamundá.

A viagem de Pedro Teixeira também foi relatada por Maurício Heriarte ([1662] 1874) que menciona os *Konduris*, nos rios Nhamundá e Trombetas. De acordo com Porro (2007, p. 36), estes grupos eram habitantes das regiões dos lagos,

onde colhiam arroz silvestre de grão avermelhado com que faziam bebida alcoólica, seu comércio com outras tribos era arroz e cerâmica; usavam mais mandioca que os Tapajó, mas seu governo, ídolos e cerimônias eram semelhantes aos desses últimos

Heriarte afirma que os Konduris fabricariam uma finíssima louça, semelhante a dos Tapajós, objetos que os portugueses levavam consigo para outras áreas coloniais.

O mesmo autor menciona outros índios no Trombetas, como os *Bobuis* (também habitantes do rio Maicuru), *Aroases* e *Tabaos*<sup>15</sup>.

Segundo o jesuíta Felipe de Betendorff (1990), padre Manoel de Souza (1658) teria estabelecido uma missão entre os “bárbaros Condurizes”, tendo lá adoecido, falecido e 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

---

<sup>14</sup> Não é nosso objetivo aqui destrinchar as fontes coloniais, isso seria o tema para um futuro trabalho historiográfico. Mesmo se tratando de relatos que muitas vezes dizem mais sobre os próprios mitos do Velho Mundo, como a história das Amazonas, eles também mesclam pontos de vista nativos, e o que interessa aqui é ver como nomes de possíveis líderes e grupos do Trombetas, assim como fatos do desbravamento, como os combates, foram incorporado aos discursos históricos. Por exemplo, Antônio Porro (2007, pp. 147-148) destaca a semelhança do nome da *grande senhora* das Amazonas com dos Conduri, grupo do Nhamundá/Trombetas.

<sup>15</sup> Porro (2007, p. 91) acredita que os Tabaos sejam os mesmos *Taguau* citados por Acuña que viviam em aldeias do rio Nhamundá, acima dos Conduri e dos Apanto, no ano de 1639.

primeira menção dos índios nesta área, o contato com os brancos e com o catolicismo já estava bem estabelecido.

Em 1691 Fritz afirma que os Konduri estavam habitando uma região de morros entre o rio Trombetas e Óbidos (2007, p. 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. 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 mais tarde foram relacionados ao complexo multicultural que Protásio Friel (1958) denominou de Tarumã-Parukoto<sup>16</sup> mencionados por Harcourt (RICARDO, 1983, p. 231). Estes grupos são citados novamente, no século XVIII, época dos descimentos para a Missão do Amazonas, por Frei Francisco de São Manços (PORRO A. , Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera. n. 3, 2008). Friel relata que nesta época havia uma situação belicosa no Trombetas, como a inimizade entre os Xereu com os Parukoto.

Friel relata uma missão católica no baixo Nhamundá entre 1725 a 1759, próxima ao Amazonas, onde estavam aldeados os *Wabui* que, por sua vez, tinham sido “descidos” das margens do Trombetas pelo Frei Francisco de São Manços (FRIKEL P. , 1958). Queiroz (2008) considera provável que os Hixkaryana e os Xereu contemporâneos – que vivem nas aldeias do rio Nhamundá – sejam descendentes desses Wabui transferidos do Trombetas e mesclados a grupos autóctones do Nhamundá.

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

---

<sup>16</sup> Tarumã-Parukoto foi um termo cunhado por Friel (1958) para designar os diversos coletivos indígenas em 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.

se localiza Manaus<sup>17</sup>. De acordo com Guppy (1958: 32-33), o motivo do deslocamento dessas populações seria as epidemias ocasionadas depois do contato e por isso teriam fugido da Missão viajando por cerca 800 quilômetros pela floresta até a região da Guiana<sup>18</sup>.

De acordo com Porro (2007, p.82), conforme cita Sampaio, em 1727, havia muitas aldeias (“muito mais de dez”) dos *Parukoto* ou *Parucuato* no rio Urucurin, em região entre o alto Trombetas e o alto Mapuera, acima das cachoeiras.

João Barbosa de Faria (1946) afirma que no século XVIII, os *Pauxi* 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<sup>19</sup>. Os *Boboui*, *Paruacotó*, Jamundá e Uaboí encontravam-se nas imediações da Vila de Faro em meados do XVIII (PORRO A. , 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 mesmo século, Barbosa Rodrigues afirma que no Trombetas habitavam os *Pinaghotós*, *Charumás*, *Tumayanas* e *Arequenas* (BARBOSA RODRIGUES, 1875).

Em 1840, o geógrafo prussiano Richard Schomburgk (1922-23) percorreu o entorno da Serra do Acari – região de nascente dos formadores dos rios Turuni e

---

<sup>17</sup> Segundo o verbete para Tarumã encontrado no *Dicionário Etno-histórico da Amazônia Colonial* (Porro 2007, p. 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, habitavam o baixo rio Negro, e são citados por Fritz como inimigos dos Cuchiguara, Ibanoma e Jurimaga, e parceiros comerciais dos Caripunás, aliados dos franceses da Guiana.

No século XVIII (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.

<sup>18</sup> O jornalista José Ribamar Bessa Freire recentemente escreveu uma crônica sobre o ressurgimento e volta dos Tarumã para Manaus. Segundo ele, a ida para a região das 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, a rota de fuga foi subindo o rio Negro, os Tarumã, em território de povos 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 área. In: FREIRE, J. R. B. Os Tarumã estão voltando. 29/05/2011 - Diário do Amazonas. Fonte: <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=919>

<sup>19</sup> Durante o campo para a demarcação da nova terra indígena, na aldeia Katxpakuru dos Kahianas no rio Trombetas, foi informado pelo homem mais velho de lá de que até Oriximiná seria domínio de seus ancestrais, sendo *Pauxi* o nome desta grande aldeia, que traduziu por Mutum. Independente das implicações históricas, lingüísticas e até mitológicas desta afirmação, é importante notar que o termo está vinculado hoje ao discurso histórico de territorialidade.



Mapuera, afluentes do Trombetas – onde encontrou os Tarumã, supostamente extintos, além dos Waiwai e dos Parukoto. Em 1844, Schomburgk regressou à região e encontrou a população Tarumã em declínio demográfico.

Já os franceses Henri e Olga Coudreau (1899, 1900) nas duas últimas décadas do século XIX, conduziram expedições no Mapuera e no Erepecuru onde notaram uma grande 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”.

O relato de Schomburgk mostra uma situação bastante diversa daquela inicialmente reportada nos primeiros tempos de colonização, ou seja, mostra uma região bem menos povoada. Os descimentos para missão de Faro e as mortes causadas por conflitos e doenças, seqüelas da intensificação do contato com não-indígenas, principalmente os mocambeiros do Trombetas, possivelmente foram as principais causas para esse despovoamento (PORRO A. , 2008, p. 388). 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.

No começo do século XX, William Farabee (1924) foi o responsável pela primeira expedição antropológica à bacia do rio Trombetas, registrando a produção material e imaterial dos grupos da região. Farabee considerou os Waiwai “índios misturados”, dizendo ter encontrado apenas poucos Waiwais “puros”, dois em uma aldeia Tarumã, ao norte da Serra do Acari e outros três em uma aldeia Parukotó, ao sul da mesma serra. Roth já havia descrito como os conflitos e epidemias diminuíram drasticamente a população indígena da região, e que isto gerou um processo de intercasamento entre os sobreviventes de diferentes grupos, assim como a sua dispersão em pequenas aldeias.

A pesquisa de Walter Roth (1924), também na linha de Farabee, tratou dos costumes, cultura material e 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 tratou detalhadamente da cultura material Waiwai foi o dinamarquês Jeans Yde. O livro de Yde (1965) sobre a cultura material Waiwai, escrito no começo do século XX, mostra artefatos que até os dias atuais são produzidos. Outros grupos não “Waiwai”<sup>20</sup>, como os Tiriýós, Kaxuyana, Kahyana e Tikiana, também compartilham as formas de executar muitos desses objetos, como por exemplo, as tangas de miçanga.

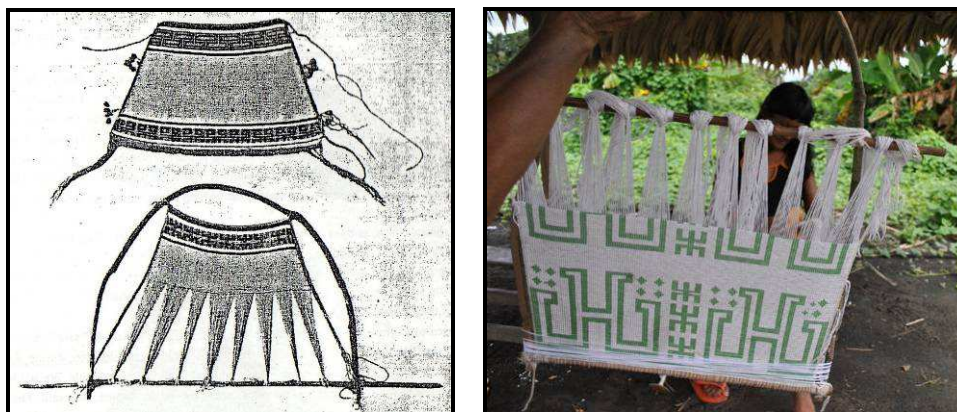


Figura 5 – À esquerda imagens de tanga pronta e ainda em produção, no bastidor, apresentada retirada de Yde (1965). À direita tanga produzida pelas Kaxuyana de Santidade, em 2010. Foto: Camila Jácome.

### O complexo multicultural Tarumã-Parukoto

Atualmente diversas coletividades indígenas habitam a região entre o Nhamundá e o Trombetas, sendo algumas já citadas na documentação dos séculos XVII e XVIII, como os Tarumã, os Xereu e os Hixkaryana. A maioria dos grupos é Karib, com exceção para os Mawayana, o único grupo considerado de língua Arawak.

<sup>20</sup> Abaixo segue uma discussão sobre a abrangência do termo Waiwai.

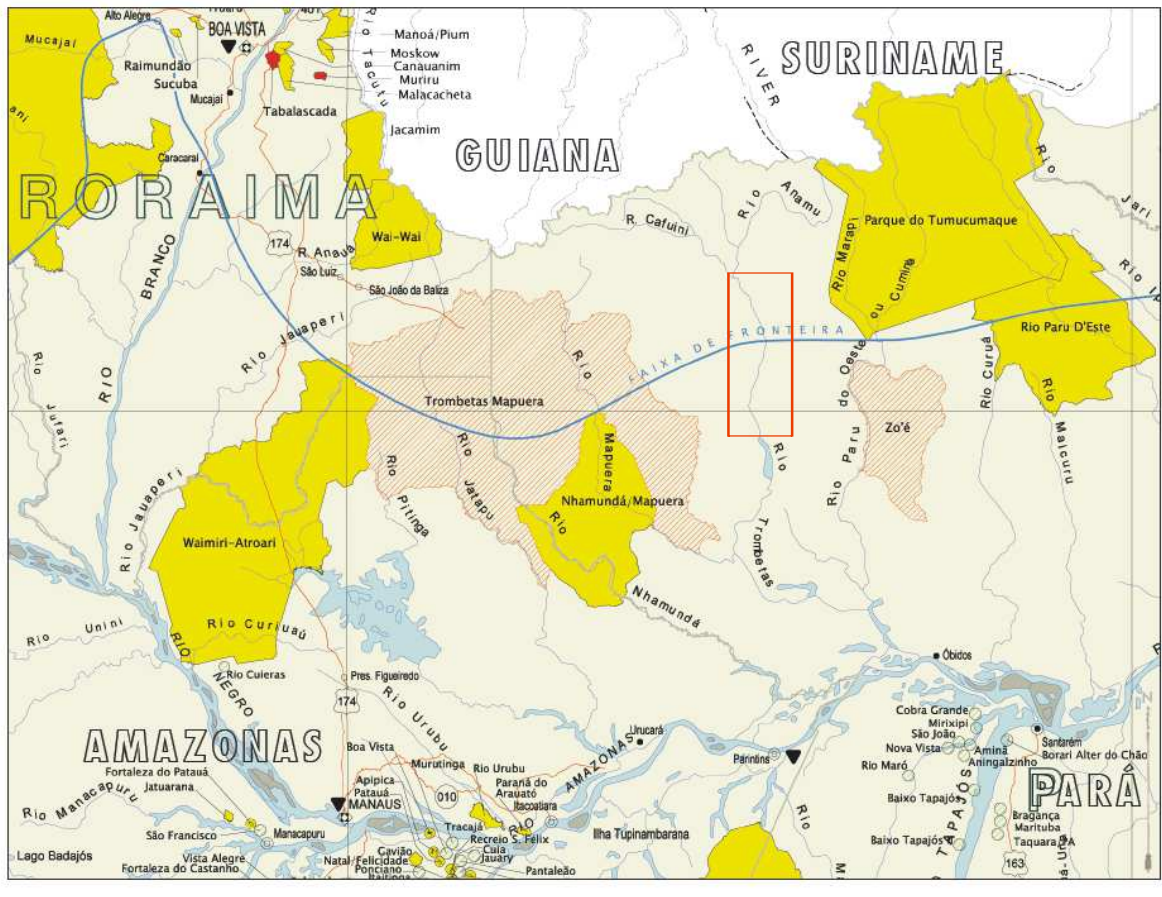


Figura 6 – Mapa das terras indígenas dos Waiwai, Waimiri-Atroari e dos Zo'é. Fonte: (QUEIROZ R. C., 2008).

Para Friel (1958) o termo Parukoto designa uma etnia (tribo) particular, mas também designa de forma genérica todos aqueles índios que viviam na bacia do rio Mapuera e de outros 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, brasileiros, e de grupos indígenas rivais.

A denominação Waiwai também é ampla, e inclui sobreviventes de grupos indígenas que foram expulsos para as regiões mais afastadas do Alto Trombetas, Mapuera e Jatapu. Para Howard (2002) e Queiróz (2008), “grupos Parukoto” se fundiram com os Tarumã e formaram os “modernos” Waiwai.

## **Quem são os Waiwai – a denominação nativa**

O etnônimo Waiwai é uma identificação que os Wapixana usavam para se referir a este grupo e que significa *povo da mandioca*. 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 são 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, p. 9) (HOWARD, 2000, p. 46). Assim como tantos outros etnônimos indígenas, o termo Waiwai surgiu de uma classificação externa e se tornou uma categoria auto-representativa, principalmente nas relações estabelecidas com os não indígenas.

Os grupos que vivem nas comunidades waiwai e se identificam como Waiwai são, em sua maioria, falantes de línguas da família Karib, entre eles, os Parukoto, Taruma, Xerew, Katuena, Tunayana, Karapawyana. Atualmente, nas aldeias dos territórios desses grupos, a língua predominante é o waiwai. Em grande medida isto se deve à escolha desta língua para a tradução da bíblia, que acabou gerando a homogeneização na língua escrita e na falada<sup>21</sup>. O missionário Robert Hawkins, que grafou e traduziu a Bíblia, afirma que na época em que a missão se estabeleceu na região, o waiwai era uma língua franca, uma mistura da língua dos Parukoto com a dos Waiwai originários (QUEIRÓZ R. C., 2008) (OLIVEIRA, 2010). Segundo Oliveira (2010), a língua da autêntica etnia Waiwai se assemelhava muito à dos Parukoto.

### **A reocupação do Rio Mapuera**

Inegavelmente, a instalação das missões proselitistas evangélicas na região entre a fronteira de 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 Trombeta e Mapuera (QUEIROZ R. C., 2008). A transformação ocorreu em vários níveis: nas línguas faladas, em sua tradução para a escrita, na vida cotidiana, dos

---

<sup>21</sup> Praticamente todas as pessoas que conheci falavam mais de uma língua, 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.

ritos, dos mitos, na introdução de novos objetos, etc. Nesse período histórico também houve uma tendência de se formar os grandes agrupamentos, em torno das missões evangélicas.

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 missão, fundada pelos irmãos Neill e Robert Hawkins e por Claude Leawit, se instalou próximo aos grupos Tarumã-Parukoto entre 1949 a 1950, no alto Trombetas-Mapuera.

Como o governo brasileiro negou permissão para os missionários americanos fundarem uma Missão no alto Trombetas-Mapuera, eles se mudaram para a Guiana Inglesa (FRIKEL P. , Dez anos de aculturação Tiriyó: 1960-70: mudanças e problemas, 1971, p. 29). Nos anos 50, os missionários se mantiveram próximos às aldeias do rio Essequibo, lideradas pelo jovem líder e xamã Ewka, até que finalmente fundaram uma nova base, que ficou conhecida como *Kanashen* (“Deus ama você”, um neologismo em criado pelos missionários na língua Waiwai) (QUEIRÓZ R. C., 2008). Em torno de Kanashen se juntaram pessoas de diferentes grupos, tanto em função dos bens como dos discursos de salvação oferecidos pelos missionários

Os índios que foram morar em Kanashen e no seu entorno acabaram se tornando propagadores da ideologia cristã. Para converter e trazer outras pessoas para Kanashen foram organizadas longas e distantes expedições lançadas a partir da Guiana para o território brasileiro. Foram assim atraídos para a Guiana grupos do rio Mapuera, Trombetas e seus formadores, do rio 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. A partir daí, iniciaram-se os movimentos de dispersão dos diversos grupos indígenas que viviam em torno da Missão.

A maior parte dos grupos regressou ao Brasil. Uma parte liderada por Kiripaka e Yakutá, irmão de Ewká, migrou para o sudeste de Roraima, no rio Novo, afluente do rio Anauá. A parte liderada por Ewká retornou também ao Brasil, indo 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 dos índios isolados pelos Waiwai continuou no Brasil. Recebendo o apoio do MEVA e da FUNAI, os Waiwai se ofereciam para “pacificá-los” e, evidentemente, “evangelizá-los”, como vinham procedendo, desde o final da década de 50, com vários outros grupos. Dois exemplos disto são as relações que estabeleceram com os Waimiri-Atroari e os Karapawayana

Os Waimiri-Atroari estavam dificultando a entrada no seu território da frente para a colonização responsável pela abertura da Perimetral Norte 210, rodovia do projeto Calha Norte nos anos 70. Os Waiwai se dispuseram a mudar para uma área próxima ou para dentro do território Waimiri-Atroari e, desde então, foram vários os contatos entre estes dois grupos, ora os Waiwai indo visitar as aldeias Waimiri-Atroari, ora os Waimiri-Atroari indo para as aldeias Waiwai.

No fim do ano de 1980, duas expedições, uma saindo da aldeia de Mapuera, sob a liderança dos irmãos Ewká (Rio Mapuera) e Yakutá (Rio Anauá), partiram em busca dos Karapawayana. Esses índios “arredios” ou “isolados” se encontravam nas cabeceiras de afluentes do rio 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 de Mapuera.

A ida dos Karapawayana para o 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 o novo local de 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 de Mapuera, liderado por Kîrînu, 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 1985, outro grupo de índios Waiwai de Mapuera, liderado por Ewká, foi se juntar aos moradores de Jatapuzinho. Na segunda metade da década de 80, a aldeia Kaximi do rio Anauá, foi totalmente abandonada;

uma parte de sua população foi para a aldeia de Mapuera, e a outra parte foi para a aldeia de Jatapuzinho.

O rio Anauá volta a ser ocupado na primeira metade da década de 1990, em parte pelas pessoas que tinham ido para o rio Mapuera, onde fundaram a aldeia de mesmo nome. Os Karapawayana do Jatapuzinho fundaram a aldeia Cobra na margem direita do rio homônimo, na década de 1990, onde a maioria mora até hoje.

Em resumo, podemos dizer que esse processo de dispersão é contínuo desde os anos 80. No nosso trabalho de campo, realizado em 2010, notamos que no período de quatro meses entre o primeiro e o segundo campo, foram abertas duas novas roças, longe das aldeias existentes e em locais fora da T.I. Trombetas Mapuera, e sabemos, a abertura de uma roça afastada é a primeira etapa para a fundação de uma nova aldeia.

Antes de tratarmos dos aspectos envolvidos na fundação de uma aldeia relativamente recente do Rio Mapuera, a aldeia Mapium, apresentaremos brevemente a história de um dos líderes do retorno dos Waiwai ao Brasil, Ewká. Essa história é importante, pois Ewká foi um dos articuladores de muitos dos movimentos de dispersão e de centralização política e de contingente populacional nas aldeias do Rio Mapuera e Anauá. A discussão em torno da figura dele é um modo colocarmos em pauta também o debate de Rivière (1984 [2001]) e Gallois (2005) sobre a extensão da chefia política nas sociedades guianenses.







processo de conversão ao cristianismo, era de que os xamãs que largassem o seu ofício, logo morriam. Por todos esses motivos, fica claro que Ewká foi um verdadeiro mestre das relações com a exterioridade.

Quando os irmãos Hawkins começaram a trabalhar com os Waiwai, Ewká, apesar de jovem, já era um chefe de grande prestígio (QUEIROZ R. C., 1999), e por isso foi escolhido por eles para propagar a fé cristã junto aos seus. Para descrever sua transformação de xamã a pastor, usaremos o relato de Irene Benson missionária que conheceu Ewká, dez anos após sua conversão, 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 a deixava incomodada e de certo modo em dúvida.

Ewká ora freqüentava 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<sup>22</sup>, vieram a falecer. Queiroz (1999) afirma que possivelmente essas mortes foram suicídios, mas independente disso, a interpretação dada pelos índios é de que o abandono dos espíritos auxiliares do xamã<sup>23</sup> os levava à doença e conseqüentemente à morte.

---

<sup>22</sup> A cesta do pajé é seu estojo de pajelança, Queiroz informa que nela vão os “talismãs, [...] utilizados durante os rituais de cura” (1999, p. 281). Um ex-pajé nos mostrou um pequeno seixo de quartzo leitoso branco, dizendo ser bom para curar dor de cabeça. Ao mostrar fotos de apliques zoomorfos e antropomorfos da cerâmica Konduri a um cacique, ele nos disse que aquelas peças antigamente eram usadas nas curas e completou dizendo que ao mostrá-la para um “ex” pajé, ele voltaria a sê-lo. Não ouvi nenhum relato de como seria este estojo. Mas esses dois pequenos exemplos mostram que há uma cultura material xamânica, portanto, é um tema importante a ser tratado em uma futura pesquisa de etnoarqueologia.

<sup>23</sup> De acordo com Queiroz (1999) podemos definir alguns dos tipos de espíritos que habitam o mundo sobrenatural e humano nos Waiwai. Os Ekatĩ, que são os espíritos dos humanos e também dos animais, podem ser encontrados em qualquer parte do corpo e tem a capacidade de abandoná-lo. Após a morte de uma pessoa, seu Ekatĩ se transforma em Ekatĩnho e pode ficar vagando na floresta e nas aldeias próximos ao sepultamento do morto. O Ekatĩnho pode assombrar os vivos sob sua forma invisível, chamado de Kworokjam, ou na forma de animal. Os Kakenau-Kworokjam são os espíritos que “propiciaram o nascimento do primeiro ser humano”, alguns animais, vegetais e elementos físicos

Mesmo sabendo de seu provável destino, Ewká desistiu de ser pajé e comunicou o fato publicamente em uma festa. O resultado foi a desaprovação de várias pessoas que ao longo daquele ano o culpavam por todas as situações consideradas de mau agouro, como o excesso de chuva e o sumiço dos porcos—domato do entorno da aldeia, cuja carne os Waiwai muito apreciam.

Depois de desaparecidos, um dia, os porcos voltaram a rondar a aldeia, e Ewká foi o primeiro a sair para caçá-los. Voltou com dois porcos mortos e disse não ter trazido mais, pois somente havia levado duas flechas. Também limpou e comeu a carne dos porcos, todas essas tarefas eram interditas para um xamã. Mas surpreendentemente não morreu.

Para Queiroz (1999) o surto epidêmico que ocorreu na época dos primeiros contatos com as missões evangélicas, foi um dos maiores 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 (*Yaskomo*) e os espíritos (os *Hyasiri* e os *Kakenau-Kworokjam*) havia cessado. Portanto, naquele momento, uma conversão com sucesso como a de Ewká, era boa para ambos os lados. Os pajés convertidos a pastores continuaram como líderes políticos e espirituais, enquanto os missionários ganhavam apoio político e ideológico.

A conversão de Ewká tornou mais forte o elo da missão evangélica com os índios e, através dele, foram organizadas várias expedições em busca por índios isolados, seja no lado brasileiro, seja no lado da Guiana. Seu papel no aumento do fluxo de pessoas para as missões foi fundamental, pois “quando os missionários chegaram e construíram a missão-aldeia Kanashen, no fim dos anos quarenta, havia apenas 45 índios no local; dezoito anos depois já havia mais de 450 pertencentes a diferentes etnias.” (QUEIROZ R. C., 1999, p. 276).

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. As constantes expedições dos

---

também possuem estes espíritos (Queiroz 1999:260). Já os *Hyasiri* são os espíritos especiais do xamã, por exemplo, o pai dos porcos (*Poinko-Yin*) é o *Hyasiri* de muitos xamãs.

Waiwai não atendiam somente às aspirações do MEVA, mas também as dessa sociedade. Quando interrogados o porquê dessas expedições (1999, p. 276) responderam ao etnólogo: “acreditamos que estes índios devem estar doentes e sofrendo muito.” A doença, neste caso, não era entendida como algo manifesto somente no plano físico, que mata e demanda remédios (oferecidos pelos missionários), mas a doença vem do sobrenatural, e para sua cura são necessárias outras substâncias, como a “palavra de Cristo”<sup>24</sup>. Portanto, o princípio xamânico do diálogo com o sobrenatural permanece na fase pós-conversão. Como colocou Sztutman (2005, p. 219), o xamanismo não é uma instituição, mas uma condição. Dessa forma, ao se transformar em pastor, Ewká reafirmou seus poderes, enquanto alguém que dialoga com o sobrenatural, só que agora além dos meios “indígenas”, se utilizando daquilo que domesticou, a “magia dos brancos”.

Nas palavras de Queiroz, com a transformação gerada pelas missões, mas filtradas pela cultura e política Waiwai, “os xamãs tiveram que redescobrir a imortalidade de outra forma” (1999, p. 278). Ewká foi o primeiro a achar este caminho.

### **O rio Mapuera hoje - processo de abertura e de dispersão**

Neste tópico abordaremos dois temas tratados por Rivière (2001) e Gallois (2005) em um pequeno trecho do Rio Mapuera: a questão abertura e fechamento sociológico das sociedades guianenses, e dinâmica de dispersão e concentração das aldeias. Em campo, estivemos em cinco aldeias no rio Mapuera, Tauana, Yawara, Mapium, Kwanamari e Takara, mas na maior parte do tempo, cerca de 50 dias, ficamos em Mapium.

Notamos durante os dois campos uma intensa movimentação de pessoas saindo das aldeias maiores, como Mapuera e Tamyuru, e fundando novas aldeias, como é o caso de Yawara, que foi fundada somente por uma família nuclear. Notamos também de pessoas se deslocando das aldeias maiores para as menores, como é o

---

<sup>24</sup> O trabalho de Leonor Valentino de Oliveira (2010) mostra que o cristianismo waiwai não é apenas um efeito da expansão colonial, mas do ponto de vista nativo é resultado de transformações operadas pelos Waiwai a partir de seus princípios cosmológicos tradicionais. Sua proposta é de que a conversão não se dá a partir da idéia de indivíduo, e sim como um processo de reconfiguração das relações de consubstancialidade ou parentesco que constituem a pessoa entre os Waiwai.

caso de Mapium que recebeu uma nova família vinda de Tamyuru enquanto estivemos em campo. Portanto, neste sentido, notam-se movimentos no estilo “padrão guianense” de dispersão demográfica (RIVIÈRE, [1984] 2001).

Além das mudanças entre aldeias, um fato observado diariamente foi a movimentação das pessoas ao longo do rio: são constantes visitas às aldeias mais próximas, para resolver assuntos de saúde, visitar parentes, levar ou pegar algum tipo de alimento (farinha, beiju, goma, etc.). As idas à vila de Cachoeira Porteira e também à cidade de Oriximiná são constantes, em geral, são motivos relacionados a razões assistenciais (tratamento de saúde, recebimento de aposentarias ou salário bolsa família).

Essa movimentação provavelmente foi acelerada pelo uso de canoas e barcos com motores. Com certeza, o motor a gasolina, foi um dos principais fomentadores práticos dessa intensa movimentação. Mas verõ contrário da imagem de pessoas que preferem somente a intimidade de suas aldeias, como Rivière (1984 [2001]) afirmou, notamos pessoas muito abertas a fazer e receber visitas.

#### **Rede de relações na aldeia Mapuera**

A maior parte das pessoas que vivem nas quatro aldeias que visitamos veio da aldeia grande do rio Mapuera, e muitas delas ainda mantêm vínculo com esta aldeia, seja por possuírem suas próprias casas, seja pelos parentes que lá habitam. É constante também a ida a Mapuera para eventos comunitários, como Assembléias, cursos de formação de professores, votação e para a participação nas tradicionais festas de Páscoa e Natal (HORWARD, 1993).

Os motivos apresentados para justificar a saída de Mapuera e para fundar ou morar em outras aldeias são inúmeros, entre eles: a necessidade de estar mais próximo de Oriximiná, para facilitar o comércio e o acesso à saúde pública; o esgotamento das roças, áreas de caça e coleta perto de Mapuera, levando ao distanciamento da aldeia em relação às zonas de recursos alimentares. Outra explicação é o estabelecimento de aldeias de acordo com os grupos locais antigos, como é o caso do grupo que se considera Xerew, que fundou recentemente a aldeia.

Takara. Isto sem citar os motivos já mencionados pelos pesquisadores que trabalharam na região: a influência dos missionários, doenças e mortes (HOWARD, 2000) (QUEIROZ R. C., 2008).

O movimento de dispersão das pessoas pelo rio Mapuera começou a partir da década de 90, quando a Aldeia Grande já não era mais liderada por Ewká, mas por outras lideranças, incluindo filhos do ex-xamã (QUEIROZ R. C., 2008). Para Queiroz (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.

Deve-se também relacionar os motivos para a continuidade das aldeias grandes no Brasil com os interesses envolvidos nas relações com as missões religiosas e com o apoio que a FUNAI e outras agências do estado brasileiro passaram a prestar: serviços de saúde, educação, radiofonia, barcos e gasolina.

O xamanismo e o sistema de parentesco nativo são fundamentais para se entender o evangelismo dos Waiwai. Ruben Caixeta Queiroz e Leonor de Oliveira apontaram que existem estruturas anteriores à conversão que dialogam com o modo como eles operam o cristianismo. Portanto, também é possível questionarmos em que medida esses padrões de assentamento atuais são respostas ao contato com as missões evangélicas. Não seriam também um modo tradicional de assentamento dos grupos do Trombetas? Acredito que haja dados para pensar que as grandes e pequenas aldeias, ou a centralização e descentralização política sejam parte de uma mesma estrutura. Entendemos aqui centralização política não como uma etapa

anterior à formação do Estado ou proto-estado, mas sim como a existência de um centro onde são tomadas decisões políticas de maior abrangência, que envolvem maior extensão territorial e que extrapolam o espaço de uma aldeia.

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 10 aldeias do Rio Mapuera têm seu próprio cacique com liberdade de tomar as decisões internas. Por exemplo, a organização do trabalho coletivo para a construção do telhado da *umana* (casa grande, local de realização de rituais e festas) que foi organizada enquanto eu estava na aldeia Mapium, foi uma tarefa realizada pelo cacique local. Mesmo quando ele não estava na aldeia, sua mulher cuidava dos preparativos das bebidas e comidas coletivas, que o cacique tem o dever de fornecer.

Mas os assuntos que extrapolam os interesses locais são referendados pela opinião do cacique geral. Por exemplo, a maior parte das reuniões referentes à demarcação da nova área, que ocorreram em aldeias dentro e fora da TI Trombetas-Mapuera, contava com a presença do cacique geral ou de algum representante direto dele. Muitas vezes outros caciques vizinhos também iam a estas reuniões, mas a opinião individual destes, era consoante à do cacique geral. Portanto, de alguma maneira os outros caciques e lideranças do Rio Mapuera estão submetidos ao cacique geral.

Além disso, cabe notar que outra forma de organização dos índios do rio Mapuera criada para se relacionar institucionalmente com o mundo dos brancos a APIM – Associação dos Povos Indígenas do Rio Mapuera. Fundada no início dos anos 2000, esta organização é um importante meio de articulação oficial para capitalização de projetos e, conseqüentemente, recursos materiais e financeiros junto à própria

FUNAI, o Governo do Estado do Pará<sup>25</sup>, Ong's, Oscip's e pesquisas promovidas por universidades<sup>26</sup>.

No entanto, isso não significa que não haja discordância política, nem arranjos para modificar o que já está estabelecido. O poder político do cacique geral não é incontestável; e assim como escreveram Rivière (2001) e Gallois (2005), um líder na Guiana só se mantém enquanto tiver respaldo dos demais. Um bom exemplo disto está refletido na última sucessão do encargo de cacique de Mapuera<sup>27</sup>.

O cacique anterior era muito ligado aos missionários da MEVA, principalmente com a missionária Irene Benson. Esta ficou mais de 30 anos com os Waiwai e além de cuidar dos assuntos religiosos, apesar da existência de pastores waiwai, também era a diretora da escola. E foi a respeito de sua atuação como diretora da escola que ouvi as principais queixas sobre ela, pois segundo relataram, ela não permitia que os alunos falassem em português, assim como não ensinava o inglês - sua língua materna - e quando, alguém falava em uma dessas línguas era repreendido com violência física (tapa, "reguada"). Parece que essas repreensões violentas faziam parte da prática "pedagógica" da missionária, utilizando-a quando os alunos estavam causando desordens ou errando o conteúdo ensinado.

Além disso, os índios acusaram Irene de ter muitos bens: computadores, telefone, além de sua própria casa em Mapuera, que não eram de livre acesso aos índios. Sobretudo, para alguns, não era clara a origem do dinheiro utilizado na compra desses objetos que poderia ser feito com dinheiro de "projeto" para a aldeia e não para a missionária.

A insinuação de que poderia haver desvio de recursos levantados pelo MEVA, para execução de projetos em Mapuera, em benefício da própria missionária foi

---

<sup>25</sup> A APIM é parceira em projetos coordenados pelas Secretárias de Educação, Esporte, Meio-Ambiente do Estado do Pará.

<sup>26</sup> O projeto Norte Amazônico (UFMG) é um dos projetos universitários que são parceiros da APIM, há outros em desenvolvimento juntamente com a Universidade Federal Fluminense (UFF).

<sup>27</sup> Esta história nos foi relatada por jovens que trabalharam conosco na escavação arqueológica e que são em sua maioria filhos de lideranças atuais da aldeia Mapuera. Os fatos relatados ocorreram cerca de oito anos atrás. O cacique de Mapium e alguns dos seus familiares confirmaram muitas destas informações.

fundamental para a instalação da crise política. Todos falaram sobre as casas e os bens que ela possuía em Roraima.

Após a crescente insatisfação, descritas por eles como sendo coletiva, a missionária acabou por deixar, a contragosto, a aldeia em que viveu mais de três décadas. Na saída, todos os equipamentos os seus eletro-eletrônicos foram levados, nunca mais voltou à aldeia, muito embora as suas visitas ainda sejam constantes<sup>28</sup>.

A insatisfação e a saída de Irene Benson também refletiram na credibilidade do antigo cacique. Não nos foi dito nada claramente, mas como ele apoiava a missionária, ficou subentendido que ele também poderia estar sendo acusado de se beneficiar com o dinheiro da MEVA.

Não obtivemos informações claras sobre como foi sua sucessão, se houve brigas ou confrontos diretos pelas lideranças, mas nos disseram que a escolha do atual cacique foi por meio de eleição. Inclusive, houve campanha eleitoral e cartazes com fotos e nomes dos candidatos. Todos já sabiam da posição contrária do candidato que se tornou o atual cacique em relação à presença dos missionários na aldeia e na direção da escola<sup>29</sup>. Ele foi eleito e até hoje, ao menos publicamente, parece ser um chefe respeitado e referendado pela maioria.

A estrutura política interna de Mapuera comporta uma hierarquia de caciques. O cacique geral é o primeiro cacique da aldeia, mas abaixo deles há outros, cerca de sete sub-caciques, chamados de 2º cacique, 3º cacique, e assim por diante. Quando questionamos quais os motivos para haver mais de um chefe, disseram que é porque há muita gente, e alguns caciques são responsáveis por determinados “bairros”. Essas “chefias” e bairros estão relacionados com os núcleos de famílias extensas. Outro motivo alegado é a execução de funções específicas: existem caciques para a organização e a fiscalização do trabalho coletivo e para a punição daqueles que fogem

---

<sup>28</sup> Para uma visão geral da atual política missionária executada nos Rios Mapuera, Nhamundá, Trombetas e Cachorro conferir o site da Missão Novas Tribos. Fonte: <http://www.mntb.org.br/>. Consultado em 23/05/2011.

<sup>29</sup> A escola de Mapuera hoje está sob responsabilidade do ensino municipal, o atual diretor é não-índio e vem de Oriximiná, o quadro de professores é misto, havendo Waiwai e não-índios (somente alguns fluentes na língua nativa).



das regras gerais de boa conduta, como por exemplo, engravidar uma mulher antes do casamento e não assumir o filho<sup>30</sup>.

\*\*\*

O episódio da missionária Benson, ocorrido recentemente, é de certa forma um rompimento, ainda que parcial, com os *pananakari*, como os Waiwai denominam os norte-americanos. Tal rompimento se deu no momento em que, a política de demarcação das terras indígenas<sup>31</sup> estava apresentando os primeiros resultados positivos. Os longos processos de demarcação das terras dos Waiwai iniciados nos anos 80 finalizaram duas décadas depois. Se na década de 50, os missionários foram importantes aliados, pois traziam remédios, alimentos, roupas, além da magia branca, de certo modo eles se tornaram “obsoletos”, pois nunca foram agentes eficazes, ou pelo menos apoiadores da causa, no processo de demarcação do território dos Waiwai.

Além disso, também é possível que tenha sido ponderada a questão do isolamento causado pela barreira lingüística. Como trabalhar em uma demarcação de terras com o Estado brasileiro sem falar português? Como gerir recursos financeiros com a intermediação dos missionários? Nesse sentido, o rompimento parcial -pois os Waiwai ainda são evangélicos e os missionários continuam como parte importante nessa religiosidade e também na política indígena- marcou um novo rumo da política externa Waiwai. Se antes, o foco eram os norte-americanos, a nova aliança hoje se dá com os *karaiwá*. Este termo é usado pelos Waiwai para designar os brasileiros, às vezes é traduzido como branco, mas também pode ser utilizado para se referir aos quilombolas. Na verdade, o termo contempla uma diversidade grande de “gentes”: designa corpo de funcionários FUNAI e da Casa de Saúde Indígena (CASAI); os

---

<sup>30</sup> Outros importantes agentes políticos nas decisões coletivas, seja na instância interna ou externa das aldeias, são os pastores e os professores. Alguns pastores também são caciques.

<sup>31</sup> O primeiro território dos Waiwai, do Rio Anauá, começou a ser demarcado em 1982, mas somente foi homologado como T.I. Waiwai em 2003. Na região entre o Nhamundá e o Mapuera, o processo foi iniciado em 1984 e homologada como T.I. Nhamundá-Mapuera cinco anos depois. Já os estudos da T.I. Trombetas-Mapuera, homologada em 2010, foram iniciados em 1987.

pesquisadores – antropólogos, biólogos, as ONGs e os turistas<sup>32</sup>. Essas alianças externas são muito importantes, e podem acontecer tanto no nível institucional (quando envolvem aspectos mais amplos, como da demarcação da terra), no poder político-administrativo com as esferas do poder de estado (nacional, estadual e municipal), no econômico (sistema de trocas e vendas internas), quanto no individual (parceiros de comércio e trocas, de casamento, relações de trabalho remunerado).

Esta rede de relação local e regional, travada pelos grupos do rio Mapuera no seu interior e exterior, pode ser entendida como a aplicação de um modelo “tradicional” de organização social, o fato de haver uma grande aldeia com um chefe com atuação em nível regional, paralelamente às pequenas aldeias com chefes locais autônomos, parece conjugar as características dos modelos propostos por Rivière (2001) e pelos autores do livro organizado por Gallois (GALLOIS D. T., 2005).

O poder político das grandes aldeias não implicaria na subordinação das aldeias menores. A aldeia grande, representada pelo cacique principal, seria o local de articulação da política externa regional, e as aldeias pequenas representariam o nível local. Nos anos 50, foi da aldeia Kanashen que saíram as missões Waiwai de pacificação dos índios isolados. Esta 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, considerados pelo órgão indigenista como isolados. Nesta ocasião, segundo informações circuladas através do sistema de radiofonia das aldeias waiwai, os Zo'é tinham saído de seu território, e estavam a caminho da cidade mais próxima (Oriximiná), devido a graves problemas de saúde e a escassez de farinha. No meio do caminho em direção à cidade os Zo'é permaneceram à espera de apoio da FUNAI<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Turista, para os grupos do rio Mapuera, pode ser tanto aqueles que vão visitar as aldeias mais próximas de Cachoeira Porteira, brancos que geralmente moram em Porto Trombetas, como os vários pesquisadores que passam pela terra indígena. No primeiro campo em que fui somente para fazer o levantamento dos sítios, no qual utilizei muito o caderno de anotações e a máquina fotográfica, inúmeras vezes fui chamada de turista. Já no segundo onde escavávamos o dia todo, eles já se referiam a mim como trabalhadora.

<sup>33</sup> Desde 1987 os Zo'é mantêm contato regular com os não-índios, no entanto, após 1989, a FUNAI interveio na relação destes com os missionários protestantes da Missão Nova Tribos do Brasil, e apesar de não serem mais caracterizados dentro da política de índios isolados da FUNAI, os procedimentos

Nesse íterim, os Waiwai de Mapuera e de outras aldeias estavam se mobilizando para conseguir farinha, roupas, redes, mosqueteiros, panelas e remédios para levarem aos parentes Zo'é, como eles mesmos diziam. Quando perguntamos se levariam só isso, disseram que sim, que não iriam levar a Bíblia, nem iam falar da palavra de Jesus, a não ser que os Zo'é quisessem. Estavam preocupados com os "parentes" Zo'é que podiam continuar desamparados, precisando de roupas, redes, farinha e remédios. Este exemplo nos demonstra o movimento para a exterioridade que os Waiwai estão sempre buscando. Essa necessidade em atrair pessoas também contribui para o crescimento das aldeias, ao mesmo tempo em que cria diferenças que irremediavelmente acabam na cisão delas mesmas.

Contudo, os grandes aglomerados são centros políticos importantes com chefias de reconhecimento regional amplo, como foi o caso de Ewká e do atual cacique de Mapuera. Uma das principais atividades desses dois chefes políticos está voltada para as políticas com os grupos externos, seja na pacificação de "índios isolados", seja na domesticação do mundo dos brancos. Notamos a atenção para com o exterior como se fossem mais centros políticos de articulação do que de dominação em um cenário regional.

Dessa forma, concordamos com o ponto de vista defendido em *Rede de Relações nas Guiana* (GALLOIS D. T., 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 das alteridades.

Mas como vimos, a articulação desse sistema envolve as pequenas aldeias, aquelas *a là Rivière*. E é a um exemplo desse tipo que passamos agora no contexto regional do rio Mapuera.

---

adotados foram feitos para "protegê-los" do contato. Segundo Gallois, esta política foi imposta unilateralmente pela FUNAI, apesar do desejo demonstrado pelos Zo'é de manter contato com o mundo dos brancos, através da circulação de pessoas e objetos.

### **O caso de Mapium – abertura e fechamento em sincronicidade.**

Mapium é uma aldeia recente, de cerca de seis anos, e com poucos moradores (61 pessoas contabilizadas por mim em maio de 2010). Como Mapium está no meio do percurso entre Cachoeira Porteira (o porto do barco dos índios da rota para Oriximiná<sup>34</sup>) e as aldeias à montante, é ponto de parada ou de pouso para vários viajantes.

No período que ficamos em Mapium<sup>35</sup>, notamos a forte relação dos moradores e, principalmente, de sua liderança com a aldeia Mapuera. Antes da fundação da aldeia, o cacique de Mapium lá morava com sua família<sup>36</sup> e ocupava o cargo de 3º cacique.

A fundação de Mapium, ocorrida entre 2003 e 2004, foi empreendida pelo atual cacique e por um primo seu. Inicialmente, seu primo Ihe chamou para abrir uma roça no local onde hoje se encontra a aldeia. Assim poderiam sair da aldeia grande, onde estava difícil encontrar locais adequados para abrir novas roças e também ficar mais próximo à Cachoeira Porteira, o que facilitava o escoamento de farinha a ser vendida em Oriximiná ou Santarém. Na época, receberam autorização do cacique geral para abrir esta roça.

Todas as novas aldeias têm sido abertas em áreas onde há sítios arqueológicos. Eles chamam estes locais de capoeiras ou roças velhas (em Waiwai, *ewtoto*). Todos aqueles a quem perguntávamos sobre o porquê de abrir as novas aldeias em locais de aldeias antigas diziam que se já houve uma aldeia seria o motivo de um bom local. Quando perguntávamos aos responsáveis pela escolha das áreas de nova roça se a

---

<sup>34</sup> Cachoeira Porteira é um povoado cuja maioria da população é negra e com poucos indígenas. O local não foi reconhecido como território quilombola, apesar da comunidade ser descendente dos mocambeiros, tal como outras comunidades que se encontram abaixo no Rio Trombetas. Atualmente a maioria das pessoas vive da coleta de castanhas e de pequenos comércios.

<sup>35</sup> Durante o tempo do trabalho de campo, no que tange aos aspectos políticos, os homens foram nossos principais interlocutores. Algumas considerações históricas, sobre a origem de Mapium, obtivemos das mulheres.

<sup>36</sup> Escolhemos a relação entre Mapium e Mapuera, mas poderíamos ter escolhido a relação com Tamyuru, pois boa parte das pessoas que hoje estão em Mapium vieram de lá. No entanto, o nosso recorte temático deveria ser outro, como por exemplo, o conflito. Na maior parte do tempo que lá estivemos é notável a relação de tensão entre os Katuena de Tamyuru e os outros membros da aldeia.

terra preta seria um fator importante na escolha devido à sua fertilidade, todos responderam que a terra preta é boa para o cultivo, mas não de todas as plantas; alguns tipos de mandioca e a cana se dão melhor no solo arenoso e claro.

Aparentemente, o que permite reconhecer as aldeias antigas é o tipo de vegetação e de animais que lá circulam. Certas palmeiras e cipoais, assim como a presença de determinados pássaros, são indicativos de uma vegetação recomposta em tempos recentes. Talvez este padrão de escolha dos locais antigos para a reocupação seja secular, pois, a estratigrafia de dois dos sítios escavados é bastante alterada, havendo cerâmicas muito recentes misturadas aos fragmentos Konduri, mais antigos. Além disso, as peças são muito fragmentadas, colaborando com hipótese de sucessivas reutilizações do local.

No caso de Mapium, além da vegetação, a presença de um antigo porto, uma enseada defronte a uma corredeira do rio Mapuera, também foi utilizado como guia para identificar o local como uma aldeia antiga. Este porto antigo encontra-se defronte ao terraço com os vestígios arqueológicos. Os dois fundadores de Mapium desistiram de reativar o local como porto, pois não funciona para barcos a motor de polpa e rabeta, por apresentar muitos lajedos e blocos rochosos.

Inicialmente, os primos foram ao local onde hoje está uma das casas mais antigas (atualmente da família do pastor) e abriram uma roça. O parente do cacique desistiu da empreitada porque foi abandonado pela mulher e se casou com outra, cujo sogro exigiu que continuassem próximos a ele, na aldeia Mapuera. Sendo assim, o cacique e sua mulher mudaram sozinhos para este local, deixando os filhos pequenos com a sogra na aldeia grande. Ficaram sozinhos cerca de um ano, até a roça começar a dar frutos.

Em seguida, uma parenta Mawayana veio juntamente com seu marido para fazer uma visita e acabou ficando, pois dizia que era o local de parentes antigos e se sentia bem lá, mesmo a contragosto de seu cônjuge. E assim, foi com o decorrer do tempo que mais pessoas foram se agregando ao grupo.

O cacique é filho de pai<sup>37</sup> e mãe Mawayana. Sua esposa é filha de mãe Mawayana e pai Tiriyo. A primeira família a se agregar também foi Mawayana. Mas quando fizemos o senso da aldeia, notamos que a maioria numérica é de famílias Katuena, e algumas poucas Hixkaryana. Em geral, há coincidência entre a origem do cacique e a maioria das pessoas de uma aldeia, como o caso de Tamyuru, a aldeia dos Katuena. Quando questionado sobre o porquê disto, o cacique respondeu que essas famílias foram chegando, pedindo permissão para abrir roça e ele foi deixando, no seu entender, porque é muito generoso.

No entanto, ressaltou que todas as famílias Katuena, vindas principalmente de Tamyuru, foram abrigadas em Mapium em razão de brigas e da iminência de conflitos violentos. Ele foi aceitando-as, com a condição de que não causassem os mesmos problemas que os levaram ao seu “exílio”. Sempre que terminava de contar essas histórias, finalizava relatando pequenas desavenças que essas famílias hoje causam em Mapium, culpando o jeito dos Katuena. “Katuena é assim, briga muito.”<sup>38</sup>

Mesmo com pouco convívio ficou evidente que há um desconforto nesta situação de convívio de grupos diferentes, tanto para um lado, quanto para o outro. Se por um lado o cacique achava os Katuena pouco dados às etiquetas sociais e às regras do bom convívio, uma característica que considera ser típica dos Mawayana, os Katuena nem sempre acham que ele desempenhava adequadamente suas funções de chefe.

Os comentários que ouvi de alguns chefes de família Katuena, a respeito da liderança do cacique, que era Mawayana, eram quase sempre jocosos. As reclamações se referem principalmente ao fato dele viajar muito, sempre estar trabalhando com gente de fora, *karaiwá*, e ficar em falta às obrigações da chefia. Recriminavam suas longas ausências que não permitia que se dedicasse com afinco às tarefas consideradas essenciais para o homem executar: caçar, pescar, fazer objetos em

---

<sup>37</sup> Segundo ele, seu pai era muito jovem quando Ewká chegou a sua aldeia na região do alto Mapuera, área tradicional Mawayana. Nos dizeres dele próprio: “meu pai era índio isolado”.

<sup>38</sup> Antes de terminar o nosso segundo campo, o chefe de uma das maiores famílias Katuena havia decidido ir embora de Mapium e estava negociando a mudança para uma nova aldeia, dos Kahiana do Rio Trombetas. Um dos genros do patriarca é Kahiana. Este grupo também é tradicionalmente conhecido por sua belicosidade e domínio da arte guerreira da luta com maça pequena (FRIKEL P., 1955).

cestaria. Uma situação que causava embaraço a família do cacique sua reiterada ausências nas reuniões para decisões coletivas da aldeia, p.ex. onde abrir a nova roça de uma determinada família ou a distribuição de tarefas para a construção do telhado da casa grande.

Além das críticas como chefe da aldeia, também foram apontadas falhas enquanto chefe de família: falavam mal de sua casa, que não é considerada uma boa residência, e do fato de não caçar e pescar constantemente para seus filhos e esposa. Por fim, consideravam que sua família era muito dependente das coisas dos brancos, desde os objetos aos itens de alimentação. Contudo, era perceptível que esta mesma relação com os karaiwá, dava retornos materiais, tanto em dinheiro, quanto de objetos, o que, por sua vez, gerava certo “ciúme” por parte das famílias Katuena.

Num nível mais amplo, observa-se justamente que, pelo fato deste cacique local ter um maior trânsito no mundo dos brancos, ele é considerado um bom cacique segundo o cacique geral de Mapuera. Portanto, há aqui um paradoxo.

O cacique de Mapium tem facilidade no trânsito com o mundo exterior dos Waiwai, no caso, do mundo dos karaiwá, uma prática política muito valorizada pela política externa adotada e incentivada pelo cacique de Mapuera. No entanto, quando analisamos internamente, essa prática causa reflexos que geram conflitos e discussão sobre sua legitimidade política dentro de sua aldeia.

Além disso, a aldeia Mapium não conseguiu agregar uma grande parentela de seu cacique, que é Mawayana o que poderia garantir maior aceitação da sua chefia, como nas outras aldeias que visitamos. O fato do constante questionamento por outros membros da aldeia, principalmente os Katuena, estava gerando um processo de cisão interna, que se de fato ocorrer, provocará a saída de muitos aldeãos. Mais, uma vez, esse processo parece estar de acordo com a descrição de uma aldeia padrão da Guiana, como propôs Rivière (2001): poucas pessoas, com tendência à cisão interna. O chefe, que não usa de nenhuma estratégia coercitiva, somente é eficaz enquanto consegue manter a coesão interna. A visão do chefe enquanto refém do grupo, como propôs Clastres (1974), também é coerente com que observamos: é na constante crítica às atitudes do chefe e na depreciação de suas qualidades como chefe.

Ao mesmo tempo, esta aldeia está inserida em um sistema mais amplo de política regional, devido às boas relações de Mapium tanto com a aldeia de Mapuera, quanto com os karaiwá. Portanto, dentro de um território tão restrito, vemos em jogo relações políticas que podem ser ao mesmo tempo minimalistas e amplas.

### **Um modelo político ameríndio atual**

O exemplo das relações políticas entre as aldeias Mapuera e Mapium nos leva a refletir sobre a diversidade de relações políticas que podem ocorrer dentro de um espaço geográfico relativamente pequeno dentro do amplo território waiwai (a distância entre as duas aldeias é cerca de 100 km via aquática). 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.

Esta situação política do Rio Mapuera pode ser pensada à luz das recentes propostas de Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman<sup>39</sup>. Os dois autores tentam repensar a política entre os ameríndios em termos propriamente nativos. Retomam como ponto de partida a proposta de Pierre Clastres (1974 (1978)) da inexistência de uma relação de dominação política, entre o chefe e o grupo. O chefe é sempre o devedor, o prisioneiro do grupo e só se mantém enquanto tiver legitimidade. Esta imagem, obviamente, é completamente oposta àquela do Estado no mundo ocidental, na qual o servo é o povo que a ele se submete por um contrato social.

Nesta linha de pensamento, Perrone-Moisés e Sztutman (2009) não concordam que as sociedades ameríndias “tendiam ao Estado” antes da chegada dos europeus e hoje seriam apenas remanescentes de grandes cacicados destruídos pelas doenças, aprisionamentos e mortes nas guerras. Refutam também as interpretações que consideram que as grandes aldeias descritas nos documentos coloniais, e constituídas em períodos de guerra, fossem respostas nativas a pressão da invasão européia.

---

<sup>39</sup> SZTUTMAN R., 2009; PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2009; PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2010.



Até este ponto, continuam concordando com as proposições de *Rede de Relações* (GALLOIS D. T., 2005), no entanto, permanecem considerando que, ainda hoje, entre as sociedades atomizadas e igualitárias indígenas, ainda hoje, se esconderia uma complexidade antiga que cabe ser redescoberta, não só pela arqueologia, mas pela própria etnologia. Entre suas releituras, está o estudo sobre a Confederação dos Tamoios (PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2010) e sobre o profetismo Guarani (SZTUTMAN R., 2009).

Em ambos os casos são movimentos de grande mobilização social com a agregação de muitas pessoas em torno de um líder religioso ou guerreiro. No entanto, a dissolução, dessas organizações ou confederações, era tão rápida quanto seu próprio surgimento (PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2010).

Mas essa aparente dicotomia, entre a grande mobilização e sua rápida dissolução, não é entendida como paradoxal pelos dois autores (PERRONE-MOISÉS & SZTUTMAN, 2009), mas antes, seria justamente a mola mestra de um mesmo mecanismo dinâmico das estruturas sociopolíticas ameríndias. Para eles, nenhuma das situações é mais típica do que a outra, mas o que seria típico, ao menos entre os povos indígenas das Guianas, seria esta oscilação. A imagem que reflete a idéia deles 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 tanto a formação de grandes conglomerados guerreiros ou proféticos-quase chegando ao limite de constituir um Estado, mas jamais chegando a ele, pois, ao mesmo tempo, ocorria sua rápida dissolução, que, de fato, nunca seria completa. E seria justamente a incompletude dos movimentos, em ambos os sentidos, é o que permitira a continuidade do próprio movimento (Perrone-Moisés & Sztutman 2009).

Perrone-Moisés e Sztutman (2009) discutem a atualidade de termos como as “federações indígenas”, em contextos atuais, como a do Rio Negro, onde há a constituição de associações de diversos povos em função da luta pela terra e direitos. Para os autores, não resta dúvida que estas federações foram criadas a partir da interface com missões, ONG’s, agentes do Estado, mas nem por isso consideram que sejam organizações tomadas de empréstimo do mundo dos brancos. Ao contrário,

seriam a consequência de uma predisposição política de associação e liderança já manifesta na formação das coalizões guerreiras e comerciais do passado<sup>40</sup>.

Portanto, retomando o caso de Mapuera e Mapium e suas relações entre si e com o mundo não-indígenas, vemos traços do que Perrone-Moisés e Sztutman (2009) discutem. Se por um lado, há uma grande aldeia que concentra gente e poder político personificado na figura do cacique geral, por outro lado há as aldeias pequenas e instáveis politicamente como Mapium.

A idéia do pêndulo pode causar a impressão de que os movimentos de oscilação sejam sempre diacrônicos. Ou seja, de que haveria momentos de concentração e outros de dispersão. E que necessariamente um movimento de concentração acaba por se dispersar. O interessante notar desta situação no Rio Mapuera, é que estas duas situações estão acontecendo sincronicamente. Portanto, dentro de uma mesma formação política, considerando o sistema de articulação regional entre as aldeias do Rio Mapuera, há os dois movimentos ao mesmo tempo.

## **Conclusão**

A partir das posições, de certa forma opostas, sobre as formas de organização social dos coletivos indígenas das Guianas entre os autores de *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana* (2001) e *Redes de Relação nas Guianas* (GALLOIS D. T., 2005), partimos para uma experiência etnográfica.

Neste segundo capítulo, vimos que há uma estreita relação entre as aldeias Mapuera e Mapium. A aldeia Mapuera é um centro político, com um chefe de influência regional que conseguiu manter e criar grande diálogo com o mundo não-indígena e de outros indígenas, assim como também é articuladora de interesses políticos coletivos entre as aldeias menores do Rio Mapuera. Apesar do destaque de Mapuera, não entendemos que há uma relação de supremacia hierárquica, mesmo

---

<sup>40</sup> Os autores consideram que a sua proposta da estrutura pendular e dinâmica das formas políticas ameríndias ainda é inacabada, e que este projeto necessitaria de muitas outras pesquisas para que pudesse se consolidar. Uma das questões importantes que colocam é que, ao invés de utilizar termos de política do Estado, a linguagem deveria ser transformada em termos de uma “política” propriamente ameríndia.

sendo muito maior que as demais, pois há autonomia de cada aldeia. Apesar de haver concentração política e demográfica esta parece ter ligação, e porque não perpetuação, em função de interesses no exterior, seja na relação com outros grupos indígenas, na busca pelos grupos “isolados”, seja relações com os karaiwá.

Em relação à concentração demográfica, vimos que desde a ida para a Guiana até os dias atuais, há uma predileção em manter grandes núcleos, em um contexto regional, como é o caso da Aldeia Grande, no Rio Mapuera. Paralelamente, há um processo contínuo de cisão que gera dispersão e fundação de novos núcleos.

Esses dois movimentos são específicos de tipos de relações diferentes, com o exterior e o interior do grupo, e, o que é muito interessante observar, esse movimento pendular não é diacrônico, mas sincrônico.

## Parte II

### Capítulo 3 - organização social e espacial no passado pré-colonial



## Introdução

Neste capítulo examinaremos como as organizações sociais e políticas ameríndias, temas tratados nos dois primeiros capítulos, são abordadas na arqueologia. Utilizaremos como fontes, as atuais pesquisas arqueológicas em quatro áreas: o médio Amazonas, o litoral das Guianas, o baixo Tapajós e o baixo Trombetas. A escolha destas pesquisas arqueológicas foi motivada pelo potencial que os seus resultados apresentam para a discussão com os modelos antropológicos debatidos nos dois capítulos anteriores. Mesmo que de formas diferentes, já que os pesquisadores de cada uma das regiões partem de uma orientação teórica e abordagem metodológica distintas, os resultados dessas pesquisas dão indícios de que é possível perceber antigas relações políticas entre os grupos pré-coloniais.

A arqueologia da Amazônia Central, situada entre os rios Negro e o Solimões, foi inicialmente estudada por Meggers e Evans (1961) e Hilbert (1968). Nos últimos quinze anos tem sido o foco de pesquisadores da USP e de outras instituições estrangeiras.

Em relação à arqueologia das Guianas, optamos por focar somente o trabalho de Stephen Rostain na região do litoral do Suriname e Guiana Francesa. A sua pesquisa relaciona diversos sítios, de tradições arqueológicas e funções distintas, considerando-os como de grupos que participavam de organizações políticas regionais.

Para a região do baixo e médio Tapajós nos baseamos principalmente nas análises de Gomes (2008) sobre a relação entre os sítios ceramistas de Anauá e Santarém.

A última região abordada é o baixo Trombetas (HILBERT P. P., 1955) (GUAPINDAIA V. L., 2008), e é também a mais próxima de nossa área de pesquisa no Rio Mapuera. Os primeiros dados do Projeto Norte-Amazônico serão apresentados ao fim da revisão bibliográfica sobre a região do Trombetas, em análise comparativa preliminar.

## **A contribuição da arqueologia – formas de assentamentos e suas relações na Amazônia e nas Guianas pré-coloniais**

Na discussão acerca dos dados apresentados em cada pesquisa regional baseia-se em diferentes formas de registros materiais: tecnologia cerâmica, lítica, alterações antrópicas na paisagem e no solo, e localização e forma dos sítios.

Todas as pesquisas apresentadas aqui trataram de populações ceramistas que supostamente cultivavam cereais e tubérculos. Tanto na Amazônia quanto nas Guianas apresentam a partir do século III AC se generalizaram as primeiras ocupações ceramistas associadas a uma agricultura que parece pouco intensiva. A partir do século IX de nossa era tiveram início outros tipos de ocupações ceramistas cujos sítios dão indícios de aumento demográfico evidenciando também uma diversificação dos tipos cerâmicos e das formas dos sítios.

Para explicar as origens e rotas de dispersões das populações ceramista da Amazônia, Meggers e Evans (1961) estabeleceram quatro horizontes estilísticos hipotéticos a partir dos dados arqueológicos disponíveis até então. Esses quatro horizontes são do mais antigo para o mais recente, (1) o Hachurado Zonado, (2) Borda Incisa, Policrômico e Inciso e Ponteadado. Mais tarde, estes horizontes passaram a ser considerados tradições.

Os horizontes Hachurado Zonado e Policrômico teriam se espalhado na bacia do Amazonas a partir do oeste, vindos da região dos formadores do Amazonas. Já os outros dois horizontes, Borda Incisa e Inciso e Ponteadado, teriam se dispersado ao longo do Orinoco e depois no baixo Amazonas.

## **Amazônia central – região de contatos e mudanças**

A sequência estratigráfica da região do médio Amazonas foi definida nos anos de 1960 por Peter Hilbert (1968) principalmente através da seriação cerâmica<sup>41</sup>, sendo então poucas as datações radiocarbônicas disponíveis. Hilbert (1968) identificou a Tradição Borda Incisa como sendo a mais antiga e representada por duas fases, primeiramente Manacapuru e em seguida Paredão. As características decorativas das cerâmicas Borda Incisa são as bordas largas decoradas com incisões e algumas poucas peças com pintura ou engobo vermelho.

A fase Manacapuru seria caracterizada por ter maior variabilidade em termos de formas dos vasos, sendo maior a tendência para formas fechadas, como os grandes vasos com gargalo carenado (utilizados com urnas funerárias); são muito comuns também os apliques de aumentar os lábios e os pescoços, para criar novos espaços para a decoração (LIMA, 2009). A decoração desta fase é bastante elaborada com modelagem de figuras abstratas, zoomorfas e antropomorfas, além de ampla variedade de formas de desenhos feitos por incisão. O tempero predominante é o cauxi.

A fase Paredão apresenta menor variação nas formas das vasilhas, sendo as mais comuns: vasos com alça, pequenas tigelas e grandes urnas funerárias de contorno sub-globular. A decoração é mais rara, mas pode ser pintada em vermelho, formada por desenhos em espiral e gregas; além de apêndices antropomorfos, sempre aplicados nos ombros e parte superior das urnas. O tempero também é o cauxi.

---

<sup>41</sup> A seriação aplicada à análise de cerâmica arqueológica no Brasil foi baseada no método Ford introduzido por Meggers e Evans, sendo que “um tipo cerâmico é uma tradição (uma sequência temporal de vasilhames) evoluindo separadamente de outras, e com seu próprio papel evolutivo unitário e suas próprias tendências. A determinação da validade para tal tipo cerâmico seria sua significação cronológica, sua capacidade de refletir e, por isso, mostrar mudança através do tempo” (MEGGERS 1970). O método tem por objetivo descrever as alterações de popularidade de estilos (decorativos ou de materiais antiplásticos) para o estabelecimento de uma a sequência de variações ao longo do tempo. A seriação é uma técnica baseada no cruzamento de dados quantitativos como os atributos cerâmicos e níveis arqueológicos.

A tradição Polícroma é representada pela fase Guarita na Amazônia central. As formas das vasilhas são variadas, mas as flanges deixam de ocorrer nas bordas, mas se tornam freqüentes na parte mesial dos vasos, que nesta fase são temperados com cariapé. As formas decorativas que ocorrem são o engobo branco, a policromia (pinturas em vermelho e preto sobre o engobo branco), decoração acanalada.

Hilbert (1968) inseriu a fase Itacoatiara, mais recente no contexto local, na tradição Incisa e Ponteadada, caracterizada pelas cerâmicas com decoração de finas linhas incisadas, muito próximas entre si, dada a semelhança na profusão de pontos, modelagens antropomorfas, zoomorfas e geométricas, aplicadas nas bordas e nos pescoços de vasos.

<b>Fase</b>	<b>Tradição</b>	<b>Datas 14C</b>
Itacoatiara	Incisa e Ponteadada	Sem datas
Guarita	Polícroma da Amazônia	1150±57 DC
Paredão	Borda Incisa	880±70; 870±70 DC
Manacapuru	Borda Incisa	425±58 DC

**Quadro 1 – Sequência estilística e cronológica estabelecida por Peter Hilbert (1968) para a Amazônia central. Fonte: LIMA 2008.**

Através das cronologias relativas estabelecidas pela seriação cerâmica, Meggers e Evans (1961) e Hilbert (1968) entendiam que não haveria uma continuidade entre as diferentes tradições, mas uma ruptura entre as ocupações da Amazônia central. Em oposição a estas hipóteses, Donald Lathrap (1970) considerava que esta região era um centro de inovação tecnológica e de dispersão de populações, que produziam diferentes tipos cerâmicos, e da agricultura. O “modelo cardíaco” de Lathrap (1970), como ficou conhecido suas hipóteses sobre a dispersão dos ceramistas e agricultores originários do médio Amazonas, considerava que não haveria ruptura entre as ocupações, mas sim uma continuidade cultural.

Para Lathrap (1970) a Amazônia central seria o local de origem da tradição Barrancóide, cujos grupos teriam migrado para o norte, onde se encontram os sítios Barrancóides da Venezuela e Caribe. Lathrap (1970) correlacionou as cerâmicas da fase Manacapuru com esta tradição que foram atribuídas aos grupos lingüísticos do tronco Arawak na região norte da Amazônia.



Quanto à sequência estratigráfica local, Lathrap considerou que a fase Guarita teria surgido como um desenvolvimento da Manacapuru, hipótese totalmente contrária a de Hilbert (1968) e Meggers e Evans (1961). Lathrap afirmava que as cerâmicas Manacapuru e Guarita apresentavam influências mútuas (p.ex. as flanges labiais das Manacapuru teriam se transformado em mesiais na cerâmica Guarita).

Lathrap (1970) também alegou que as datações apresentadas por Hilbert (1968) não eram suficientes para sustentar sua sequência. Assim como não acreditava na confiabilidade da estratigrafia dos sítios estudados por este pesquisador, considerando que as camadas contendo cerâmicas das Policromas estariam invertidas.

A arqueologia do médio curso do Amazonas foi abordada novamente a partir dos anos 90 pelos pesquisadores do Projeto Amazônia Central (PAC). Estes identificaram uma nova fase cerâmica, na sequência local, mais antiga que Manacapuru que denominaram de fase Açutuba (LIMA, NEVES, & PETERSEN, 2006; LIMA H. P., 2008). A cerâmica Açutuba ocorre em torno de 300 AC até o século IV da era cristã (LIMA, NEVES, & PETERSEN, 2006) e está associada a pequenas manchas de terra preta.

A cerâmica Açutuba apresenta cor branca ou alaranjada e tem grande quantidade de caixi, eventualmente associado com o cariapé (LIMA 2008). Helena Lima (2008) afirma que há uma grande variação nas formas, mas que há uma tendência das formas abertas e, assim como o “rebuscamento da decoração” e a “complexidade dos contornos dos vasos” (op. cit, p.265). Também são comuns as flanges labiais, assim como os lábios expandidos. Alguns vasos apresentam flanges mesiais, apliques e apêndices modelados (antropomorfos, zoomorfos e figuras abstratas). A decoração incisa (linhas finas e/ou largas) às vezes feita sobre peças com engobo vermelho; outras formas decorativas são excisões e acanalados, em geral abaixo da flange labial ou no pescoço. As pinturas policrômicas também são características da decoração Açutuba, sendo a técnica executada por meio de linhas finas e/ou faixas grossas pintadas em diferentes tons de laranja, vermelho, marrom e vinho, sobre engobo branco. Além dos vasos, encontram-se estatuetas cerâmicas modeladas.

Devido à antiguidade da fase Açutuba e de semelhanças decorativas, tem se levantado a possibilidade de uma relação (LIMA, NEVES, & PETERSEN, 2006) com as populações produtoras da cerâmica Pocó, a mais antiga do baixo Amazonas (HILBERT 1955). As duas fases estão associadas a ocupações de grupos pequenos e de curta duração, pois os sítios onde ocorrem apresentam manchas de terra preta, pequenas e pouco profundas.

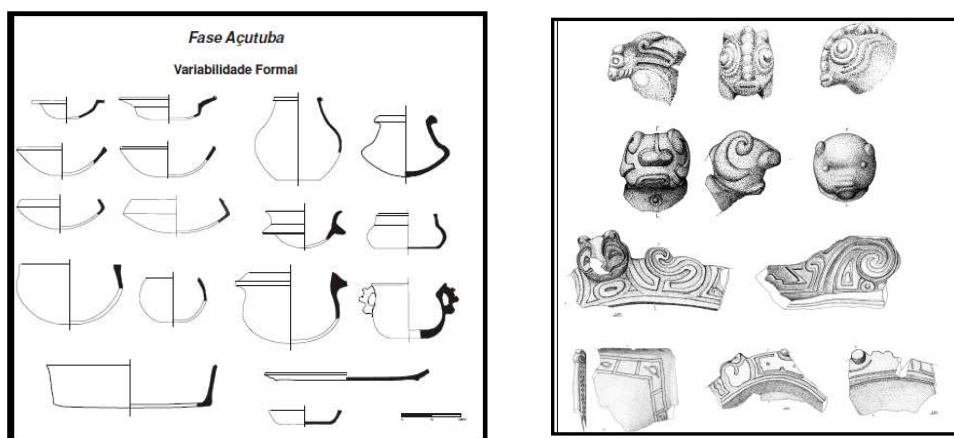


Figura 8 - Formas e fragmentos decorados da fase Açutuba, pranchas retiradas de Lima (2008)

As pesquisas do PAC (LIMA H. P., 2008) (NEVES E. , 2010) confirmam a sequência de Hilbert (1968) em relação às ocupações Manacapuru, Paredão e Guarita. A fase Manacapuru, posterior à ocupação Açutuba, já seria desenvolvimento desta, uma hipótese sustentada pela identificação em traços estilísticos compartilhados entre ambas (LIMA, NEVES, & PETERSEN, 2006), por exemplo, a flange labial.

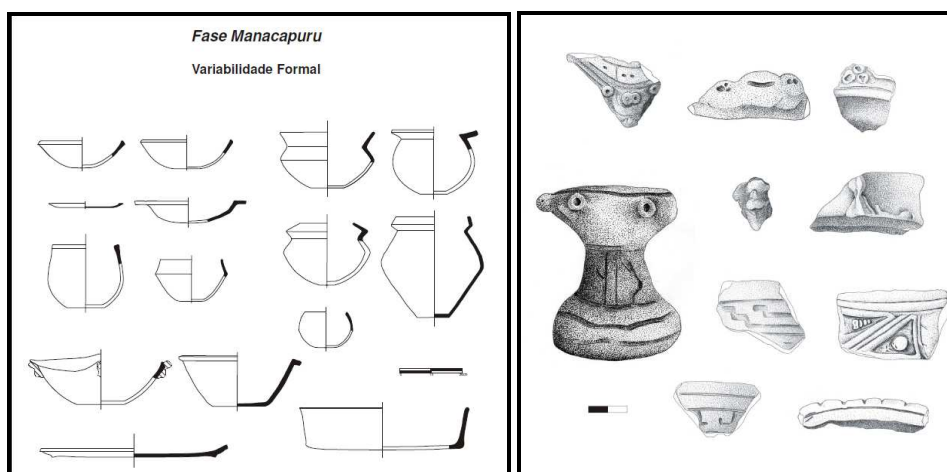


Figura 9 - Formas e fragmentos decorados da fase Manacapuru, pranchas retiradas de Lima (2008).

A fase Paredão, seguinte a Manacapuru, também representante da tradição Borda Incisa, é considerada como um desenvolvimento desta última, pois apresenta as mesmas características tecnológicas de pasta, apesar da simplificação das formas das vasilhas e de sua decoração (LIMA H. P., 2008) (NEVES E. , 2010).

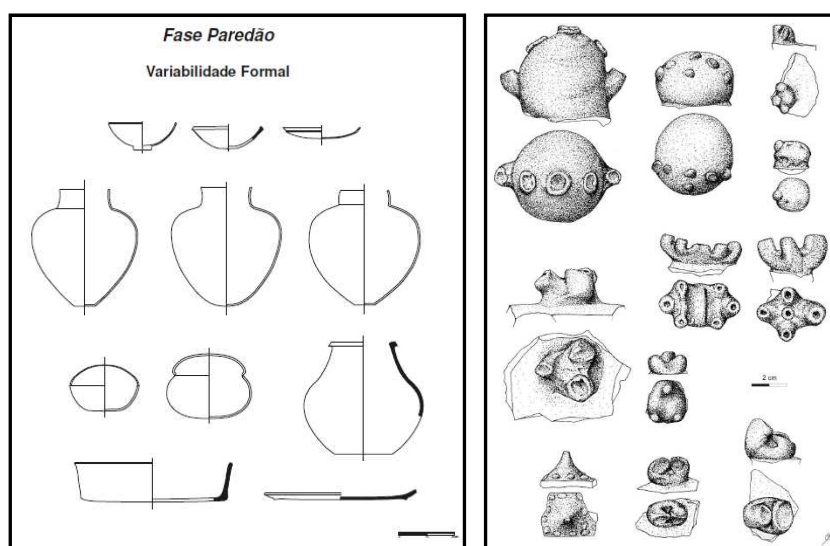


Figura 10 - Formas e fragmentos decorados da fase Paredão, pranchas retiradas de Lima (2008)

Portanto, os autores têm trabalhado com a hipótese de que há uma continuidade cultural e populacional entre as ocupações ceramistas Açutuba, Manacapuru e Paredão (LIMA, NEVES, & PETERSEN, 2006) (NEVES E. , 2010). Entre 900 e 1.110 D.C os sítios se tornam mais numerosos e maiores, aumentando a quantidade de datações para este período (NEVES E. , 2010). O aumento considerável de terra preta produzida, assim como da extensão dos sítios das ocupações Paredão, tem sido interpretado como indícios de aumento da densidade demográfica e da estabilização desses grupos (NEVES E. , 2010) (MORAES, 2010).

Pelo menos durante dois séculos as aldeias onde foram produzidas as cerâmicas Manacapuru e Paredão, ambas da tradição Borda Incisa, conviveram na mesma área. Exemplo disso são os sítios Osvaldo e Lago Grande que se situam a menos de 20 km um do outro (NEVES E. , 2010). O sítio Osvaldo é típico das ocupações Manacapuru e foi ocupado durante o século VII DC. Já a ocupação do sítio Lago Grande

apresenta predominância de cerâmica Paredão e datações do século VII DC ao século XI DC.

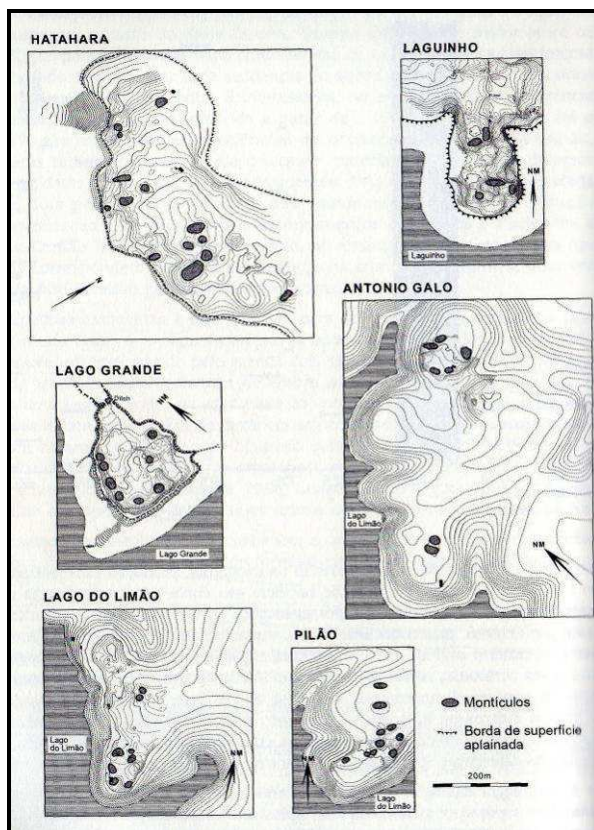
Tradição	Fase	Período (aproximado)
Borda Incisa	Açutuba	300-100 a.C
Borda Incisa	Manacapuru	400 d.C
Borda Incisa	Manacapuru; Paredão	600 – 1100 d.C
Polícroma	Guarita	1100-1500 d.C

Figura 11 – Quadro cronológico das ocupações ceramistas recentes no médio curso do Rio Amazonas.

Apesar das diferenças entre as duas fases cerâmicas, os sítios compartilham algumas semelhanças muito importantes. Os mapas de distribuição e densidade das cerâmicas indicam que se trataria, em ambos os casos, de aldeias de formato circular ou semicircular. Outro ponto interessante, é que apesar de haver cerâmica das duas fases, em cada um dos sítios, no Osvaldo, onde predomina a fase Manacapuru, há uma pequena frequência de Paredão, e o contrário ocorre no sítio Lago Grande. Isto seria um indicativo de trocas de objetos e circulação de pessoas e relações técnicas entre dois grupos vizinhos e contemporâneos.

Em sua análise dos sítios da região do Lago do Limão, Moraes (2010) notou uma diferença no tamanho das estruturas circulares entre os sítios com maior predominância de cerâmicas Manacapuru e Paredão. Segundo ele, as diferenças podem ser interpretadas de duas formas. Poderia haver diferença de duração das duas ocupações, as datações indicam que as ocupações da fase Paredão perduraram cerca de 2 séculos (MORAES 2010), enquanto Manacapuru foi mais extensa, do século II ao VI de nossa era. A outra explicação proposta por Moraes (2010) considera que esses sítios foram contemporâneos, sendo os assentamentos de maior tamanho (ex. sítios Açutuba e Hatahara, com predominância de Paredão) a centros políticos e os menores (ex. sítios Pilão e Antonio Galo, com predominância de Manacapuru) a assentamentos satélites dentro de um sistema político regional. Esta proposta se aproxima muito do *Galactic Polity* proposto por Heckenberger (HECKENBERGER M. J., 2005)

Este sistema não teria sua expansão limitada à Amazônia. Com efeito, as aldeias circulares arqueológicas representadas pelos sítios Aratu e Uru, dos séculos VII-VIII da era cristã, tradicionalmente atribuída aos grupos Jê do Brasil Central (WÜST, 1983) (ROBRAHN-GONZALEZ, 1996), resultariam de uma influência amazônica e Arawak no centro brasileiro.



**Figura 12- Plantas de sítios do médio Amazonas, com manchas de terra preta que se organizam de formas circulares ou semi-circulares. Fonte: (MORAES, 2010)**

A partir de aproximadamente 1.110 D.C até o século XVI, os sítios da Tradição Borda Incisa se tornam menos freqüentes, o que tem sido interpretado como resultado de uma redução de áreas geográficas ocupadas utilizadas pelas populações desta tradição, ou de um abandono dos assentamentos maiores, tornando-se mais frequentes aldeias pequenas e esparsas (NEVES E. , 2010).

A predominância das ocupações Borda Incisa na Amazônia central começou a ser quebrada no período final da fase Paredão, no XI DC, quando começam a surgir as primeiras manifestações da cerâmica Guarita (tradição Policroma da Amazônia).

Segundo Neves (2010), os ceramistas Paredão e Guarita compartilharam áreas muito próximas durante certo tempo (NEVES E. , 2010). Mas apesar disto, além das diferenças entre as cerâmicas, os assentamentos Guarita se diferem dos Paredão, pois apresentam menor extensão e profundidade de terra preta. Esse dado tem sido considerado como um sinal de que seriam aldeias de população com menor índice de sedentarismo. Além disso, as manchas de terra preta, interpretadas como casas, se organizam em formas lineares, diferente das ocorrências nas aldeias circulares Paredão e Manacapuru.

Um dos motivos que levou muitos arqueólogos (LATHRAP, 1975) (BROCHADO, 1984), (LIMA T. A., 2005) (NOELLI, 1998) (HECKENBERGER, NEVES, & PETERSEN, 1998) a associarem a cerâmica Guarita à expansão dos grupos Tupi-Guarani é a enorme diferença com cerâmicas Borda Incisa, esta como vimos atribuídas aos Arawak, e certa semelhança com as cerâmicas Tupiguarani da costa brasileira. Essa correlação é reforçada pelos primeiros relatos sobre os grupos do médio Amazonas (CARVAJAL, [1542] 1941) que mencionam que os índios desta região produziam cerâmica pintada e viviam em aldeias cujas casas eram organizadas linearmente.

Outro fator que aproxima as ocupações Guarita aos grupos Tupi históricos (NEVES E. G., 2009) (NEVES E. , 2010) é a associação entre as estruturas de defesa nos sítios Guarita e a importância da guerra para os Tupis. Nos sítios Açutuba e Lago Grande foram identificados valas, associadas à ocupação Guarita, localizadas na periferia das aldeias, “na parte dos “fundos” e opostas às margens dos cursos d’água (Neves 2009).

Os autores do PAC não discutem diretamente se haveria sociedades organizadas em chefaturas ou cacicados no médio Amazonas, como propôs Lathrap (1970), mas estão certos que de houve uma ocupação de longa duração das populações Borda Incisa, indicando inclusive que houve um expressivo aumento demográfico no período da fase Paredão. Apesar de não entrarem discussão acerca dos modelos de chefatura ainda mantém a relação entre grupos lingüísticos e tradições arqueológicas. Uma questão que parece ainda não estar muito desenvolvida

nos trabalhos desses autores é relação que se estabeleceram no suposto período de contato entre os Arawak e Tupi.

### **Os cacicados das Guiana**

De acordo com Rostain (2008) a região das Guianas apresenta indícios de povoamento, mais ou menos contínuo, desde 11.000 AC, mas no longo período entre 8000 AC até 650 DC, a região teria sido pouco povoada (ROSTAIN 2008).

Entre as manifestações ceramistas mais antigas da região das Guianas, está a tradição (LATHRAP 1970) ou horizonte (CRUXENT & HOUSE, 1982) Saladóide-Barrancóide. As ocupações Saladóides são as mais antigas tendo aparecido inicialmente na baixa e média bacia do Orinoco entre 2800 e 1000-500 a.C (ROOSEVELT 1992). A tradição Saladóide, segundo Lathrap (1970) se deve aos grupos horticultores, originados no baixo Orinoco, próximo a Saladero e a Barrancas, na Venezuela. Entre os séculos V a III AC, teriam migrado para as Antilhas. A sua cerâmica inclui modelagens e pintura.

A tradição Barrancóide substituiu “os estilos Saladóide, no baixo Orenoco e nas Guianas, aproximadamente entre o advento da era cristã e 500 d.C.” (ROOSEVELT A. , 1992, p. 66). Já as cerâmicas da tradição Barrancóide (LATHRAP 1970) são caracterizadas principalmente de sua decoração com modelagens e largas incisões (forma de U) muitas vezes aplicadas em bordas expandidas. A área de ocorrência de sítios Barrancóides é extensa, desde a bacia do Ucayali até o baixo Orinoco. A hipótese de Lathrap (1970) é que teriam se originado no médio Amazonas, em período bastante antigo, antes de sua expansão para o Ucayali central, onde sua ocupação foi datada de 2000 a. C.. A rota hipotética de dispersão traçada por Lathrap (1970) sairia do médio Amazonas, através do Rio Negro e do canal de Casiquiare, até o Orinoco. Este autor associa tanto a tradição Saladóide quanto a Barrancóide aos grupos de línguas Maipure ou Arawak.

Rostain (2008) associa as primeiras ocupações de agricultores, aos grupos Saladóides-Barrancóides. Elas ocorrem preferencialmente às margens dos grandes rios no interior das Guianas.





cronológico e cultural. Entre as características compartilhadas estão: (a) a instalação de aldeias na planície costeira, sobre cordões arenosos naturais ou montículos artificiais; (b) prática de agricultura intensiva em campos elevados associados a elaborados sistemas de drenagem; (c) a especialização de cada grupo em determinadas atividades (produção de artefatos cerâmicos ou líticos) (d) participação de intercâmbio dentro de redes comerciais transculturais; (e) estilos cerâmicos comuns; (f) uso de artefatos cerimoniais semelhantes tais como os muiraquitãs e a vasilhas cerâmicas de elaborada decoração (ROSTAIN, 2010, pp. 169-170).

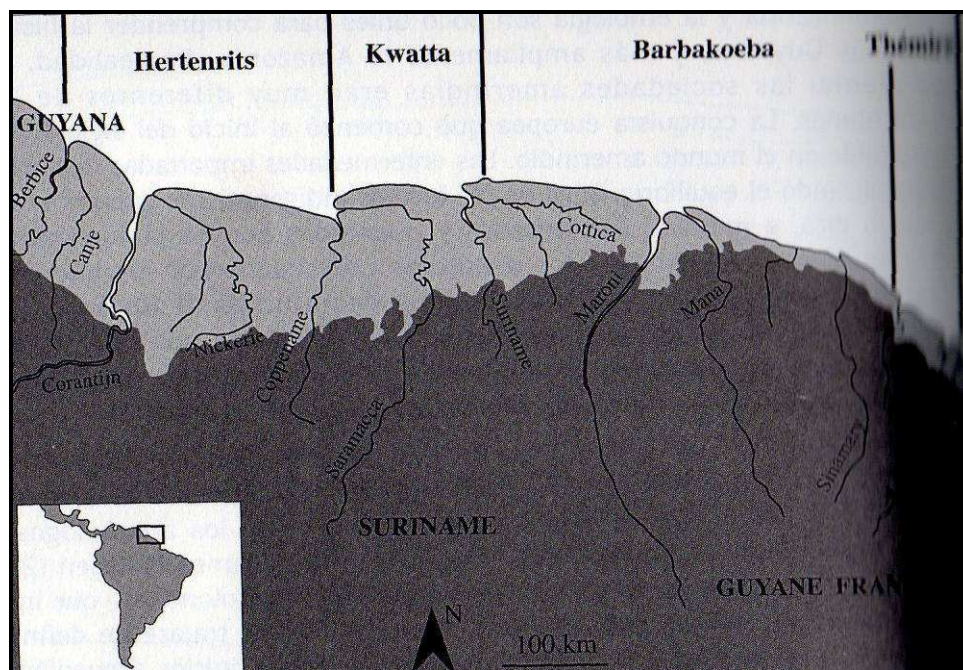


Figura 14 – Mapa com as regiões das manifestações arauquinóides que ocorrem no litoral do Suriname e Guiana Francesa. Fonte: (ROSTAIN, 2010)

O autor acredita que havia compartilhamento simbólico, como os expressos na decoração de diferentes cerâmicas arauquinóides, que apresentam apêndices de tartarugas (possivelmente marinha), pássaros, e figuras de mulheres grávidas, que interpreta como relacionadas a algum rito de fertilidade. Além disso, também são comuns as figuras duplas, presentes em todos os sítios arauquinóides das Guianas.

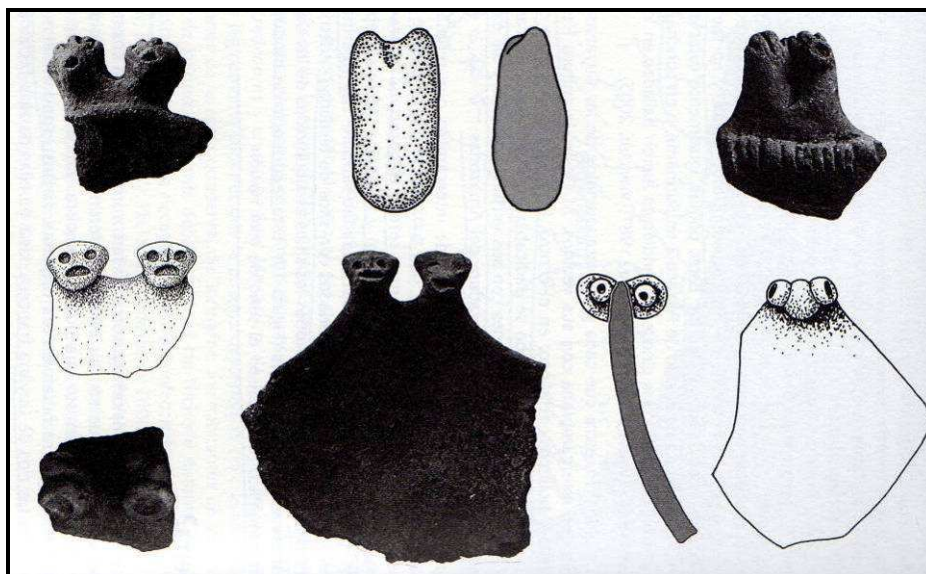


Figura 15 – Cerâmica com apêndices duplos dos sítios arauquinóides das Guianas. Fonte: (ROSTAIN, 2010).

Os grupos da cultura Hertenrits são habitantes da região pantanosa do litoral do Suriname que construíram montículos de argila, acima do nível máximo que as águas atingiam, para a instalação de suas aldeias. A construção foi feita pelo empilhamento de blocos de argila possivelmente retirados com instrumentos semelhantes a uma pá de ébano verde que foi encontrada em escavação, datada do século XIII. Rostain (2010) considera que houve uso cerimonial nesses morrotes construídos, sugeridos pela existência de sepultamentos (primários e secundários), assim como pela ocorrência de uma cerâmica ricamente decorada.

A oeste do rio Coppename, no Suriname, ocorre os sítios das culturas Kwatta, Barbakoeba e Thémire. Esta região é característica pelos longos cordões arenosos retilíneos (*cheniers*), formados por antigas praias, que foram usados para o estabelecimento das aldeias. Segundo Rostain (2010) as três culturas cumpriram atividades diferentes e complementares, havendo intercâmbios facilitados pela distribuição linear das aldeias, ao longo dos *cheniers*.

Os grupos da cultura Kwatta seriam especializados na produção dos objetos de “prestígio” e não praticariam a agricultura intensiva, pois esta manifestação não está associada aos montículos. A ausência dos campos elevados construídos pode ser explicada pela fertilidade das formações dos *chenier*, constituídos por conchas e areias,

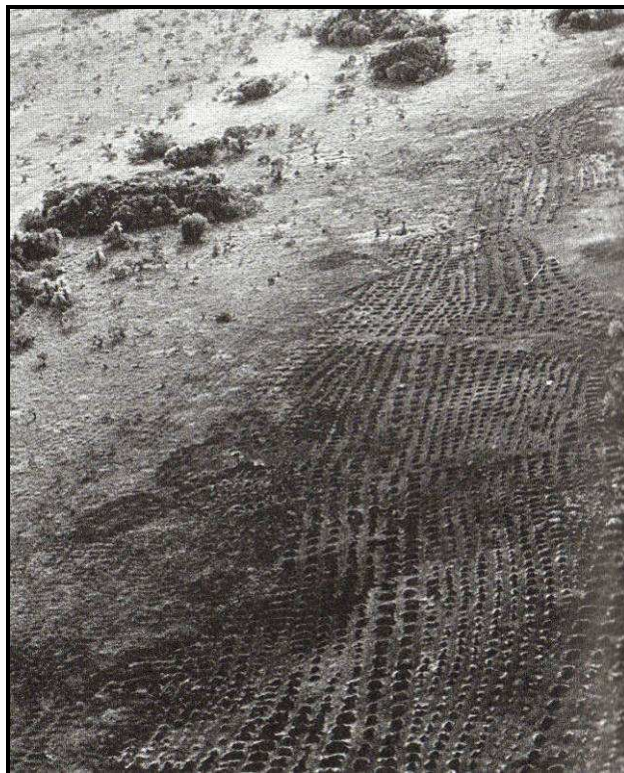
que segundo o autor, facilita uma agricultura do tipo de *quema-roza* (coivara) (ROSTAIN 2010). Rostain (2010) afirma que os grupos Kwatta possivelmente seriam os produtores dos muiraquitãs e que para obter as rochas verdes que foram encontradas nos sítios desta cultura, deveriam participar de uma ampla rede comercial. Isto porque não há jazidas de rochas verdes no litoral guianense, sendo provável que viessem do interior (uma das possíveis fontes segundo Rostain (2010) seria a zona montanhosa de Brownsberg, no Suriname).

Apesar dos sítios da cultura Barbakoeba serem encontrados ao longo do amplo trecho da costa das Guianas, essa cultura é a menos conhecida arqueologicamente, devido à dificuldade de acesso aos sítios. Os sítios Barbakoeba, de habitat e agricultura, também se situam sobre os campos elevados construídos sobre as regiões pantanosas. Esses campos elevados são constituídos por milhares de montículos, quadrados ou redondos, de 0,5 a 4 m de diâmetro, que alcançam dezenas de metros de largura. Os montículos foram construídos em terrenos alagados justamente por seu solo argiloso ser muito fértil, mas cujo aproveitamento agrícola como área agrícola necessitou da elaboração de um sistema de drenagem, controlando a água por meio de fossas e reservatórios. Segundo o autor, isso demonstra que esses grupos tinham um conhecimento “preciso de la morfología del terreno, de la composición de los suelos, del sistema hidrográfico local y del médio en general” (2010, p. 173).

A cultura Thémire ocupou a estreita faixa entre o Rio Kourou e a ilha de Cayena, na Guiana Francesa, e apresenta um caráter híbrido, entre as ocupações araquinóides e as da região do Amapá, como a cultura Aristé (Rostain, 2010). A hibridez se manifesta principalmente na cerâmica que apesar de apresentar características araquinóides compartilha características da Aristé, como o uso de motivos espiralados, pinturas em vermelho, branco e preto.

A produção nos campos elevados, distribuídos ao longo de 600 km da costa das Guianas, segundo Rostain, permitia aumentar ao máximo a produção necessária para uma grande população. Ele assegura que devido às dimensões, extensão e complexidade desse sistema agrícola, sua construção necessitaria de uma grande mão de obra, atividade planejada sob a autoridade de um chefe. Fitólitos e vestígios

alimentares encontrados em vasilhas dos sítios escavados comprovam o cultivo do milho, da mandioca e da batata na dieta desses grupos. Ele também acredita que havia associação da agricultura com a caça, pois a região, ainda hoje, apresenta abundância de fontes de proteína animal, com certeza muito maior no passado. Entre as diversas espécies podemos citar as aves, pequenos mamíferos e animais aquáticos de água doce e salgada (peixes e tartarugas).



**Figura 16 – Campos elevados construídos pelos grupos arauquinóides. Fonte: (ROSTAIN, 2010)**

Para Rostain (2010), apesar dos *cheniers* serem estreitos foram muito bem aproveitados devido à sua longa extensão. Um exemplo do bom aproveitamento é o sítio Barbakoeba de Sable Blanc que, segundo Rostain, teve três funções: residencial, funerária e agrícola. Ele também afirma que esse tipo de ocupação, “em la orilla izquierda del rio Iracoubo, a poca distancia al Sur de su desembocadura”, corresponde “a un modelo recurrente em los antiguos pueblos litorales arauquinoides”, e que os sítios mais importantes “estaban instalados a poca distancia al Oeste del gran rio y

cerca de la costa” (*op. cit.*, p. 179). No entorno da “necrópole” foi construído um talude de 4 metros de largura e 1,5 de altura para proteger as urnas e os sepultamentos primários das constantes inundações.<sup>42</sup>

Sociedades organizadas em cacicados são definidas como tendo maior complexidade de estruturas sociais e políticas, maior produtividade econômica e densidade demográfica, sendo indicadores disto, situarem em um “biotopo rico, la agricultura intensiva, la organización parcial de la manufactura, una red de intercambio de larga distancia y la guerra” (ROSTAIN, 2010, p.174).

Rostain (2010) acredita que os campos elevados associados aos sistemas de drenagem (com redes de canais e reservatórios), assim como os morros de “tijolos” argila, dificilmente seriam construções realizadas por pequenos grupos independentes. Para ele, estes trabalhos poderiam ter sido feitos somente por grupos com alta densidade demográfica. De acordo com as suas estimativas de produção dos campos elevados, a população chegou a cerca de 50 a 100 h/km<sup>2</sup> (ROSTAIN 2010).

Outro argumento a favor da existência de chefaturas, no entendimento de Rostain (2010), são as relações inter-sítios nesta região. Os sítios maiores (centros regionais) sempre localizados a oeste de um grande rio são ligados por caminhos aos sítios satélites espalhados ao longo dos cordões arenosos, o que permitiu a estas populações acessar ambientes variados: o mar, a costa e a floresta.

Em resumo, em seu estudo regional, Rostain (2010) conseguiu identificar a especialização produtiva de determinadas culturas, inseridas em um sistema de trocas ainda no período pré-colonial. Segundo ele, a cultura Hertenrits detinha as funções de liderança política e religiosa; já os grupos Kwatta eram especializados na fabricação de objetos de prestígio, e os Barbakoeba se dedicavam à agricultura dos campos intensivos, enquanto os Kwatta eram os responsáveis pelas trocas, particularmente a aquisição das pedras verdes com seus vizinhos mais próximos.

---

<sup>42</sup> Outro fator considerado pelo arqueólogo, que corrobora sua hipótese de chefaturas, é a enorme diversidade de formas de acompanhamento funerário dentre os sítios Barbakoeba da Guiana Francesa, possivelmente demonstrando diferenças de *status* social no mundo dos vivos. Em todos os sítios funerários há muitos tipos de oferendas acompanhando a maior parte das sepulturas, desde recipientes de cerâmica, objetos em pedra polida, artefatos de concha, etc.



A guerra - que costuma ser um aspecto relacionado ao estabelecimento de organizações do tipo de chefaturas, principalmente nos períodos de expansão territorial - não foi identificada nos sítios abordados por Rostain. Apesar de terem sido encontradas várias espadas de madeira (ROSTAIN 2010), elementos como fossas relacionadas a paliçadas de defesa das aldeias<sup>43</sup> são ausentes neste contexto.

Rostain (2010) afirma que a dominação Arauquinoide, na costa ocidental das Guianas, entra em declínio no início do segundo milênio dC. Os sítios Hertenrits e Kwattas desapareceram gradualmente a oeste, enquanto que a leste, as culturas Barbakoeba e Thémire receberam influências de grupos do interior, como dos ceramistas Koriabo. Ao mesmo tempo, os grupos Aristé, mais tardios, passaram a dominar o leste da costa. Com a chegada dos europeus em 1499, houve uma desestabilização completa das culturas ameríndias (ROSTAIN, 2008).

Os grupos Aristé pressionados pelas guerras do século XVII causadas pelas buscas de escravos, migraram para oeste, refugiando-se na região do Orinoco inferior e até Trinidad. Outros fugiram para o sul, chegando no Baixo Amazonas, durante os séculos XVII e XVIII. Os remanescentes das antigas populações e os "novos" imigrantes influenciaram-se mutuamente, o que resultou em comunidades híbridas (ROSTAIN, 2008).

Grupos litorâneos ligados à Tradição Arauquinoide também emigraram para o Orinoco, influenciando a cerâmica Palikur moderna. Esses grupos, provavelmente, também introduziram a técnica de agricultura em campos elevados que os Palikur empregaram durante o século XVIII, quando a população se tornou demasiada grande para ser sustentada pela agricultura de coivara (ROSTAIN, 2008).

### **Santarém – história e arqueologia do(s) Tapajó(s)**

O interesse na arqueologia da região do baixo Tapajós é antigo. As primeiras escavações e coletas de objetos foram documentadas pelo geólogo e botânico

---

<sup>43</sup> Como as estruturas encontradas na Venezuela e na Amazônia central.

Frederick Hartt (1885) no sítio de Tapeirinha<sup>44</sup>. O também botânico Barbosa Rodrigues se interessou pela história da fundação de Santarém e pelos índios Tapajós (GOMES D. M., 2002).

Já no século XX, Curt Nimuendaju (1949) publicou o primeiro trabalho abrangente sobre a história do Tapajós, usando as fontes históricas dos séculos XVI, XVII, XVIII, tal como Acuña, Carvajal, Laureano de La Cruz, Bettendorf e Heriarte (*apud* GOMES 2002). Nimuendaju também foi o pioneiro na observação das terras pretas, apontando a região do bairro da Aldeia, em Santarém, como uma das áreas de maior concentração (GOMES 2002). O etnógrafo identificou 65 sítios na região do baixo Tapajós, onde além de observar as manchas de terra escura repletas de cerâmica, também identificou “valas” cavadas nas áreas de planalto (excluindo as possibilidades de drenagens naturais) que interpretou como sendo de antigas estradas interligando as aldeias (GOMES 2002).

Mas é a partir das investigações de Anna Roosevelt (1980) que as pesquisas passam a ser sistemáticas e a que região de Santarém entra no cenário arqueológico mundial, por apresentar a cerâmica com datação mais antiga das Américas, exumada do sítio Tapeirinha, com cerca de 7.000 AP<sup>45</sup>. Recentemente Denise Gomes (2008) deu início ao trabalho na região de Paruá.

Coleções de cerâmicas de Santarém também foram objeto de análise, tanto aquelas depositadas fora do Brasil (PALMATARY, 1969) quanto às coleções dos acervos de museus brasileiros, como o Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (CHATAMACCHIA, DEMARTINI, & BUSTAMANTE, 1996) (GOMES D. M., 2002) e do Museu Paraense Emílio Goeldi (CORRÊA, 1965) (GUAPINDAIA V. C., 1993)<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> O sítio Tapeirinha é um sambaqui fluvial que se situa a cerca de 40 km a leste de Santarém na margem do Amazonas. As escavações neste sítio foram retomadas posteriormente por Anna Roosevelt (1980).

<sup>45</sup> Segundo Anna Roosevelt (1980) a cerâmica de Tapeirinha e de Pedra Pintada seriam entre 1000 e 1500 anos mais antigas que a do norte da América do Sul, e 3500 anos mais antigas que as dos Andes centrais e da Mesoamérica. Esta antiguidade refuta a hipótese, segundo a qual a produção de cerâmica seria uma tecnologia importada destas áreas por difusão ou migração.

<sup>46</sup> Frederico Barata (BARATA, 1968), através de coleções particulares, incluindo a sua pessoal, também contribuiu com uma análise da cerâmica Santarém. O seu trabalho apresenta um enfoque mais artístico, na qual faz uma detalhada descrição das formas das vasilhas e de suas decorações.

Antes de iniciarmos a exposição sobre a arqueologia do baixo Tapajós, apresentaremos os índios Tapajós, a quem se costuma atribuir os vestígios à cultura arqueológica Santarém.

### ***Os Tapajós históricos***

Os relatos históricos sobre eles são de fundamental importância para a reflexão sobre a questão do domínio territorial deste grupo na região do baixo Amazonas, assim como para a discussão acerca das relações políticas internas e externas destes grupos<sup>47</sup>.

De acordo com Porro (2007), a primeira fonte a citar, grandes grupos populacionais na margem direita do Amazonas, abaixo de Óbidos, foi Carvajal (1542), no entanto sem fornecer o nome da nação. Segundo relatou, os grupos estavam recuados “três léguas do rio pela terra adentro” e eram populosos, “grandes povoações que branqueavam” (PORRO A. , 2007, p. 92).

O território dos índios Tapajó, de acordo com fontes do século XVII (GUAPINDAIA 2004), iria da embocadura do rio Tapajós até Alter-do-Chão. A aldeia principal situar-se-ia na foz do rio Tapajós, no atual bairro de Aldeia na cidade de Santarém<sup>48</sup>, mas haveria também outras aldeias localizadas rio acima e no interior (HARTT, 1885; BARBOSA RODRIGUES, 1879 ; ROOSEVELT A. C., 1987 *apud* Guapindaia 2004).

Guapindaia (2004), a partir do levantamento que fez sobre as fontes históricas que mencionam os Tapajós, considera provável que os limites do território Tapajós, a partir da foz do rio, fosse mais extenso para sul, chegando até Itaituba; para leste, até o rio Jaracú, afluente do baixo Xingu e para oeste, até a serra de Parintins, no Amazonas

---

<sup>47</sup> Nesta dissertação não obtivemos acesso direto à maioria das fontes históricas primárias, em especial, as que se referem ao período compreendido entre os séculos XVI e XVIII. Sobre os Tapajós utilizamos como referência os trabalhos de Schaan (2010), Gomes (2009) e Guapindaia (2004). Outra fonte que utilizamos para acessar os documentos primários foi o *Dicionário Etno-histórico da Amazônia Colonial*, de Antônio Porro (2007).

<sup>48</sup> Fato que pode ser sustentado com as grandes manchas de terra preta identificadas por Nimuendaju (1949 *apud* Gomes 2002).



De acordo com Porro (2007) em 1639, os Tapajó eram reconhecidos como uma grande nação cujas aldeias agregavam mais de quinhentas famílias. Seu sítio mais importante, situado na foz do Tapajós, era povoado por mais de “quinze mil vecinos [chefes de família] para cima e no rio muitíssimos” (*op.cit.* p. 92). Heriarte em 1662 atribui aos Tapajó 60.000 guerreiros, assim como apontou o fato de possuírem muitos escravos, segundo o mesmo autor.

Entre 20 a 30 famílias ficavam sob o governo de um Principal, “grande sobre todos, de quem é mui obedecido”, este, por sua vez, estava abaixo de um chefe geral. As chefias eram restritas a um determinado grupo social, cujos membros somente poderiam casar entre si (GUAPINDAIA 2004).

Rojas (1636), de acordo com Porro (2007, p. 92), descreve casas coletivas muito grandes e feitas com madeiras trabalhadas “forradas com mantas de algodão entretecidas com fios de diversas cores”. Desses mesmos fios coloridos tecidos de fibras de palmeiras fabricavam suas redes de dormir.

A associação dos Tapajó com a cerâmica de Santarém é principalmente devido a Heriarte, que afirmou que sua produção era objeto de comércio com os europeus. Ainda segundo ele (PORRO 2007, p. 92), outros itens eram comercializados com os colonos europeus que “subiam o Tapajós por quatro dias para buscar madeira, redes, urucus, muiraquitãs em forma de contas, xícaras, assentos, pássaros e rãs”. Em 1743, o cientista francês La Condamine visitou a região do baixo Tapajós; estava interessado nas guerreiras Amazonas e nas pedras verdes, pois informações que circulavam nesta época indicavam que lá seria seu local de origem (SCHAAN 2010). De acordo com ele, os adornos feitos com as pedras verdes teriam poder de cura contra doenças como cólica nefrítica e epilepsia, motivo pelo qual eram considerados muito valiosos pelos indígenas.

Aos Tapajó também foi atribuído a produção de objetos em cestaria, que de acordo com Fritz (1691) teciam “cestinhos, pratos, etc. com lavor de folhas de palmeiras tingidas de várias cores” (Porro 2007, p. 93).

Apesar das poucas informações lingüísticas, disponíveis a respeito dos Tapajó, é provável que os Tapajó não fossem um grupo Tupi, já que houve necessidade da tradução do catecismo escrito nesta língua para que eles o pudessem compreender (BETTENDORFF, 1990).

A vida cerimonial dos Tapajó parece ter sido intensa, Bettendorf menciona um ritual no qual os homens bebiam e dançavam. As bebidas eram feitas e transportadas pelas mulheres até o local específico da festa. No entanto, elas não tinham permissão de ver o que se passava neste local, por isso, tinham que cobrir os olhos com as mãos. Frederico Barata (1953 *apud* GUAPINDAIA 2004) acredita que esta proibição possa ter relação com as representações das figuras femininas que sustentam os vasos ditos de “cariátides” da cerâmica arqueológica de Santarém, pois muitas vezes essas figuras aparecem com os olhos cobertos pelas mãos.

Outro ritual realizado pelos Tapajó, denominado de Mafoma<sup>49</sup> por Bettendorf, era feito em local específico dentro da aldeia, onde ocorria o consumo de bebidas feitas a partir de milho e danças. Segundo a descrição de Heriarte ([1662] 1874), ofertavam milho e tocavam instrumentos para objetos pintados (estatuetas de cerâmica?), e invocavam seus deuses (GUAPINDAIA 2004). Porro (2007, p.161) menciona outro ritual, também propiciatório para a fertilidade das roças, durante o qual uma pedra redonda “de um palmo e meio”, chamada de Mãe da Mandioca, era colocada no meio da área de cultivo. A pedra servia como altar para sacrifícios e cerimônias.

Heriarte ([1662] 1874) descreve duas formas de tratamento dos mortos, enterramento em urna ou consumo por endocanibalismo. O morto era deitado na rede, sendo postos aos seus pés os bens que possuía enquanto vivo, e em sua cabeça colocavam

a figura do diabo feito a seu modo, lavrada de agulha como meia, e assim os põem em umas casas que têm feitas só para eles, onde estão a mirrar e a consumir a carne; e os ossos moídos os botam em vinho e seus parentes e mais povos o bebem (*op. cit.*)

---

<sup>49</sup> Termo da época para designar pessoas não católicas (BETTENDORFF, 1990).

Também na região de Santarém foram encontrados ídolos, que na verdade eram cadáveres ressequidos pendurados dentro de casas, sendo dados vários nomes a eles “um era o deus do milho, outro da mandioca, outra da chuva, outro ainda do sol” (PORRO 2007, p.157). Essa idolatria perdurou mesmo após 100 anos do primeiro Tapajó batizado, pois em 1772, o Padre Luiz Álvares tirou

16 ídolos de corpos mortos (que os índios diziam ser os primeiros que houve no mundo) e pedras, a que pediam água, peixe e fogo, etc. (...) eram uns corpos de índios mirrados e cosidos em pano, os quais tinham [eles] escondidos em choupanas ocultas nos matos e todos os lhe iam fazer suas beberrias, bailes, etc. Esses corpos eram sete e os mais eram pedras (op. cit.)

É provável que os Tapajós dominassem outros grupos, como os Maraguá, Maués, Curiato e Andirá, todos habitantes da região da ilha de Tupinambarana. De acordo com o mapa de Nimuendaju (IBGE, 2002), grupos Tupi, como os Tupinambarana e os Maue, estavam localizados na margem esquerda do baixo Tapajós, no século XVII.

A partir do século XIX, os Tupinambás e Tapajó não são mais citados em nenhuma das referências históricas sobre a região de Santarém. No começo do século XIX, os índios que moravam em Santarém, descendentes de várias etnias, não guardavam nenhuma recordação dos habitantes que habitavam a região na época da conquista (SPIX & MARTIUS 1937 *apud* SCHAAN 2010). Por outro lado, passam então a ser citados, pelas fontes históricas, os Mundurucu, um grupo marginal nos primeiros tempos da colonização (WHITEHEAD, 1993). Os Mundurucu, vindos da margem direita do rio Madeira, foram para Santarém onde estabeleceram aldeias com chefias dominantes sobre outros grupos. Schaan (2010) acredita que a chegada dos Mundurucu deve ter sido o golpe final nos Tapajó.

Apesar da insuficiência de conhecimentos sobre os Tapajó, parece haver uma continuidade desde os produtores da cerâmica Santarém no século X até os Tapajó no século XVII (GOMES D. , 2009).



indicando ligação entre diferentes grupos, como se nota nas evidências de caminhos encontrados entre as terras pretas (BARBOSA RODRIGUES 1879, NIMUENDAJU 1949 *apud* Guapindaia 2004).

A partir das fontes etno-históricas e dos achados arqueológicos do sítio Porto, Roosevelt (1980) considera que essas sociedades seriam compostas por grupos populosos, que habitavam grandes aldeias, cuja economia era baseada na agricultura (de milho e mandioca), coleta, comércio e tributo. Ela ainda considera que a complexidade das formas e decoração da cerâmica do estilo Santarém seriam reflexo de uma especialização técnica, decorrente de uma estratificação social.

Roosevelt não chegou a publicar detalhadamente suas pesquisas e as análises do material encontrado nas escavações do sítio Porto. O trabalho completo sobre cerâmica Santarém foi realizado por Denise Gomes (2002) em sua análise da coleção MAE-USP. Esta pesquisadora reconheceu 34 formas, sendo as mais características os vasos cariátides, os de gargalho e as vasilhas antropomorfas (efígies). Também em cerâmica eram feitas estatuetas antropomorfas. O antiplástico mais comumente utilizado foi o cauixi, que era associado ao caco moído, a porções de argila (saibro) ou de inclusões minerais (adicionadas e naturais da argila).

Segundo autora afirma são características da decoração do estilo Santarém:

pintura vermelha zonada, associada a representações zoomorfas ou zoomorfas-antromorfizadas, da pintura policrômica distribuída em padrões geométricos complexos, com a ocorrência ou não de representações iconográficas, das bandas com incisões curvilíneas e retilíneas, às vezes combinadas com ponteados, que acompanham formas nas quais, embora predominem representações zoomorfas, as figuras antropomorfas ocupam uma posição central (2002:96-97)

Os motivos geométricos apresentam-se isolados em áreas maiores das vasilhas, sendo em geral incisos. As representações antropomórficas modeladas podem ser identificadas pela representação do órgão sexual – (figuras femininas, como as cariátides) ou masculinas (como nos vasos de efígie). As figuras dos vasos de efígie são bastante naturalistas apresentando muitos adornos e objetos, como “chocalhos, pulseiras, faixas, grinaldas, diademas e cobre-nucas” (GOMES 2002, p.97). A autora

argumenta que estes vasos, devido as suas grandes dimensões podem ter sido utilizados como urnas funerárias e/ou para conter bebidas ingeridas em rituais, em “um contexto de culto aos ancestrais – chefes e xamãs” (*op.cit*, p.97).

A algumas representações decorativas da cerâmica Santarém, como as figuras bicéfalas, e também a dualidade entre o antropomorfismo e o zoomorfismo (cobra, jacaré, sapo, onça, urubu-rei), já observadas por Frederico Barata, Gomes sugere que possam ter relação com elementos míticos, assim como, tenham relação com práticas de xamanismo.



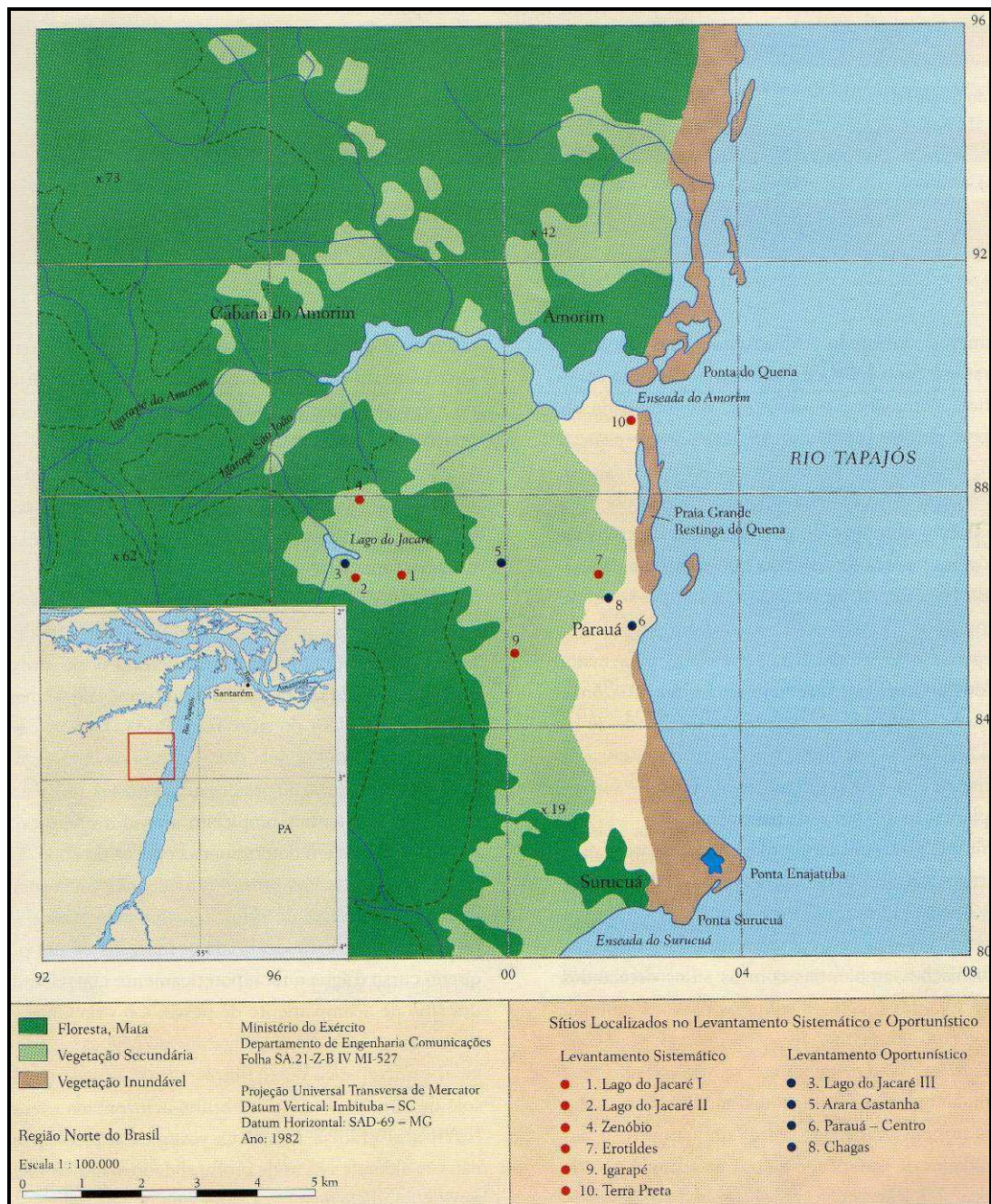
Figura 18 – Acima à esquerda vaso de cariátides, à direita vasilha de contorno composto, abaixo vaso antropomórfico do estilo Santarém, da coleção do MAE/USP. Fonte: (GOMES D. M., 2002)

Os principais argumentos que sustentam a hipótese de cacicado ou de complexificação social na região do baixo Tapajós são os relatos históricos sobre os índios Tapajó, a descrição que Nimuendaju sobre o sítio Aldeia e a sofisticada cerâmica do estilo Santarém, analisada por Gomes. No entanto, estes argumentos apresentam pontos de fragilidade. Apesar das inúmeras fontes que citam os Tapajós, descrevendo-

os como sociedades populosas e dominantes sobre pequenos grupos Tupis, não se pode deixar de questionar a confiabilidade dos relatos europeus. Até que ponto eles não estariam projetando estruturas ocidentais sobre grupos articulados em organizações centralizadas temporariamente, em um determinado momento histórico como nos exemplos dos Tamoio e Guarani históricos, citados por Perrone-Moisés e Sztutman (2009)? A associação entre cerâmica e complexificação social, também não é algo óbvio em termos arqueológicos, pois não há sítios nem escavações suficientes que indiquem um grupo especializado na produção cerâmica, tal como Rostain encontrou entre a cultura Kwatta e os muiraquitãs. Por outro lado é evidente que na cidade Santarém houve uma grande ocupação pré-colonial, o que se nota pelos constantes achados até os dias atuais de peças arqueológicas, principalmente próximo ao porto, mesmo local onde Nimuendaju identificou o sítio Aldeia. Portanto, espera-se mais escavações na região do baixo Tapajós, para melhor fundamentação da discussão sobre os cacicados ou mesmo outras formas de organização política.

No início dos anos 2000, Denise Gomes iniciou uma pesquisa de campo na região de Paruá, cerca de 100 km da foz do rio em Santarém, objetivando testar a hipótese de ter havido uma centralização política dos Tapajó (2008). A expectativa era de que neste local se encontrassem sítios satélites vinculados à expansão tapajônica. No entanto, detectou sítios mais antigos que os de Santarém, com datas entre 3800-3600 A.P, reocupados em período tardio, no entanto, não o foram por grupos com cerâmica tapajônica, mas sim da Tradição Borda-Incisa, que Gomes denominou de Paruá.





**Figura 19 – Localização dos sítios arqueológicos da região de Parauá. Fonte: (GOMES D. M., 2008)**

Em uma área de 36 km<sup>2</sup>, Gomes identificou sítios de moradias, sepultamentos, caminhos, acampamentos de pesca, roças e áreas de concentração de refugio.

Os três sítios mais escavados pela autora (Jacaré 1, Zenóbio e Terra Preta), se situam em ambientes diferentes e apresentam formas de organização distintas.



A ocupação do Jacaré 1 foi de longa duração, com várias reocupações. Neste sítio foram identificadas, manchas ovais, com concentração de cerâmica, organizadas em formato circular em torno de um espaço “vazio”, com maior quantidade de refugio secundário no entorno da aldeia. As manchas, interpretadas como casas, estão cortadas ao meio (sentido leste-oeste) por um caminho que vai ao lago do Jacaré. Uma das reocupações foi datada no período após 1000 A.D, que coincide “teoricamente com a emergência do cacicado Santarém” (GOMES D. M., 2008) de acordo com a proposta de Roosevelt. Apesar da contemporaneidade desses sítios com o suposto cacicado de Santarém, a cerâmica não indica interações técnicas entre os grupos de Paruá e os da foz do rio Tapajós. Portanto, no entender de Denise Gomes, na região de Paruá, mesmo próximo e contemporâneo as ocupações de Santarém, haveria comunidades autônomas.

Já o sítio Zenóbio situa-se em um platô, cerca de 5 km do Tapajós; sua ocupação foi de curta duração e menor intensidade que o Jacaré 1, mas gerou concentrações intensas de refugio secundário. Para Gomes trata-se de um local, com casas isoladas, que poderia ser um acampamento de atividades de coleta.

O sítio Terra Preta situa-se paralelamente às margens do rio Tapajós, separado da planície de inundação por um pequeno barranco. As altas densidades de cerâmica, as variações de cor do solo e datações, sugerem uma ocupação intensa. As casas organizadas em fileiras paralelas estavam na parte alta e plana do terreno, Já o material de refugos concentrados em dois setores, indicando que haveria a limpeza para a manutenção do espaço utilizado. No sítio Terra Preta foi encontrado um sepultamento secundário, e juntamente com os ossos queimados havia material concrecionado. A autora relacionou esse material aos vestígios bebida fermentada, possivelmente ingerida no ritual do sepultamento. Os ossos identificados não forneceram informações suficientes para a identificação do sexo, tratando-se de um indivíduo adulto e cremado em alta temperatura (cerca de 800° C). Para complementar o enterramento, a urna foi tampada com outra vasilha menor. Este tipo de sepultamento apresenta similaridades com práticas funerárias atribuídas aos Tapajó históricos (Porro 2007)

Apesar da diferença entre as formas de ocupação do sítio Jacaré 1, manchas dispostas circularmente, como as ocupações Borda Incisa do médio Amazonas, e o sítio Terra Preta, manchas alinhadas, como os sítios da tradição Policroma também no médio Amazonas, em ambos os sítios ocorre o mesmo tipo de cerâmica. A autora, no entanto, não discute se essas diferenças de formas de organizações das supostas aldeias teria implicações em diferenciações culturais, tal como na região do rio Negro.

Assim como cerâmica do estilo Santarém, a cerâmica de Paruá também apresenta apêndices com representações de morcegos e urubu-rei, zoomorfos antropomorfizados. A autora frisa que no mesmo contexto do sítio Terra Preta onde foram encontradas essas cerâmicas havia dentes de jaguar, animal associado ao xamanismo (como é, por exemplo, pelos Tupinambá da costa, STADEN, [1557] 2010). Gomes (2009) também encontrou fragmentos cerâmicos, com apêndices mamiloformes, de vasos com grande capacidade volumétrica. A autora relacionou esses vasos, devido ao seu tamanho, à produção e armazenagem de bebidas, sendo uma das possibilidades de uso em contextos rituais de iniciação feminina.

A maior contribuição de Gomes é mostrar que, apesar de ter havido contato com outros grupos da região (nos sítios estudados ela identificou cerâmicas com estilo Santarém e Konduri) o estilo cerâmico Paruá manteve-se inalterado e independente ao longo de sua duração. Portanto, mesmo sendo provável que as relações com os grupos do baixo Tapajós e do Trombetas extrapolassem a esfera das trocas materiais, estes grupos provavelmente mantiveram-se independentes apesar da curta distância.

### **As pesquisas arqueológicas na região dos baixos Trombetas e Nhamundá**

Foi também Nimuendaju (1949) o primeiro a levantar na região do Trombetas, próximo ao Lago do Sapucua, onde identificou e batizou o estilo cerâmico relacionado aos grupos históricos Konduri<sup>50</sup>. Protásio Friel, frei franciscano que trabalhou nos anos 50 do século XX entre os diversos grupos indígenas do rio Trombetas e Erepecuru (Tiriyós, Kaxuyana e Kahiana), também identificou sítios arqueológicos nesta região. Em suas perambulações na região, Friel (1970) localizou rochedos com gravuras na

---

<sup>50</sup> Sobre os Konduri históricos ver o capítulo 2 desta dissertação, pp. 33-34.

cachoeira de São Pedro, próxima à aldeia dos Kaxuyana, assim como áreas manchas de terra preta com cerâmica Konduri em áreas de terra firme (serra) no rio Katxpakuru, afluente do Rio Trombetas.

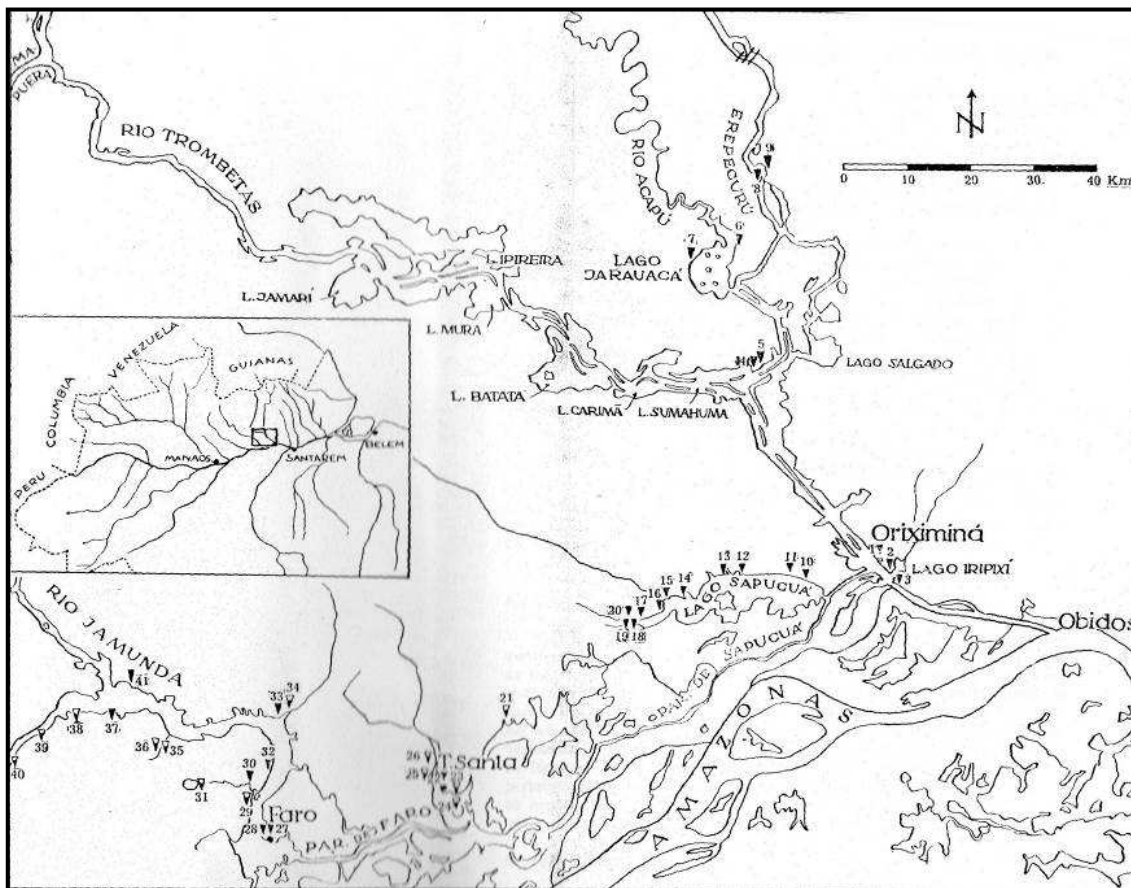


Figura 20 - Mapa com a localização dos sítios identificados por Peter Hilbert. Fonte: (HILBERT P. P., 1955)

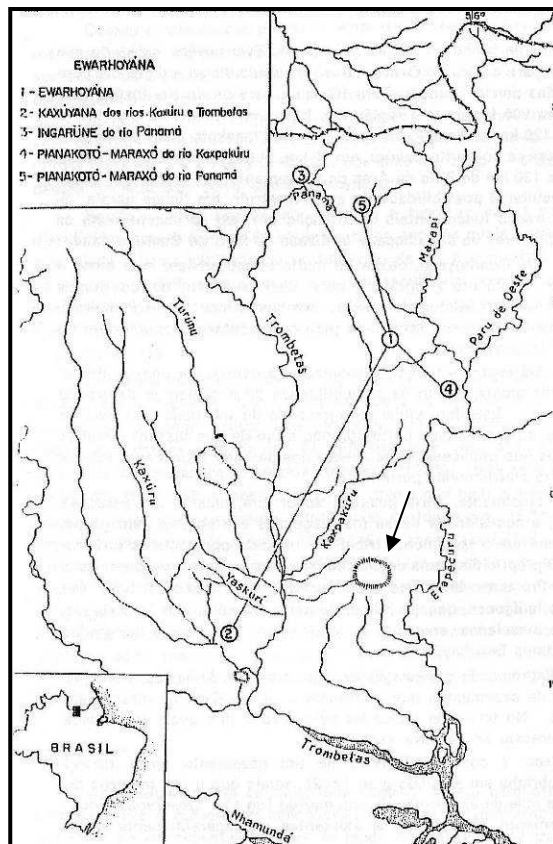


Figura 21 – Mapa de Protásio Frikel indicando os grupos indígenas do Trombetas e afluentes, a serra indicada pela seta, localizada no rio Katxpakuru, é um local com ocorrência de terra preta e cerâmica arqueológica. Fonte: (FRIKEL & CORTEZ, 1972)

Mas assim como no médio Amazonas, a sequência das ocupações arqueológicas no baixo Trombetas foi definida pelo arqueólogo Peter Hilbert (1955) que localizou 41 sítios Konduri e 7 sítios Globular em seu primeiro trabalho na década de 50. Na superfície destes sítios encontrou cerâmicas que definiu como Grupo 1, cuja decoração incisa, a fez posteriormente ser denominada de “espinha de peixe” por Vera Guapindaia (2008). Retomou a pesquisa nesta área juntamente com seu filho Klaus Hilbert (HILBERT & HILBERT, 1980 *apud* GUAPINDAIA 2008), nos anos 70, com o objetivo de propor uma cronologia regional.

Pesquisaram então os sítios Boa Vista, às margens do rio Trombetas (HILBERT & HILBERT, 1980), e o Pocó, situado na beira de rio epônimo e um dos afluentes do Nhamundá, cujo material confirmou não somente a presença da cerâmica Konduri, mas permitiu identificar outro complexo cerâmico mais antigo, o Pocó.

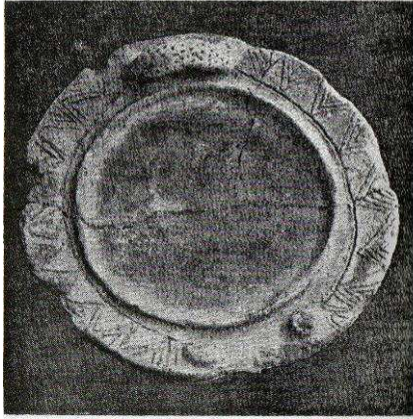
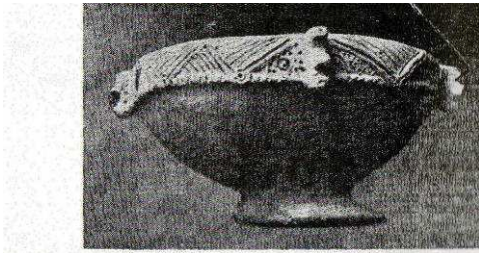
A cerâmica Pocó foi datada entre 65 AC 205 DC (HILBERT & HILBERT, 1980), e caracteriza-se por ser temperada com cauxi, cariapé e, eventualmente misturados. As formas identificadas são tigelas rasas ou fundas com bojos semi-esféricos, vasos de gargalo constritos com paredes carenadas e assadores de beiju. As decorações mais características são desenhos pintados, assim como engobo vermelho (com variações do laranja-avermelhado até o carmim-vermelho-escuro), a sobreposição de faixas espessas em tom de vermelho sobre a tinta branca; além de vários padrões geométricos feitos por incisão. Ocorre com menor frequência o inciso-escovado, acanalado, raspado-zonado e modelado-inciso. (Hilbert & Hilbert 1980).



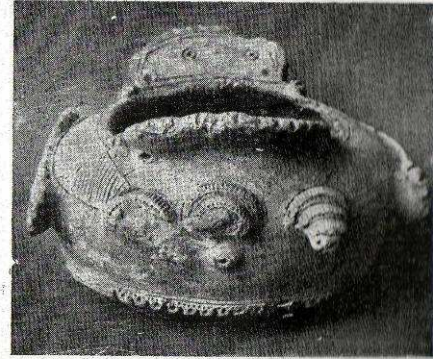
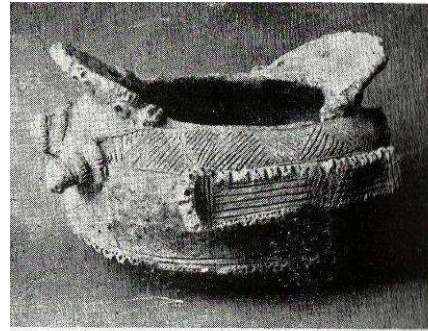
Figura 22 – Cerâmicas Pocó do Sítio Boa Vista, escavadas por Vera Guapindaia. Prancha montada a partir de Guapindaia (2008)

A ocupação Konduri mais recente, na região do baixo Trombetas, foi datada em 1000 e 1400 DC. A cerâmica Konduri apresenta pasta com abundância de cauxi; vasilhas com formas globulares, tigelas, pratos de grandes dimensões, assadores e vasos com suportes trípedes. A decoração plástica predomina (linhas incisas e apliques modelados, sobretudo adornos de bordas), com alguns raros exemplos de peças com pinturas vermelhas e/ou vermelhas com amarelo. Em relação à cerâmica de Santarém apresenta semelhanças na sofisticação de sua decoração plástica, a presença de apliques de figuras antropomorfas e zoomorfas, associadas a linhas e pontos incisos. Alguns autores (Eduardo G. Neves 2006, Gomes 2002) consideram a cerâmica Konduri como uma manifestação da Tradição Inciso Ponteadada.

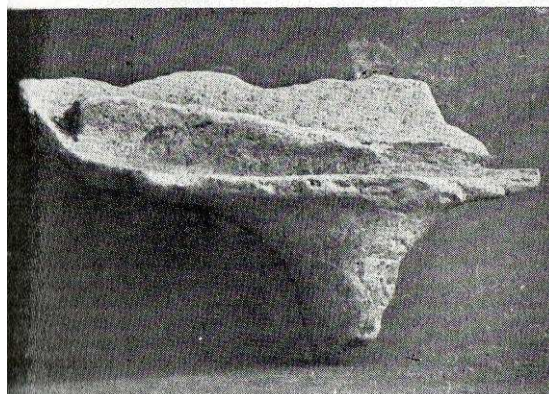




Ao alto: vaso com base anular, com as características da cerâmica "Konduri". Diâmetro 13,5 cm. Altura 7,5 cm. — Coleção Frederico Barata. Proveniência: Oriziminda. Em baixo, um prato proveniente de Santarém que, embora na forma e no desenho tenha a aparência da cerâmica "Konduri", revela pelo exame da composição do barro não



Vasilha de forma globular, com base levemente acentuada e com abertura menor do que o maior diâmetro da peça. A decoração mostra todas as características da cerâmica "Konduri". Maior diâmetro 15,5 cm.; diâmetro da boca 10 cm.; altura 7,5 cm. — Coleção Frederico Barata, Belém. — Proveniência: Oriziminda.



Fragmento de vaso "tripode" com bulbo antropomórfico aderente. Ao alto: Visto de frente. Em baixo: visto do lado de dentro. Santo Antonio. Altura 14,5 cms., largura 19 cms.

Figura 23 – Pranchas com cerâmica Konduri apresentadas por Peter Paul Hilbert (1955). Acima, à esquerda vasilha aberta com base anelar modelada, a vaso globular com modelagens e apêndices, abaixo fragmento de pés, de vaso tripode.

A cerâmica do estilo Globular, que foi incluída por Brochado & Lathrap (1982) na Tradição Barrancóide, apresenta algumas características que as diferenciam da cerâmica Konduri, tais como maior dureza e menor quantidade de cauxi na pasta. Até o presente momento, não foi identificada nenhuma vasilha inteira da cerâmica 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.



Figura 24 – Apêndices modelados Globular, da coleção particular da Escola Santa Maria Goreti, Oriximiná/PA.  
Foto: Gilberto Macruz.

A cerâmica que Hilbert (1955) denominou de Grupo 1, e que Guapindaia (2008) se refere como “espinha de peixe”, é encontrada nos níveis mais superficiais dos sítios, é temperada com areia e apresenta vasilhas com formas globulares. A maior parte dos fragmentos desta cerâmica é simples, embora alguns apresentem decoração por finas linhas incisas (que os Waiwai e os Kaxuyana realmente relacionam com “espinha de peixe”), em geral aplicadas na borda externa e no bojo superior.

No trabalho de Hilbert fica claro a grande semelhança entre as cerâmicas Konduri - que ocorre com maior frequência no Trombetas e Nhamundá - e a Globular - que é considerada específica da região do núcleo urbano de Oriximiná, com a cerâmica Santarém do Rio Tapajós. Entretanto, apesar das semelhanças, Hilbert nota

particularidades das cerâmicas Konduri e Globular em relação à Santarém, sendo as principais: (a) apresentam maior uso de cauxi como desengordurante; (b) menos dura; (c) o uso intenso de adornos, alças, entalhes, incisões e ponteamientos; (d) ausência de cariátides; (e) abundância de bulbos ou pés de vasos trípodés; (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.

Denise Gomes (2002) trabalhou com as cerâmicas Konduri e Globular conservadas no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Como Lathrap (1970), Gomes associou essas duas manifestações com a tradição Saladóide-Barrancóide, embora tenha mais cauxi que as cerâmicas da Venezuela. Já para Meggers e Evans (1961), as cerâmicas Konduri e Globular seriam, tal como a Santarém, manifestações da Tradição Inciso e Ponteadada.

Na região de Porto Trombetas, Vera Guapindaia (2008) também encontrou sítios de ocupações Pocó e Konduri. Ela se interessou particularmente pela comparação das diferentes formas do uso do ambiente por estes grupos. Segundo ela (2008), foram utilizados três compartimentos ambientais do baixo Trombetas: o ribeirão, o de lagoas e as zonas de interflúvios.

A maior concentração dos sítios encontrados foi em torno dos lagos, o que segundo Guapindaia (2008) poderia indicar uma ênfase na exploração de recursos aquáticos lacustres na economia dos grupos pré-coloniais. Os três maiores sítios registrados estão às margens do lago Sapucuí (GUAPINDAIA 2008).

O outro compartimento no qual Guapindaia identificou um número relevante de sítios Konduri e Pocó foram as áreas de interflúvio, subdivididas em duas: os topos de platôs e de terras baixas. Há inclusive maior número de sítios nas zonas de interflúvio (contabilizando os topos de platô e as terras baixas) em relação aos sítios das áreas mais próximas ao rio Trombetas. Isso vai ao encontro de algumas narrativas históricas, que localizavam aldeias distantes das margens dos grandes rios, como se encontra em Porro (1996)<sup>51</sup>. A arqueóloga (Guapindaia, 2008, p. 87) reflete que a

---

<sup>51</sup> Segundo Queiroz (comunicação pessoal, 2011) os Waiwai também afirmam que antigamente as aldeias não eram localizadas nas margens dos rios, mas em partes mais altas.



curta distância entre a área ribeirinha e as de interflúvio [entre 30 e 50 km], certamente possibilitou a relação entre os dois ambientes, o que poderia acontecer através de uma rede de pequenos igarapés que nascem no interflúvio e deságuam no rio e nos lagos, ou através de deslocamento a pé, o que parece mais provável.

Dentro das áreas de interflúvios a ocorrência de sítios nos platôs é mais rara, os tamanhos desses assentamentos são variados entre 4.000 a 48.000 m<sup>2</sup>. Enquanto local de captação de recursos, o platôs poderiam servir de áreas para a coleta de frutos típicos sazonais pelas populações lacustres.

Os sítios das terras baixas, que se situam na zona de transição entre os platôs e a áreas ribeirinhas, apresentam elevações suaves e nascentes de igarapés (GUAPINDAIA 2008). O tamanho destes sítios também é variado, podendo ser de 1.100 m<sup>2</sup> até 270.000 m<sup>2</sup>.

Já os sítios das regiões ribeirinhas e lacustres são os maiores atingindo até 1.500.000m, ao que tudo indica este compartimento topográfico seria o padrão preferencial das ocupações ceramistas (GUAPINDAIA 2008).

Vera Guapindaia nota que muito embora os sítios de interflúvio possam ser bastante extensos, com tamanhos eventualmente tão grandes quanto os ribeirinhos, apresentam importantes diferenças entre si. Os sítios das terras baixas são compostos por pequenas e isoladas manchas de solo escuro, pouco espessas e com pouco material arqueológico. Já os sítios das áreas ribeirinhas são formados por extensas e contínuas manchas de terras pretas contínuas, cujo pacote estratigráfico é espesso e apresenta grande densidade de material arqueológico.

A partir disto, Guapindaia (2008) diferencia os sítios em três categorias: (1) os sítios permanentes ocorreram nas margens dos rios; (2) os sítios permanentes em regiões de interflúvio; (3) sítios temporários ocorreram apenas no interflúvio e caracterizam-se pela ausência de terra preta.

Os sítios permanentes de interflúvio apresentam pequenas áreas de terra preta com profundidades de até 80 cm e pequena quantidade de material arqueológico. Os sítios permanentes ribeirinhos apresentam as maiores extensões de terra preta, com profundidade de até 1,40 cm, além de haver maior quantidade de material arqueológico. Nesses dois tipos de sítios foram identificados vestígios lito-cerâmicos associados à ocupação Konduri.

Os assentamentos temporários ocorreram apenas no interflúvio, em topo, e caracterizam-se pela ausência de terra preta, baixíssima ocorrência de material Konduri em profundidades que não ultrapassam os 50 cm.

Em suma, Guapindaia (2008) identificou ocupações Konduri, que datou entre o século X e o XV, nos três tipos de compartimentos, cujos assentamentos mostram diferenças em sua intensidade de duração. Esses dados são indicativos de que os grupos Konduri praticavam uma economia de manejo, explorando a potencialidade de diversos tipos de ambientes.

Já a ocupação Pocó, que perdurou do século II a.C. a IV d.C. foi, identificada apenas na zona ribeirinha indicando que possivelmente, nesse período, os assentamentos estavam restritos às margens dos grandes rios e lagos. Guapindaia (2008, p.184) considera que, provavelmente, as aldeias Pocó

eram pequenas e minimamente articuladas. É possível que o processo de formação de terra preta nessa região tenha começado como resultado dessa ocupação, uma vez que o material Pocó é encontrado associado a pequenos bolsões de terra preta contornada por latossolo amarelo.

Esse fenômeno é similar ao que Helena Lima (2009) apontou em relação às ocupações Açutuba, a primeira manifestação da tradição Borda Incisa no médio Amazonas.

Em sítios onde ocorrem concomitantemente cerâmica Pocó e Konduri, por exemplo, o sítio Boa Vista, Vera Guapindaia (2008) relata que há dificuldade de distinção estratigráfica entre as ocupações.

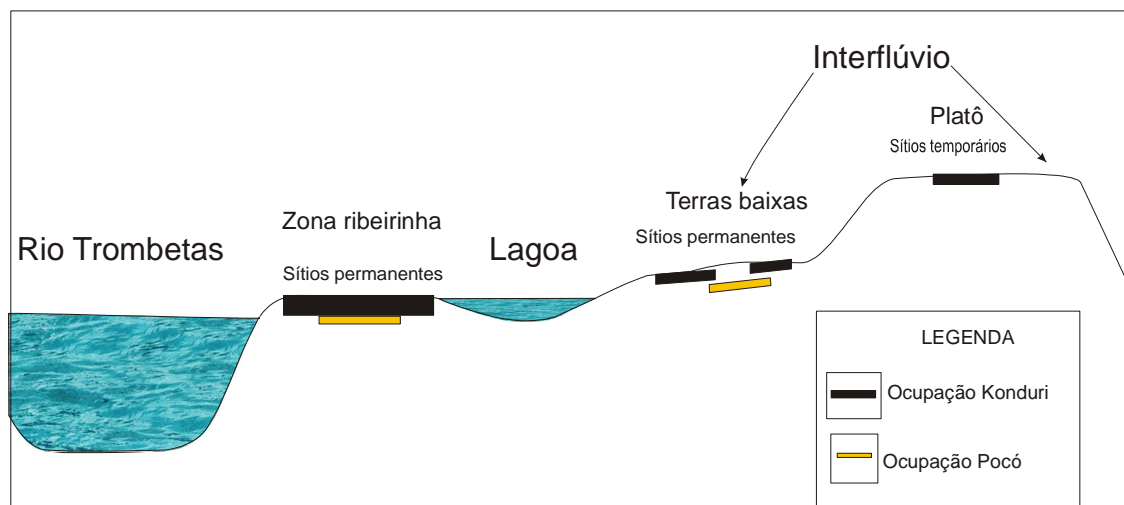


Figura 25 – Croqui esquemático (sem escala) das ocupações Konduri e Pocó nas zonas ribeirinhas e de interflúvio. Desenho de Camila Jácome, baseado nas informações do texto de Guapindaia (2008).

Baseada na convergência das em fontes etno-históricas sobre os Konduri e na ocorrência dos vestígios arqueológicos de Porto Trombetas, Vera Guapindaia (2008) acredita que até pouco antes dos primeiros contatos entre índios e europeus haveria um sistema de organização indígena articulado e coeso, cujo centro político estaria localizado na região das fozes dos rios Nhamundá e Trombetas. A arqueóloga (2008) infere que a influência deste possível centro político regional seria por toda a região do baixo Trombetas/Nhamundá.

\*\*\*

Além de menos intensa, a ocupação Pocó se restringiu, as áreas ribeirinhas, por sua vez, as populações Konduri ocuparam diversos tipos de sítios, provavelmente para o melhor aproveitamento de cada um deles para agricultura, pesca, caça e coleta. É possível que esta diversificação de exploração de recursos deva-se em parte a um aumento populacional no período de ocupação Konduri.

Outra questão, que pode ser levantada a partir dos dados apresentados por Guapindaia é sobre as relações entre os sítios menores Konduri (da zona de interflúvio) e os sítios mais extensos da região ribeirinha. Em relação as cerâmicas os sítios desses dois compartimentos topográficos são similares. Seria, então, essas diferenças entre os

sítios fruto de ocupações distintas, onde haveria articulação entre os assentamentos maiores ou menores? Ou seria resultado de ocupações de diferentes períodos?

Vera Guapindaia acredita que é muito provável que estes grupos da região de Porto Trombetas fossem influentes por todo o baixo Trombetas, no entanto, ainda não está claro qual é o limite norte dessa ocupação.

A região do rio Trombetas é atribuída como local de produção dos muiiraquitãs dos “ídolos de pedra” (AIRES DA FONSECA, 2010), peças estas que não foram datadas e nem encontradas em contexto arqueológico. Na cerâmica Konduri há inúmeros exemplos de modelagens de pequenos sapos e outros zoomorfos. Essas peças não apresentam marcas de que eram aderidas à superfície de vasilhas. Contudo, ainda não está claro se haveria relação entre os produtores das esculturas em pedra e os ceramistas Konduri. Se de fato havia um centro de produção dessas peças no Trombetas, provavelmente a fonte de matéria-prima deveria estar a norte, rio acima, na região serrana das cabeceiras do Trombetas e afluentes.

Essas são questões que levaram a proposição do Projeto Norte-Amazônico pela UFMG, cujos primeiros resultados apresentamos aqui.



Figura 26 – Modelagens de cerâmica de formas zoomórficas, algumas claramente de batráquios. À esquerda peças da coleção do acervo do Centro Cultural João Fona, à direita peça encontrada no Rio Mapuera. Fotos: Camila Jácome.

## O alto e médio Trombetas - os sítios levantados pelo Projeto Norte-Amazônico

Jens Yde (1965), na sua monografia sobre a cultura material dos Waiwai, dedicou algumas páginas aos indícios arqueológicos que evidenciavam a antiga ocupação indígena na região do alto Mapuera. São sítios de gravuras, em cachoeiras próximas às aldeias<sup>52</sup>, rochas com sulcos (bacias de polimento). Nas aldeias foram encontrados também fragmentos cerâmicos e machados líticos polidos. Usando como referência o trabalho de Hilbert (1955) na região do Nhamundá, Yde afirma que as cerâmicas arqueológicas do alto Mapuera são bastante diferentes da Konduri, e as relacionou com a fase Tarumã definida por Meggers e Evans nas Guianas (1960 *apud* YDE 1965). Yde também informou que a cerâmica arqueológica Tarumã é muito diferente daquela produzida pelos Hixkaryana quando esteve em campo.

Um levantamento preliminar nesta área foi realizado em 1985, por uma equipe do Museu Paraense Emílio Goeldi, na região que seria afetada pela instalação de uma hidroelétrica (que felizmente não foi realizada) (COSTA, SENNA, PEREIRA, & KERN, 1986).

O Projeto Norte Amazônico, recém iniciado pela UFMG, em abril de 2010, teve o primeiro trabalho de campo realizado, em aldeias da Terra Indígena Trombetas Mapuera e em outras que estão em processo de demarcação, na região do médio Trombetas, incluindo o Rio Mapuera e Cachorro<sup>53</sup>. Em todos estes rios, recebemos informações sobre aldeias antigas, de afloramentos rochosos com petróglifos ou pinturas, e de morros testemunhos, em cujos afloramentos se poderiam encontrar sítios sob abrigo.

Este primeiro levantamento permitiu visitar nove sítios lito-cerâmicos e um sítio sob abrigo com pintura rupestre, já anteriormente mencionado por Pereira (2002)

---

<sup>52</sup> Segundo Yde (1965) os Waiwai consideravam que os locais com gravuras eram habitados por espíritos que causavam doenças. Em nossa visita a Itxunuri, em 2010, tanto os Waiwai quanto o Kaxuyana demonstraram apreensão em ficar nos abrigos com pinturas, e nos relataram diversos exemplos de pessoas que haviam adoecido, tido visões e até morrido, somente por terem visitado a serra.

<sup>53</sup> A equipe de campo é sempre composta por arqueólogos e antropólogos, estão sendo também envolvidos na pesquisada estudantes da escola indígena da Aldeia Mapuera. Os resultados do projeto serão discutidos, em outubro de 2011, sob forma de seminário que contará com a presença de todos os agentes envolvidos.

sob a denominação de Morro do Cachorro<sup>54</sup>, mas chamado pelos Kaxuyana como *Itxunuri* (serra). Em somente dois sítios cerâmicos foram identificados peças indubitavelmente Konduri, em ambos os casos, encontradas em profundidade durante a abertura de roças. Já a cerâmica “espinha de peixe” encontra-se na superfície das grandes manchas de terra preta, presentes em todas as aldeias visitadas. Mistura-se a elas lascas e fragmentos líticos, principalmente de silexito. As lâminas de machados apareceram tanto em superfície quanto nos níveis mais profundos, conforme nos informaram às pessoas que as coletaram.

O segundo campo permitiu a realização da escavação em três sítios do Rio Mapuera (Mapium, Ewtoto 1 e Tauana) e de dois abrigos no Itxunuri, no Rio Cachorro..

O sítio Mapium localiza-se a noroeste da atual aldeia, em um terraço próximo ao antigo porto, conforme mencionado no capítulo 2. O sítio Ewtoto 1 encontra-se defronte ao sítio Mapium, também em um terraço, na margem direita do Rio Mapuera. Apesar de ser uma aldeia antiga não é utilizado como moradia nem roça atualmente. Já o sítio Tauana encontra-se em dois compartimentos topográficos diferentes, em um topo de platô, que atualmente é utilizado como roça e área de moradia e no sopé deste platô, as margens do rio Mapuera, onde estão implantadas casas e pequenos plantios.

---

<sup>54</sup> Sítio localizado próximo à aldeia do Chapéu e da Aldeia Santidade, ambas do povo Kaxuyana. Este grupo retomou a ocupação do rio Cachorro, seu território tradicional, a pouco mais de 6 anos. As famílias dessas aldeias estavam morando juntamente com os Hixkariana do Nhamundá e com os Tiriyo na missão franciscana do Tumucumaque.

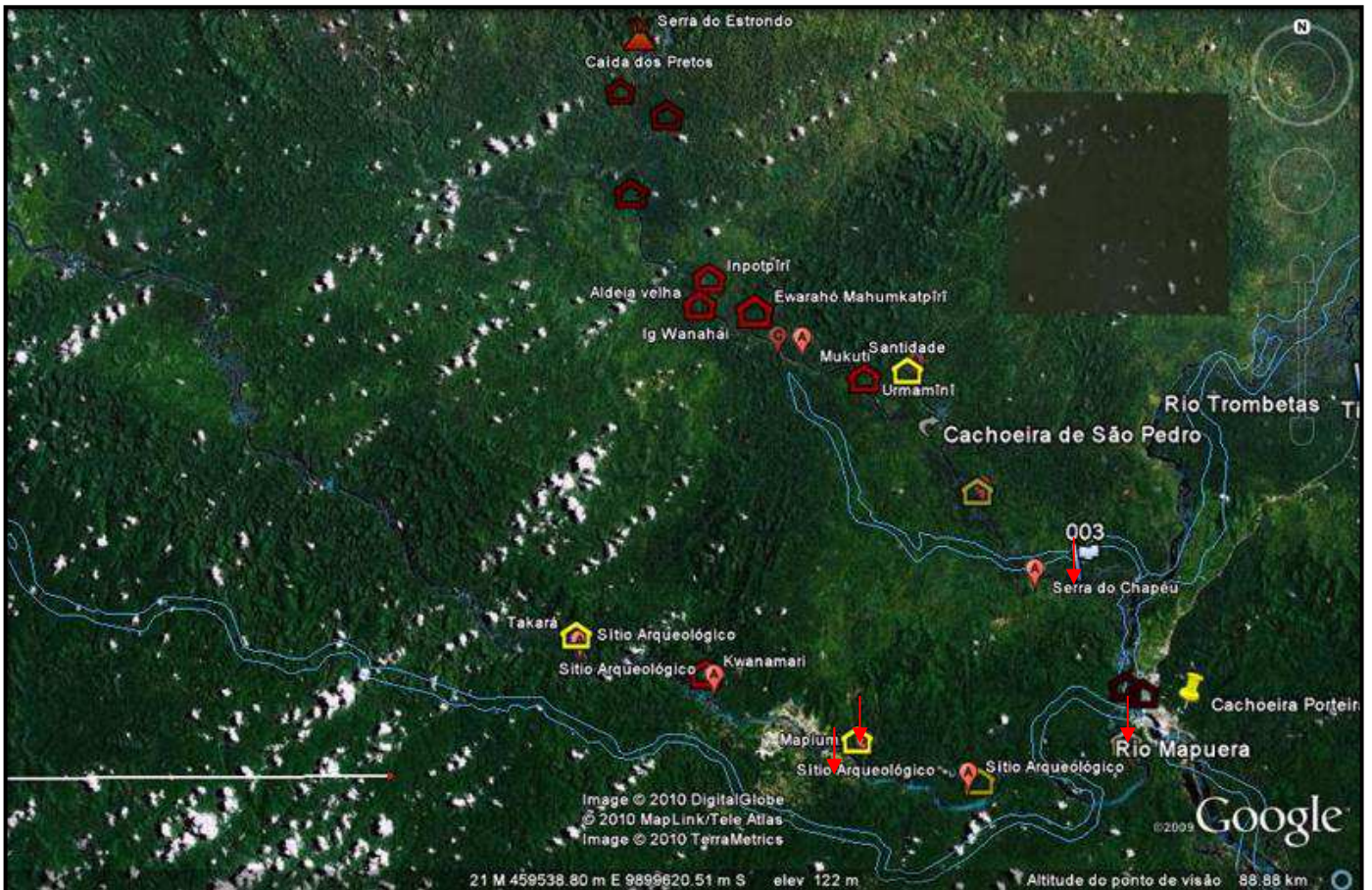


Figura 27 – Mapa com sítios, aldeias e pontos geográficos relevantes para as populações dos Rio Mapuera, Cachorro e Trombetas. Os sítios de Mapium, Ewtoto 1, Tauana e Ixtunuri (Morro do Cachorro) estão indicados por setas.

O projeto Norte-Amazônico tem como idéia relacionar o alto-médio Trombetas tanto com sua baixa porção, quanto a região serrana já nas Guianas. Um dos objetivos é a identificação de sítios de ocupações pré-cerâmicas, procurando determinar em que tipos de ambientes eles ocorrem e quais são as suas formas de expressão tecnológica, comparando com as regiões vizinhas de Monte Alegre e Sipaliwini, na Guiana Francesa. Em relação às ocupações ceramistas os objetivos são delimitar a extensão de ocorrência das manifestações Pocó e Konduri, e compará-las com as regiões já conhecida, a fim de verificar se se tratam de ocupações intensivas ou periféricas.

### ***Resultados da curadoria e triagem do material cerâmica***

O material ainda está no processo de curadoria e triagem, ainda não foram feitas análises quantitativas, apenas observações qualitativas, contemplando as formas das vasilhas, os tipos decorativos e os antiplásticos. Dos três sítios lito-cerâmicos em



análise - Tauana, Mapium e Ewtoto 1 - todos apresentam cerâmica “espinha de peixe” e Konduri<sup>55</sup>. Alguns fragmentos que se assemelham à cerâmica Pocó (HILBERT 1955, GUAPINDAIA 2008, LIMA 2009) foram identificados nos sítios Mapium e Ewtoto 1.

#### Presença de cerâmica Pocó (?)

Nos sítios Mapium e Ewtoto 1, nos níveis mais profundos, entre 55 e 70 cm, alguns fragmentos apresentam características semelhantes às definidas para a cerâmica Pocó encontram-se misturados a fragmentos Konduri. Aparentam ser de flanges e de bordas; foram decorados por linhas incisadas que formam padrões geométricos (quadrangulares e lineares) e pontos. Além de raros, os fragmentos são muito pequenos, o que dificulta a projeção gráfica de formas e do padrão decorativo completo. A pasta desses fragmentos é clara, alguns são até brancos, e nota-se a presença de cauxi (em menor quantidade que nos fragmentos Konduri), cariapé e inclusões minerais. Acreditamos que com a análise quantitativa possamos definir melhor esse conjunto, principalmente através das características de pasta e coloração.



**Figura 28 – Fragmento Pocó com decoração incisa, sítio Mapium**

---

<sup>55</sup> Amostras para datação absoluta e relativa estão, atualmente sendo processadas.



## A cerâmica Konduri

A cerâmica Konduri dos sítios Ewtoto 1 e Mapium foram encontradas depositadas em estratigrafia, já no sítio Tauana apresentava-se em superfície, juntamente com a cerâmica “espinha de peixe”. Isso se deve ao fato do sítio arqueológico de Tauana estar situado em uma roça recentemente aberta.

A cerâmica Konduri de todos os sítios, em termos de pasta, decoração e formas aproxima-se das características descritas por Hilbert (1955) e Guapindaia (2008). A pasta apresenta grande quantidade de cauxi, cauxi e cariapé, além de inclusões minerais, notam-se muitos fragmentos com pontos de óxido de ferro, principalmente naqueles de coloração alaranjada. Os fragmentos com maior quantidade de cariapé são de fundo de grandes assadores.

A decoração plástica é predominante, tratando-se de incisões aplicadas sobre as bordas diretas. Apêndices modelados zoomorfos, antropomorfos e não-figurativos aplicados nas bordas e flanges de pratos.



**Figura 29 – Vasilha aberta com apêndice externo abaixo da borda, quando visto de cima a cabeça se assemelha a de um ofídio e quando vista de frente de uma ave, fragmento do sítio Mapium. Foto: Camila Jácome**



**Figura 30 – Apêndice de ave e fragmento de flange com modelagem antropomorfa do sítio Tauana. Foto: Camila Jácome**



**Figura 31 – Fragmento de vasilha aberta com borda expandida com incisões e modelagens criando representação biomorfa na face interna e externa, peça do sítio Tauana. Foto: Camila Jácome.**

Identificamos a existência de muitas peças de volume globular ou sub-globular, com borda incisa ou reforçada interna e/ou externamente. Existem também bulbos cônicos e sem decoração, que de acordo com Hilbert (1955) estariam aderidos nas bases de vasilhas trípedes, cuja forma não foi definida. Identificamos fundos modelados, de formato circular, aos quais poderiam ser aplicados estes bulbos.

Também identificamos os pratos com bordas decoradas com apêndices modelados, assim como fragmentos de fundos de assadores. Estes últimos não parecem terem sido muito profundos e apresentam grande quantidade de matéria orgânica carbonizada na face interna.

### A cerâmica espinha de peixe

A cerâmica “espinha de peixe” encontra-se desde a superfície atual até cerca de 30 cm de profundidade onde se mistura com a cerâmica Konduri. Pela descrição dos sítios do baixo Trombetas e Nhamundá (HILBERT 1955; GUAPINDAIA 2008), esta cerâmica seria encontrada apenas em superfície. Essa mistura entre a cerâmica “espinha de peixe” e a Konduri no Mapuera parece indicar que pelo menos até a profundidade de 30 cm o pacote arqueológico foi perturbado pelas roças indígenas. Outro fato que reforça essa interpretação é a grande fragmentação que estas peças sofreram. De fato, os sítios Mapium e Ewtoto 1 foram indicados como roças antigas pelos moradores das aldeias atuais.

A pasta desta cerâmica é bastante diferente da Konduri, pois apresenta muita inclusão de areia e outros minerais. A coloração é amarronzada, muito diferente dos tons laranja e bege claro da cerâmica Konduri. Também não é tão friável, quanto à cerâmica Konduri. Apresenta formas sub-globulares, sendo o bojo superior marcado pela decoração de finas linhas incisadas formando diversos padrões, não somente o “espinha de peixe”. O bojo superior pode ser direto ou apresentar pontos de inflexão. Há bastante matéria orgânica, de vestígios alimentares, nas faces interna e externa dos fragmentos desta cerâmica.



Figura 32 – Fragmentos de cerâmica com decoração incisa “espinha de peixe” do sítio Mapium. Foto: Camila Jácome



Não há semelhança entre essa cerâmica com a que é atualmente produzida pelos Waiwai. Inclusive, nem Hilbert nem Guapindaia a atribuem os grupos indígenas atuais. Mas pelo fato de estarem em superfície, e pela menção de que grupos Carib estariam nesta região deste o século XVIII na documentação histórica, é possível que esta cerâmica se relacione a estes grupos.



Figura 33 – Diversos potes waiwai feito para serem vendidos, expostos em loja na vila Alter-do-Chão. Foto: Camila Jácome



Figura 34 – Vasilha waiwai para a fabricação de bebida fermentada, o vinho de pataua, fotografada na aldeia Mapium. Foto: Camila Jácome.

### ***Implantação na paisagem dos sítios***

Dos três sítios cujas cerâmicas estão em análise, o mais próximo da embocadura do Rio Mapuera com o Trombetas, é o Tauana, que se situa a 4 km deste ponto. Já o Mapium e o Ewtoto, distantes entre si 1 km (atravessando o rio), estão a 21 km em relação a foz do Mapuera. .

O sítio que apresenta a maior quantidade de cerâmica Konduri com decoração mais elaborada (apêndices, alças, modelagens) é o sitio Tauana, justamente aquele que é o mais próximo da foz e também da área explorada por Guapindaia (2008).

Os dois sítios, Ewtoto e Mapium a montante, apesar de apresentar cerâmica com pasta Konduri, apresentam menor quantidade de decorados, além de mostrar decorações não complexas quanto às evidenciadas em Tauana.

Destas observações preliminares, podemos levantar algumas possibilidades:

- (a) Caso haja contemporaneidade às ocupações à jusante de Porto Trombetas, isto poderia indicar uma influência na produção cerâmica. Dessa forma, o território Konduri seria mais amplo e não somente restrito ao baixo Trombetas. Mas estes sítios do Mapuera se caracterizariam por ser de uma ocupação menor ou sazonal<sup>56</sup>.
- (b) Caso as ocupações Konduri sejam mais recentes, de grupos subindo o Mapuera, fugindo de grupos pós-colonização.
- (c) De que Tauana seja maior e mais populoso em um determinado período do passado, um centro regional em relação as aldeias à montante do Rio Mapuera (pelo menos até a área de Mapium), marcado por ser um centro de produção cerâmica mais especializado.

Quanto a esta última possibilidade, não se pode esquecer que ainda não há dados arqueológicos levantados entre as áreas de pesquisa de Guapindaia e a região do Rio Mapuera, portanto, não é possível inferir a relação que poderia ter havido entre Tauana e a região de Porto Trombetas. Outra questão é que não podemos afirmar nada sobre a

---

<sup>56</sup> Ao longo do rio Mapuera há diversos locais de coletas de frutos de palmeiras (bacaba, babaçu, pataua, etc.) e de outras arvores com a castanha.

região à montante de Mapium. A não ser sobre a observação de Yde de que haveriam cerâmicas diferentes do estilo Konduri, no entanto, o etnógrafo não realizou nenhuma escavação, somente coleta de superfície.

Guapindaia (2008) acredita que no Lago Sapucua possam estar os sítios com a cerâmica mais típica do estilo Konduri, pois segundo ela observou, a maioria das ilustrações da cerâmica Konduri do artigo de Peter Hilbert (1955) são proveniente do Lago Sapucua. Ela também acredita que se de fato havia um centro político regional nesta área do Lago Sapucua a influência deste seria por toda a região do baixo Trombetas/Nhamundá (GUAPINDAIA 2008).

Em relação ao Rio Trombetas não temos sítios com a mesma quantidade de cerâmica Konduri decorada que na região abordada por Guapindaia. Na Aldeia Santidade, no rio Cachorro, várias pessoas possuem fragmentos de cerâmica Konduri, muitos apêndices, alças, fundos e etc., o que garante que esta ocupação se estendeu até o Rio Cachorro. As cerâmicas não foram retiradas na área da aldeia, mas segundo informaram os moradores de lá, são de região próxima, em área de terra firme onde realizam atividades de coleta. De qualquer forma, como já frisamos trata-se apenas de impressões preliminares.



**Figura 35 – Sítio arqueológico Mapium, indicado pela seta, no centro nota-se a aldeia homônima. Foto: Camila Jácome.**



Figura 36 – Sítio Ewtoto 1, indicado pela seta. Foto: Camila Jácome.

## Cenários regionais da Amazônia e Guiana

As pesquisas arqueológicas realizadas nas quatro áreas apresentadas permitem tratar a questão de como seriam as relações políticas entre grupos pré-coloniais. Seriam elas relações eram horizontais ou envolviam dinâmicas de dominação?

Na Amazônia central, a arqueologia sugere situações de mudanças nas relações políticas entre as aldeias em dois momentos cronológicos distintos. O primeiro momento corresponde à expansão demográfica de grupos Arawak, que ocorre gradativamente entre os séculos VII e XII (NEVES 2010). Os sítios se tornaram maiores, havendo aumento na produção cerâmica assim como no tamanho e espessura dos pacotes de terra preta produzidos no contexto da ocupação Paredão. Neste momento, a diferenciação das aldeias circulares menores (satélites) e maiores (centro político) na região do Lago do Limão, sugerem a possibilidade de uma hierarquização entre esses assentamentos (ou entre grupos?). Porém, os grupos da tradição Borda Incisa apesar dos vestígios de relação, como as semelhanças nos padrões de assentamento, além da proximidade geográfica, mantinham as diferenças na produção cerâmica.

O segundo momento em que os vestígios arqueológicos expressam uma dinâmica de relações é no século IX de nossa era, quando surge o grupo ceramista Guarita. A ruptura com os grupos anteriores é evidente, a cerâmica apresenta traços que se associam mais ao que Meggers definiu como Tradição Policroma Amazônica. As diferenças entre os grupos não se restringiu à cerâmica, mas também na forma de organização das aldeias, lineares nos sítios Paredão.

A produção de terra preta parece ser menos intensa na fase Guarita, sugerindo tratar-se de grupos menos estáveis e menos sedentarizados que os portadores da cerâmica Borda Incisa. E por fim, aparecem os vestígios de valas defensivas indicando uma instabilidade política com o estabelecimento desse novo assentamento.

Desta forma, a primeira transformação ocorreu dentro do âmbito de uma única tradição, o que sugere que houve um lento processo de articulação entre as aldeias que foi se tornando cada vez maior e mais complexo, e que poderia ter culminado com o estabelecimento de chefias. O segundo momento foi marcado pelo conflito, e corresponderia a uma desarticulação dessas redes.

As oscilações entre “integração” e “desintegração” mostram que a pré-história da Amazônia central não foi linear. Essas rupturas parecem ter sido causadas pela irrupção de novas populações, 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.

No litoral das Guianas, arqueólogos associam também as ocupações mais recentes aos grupos Arawak, produtores das cerâmicas Saladóide-Barrancóides. Vimos que Rostain (2010) associa à prática de uma agricultura intensiva, os trabalhos coletivos de construção dos aterros e sistemas de drenagem, a organização política de cacicado. No entanto, neste cenário há formações internas diversificadas. Os sítios dos grupos Barbakoebas responsáveis pela construção dos campos elevados destinados ao plantio de tubérculos e cereais eram ligados a outros grupos, como os Kwatta praticantes de agricultura não intensiva, de coivara. Pelo que Rostain (2010) descreve a relação mais forte entre esses grupos, não seria a de dependência ou subordinação, mas de troca.



Desta forma, apesar de haver indícios de concentração demográfica, de especialização dos grupos na produção de determinado item da economia, cerimoniais ou da cultura material, a existência de uma hierarquização política entre os grupos ainda parece ser frágil. Pois é plenamente concebível que estes grupos se relacionassem, mas mantivessem em níveis políticos e econômicos autônomos. Se organizações do tipo cacicado deixar de ser entendidas como hierarquizadas e/ou coercitivas, poderíamos propor que fossem entendidas como grupos autônomos e relacionados, e poderíamos trocar a idéia de hierarquização por associação.

Essa imagem é bastante próxima do que propõe Gomes (2009) para a região de Paruá no médio Tapajós. Apesar de a região ser muito próxima do suposto cacicado de Santarém, os seus grupos se mantiveram autônomos. Esses dois exemplos, do Tapajós e do litoral guianense, indica que a centralização populacional e política, nem sempre pode ser vinculada à hierarquização. Pela arqueologia podemos ver também que autonomia e concentração política podem aparecer em um mesmo contexto regional e um mesmo período.

Na bacia do Rio Trombetas, ainda não há dados suficientes, para sustentar uma discussão deste tipo. Mas até o presente momento fica evidente as diferenças entre os sítios do médio Trombetas e da região dos lagos, na confluência do Trombetas e Nhamundá.

Também não estão claras as relações como se deu a passagem da ocupação dos grupos menores Pocó para a dos Konduri, tal como foi possível para as relações entre os grupos Açutuba e Manacapuru, no médio Amazonas. Outra questão é que se de fato pode-se pensar em uma relação entre os grupos Açutuba e Pocó, ainda não é claro como os dois grupos se desenvolveram de formas tão distintas. Açutuba está associado ao período formativo das cerâmicas Borda Incisa. Na região do baixo Amazonas, a cerâmica Borda Incisa somente ocorre nos recentes sítios levantados por Gomes em Paruá. Portanto, haveria um vácuo de informações sobre a transição Pocó para Konduri, associada à Tradição Inciso Ponteadada, que para Lathrap (1970) seriam fruto da expansão dos Grupos Caribe.

## Capítulo 4 – Discutindo os dois pontos de vista



## Introdução

Neste capítulo tratamos sobre as diferenças e convergências entre arqueologia e da antropologia, a respeito dos sistemas políticos na Amazônica etnográfica e arqueológica. Apesar das óbvias diferenças de objetos e metodologia entre as duas disciplinas, observa-se que há afinidades em algumas de suas conclusões.

Nossa proposta é mostrar como foram construídos os “cenários” descritivos e teóricos sobre os sistemas políticos dos grupos amazônicos, começando pela antropologia, passando pela etno-história e arqueologia. Por fim, tentaremos integrar todas essas perspectivas, buscando uma antropologia que considere a história, colonial e pré-colonial, ou dito de outra forma, uma arqueologia que vá além dos seus limites materiais e considere de fato as culturas indígenas amazônicas.

### Os cenários possíveis, Parte 1 – Pela Etnografia

Quando refletimos sobre as observações que fizemos no Rio Mapuera, verificamos que há muito mais do que uma oposição entre grupos articulados e grupos isolados, e que não é possível aceitar ou recusar de forma simplista as visões de Rivière (1984 [2001]) e dos autores de *Rede de Relações* (2005), pois a “realidade” é sempre muito complexa que a teoria.

Tanto as asserções de Rivière (1984 [2001]), quanto de Gallois (2005) são compatíveis com o que observamos em campo, no que diz respeito às relações internas e externas das aldeias. Por exemplo, na aldeia Mapium percebemos uma situação muito próxima de como Rivière (1984 [2001]) definiu a região etnográfica das Guianas, pois esta aldeia apresenta baixa concentração de pessoas, seu chefe tem pouca legitimidade e havia tendência a cisão interna, e dispersão de seus membros para outras aldeias. Por outro lado, Mapium insere-se dentro de um sistema regional Waiwai, que articula 11 aldeias ao longo do Rio Mapuera, situação semelhante à dos diversos exemplos citados pelos autores de *Rede de Relações nas Guianas* (2005). A centralização do poder político na figura do cacique geral de Mapuera expressa em questões de interesses geral, atualmente, a mais evidente é a demarcação de um novo

território indígena. No entanto, apesar da estreita relação que as aldeias menores têm com Mapuera e do grande peso que as opiniões do cacique geral têm para as decisões da coletividade “waiwai”, as aldeias pequenas ainda sim se mantêm independentes sob muitos aspectos.

Também nos chamou a atenção o fato dessas relações políticas não ocorrerem somente no âmbito interno do contexto do Rio Mapuera, mas se estenderem para as coletividades externas. Os missionários, os Waimiri-Atroari, os Hixkaryana (que acabaram sendo englobados na ampla categoria de Waiwai), os Zo'é, os quilombolas, os *karaiwa* (em toda sua diversidade, da FUNAI aos comerciantes de Oriximiná), todos foram ou são potenciais sujeitos para o estabelecimento de alianças em diversos níveis, seja político, comercial, ideológico (para a conversão ao evangelismo) e até matrimonial (mesmo que não seja o preferencial).

Portanto, dentro desse contexto não há como se posicionar exclusivamente a favor de um dos pontos de vista da questão, pois tanto cabe o atomismo social de Rivière (1984 [2001]) como as intrincadas redes de relações (Gallois 2005).

A dicotomia, entre passado e presente se dilui bastante nas recentes discussões de Perrone-Moisés e Sztutman (2009). Na percepção desses autores, tanto as observações de Rivière (1984 [2001]) quanto dos autores de *Rede de Relações* (GALLOIS 2005) são complementares. Haveria articulações que perpassam diferentes grupos, em diferentes níveis, desde aqueles assentados em grandes aldeias até aqueles que optaram por viver em pequenas comunidades em locais mais afastados. Essas redes articuladas, segundo Perrone-Moisés e Sztutman (2009), teriam momentos de maior coesão, e outros nos quais aparentemente desapareceriam, tão rapidamente quanto surgiam, dando lugar a grupos autônomos e dispersos.

A originalidade da proposta dos dois autores (2009) <sup>57</sup> se distancia do “pessimismo histórico”. Pare eles, o contato ou a presença dos não indígenas não foi o fator que propulsionou a formação das redes ou do seu rompimento. Tampouco seriam as guerras as causas únicas de surgimento de movimentos organizados

---

<sup>57</sup> Eles consideram que ainda necessitam de outros exemplos etnográficos e históricos para melhor fundamentarem e desenvolverem a proposta.

indígenas, como a Confederação dos Tamoio (2010). Nem as epidemias, e consequentemente o decréscimo demográfico que provocaram, seriam os pontos de rompimento dos laços das articulações indígenas. Para Perrone-Móises e Sztutman (2009), essas “federações indígenas” (os autores consideram que ainda falta um termo mais adequado) são estruturas nativas, que os ameríndios recorreram diante de certas situações de pressão, como as historicamente registradas. Essas respostas foram dadas dentro de uma estrutura política em que caberiam variadas formas de configurações sócio-políticas. A dinâmica entre concentração e dispersão são partes de um mesmo movimento, de uma mesma dinâmica das sociedades indígenas sejam as do passado ou as do presente.

## Os cenários possíveis, Parte 2– Pela etno-história

Os Tapajó históricos são um claro exemplo de um tipo de imagem que foi construída sobre os grandes grupos indígenas do Rio Amazonas. A perspectiva que os europeus tiveram desses índios foi elaborada a partir de suas próprias estruturas; e foram vistas dentro de um sistema de auto-referência<sup>58</sup>. No entanto, mesmo colocando a parte os exageros das visões da época, que hoje pode soar como algo mítico, os desbravadores não indígenas do Rio Amazonas estão de acordo sobre um ponto: ao adentrarem no Rio Mar se depararam com grandes populações, articuladas entre si (seja pela guerra, a escravidão ou o comércio), chegando algumas a apresentar estratificação social.

Apesar das fontes históricas não terem o mesmo padrão de detalhamento sobre os Tapajó, os Konduri do baixo Trombetas são citados em textos dos séculos XVI ao XVIII como tendo organização política e cerâmica, semelhantes à dos Tapajó. Talvez essa menor ênfase dada aos Konduri, seja justamente por pelo fato de se situarem em áreas mais afastadas das rotas comerciais e de busca de escravos do Rio Amazonas.

---

<sup>58</sup> Um exemplo é que os europeus chamavam por títulos de nobreza indígenas considerados proeminentes, como é o caso da *Princesa Maria Moacara* dos índios Tapajó. Segundo a descrição de Bettendorf os índios Tapajó “além de seus Principais escolhe(m) uma mulher de maior nobreza, a consultavam em tudo como um oráculo, seguindo-a em seu parecer” (PORRO 2007, p. 150). Por esta descrição, é de se supor que Maria Moacara tinha virtudes de xamã, e por analogia seria muito mais semelhante às bruxas e feiticeiras que ainda “infestavam” a Europa do que uma mulher da nobreza.

No baixo Amazonas, nas proximidades de Santarém e Oriximiná, região onde aparentemente predominaram os Tapajó e os Konduri, também havia diversas outras etnias, citadas pelos missionários católicos nos séculos XVII e XVIII. Entre elas, os grupos Tupi da ilha de Tupinambarana (Apantos, Taguaus, Cacaras) e os grupos do Trombetas e do Nhamundá<sup>59</sup> (Boubuís, Wabóis, Tabaos, Aroases, Parucutó, Jamundá e os Pauxi<sup>60</sup>), que assim como os Mundurucus foram considerados grupos marginais, no início da colonização, por apresentarem pequena população e se organizarem em pequenas aldeias. Os Mundurucus, somente no século XIX, passaram a integrar ativamente as redes de intercâmbios com a sociedade não indígena (WHITEHEAD 1993).

Portanto, mesmo que não sendo centrais nas narrativas, das fontes primárias e secundárias, essas indicações nos levam a crer que havia no período colonial, outras sociedades que possivelmente possuíam estruturas muito próximas do modelo guianense (RIVIÈRE, 1984 [2001]).

### Os cenários possíveis, Parte 3 – Pela arqueologia

Para Roosevelt (1980) e Rostain (2010) o contato colonial promoveu a desarticulação de formas políticas e sociais indígenas estruturadas em períodos pré-coloniais. Dessa forma, mesmo que não explicitamente, estão de certa forma ainda pressupostas duas “realidades” homogêneas: a primeira de que o passado pré-colonial anterior ao contato, fosse radicalmente diferente do presente, onde predominariam as sociedades “complexas”, e o seu oposto no presente, de que só haveria sociedades “simples”. Já para Betty Meggers (1954), os cronistas não teriam tanta credibilidade, pois estavam preocupados em exagerar os próprios feitos. Dessa forma entende que o contato com os europeus não chegou a provocar modificações notáveis nas sociedades indígenas, porque elas não eram tão diferentes dos pequenos grupos amazônicos que conheceu no século XX.

---

<sup>59</sup> Possivelmente grupos falantes de línguas Karib.

<sup>60</sup> Quanto aos Pauxi que foram aldeados na atual região de Faro (Forte dos Pauxis) não fica claro se era um grupo grande ou se foram misturados a outras etnias na área da redução. Como já citado é importante considerar que para os Kahianas, Pauixi é o nome de uma antiga aldeia situada na região de Oriximiná.

Novamente nos confrontamos com duas visões antitéticas e de certa forma simplificadoras, que se refletem no modo com os vestígios arqueológicos sobre os povos da Amazônia foram e vem sendo interpretados.

As discussões atuais entre arqueólogos tratam da possibilidade que o aumento demográfico seria correlacionado a concentração política, com a subordinação de aldeias menores as maiores dentro de contexto regionais, como Roosevelt (1980), Rostain (2010) e Neves (2010). Mas também foi colocada a possibilidade de autonomia de grupos menores dentro de contextos de grupos maiores, como propôs Gomes (2009) para a região do Tapajós. Quando refletimos esses dados arqueológicos, que aparentemente parecem ser contraditórios, a partir das propostas de Perrone-Moisés e Sztutman (2009), é plenamente concebível a autonomia dentro de contextos centralizadores.

Independentemente que as relações fossem (ROSTAIN 2010) ou não fossem hierarquizadas (GOMES 2009), há fortes indícios arqueológicos de que grupos pré-coloniais se articulavam em extensas redes, que ao que parece se davam em nível de trocas materiais, em especial de bens de prestígios (GOMES 2009) (NEVES 2010) (ROSTAIN 2010). As inferências sobre outro tipo de trocas e relações, como parentesco e casamentos, são mais difíceis de serem feitas pela arqueologia, mas como as trocas comerciais envolvem contatos com grupos distantes, e que manter e reforçar estes laços deveria ser algo desejado, não seria improvável que essas redes interferissem nas regras matrimoniais<sup>61</sup>. Em termos simbólicos e cerimoniais, há indícios arqueológicos de que havia compartilhamentos entre grupos diferentes, como as trocas de matérias primas e dos próprios muiiraquitãs (ROSTAIN 2010), também são inúmeros os compartilhamentos de elementos decorativos nas cerâmicas das Guianas (ROSTAIN 2010) e do baixo Amazonas, como a relação entre as cerâmicas de Paruá com Konduri e Santarém (GOMES 2009). Também não se pode negar a semelhança entre os estilos Konduri e Santarém entre si (GOMES 2002), e até mesmo com cerâmicas da Venezuela (LATHRAP 1970)

---

<sup>61</sup> Através da cultura material arqueológico um estudo que abordasse essa questão poderia ser feito pela cerâmica, considerando-se como uma atividade feminina.

Na Amazônia central o aumento demográfico, e conseqüentemente das aldeias, foi paulatino. Os sítios das fases Manacapuru e Paredão apesar das semelhanças, nas formas dos assentamentos, na produção de terra preta, são considerados duas fases independentes. Apesar do processo de sedentarização e aumento demográfico serem associados com os grupos Arawak, o que os autores colocam é que dentro deste universo onde há compartilhamento cultural, também há espaço para as diferenças.

Na Guiana Francesa, mesmo havendo grupos que se dedicavam à agricultura intensiva de mandioca e milho, não houve o abandono de outras formas de produção agrícola, menos intensivas, como a coivara (ROSTAIN 2010). Mesmo diante dessas diferenças produtivas, não há elementos para defender, uma verticalização das relações entre os grupos de agricultura intensiva e os de coivara. Rostain (2010) acredita que as relações entre esses grupos eram baseadas nas trocas, pois os Kwatta, apesar de serem grupos pequenos, eram especializados na produção de cerâmica e outros objetos de “prestígio”. Parece-nos que a ideia de cacicado apresentada por Rostain (2010), também pode ser interpretada como uma rede colaborativa onde haveria relações horizontais. Não indícios arqueológicos suficientes para supor que haveria uma relação de domínio de um grupo sobre outro.

Outra questão interessante que a pesquisa arqueológica na Amazônia central traz é que o fim do período da predominância das populações da tradição Incisa Ponteadada é marcado por uma mudança significativa, o aparecimento dos sítios com cerâmica Policroma e de aldeias fortificadas. Ainda faltam dados arqueológicos para discutir se essas guerras são fruto do contato com grupos Arawak ou se seriam guerras internas aos próprios Tupi. Fato é que cerca de dois séculos após as datações dos primeiros sítios Guarita, as ocorrências Paredão desaparecem. Portanto, é possível que parte dos grupos históricos descritos pelos europeus não fossem exatamente o protótipo de sociedades de cacicados, mas sim de grupos em expansão e em guerra.

Portanto, o que as pesquisas arqueológicas apresentadas mostram é que o longo período das ocupações dos grupos ceramistas e agricultores da Amazônia, mesmo no período mais recente, não é homogênea. De todos os estudos apresentados



podemos marcar como denominador comum, a construção de um passado marcado por diferentes processos históricos, de estabilidade e instabilidade políticas.

Os cenários possíveis, Parte 4 – Por uma Antropologia Histórica de longa duração

É inegável o impacto do contato com as sociedades européias, no entanto, o que recentemente a arqueologia da Amazônia tem apresentado e discutido é muito o diferente de um passado homogêneo e oposto ao presente etnográfico. Para Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), essa oposição dicotômica entre presente e passado traz o perigo da “perversão arqueológica” o que o faz questionar:

Quais as implicações teóricas e ideológicas dessa nova imagem da Amazônia, que faz dela uma região originalmente populosa, com uma ecologia fortemente marcada pela intervenção humana, e de perfil sociopolíticos ‘complexo’ – obrigando-nos a concluir que o impacto da invasão e colonização européias foi ainda mais destrutivo que o tradicionalmente admitido? Aceito praticamente todos os seus elementos; mas confesso, também, um certo desconforto diante da ênfase excessiva na distancia entre as sociedades contemporâneas e antigas. (2002, p. 340)

As pesquisas arqueológicas atuais hoje estão se distanciando dessa “perversão” que negaria aos grupos atuais “qualquer capacidade de autodeterminação histórica” e que no limite levariam a conclusão de as “sociedades contemporâneas, sendo não-representativas da plenitude original, são descartáveis, isto é, podem ser assimiladas à sociedade nacional sem maiores perdas para a humanidade” (2002, p.341)

O passado visto pela arqueologia atual é muito mais do que uma separação entre sociedades de floresta e chefaturas agrícolas. O que Viveiros de Castro (2002) apresentou como a *visão da arqueologia* reflete como a arqueologia ainda tem sido discutida pela antropologia. Viveiros de Castro (2002) discutiu a Amazônia neste artigo, a partir de modelos teóricos sobre as ocupações humanas, e os modelos (Meggers) e contra-modelos (Lathrap e Roosevelt) ecológicos da arqueologia. Mas no mesmo texto Viveiros de Castro faz uma colocação que é exatamente a tendência atual da arqueologia amazônica:

se não se pode mais tomar a Amazônia como cenário dominado exclusivamente por pequenas aldeias de caçadores-horticultores igualitários, tampouco se deve exagerar pelo outro lado, atribuindo uma condição vestigial, degenerativa e marginal aos povos da terra firme. (2002, p. 342)

A arqueologia amazônica atual tem tomado o mesmo rumo que a arqueologia brasileira de uma forma geral vem seguindo, o distanciamento dos modelos preditivos e ao mesmo tempo a busca pela historicidade. Os autores têm ciência da necessidade de maiores investimento em pesquisa, pois os dados ainda são parciais e cheios de lacunas. A (auto) crítica sobre influências das teorias degeneracionistas, evolucionistas, e deterministas, tem sido feitas por uma série de artigos e pesquisas acadêmicas sobre a história da arqueologia brasileira (NOELLI & FERREIRA). Também se tornaram freqüentes as críticas às metodologias de Betty Meggers e dos arqueólogos formados pelo PRONAPA<sup>62</sup>, mesmo em trabalhos que discutem outras regiões arqueológicas do Brasil.

Acreditamos que arqueologia brasileira atual não há mais uma busca pela quebra de paradigmas, como as polemicas criadas entre os modelos de Meggers e Lathrap. A tendência atual, como fica claro no exemplo da arqueologia amazônica, é a construção paulatina do conhecimento sobre o passado, baseado na utilização e discussão dos dados já apresentados, além dos recém levantados. Talvez a quebra de paradigma esteja justamente na ênfase dada historicidade, discutida nas questões sobre a pertinência tanto das permanências, quanto das discontinuidades culturais.

Outra questão crítica à arqueologia, que Viveiros de Castro (2002, p. 343) colocou é a proeminência da agricultura nessas chefaturas amazônicas (ROOSEVELT 1980), segundo ele as evidências etnográficas convergem para outro lado, já que para as sociedades ameríndias atuais haveria

---

<sup>62</sup> O Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) foi um proposto por Betty Meggers e Clifford Evans no início dos anos 60, juntamente com diversos outros pesquisadores do Brasil, com o objetivo de levantar sítios em todas as regiões do país. A partir desse grande empreendimento foram propostas tradições, fases e estilos, e cronologias das diversas ocupações pré-coloniais. Apesar das inúmeras críticas que o PRONAPA recebeu até hoje suas propostas são fundamentais para a continuidade das pesquisas.

“[1] a enorme importância ideológica conferida à caça [...] até mesmo, no caso das sociedades entusiasticamente horticultoras [...]; [2] a generalidade de uma concepção das relações com a natureza que privilegia as interações sociais e simbólicas com o mundo animal, e na qual o xamanismo é uma instituição central (...) [3] a difusão de uma ideologia da predação ontológica como regime de constituição das identidades coletivas.”

Feitas estas observações finaliza dizendo que “tudo isso parece casar algo mal com os regimes ideológicos associados à agricultura e/ou à centralização política em outras partes do mundo”. A questão de Viveiros de Castro foi colocada de modo à por em contradição a relação entre a caça e agriculturas. No entanto, na arqueologia da Amazônia, esta relação pode ser observada por outro ângulo, através da cultura material, em especial a iconografia cerâmica.

É inegável que a cerâmica teve um papel muito importante no processamento de alimentos agrícolas entre os grupos indígenas pré-coloniais; o que se expressa nas vasilhas utilizadas para produção de bebidas fermentadas ou nos grandes pratos associados à torragem de farinha e preparação do beiju, alimentos esses ainda muito importantes na dieta indígenas. No entanto, quando observamos algumas das cerâmicas mais elaboradas da Amazônia, como aquelas do estilo Santarém e Konduri, o que vemos é uma série de representações zoomorfas e antropomorfas ornando pratos, vasos, urnas e etc. Como observaram Barata (1968) e Gomes (2002) alguns apêndices dos vasos trípedes são figurações dualistas, que se vistas de frente remetem às figuras antropomórficas e lateralmente às imagens zoomórficas. A materialização de uma perspectiva dualística, assim como a representação dos grandes predadores (cobras, os jaguares e os urubus) nessas cerâmicas, remete mais do que simplesmente ao xamanismo. Essas figurações cerâmicas revelam que já neste período histórica que a ideia de humanidade e as suas transformações passavam pelo corpo, como propôs o próprio Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO 2002b). Portanto, o que Viveiros de Castro considera incompatível, sociedades agrícolas com cosmologias voltadas para a caça, pode ser somente uma questão de perspectiva.

A relevância na caça na dieta dos grupos pré-coloniais é um tanto complexa em termos de registro arqueológico, pois a acidez do solo amazônico não é adequada para

conservação de vestígios orgânicos como ossos de animais. Embora as discussões arqueológicas sobre as economias nativas girem em torno dos modos agrícolas, isso por si só, não cria nenhuma incompatibilidade com possibilidade da prática conjunta da caça e da pesca.



Figura 37 – Apêndice modelado do estilo Santarém (Acervo MAE/USP) representando a cabeça de um jaguar.  
Fonte: (GOMES D. M., 2002)

Uma dificuldade compartilhada entre a etnologia e arqueologia é justamente o impasse entre a aplicação de seus próprios conceitos para a descrição de estruturas dos ameríndios. Definir “cacicados”, “chefaturas” ou “sociedades de floresta” é muito complicado, visto que as formas políticas e econômicas nativas se diferem muito do Ocidente. Uma opção mais produtiva e interessante seria se arqueólogos e antropólogos, se inspirassem nas sociedades que tanto debatem, e procurassem estabelecer trocas simétricas, formando redes transdisciplinares e colaborativas. E não simplesmente reiterando identidades e seus antagonismos. Onde se enxerga o abismo, também se avista a ponte.

## Considerações Finais – Os impasses entre arqueologia e antropologia

O principal objetivo desta dissertação foi por em prática uma análise que contemplasse em paridade a arqueologia e a antropologia. Ao longo, do mestrado notamos como ainda é muito mais fácil encontrar abertura por parte da arqueologia para a antropologia, do que o contrário. Não se trata de um de um questionamento pessoal (apesar de o sê-lo também), mas de uma constatação histórica.

Desde o início da arqueológica da brasileira, a procura por leituras de fontes etnográficas e históricas é uma constante. No caso da antropologia, podemos dizer que houve o processo inverso. Até a primeira metade do século XX, a formação em antropologia, englobava também a arqueologia, antropologia física e lingüística, seguindo a linha culturalista de Boas (2004).

A partir da segunda metade do século XX, os trabalhos etnográficos se tornaram mais voltadas às questões culturais e as formas sociais dos grupos indígenas, se distanciando de outros aspectos como a cultura material ou as feições antropométricas dos grupos. A arqueologia, antes associada a centros de etnologia como o Museu Nacional do Rio de Janeiro, ficou a deriva, e em certas instituições foi associada a departamentos das ciências naturais, da terra, ou até no campo das artes. Esse distanciamento histórico entre antropologia e arqueologia, no Brasil, criou as atuais barreiras que discutimos no capítulo anterior. Contudo, percebemos que atualmente, guardada as devidas diferenças, há um movimento comum na antropologia e arqueologia feitas sobre os povos indígenas da Amazônia, que tem por eixo o afastamento das respostas dualísticas.

Uma importante pauta trazida pela etnologia da Guiana foi à questão entre as visões sobre das sociedades indígenas caracterizadas pelo atomismo sociopolítico ou, por oposição, articuladas em extensas e complexas redes relacionais. Os trabalhos que citamos de Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman (2009), apesar de beberem muito na fonte *de Rede de Relações* (GALLOIS D. T., 2005), alias, Sztutman, é um dos colaboradores desta obra, seguem em uma direção que integra as duas perspectivas.

Essa complexificação da percepção da vida política ameríndia mostra como essas formas não são simples de serem identificadas e descritas ao Ocidente.

Apesar de Viveiros de Castro (2002a) considerar que atualmente na arqueologia amazônica predominam as visões dos modelos de chefatura (LATHRAP, 1970; ROOSEVELT A., 1980) o que notamos nas pesquisas atuais, é o afastamento dos modelos ecológicos e a descrição de contextos regionais repletos de diversidades.

Na região da foz do rio Negro, Acunã (1641) descreveu as grandes aldeias, de grupos produtores de cerâmica pintada, que se relacionavam com outras, informações compatíveis com cerâmica e os sítios Guarita. No entanto, considerar esses grupos como organizados em tipo cacicado ou chefaturas, vai de encontro às conclusões de Neves (2010) que relaciona a ocupação Guarita a grupos menos sedentarizados e guerreiros, características opostas às dos grupos Borda Incisa que ocuparam anteriormente a Amazônia central. Até os cacicados arauquinóides das Guianas (LATHRAP), poderiam ser reinterpretados, a partir dos dados apresentados por Rostain (2010) como sistemas articulados de troca materiais e simbólicas entre grupos com maior e menor densidade demográfica (ROSTAIN, 2010). Por sua vez, Gomes (2009) entende que haveria grupos autônomos no baixo Tapajós em um território onde antes se supunha ser de domínio ou ao menos de influencia dos grupos de Santarém.

A ocupação Konduri, na bacia do rio Trombetas, até o presente momento apresenta cenário muito semelhante ao dos grandes assentamentos de Santarém. De acordo com Guapindaia (2008), possivelmente as mesmas populações das grandes aldeias, situadas nas áreas de interflúvio, exploravam outros ambientes, para a coleta e pesca. Mas as pesquisas arqueológicas na região do Trombetas ainda apresentam lacunas, a região estudada é restrita a poucos sítios próximos a confluência com o Nhamundá. E é sobre esses pontos já identificados que pretendemos dar continuidade a nossa pesquisa.

A seqüência cronológica estabelecida até o presente momento identifica quatro tipos de cerâmica, Pocó, Konduri e Globular e cerâmica “espinha de peixe”

(Hilbert 1955, Hilbert & Hilbert 1980)<sup>63</sup>. 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).

Apesar das numerosas referências aos grupos indígenas, as fontes históricas são pouco específicas em relação às formas de organização política e social. Aparecendo com maior detalhe somente no século XX com os trabalhos etnográficos de vários autores com grupos Karib das Guianas (Friel 1958, Guppy 1958, Fock 1963, Yde 1965, e Rivière 1984). As fontes históricas do século XVII ao XIX são repetitivas na consideração de que na região do Trombetas haveria grupos povos falantes de línguas Karib; que segundo Acuña (1941) tinham como vizinhos grupos Tupis. Lathrap (1970) relaciona as cerâmicas do Tapajós e Trombetas/Nhamundá à expansão Karib.

Portanto uma questão pertinente para o prosseguimento da pesquisa é investigar se é possível identificar uma continuidade entre os ceramistas Konduri e os grupos Karib históricos, considerando que a relação entre os grupos históricos e os atuais já foi estabelecida por outros trabalhos (Howard 2002, Queiroz 2008).

Outra questão diz respeito à relação entre as ocupações Pocó, associadas a grupos Arawak, e Konduri, a grupos Karib (LATHRAP, 1970). Aparentemente há uma ruptura cronológica entre as duas e também haveria preferências de ocupações distintas entre os grupos ceramistas (GUAPINDAIA 2008). Entretanto, não está explícito como se deu esta relação entre os grupos, se é que houve relação direta. Existiria sincronicidade entre as duas ocupações, tendo em vista a indiferenciação estratigráfica entre os níveis Pocó e Konduri?

Portanto, dentre as propostas para a continuidade desta pesquisa estão: (a) proposição de uma cronologia regional para o Alto-médio Trombetas, verificando a possível relação com os sítios do baixo Trombetas e do Nhamundá; (b) identificação das similaridades e especificidades das ocupações Pocó e Konduri na região do Alto-médio Trombetas; (c) fazer o reconhecimento sobre padrões de descolamento, assentamentos na região do Trombetas a partir dos discursos históricos, arqueológicos, etnográficos e indígenas.

---

<sup>63</sup> Quanto aos vestígios do período pré-cerâmico não foram mencionados por nenhum dos autores que trabalharam na região (Hilbert 1955, Guapindaia 2008).

A partir desse delineamento geral, pretende-se abordar questões mais específicas para o Alto médio Trombetas, que são (a) investigação dos limites das ocorrências Pocó e Konduri nas regiões de cabeceiras do Trombetas; (b) identificação dos padrões de assentamento nesses locais, tendo em vista que a paisagem nestes locais são diferentes da região do baixo Trombetas, onde foram feitos os estudos mais intensivos (Hilbert 1955, Hilbert & Hilbert 1980, Guapindaia 2008).



## Bibliografia

- ACUÑA, C. d. ([1641] 1941). Relação do novo descobrimento do famoso Rio Grande. In: CARVAJAL, A. d. ROJAS, & C. de, *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas* (Vol. Vol. Brasileira série 2º. Vol.203.). São Paulo: Cia Ed. Nacional.
- AIRES DA FONSECA, J. (2010). As Estatuetas Líticas do Baixo-Amazonas. . In: E. PEREIRA, & V. (. GUAPINDAIA, *Arqueologia Amazônica* (Vol. 1, pp. 235-237). Belém: IPHAN; SECULT.
- BARATA, F. (1968). *As Artes Plásticas no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- BARBOSA DE FARIA, J. (1946). *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.
- BARBOSA RODRIGUES, J. (1879). Discurso sobre o curare. *Annaes Braziliensis de Medicina* , XXXI, p. 135.
- BARBOSA RODRIGUES, J. (1875). Ídolo Amazônico achado no rio Amazonas. . In: *Exploração e Estudo do Valle rio Amazonas - Rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional.
- BARBOSA, G. C. (2005). Das trocas de bens. In: D. T. GALLOIS, *Rede de Relações nas Guianas* (pp. 59-111). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP.
- BETTENDORFF, J. F. (1990). *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (Vol. Série Lendo o Pará 5). Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura.
- BOAS, F. (2004). *Antropologia cultural*. . Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BROCHADO, J. P. (1984). *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America*. Urbana-Champaign: (Tese de doutorado) University of Illinois.
- CARVAJAL, G. d. ([1542] 1941). Relação do novo descobrimento do famoso rio Grande. In: G. CARVAJAL, A. d. ROJAS, & C. d. ACUNA, *Descobrimeto do rio das Amazonas*. (Vol. Brasileira série 2º. Vol.203.). São Paulo: Cia Ed. Nacional.
- CLASTRES, P. (1974 (1978)). *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- CLASTRES, P. (1978 [1974]). *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- CORRÊA, C. G. (1965). Estatuetas de Cerâmica na Cultura Santarém. *Publicações do Museu Paraense Emílio Goeld* , p. 88.
- COSTA, F. d., SENNA, C. d., PEREIRA, E., & KERN, D. (1986). *Levantamento Arqueológico na Área da UHE Cachoeira Porteira - Relatório Global*. Belém: CNPq, MPEG.

- CRUXENT, J. M., & HOUSE, I. (1982). *Arqueología Cronológica de Venezuela*. Caracas: Armitano Editores.
- DENEVAN, W. (1996). A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers*, 4, pp. 654-681.
- DENEVAN, W. M. (1966). *The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- DREYFUS, S. (1993). Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: M. CARNEIRO DA CUNHA, & E. VIVEIROS DE CASTRO, *Amazônia: etnologia e história indígena*. (pp. 19-41). São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- DUARTE DO PATEO, R. (2005). Guerra e devoração. In: D. T. GALLOIS, *Rede de Relações nas Guianas* (pp. 113-149). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP.
- ERICKSON, C. L. (2000). An artificial landscape-scale fishery in the Bolivian Amazon. *Nature*, 408, 190-193.
- EVANS, C., & MEGGERS, B. (1960). "Archaeological Investigations in British Guiana." *Bureau of American Ethnology Bulletin 177*. Washington, D. C.: Smithsonian Institute.
- FARABEE, W. (1924). The central caribs. *Anthropological Publications*, X.
- FOCK, N. (1963). *Waiwai: religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen: The National Museum.
- FRIKEL, P. (1958). "Classificações lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes". In *Revista de Antropologia*. São Paulo, n.6 .
- FRIKEL, P. (1971). Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960-70: mudanças e problemas. *Publicações Avulsas*, 16.
- FRIKEL, P. (1955). Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kahyana. *Revista do Museu Paulista*, 203-233.
- FRIKEL, P., & CORTEZ, R. (1972). Elementos demográficos do Alto Paru de Oeste, Tumucumaque brasileiro. *Publicações Avulsas*, pp. 5-35.
- GALLOIS, D. T. (1988). *O movimento da cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do mundo*. São Paulo: Tese (Doutorado) - USP.
- GALLOIS, D. T. (2005). *Rede de Relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP.
- GASSÓN, R. A. (2002). Orinoquia: The Archaeology of the Orinoco River Basin. *Journal of World Prehistory*, 16, 237-311.
- GOMES, D. M. (2002). *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP*. São Paulo: Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial do Estado.

- GOMES, D. M. (2008). *Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-colonial*. São Paulo: Edusp, FAPESP.
- GOMES, D. (2009). Os Tapajó e os Outros. In: W. F. MORALES, & F. P. MOI, *Cenários Regionais em Arqueologia Brasileira* (pp. 239-260). São Paulo, Porto Seguro: Annablume, Acervo.
- GRUPIONI, D. F. (2005). Tempo e espaço na Guiana indígena. In: D. T. Gallois, *Rede de Relações nas Guianas* (pp. 23-57). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP.
- GUAPINDAIA, V. C. (1993). *Fontes históricas e arqueológicas sobre os Tapajó: a coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Recife: (Dissertação de Mestrado) UFPE.
- GUAPINDAIA, V. L. (2008). *Além da margem do rio – as ocupações Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA.* . São Paulo: (Tese de Doutorado) MAE-USP .
- GUAPINDAIA, V. L. (23 de novembro de 2004). <http://www.historiaehistoria.com.br>. Acesso em 5 de dezembro de 2010, disponível em história e-história: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=historiadores&id=16>
- GUPPY, N. (1958). *Wai-Wai: through the forests north of the Amazon*. London.: John Murray Publishers.
- HARTT, F. (1885). Contribuição para a ethnologia do valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional* , VI, 1-174.
- HECKENBERGER, M. (2010). Archaeology and Cultural Memory. In: E. PEREIRA, & V. GUAPINDAIA, *Arqueologia Amazônica* (Vol. 2). Belém: MPEG; IPHAN; SECULT.
- HECKENBERGER, M. J. (2005). *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York, London: Routledge.
- HECKENBERGER, M. J., NEVES, E. G., & PETERSEN, J. B. (1998). De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. *Revista de Antropologia* , 41, 69-96.
- HERIARTE, M. ([1662] 1874). *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. Vienna d’Austria: Carlos Gerold.
- HILBERT, P. (1968). *Archäologische Untersuchungen am Mittlern Amazonas*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- HILBERT, P. P. (1955). *A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná* (Vol. 9). Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará.
- HILBERT, P., & HILBERT, K. (1980). Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamunda e Trombetas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* ( Antropologia).
- HORWARD, C. (1993). Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia. In: E. VIVEIROS DE CASTRO, & M. C. CUNHA, *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP, FAPESP.
- HOWARD, C. V. (2000). Wrought Identities: the Waiwai expeditions in search of the “unseen tribes” of northern Amazonia. *(Tese de Doutorado)* . Chicago/Illinois: The University of Chicago.

- HUGH-JONES, S. (1979). *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IBGE. (2002). *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: Ed. fac-sim. IBGE.
- LATHRAP, D. W. ([1970]1975). *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo.
- LIMA, H. P. (2008). *História das Caretas: a Tradição Borda Incisa na Amazônia Central*. São Paulo: (Tese) USP.
- LIMA, H., NEVES, E., & PETERSEN, J. (2006). A fase Açutuba: um novo complexo cerâmico na Amazônia central. *Arqueologia Sul-Americana* , 2.
- LIMA, T. A. ( 2005). Cerâmica Tupiguarani e Marajoara: elementos estruturais comuns. *Ciência Hoje* , 213, 30-33.
- LOWIE, R. (1963). The tropical forest tribes: an introduction. In: J. (. STEWARD, *Handbook of South American Indians* (pp. 1-56). New York: Cooper Square Publishers Inc.
- MAYBURY-LEWIS, D. (1967). *Akwe-shavante society*. Oxford: Claredon.
- MEGGERS, B. (1954). Environmental limitatations on the development of culture. *American Anthropologist* , 56, 801-24.
- MEGGERS, B. (1990). Reconstrução do comportamento locacional pré-histórico na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* , 6 (Antropologia), pp. 183-203.
- MEGGERS, B. (2001). The mystery of the Marajoara: an ecological solution. *Amazoniana* , 16, 421-440.
- MEGGERS, B., & EVANS, C. (1961). An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of South America. In: S. (. LOTHROP, *Essays in Precolumbian art and archaeology*. Cambridge: Harvard University.
- MORAES, C. d. (2006). *Arqueologia da Amazônia Central, vista de uma perspectiva da região do Lago do Limão*. USP (Dissertação de mestrado).
- MORAES, C. d. (2010). As aldeias circulares na Amazônia Central, um contraste entre a fase Paredão e Guarita. In: E. PEREIRA, & V. GUAPINDAIA, *Arqueologia Amazônica* (Vol. 2, pp. 583-604). Belém: MPEG, IPHAN, SECULT.
- NEVES, E. G. (2010). A arqueologia da Amazônia Central. In: E. PEREIRA, & V. GUAPINDAIA, *Arqueologia Amazônica* (Vol. 2, pp. 562-579). Belém: MPEG, IPHAN, SECULT.
- NEVES, E. G. (2006). *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NEVES, E. G. (2009). Warfare in precolonial Amazonia: when carneiro meets clastres. In: A. E. NIELSEN, & W. WALKER, *Warfare in cultural context: practice, theory, and the archaeology of violence* (pp. 139-164). Tucson: University of Arizona.

- NEVES, E., PETERSEN, J. B., & HECKENBERGER, M. (2003). Historical and socio-cultural origins of Amazonian dark earths. In: J. e. LEHMANN, *Amazonian Dark Earths: origin, properties, management*. (pp. 29-50). Kluwer: Academic Publisher.
- NOELLI, F. S. (1998). The Tupi: explaining origin and expansions in terms of archaeology and of historical linguistics. *Antiquity*, 72, 648-663.
- NOELLI, F. S., & FERREIRA, L. M. (set.-dez. de 2007). A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 14, pp. 1239-1264.
- OLIVEIRA, L. V. (2010). O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. (*Dissertação de Mestrado*) . Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- OVERING, J. (1975). *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. London: Clarendon Press/Oxford.
- PALMATARY, H. (1969). The Archaeology of the Lower Tapajós Valley: Brazil. *Transactions of The American Philosophical Society, News Series.*, 243.
- PERRONE-MOISÉS, B. (2006). “Notas sobre uma certa confederação guianense” . . Belém: Comunicação apresentada ao colóquio “Guiana Ameríndia: história e etnologia”.
- PERRONE-MOISÉS, B., & SZTUTMAN, R. (2009). Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. Caxambu: ANPOCS: (Apresentação de Trabalho/Comunicação).
- PERRONE-MOISÉS, B., & SZTUTMAN, R. (2010). Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, 16, 401-433.
- PETERSEN, J., NEVES, E., & HECKENBERGER, M. (2001). Gift from the past: Terra Preta and prehistoric Amerindian occupation in Amazonia. In: C. McEWAN, C. BARRETO, & E. (. NEVES, *Unknown Amazon, culture in nature in ancient Brazil*. London: British Museum.
- PORRO, A. (1996). *O Povo das Águas. Ensaios de Etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes/EDUSP.
- PORRO, A. (2007). *Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial*. São Paulo: USP, Cadernos do IEB.
- PORRO, A. (2008). Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera. n. 3. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas.*, 3 (n.3), p. 387-397.
- PROFESSORES INDÍGENAS DO MAPUERA; SECRETARIA EXECUTIVA DE EDUCAÇÃO. (2003). *Mapuera Pono Komo, Livro de Histórias dos povos do Mapuera*. Belém: Governo do Pará.
- QUEIROZ, R. C. (1999). A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: R. M. WRIGHT, *Transformando os Deuses - Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (pp. 255-284). Campinas: Editora da Unicamp.

- QUEIROZ, R. C. (2008). *Trombetas-Mapuera – território indígena*. Brasília: FUNAI-PPTAL.
- RICARDO, C. A. (1983). Índios do Nhamundá/Mapuera. In: C. A. RICARDO, *Povos Indígenas no Brasil* (Vol. 3). São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- RIVIÈRE, P. (1984 [2001]). *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: EdUSP.
- RIVIÈRE, P., GRUPIONE, D. F., GALLOIS, T., D., BARBOSA, G., SZTUTMAN, R., et al. (2007). A propósito de Redes de Relações nas Guianas. *Mana*, 13(1), 251-273.
- ROBRAHN-GONZALEZ, E. (1996). *A ocupação ceramista pré-colonial do Brasil Central: origens e desenvolvimento*. São Paulo: (Tese), Universidade de São Paulo.
- ROOSEVELT, A. (1992). Arqueologia Amazônica. In: M. C. CUNHA, *História dos Índios no Brasil* (pp. 53-86). São Paulo: Companhia das Letras.
- ROOSEVELT, A. C. (1987). Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. In: C. URIBE, *Chiefdoms in Americas*. (pp. 153-184). Maryland,: University Press of America.
- ROOSEVELT, A. (1980). *Parmana: pre-historic maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic.
- ROSTAIN, S. (2010). Cacicazgos guyanenses: mito o realidad? In: E. PEREIRA, & V. (. GUAPINDAIA, *Arqueologia Amazônica 1* (pp. 168-192). Belém: MPEG; IPHAN; SECULT.
- ROSTAIN, S. (2008). The Archaeology of the Guianas: An Overview. In: H. I. SILVERMAN, *The Handbook of South of American Archaeology*. New York: Springer.
- ROTH, W. (1924). An Introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 38:1926-7, pp. 25-745.
- SCHATAMACCHIA, M. C., DEMARTINI, C. M., & BUSTAMANTE, A. (1996). O aproveitamento científico de coleções arqueológicas: a coleção Tapajônica do MAE-USP. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 317-333.
- SCHOMBURGK, R. (1922-23). *Travels in British Guyana, 1840-1844*. (Vol. 2v). Georgetown: The Daily Chronicle Ltd.
- SIMÕES, M. (1974). Contribuição à arqueologia dos arredores do baixo Rio Negro. *Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas. Publicações avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 23, pp. 165-188.
- SPENCER, C. S., & REDMOND, E. M. (1992). Prehispanic Chiefdoms of the Western Venezuelan Llanos. *World Archaeology*, 24, 134-157.
- STADEN, H. ([1557] 2010). *Dois viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM.
- STEWART, J. (1946/1950). *Handbook of South American Indian*. Washington: Smithsonian Institution.

- STEWART, J. (1948). South American cultures: an interpretive summary. In: J. STEWART, *Handbook of South American Indians* (Vol. 5, pp. 669-772). Washington: Smithsonian Institution.
- SZTUTMAN, R. (2009.). "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi.". *Novos Estudos.* , 83, 129-157.
- SZTUTMAN, R. (2005). Sobre a ação xamânica. In: D. T. GALLOIS, *Rede de relações nas Guianas* (pp. 151-226). São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002a). Imagens da natureza e da sociedade. In: E. VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 317-344). São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002b). Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: E. VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-399). São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DES CASTRO, E. (1985). Sociedades minimalistas: a proposito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico* , 265-282.
- WHITEHEAD, N. L. (1993). Ethnic transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. *L'Homme* , 126-128, 285-305.
- WÜST, I. (1983). *Aspectos da ocupação pré-colonial em uma área do Mato Grosso de Goiás: tentativa de análise espacial*. São Paulo: (Dissertação), Universidade de São Paulo.
- YDE, J. (1965). *Material culture of the Waiwai*. Copenhagen : The National Museum.