



Programa de Pós-Graduação em
Antropologia • UFPA

Lúcio Flávio Siqueira Costa Leite

**‘Pedacos de pote’, ‘bonecos de barro’ e ‘encantados’ em Laranjal do
Maracá, Mazagão - Amapá:
Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

**Belém, Pará
2014**



Lúcio Flávio Siqueira Costa Leite

**‘Pedacos de pote’, ‘bonecos de barro’ e ‘encantados’ em Laranjal do
Maracá, Mazagão - Amapá:
Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia**
Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Antropologia pela
Universidade Federal do Pará.

**Belém, Pará
2014**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Leite, Lúcio Flávio Siqueira Costa, 1980- 'Pedacos de pote',
'bonecos de barro' e 'encantados' em Laranjal do Maracá,
Mazagão, Amapá: perspectivas para uma arqueologia pública
na Amazônia / Lúcio Flávio Siqueira Costa Leite. - 2014.

Orientadora: Marcia Bezerra de Almeida;
Coorientador: Flávio Leonel da Silveira.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal
do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014.

1. Arqueologia Amapá. 2. Cultura material Amapá. 3.
Comunidade. 4. Cavernas. 5. Amapá Antiguidades. I. Título.

CDD 22. ed. 930.1098116



Lúcio Flávio Siqueira Costa Leite

**‘Pedacos de pote’, ‘bonecos de barro’ e ‘encantados’ em Laranjal do
Maracá, Mazagão - Amapá:
Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

Banca Examinadora:

Examinador Externo | **Dr. José Alberione dos Reis** – Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

Examinador Interno | **Dr. Fabiano Gontijo** – Universidade Federal do Pará (UFPA)

Suplente | **Drª Helena Pinto Lima** – Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)

Coorientador | **Dr. Flávio Abreu da Silveira** – Universidade Federal do Pará (UFPA)

Orientadora | **Drª. Marcia Bezerra de Almeida** – Universidade Federal do Pará (UFPA)

Belém, Pará

2014

Dedico,

A minha mãe, por incentivar todas as minhas escolhas e a Alice, minha sobrinha, por me despertar ao que é importante.

“Não é em nenhum refúgio que nos descobrimos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”.

Jean-Paul Sartre

AGRADECIMENTOS

“Como o não sabes ainda,
Agradecer é mistério”

Fernando Pessoa, Quadras ao Gosto Popular

Os relacionamentos nos organizam existencialmente, funcionam como uma importante forma de compartilhar que nos dá em troca uma bagagem de mitos, conhecimentos, abraços e histórias. Relacionamentos são o que nos restauram quando é tempo de desafios e que transgridem quando é tempo de deslumbramentos, mas que a qualquer tempo se faz presente, se convertem em cura. Tenho os que me fazem sentir assim, o mistério é saber agradecer a todos com quem compartilho as vitórias ou mesmo as miudezas dos ritos.

No caminho chamado Mestrado, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGA/UFPA pela formação, e ao Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá - IEPA, pela licença que possibilitou a realização dessa etapa.

Da mesma forma, agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amapá – FAPEAP pela seleção desse projeto em Edital de Custeio, permitindo a realização de um documentário sobre a temática desta dissertação.

Sou extremamente grato aos moradores da Vila de Laranjal do Maracá, que sendo meus interlocutores, dispuseram de seu tempo, suas casas e partilharam comigo suas histórias de vida.

Agradeço à D. Marina Gato e à Cléo Ferreira pelo auxílio e presteza em todas as minhas demandas junto à Secretaria do PPGA. Aos professores, pelas lições, debates e indicações de bibliografia que resultaram nessa pesquisa. Especialmente, agradeço ao Professor Flávio Leonel da Silveira pelas aulas, pelas sugestões, pelos conselhos, pelas dicas, pelos livros emprestados e principalmente pela coorientação desta pesquisa. Do mesmo modo, agradeço à minha orientadora Marcia Bezerra pelos ensinamentos, conselhos de pesquisa e pelas horas de leituras gastas com meu trabalho. Suas sugestões foram preciosas, sempre bem-vindas e acabaram por constituir-se neste

trabalho. A Professora Edna Alencar pelas aulas, participação em minha banca de qualificação e dicas de leitura. As professoras Denise Schaan e Jane Beltrão.

No PPGA fiz amigos e a eles agradeço pelas trocas de experiência, pelas conversas em sala de aula ou fora dela. São eles: Ângelo Lima, Arenildo Silva, Marcos Negrão, Eliane Farias, Mônica Vieira, Clarisse Callegari, John Fletcher e Adelina.

O mestrado exigiu minha mudança para a cidade de Belém por quase um ano e meio e lá, juntamente como Antonia Damasceno, montamos a “República do extremo norte”, uma casa na distante Ananindeua. Entre cafés da tarde, foi onde vivemos muitas histórias, fizemos nossas festas, recebemos amigos. Esses momentos essencializaram nossa amizade, tornando a gratidão um símbolo da relação que construímos.

Glenda pode ter sido minha “pior” companheira em campo, mas fora dele não consigo imaginá-la sem lembrar sua energia, simpatia e alegria. Sua leveza de espírito é contagiante e sou grato por poder compartilhar dela.

Rhuan, do Tapanã, foi uma descoberta. Recolhi-o dos corredores do IFCH e ainda hoje me surpreendo com a facilidade que tenho em me sentir bem perto de dele. Viver em Belém foi inesquecível e isso tem a assinatura dele em vários momentos.

Marcelo Almeida, agradeço pela confiança, amizade e todos os nossos debates durante os cafés e almoços em nossa república.

Agradeço à equipe do Núcleo de Arqueologia do IEPA - NuPArq, onde constituí meus interesses de pesquisa e tenho consolidado a Arqueologia como escolha profissional. Esse processo não seria possível sem o apoio de Mariana Cabral e João Saldanha, a quem sou grato pela amizade e as constantes lições que transformaram meu modo de perceber a ciência e sua relação com as pessoas.

A Alan, Avelino, Carol, Fábio, Jelly Lima, Mara e Maitena, obrigado pela amizade.

Ao amigo Manuel Calado, a quem devo inúmeras leituras, questionamentos sobre essa investigação e por gentilmente ter participado da banca de qualificação desta pesquisa.

Agradecer ao NuPARq é lembrar dos amigos Bruno Barreto, Fabrício Ferreira, Francisco Coutinho e Michel Bueno, a quem sou grato pelos inúmeros campos e pelas histórias que hoje dão sentido à nossa amizade.

É um desafio escolher palavras para agradecer à Daiane Pereira, pessoa espetacular, que admiro e orgulho em poder chamá-la de amiga.

No processo inquietador da elaboração de uma pesquisa, colegas e amigos terminam sempre por serem envolvidos. Por isso, também agradeço às minhas amigas, Camila Karina e Deyse França, com quem pude contar nos momentos de angústias e dificuldades, sempre me oferecendo uma palavra de incentivo.

Não poderia esquecer aquelas que do Curso de História, hoje se tornaram parte de minha bagagem de outras histórias, mitos e sorrisos. À Elba Nascimento, Edilma Rosi, minha ex-esposa oiapoquense Karla Lucien, Rafa Montoya, Diana Figueiredo e Irilene Aires.

Aos amigos Robson e Tiago, por serem sempre acolhedores; a Serafim Rodrigues, por ser amigo em todas as horas; a Hefran Nascimento, por ter me auxiliado nas transcrições das entrevistas; Rones Paranhos, pelas conversas e a paciência em corrigir as primeiras versões desse trabalho; Bruno Sérvulo; Leda Soraia; Anderson Bittencourt; Gil e Danúbia Vilhena.

Ao Cássio Souza, sou grato pelo companheirismo, pelos cuidados e amizade, afinal ele foi o responsável pela serenidade/sanidade da minha temporada em Belém e agradecê-lo é lembrar das inúmeras sessões de cinema, passeios, festas e todas as outras coisas que fizemos juntos.

Aos grandes amigos Edna Oliveira, Leonardo Silva e Reginaldo Gomes, pelas inestimáveis lições de vida e perseverança.

Mario Polo, é dessas pessoas raras que nos abastece de sorrisos e boas energias, não posso deixar de agradecê-lo por sua amizade e apoio.

Cassandra Oliveira tem me acompanhado na empreitada de realizar um documentário sobre Laranjal do Maracá, a quem agradeço por isso e pelos longos anos de amizades renovados a cada encontro.

Agradeço as minhas irmãs – Lucinha e Juliane – por depositarem em mim a confiança para todas as horas. Reconheço o orgulho que sentem e o converto numa obrigação de a cada dia ser mais digno de representá-las como família.

Leandro Silva é o responsável pelas traduções e por verter esta dissertação ao “bom português”. É a quem muito agradeço por esses tempos de deslumbramentos e mesmo pelas miudezas de nossos ritos.

RESUMO

**‘Pedacos de pote’, ‘bonecos de barro’ e ‘encantados’ em Laranjal do
Maracá, Mazagão - Amapá:
Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia**

A região de Maracá, Município de Mazagão, no Amapá, reúne em seu território um enorme potencial arqueológico, no qual se destacam contextos com urnas funerárias de características antropomorfas e zoomorfas em sítios de áreas fechadas, em ambientes de caverna. Essa dissertação é uma etnografia sobre as representações que moradores da vila de Laranjal de Maracá, localizada no entorno de vários desses sítios, possuem sobre esses vestígios, bem como sobre as pesquisas desses materiais. Além disso, aborda questões sobre práticas de encantaria e também imaginários sobre os lugares praticados pelos moradores dessa vila. Para tanto, utilizou como técnicas a observação participante, entrevistas e análises bibliográficas, buscando refletir a partir da Arqueologia Pública sobre as diferentes formas de impacto da cultura material.

Palavras-chave: Arqueologia pública na Amazônia. Arqueologia. Comunidades Locais. Práticas de encantaria.

ABSTRACT

**‘Pedacos de pote’, ‘bonecos de barro’, and ‘encantados’ in Laranjal do
Maracá, Mazagão, State of Amapá:
Perspectives for a Public Archaeology in Amazon**

The Maracá region, in the municipality of Mazagão, state of Amapá, holds a vast archaeological potential, in which contexts of secondary burial in urns with anthropomorphic and zoomorphic characteristics—found in caves and shelters—feature prominently. The present dissertation is an ethnography about the representations that inhabitants of Vila de Laranjal de Maracá—located in the surroundings of several such sites—share of the archaeological traces found, as well as of the research carried out on these materials. Besides that, this study also tackles issues on practices of *encantaria* (Enchant Cult) and on the imaginary related to places described by the inhabitants. To accomplish that, participant observation, interviews, and bibliographic analysis were used in the attempt to reflect—based on the principles of Public Archaeology—on the different forms of impact of material culture.

Key-Words: Public Archaeology in Amazon. Locals Communities. Material Culture. Practices of *encantaria* (Enchant Cult).

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - À esquerda, representação gráfica de um poço funerário Aristé. À direita, exemplo de um dos sítios identificados por Nimuendajú no Amapá. Fonte: Nimuendajú (2004).....	47
Figura 2 - Contexto funerário Aristé. Foto: Acervo IEPA.....	48
Figura 3 - Mapa da expedição arqueológica de Lima Guedes. Fonte: Lima Guedes (1897)	50
Figura 4 - Vista exterior de um sítio em ambiente de gruta contendo urnas Maracá. Foto: Guapindaia (2009a)	55
Figura 5 - Interior de uma caverna com urnas Maracá. Foto: Guapindaia (2009a).....	55
Figura 6 - Escavação no sítio habitação Bananal do Pocinho. Foto: Guapindaia (2009).....	56
Figura 7 - Mapa com a localização dos sítios arqueológicos no entorno do Igarapé do Lago e da Comunidade de Laranjal do Maracá. Elaboração: Antonia Damasceno.....	58
Figura 8 -- Vista de uma das ruas de Laranjal do Maracá	60
Figura 9 - Vista da Vila com a Serra do Laranjal ao fundo.....	61
Figura 10 - Vista da disposição das casas em uma das ruas da vila.	62
Figura 11 - Vista de uma das ruas de Laranjal do Maracá.....	63
Figura 12 - Dona Santinha	67
Figura 13 - Imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira de Laranjal do Maracá.....	76
Figura 14 - Multirão para limpeza da Igreja antes dos festejos em devoção à Nossa Senhora Aparecida.	77
Figura 15- Sede da Santa.....	78
Figura 16 - Igreja de Nossa Senhora Aparecida.....	78
Figura 17 - Chegada da Santa em Laranjal do Maracá. Foto: Ilda Carvalho.....	80
Figura 18 - Comissão da peregrinação da Santa.	81
Figura 19 - Peregrinação da Santa pelas comunidades do Igarapé do Lago.....	81
Figura 20 - Dona Edna (Procissão da Santa de peregrinação da Santa na Comunidade da Joaquina).....	82
Figura 21 - Vista do Igarapé do Lago.....	83
Figura 22 - Preparação da massa da mandioca.....	87
Figura 23 - Preparação da puba.	88
Figura 24 - A torra da farinha.	88
Figura 25 - Gerador elétrico da Vila.	91
Figura 26 - Usina do Gerador	91
Figura 27 - Jogadores do União - Time Oficial de Laranjal do Maracá. Foto: Sebastião Oliveira Carvalho	93
Figura 28 - Campeonato de futebol entre as comunidades da região.....	94
Figura 29 - Pintura rupestre no interior do Buracão do Laranjal.....	108
Figura 30- Vista do interior do Buracão do Laranjal.	121
Figura 31 - Vista do sítio no Rio Branco e de seus materiais arqueológicos.....	129
Figura 32 - Fragmento de fiança encontrada na Ilha da Fortaleza.	130
Figura 33 - Perfil de uma vala relacionada a fortificação na Ilha da Fortaleza.	130

TABELAS

Tabela 1 – Distribuição etária dos moradores de Laranjal do Maracá IBGE (2010)	68
Tabela 2 – Calendário de festejos de santos padroeiros do sul do Amapá. Elaborado de acordo com informações de Seu Sabá e Dona Ilda	84

LISTA DE ABREVIACES

- CEPAP** – Centro de Pesquisas Arqueológicas do Amapá
- FAPEAP** - Fundao de Amparo  Pesquisa do Estado do Amapá
- IEPA**– Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá
- IPHAN**–Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- INCRA**– Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- NuArq** – Núcleo de Arqueologia do IEPA
- PPGA** – Programa de Pós Graduação em Antropologia
- RESEXCA** – Reserva Extrativista do Cajari
- UEAP** – Universidade Estadual do Amapá
- UFPA** –Universidade Federal do Pará
- UNIFAP** – Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO

Inícios.....	14
Tomando forma	14
O ‘povo das cavernas’	14
CAPITULO I	21
Entre as coisas, as falas e as histórias de Laranjal do Maracá.....	21
1.1 A arqueologia e a etnografia.....	21
1.2 Objetivo e aproximações	26
1.3 As narrativas	29
1.4 Território, lugares, paisagens e pessoas	31
1.5 Os encantados de Laranjal do Maracá	34
1.6 Os registros fotográficos	37
1.7 Os procedimentos de análise.....	38
1.8 Os laços de parentesco vila.....	39
1.9 Outros sentidos.....	40
1.10 O público e a arqueologia.....	41
CAPITULO II	46
Arqueologia no Amapá e no Igarapé do Lago.....	46
2.1 Histórico das pesquisas arqueológicas no Amapá.....	46
2.2 O contexto da pesquisa: Laranjal do Maracá e sua arqueologia	49
2.3 Os sítios e seus vestígios	53
CAPÍTULO III	58
Laranjal do Maracá, o Igarapé do Lago e suas dinâmicas.....	58
3.1 A comunidade de Laranjal do Maracá e o município de Mazagão.....	58
3.2 A Vila de Laranjal do Maracá: população e território.....	59
3.3 ‘Nós, os primeiros moradores’	66
3.4 No tempo da “revolução”	68
3.5 Festividades e religiosidade	75
3.6 O Igarapé do Lago, a pesca e a mariscagem	82
3.7 ‘Roça é coisa séria’	85
3.8 Outras dinâmicas	90
CAPÍTULO IV	95

<i>'Contando, não se acredita': Imaginários e encantarias em Laranjal do Maracá.....</i>	<i>95</i>
4.1 Os donos e seus lugares.....	103
4.2 Joana Alcantâra e o buracão do Laranjal	107
CAPÍTULO V	116
<i>"Os "bonecos de barro": A arqueologia seus impactos no Igarapé do Lago.....</i>	<i>116</i>
5.1 Histórias que as pessoas contam.....	121
Considerações Finais.....	137
Referências bibliográficas	141

INÍCIOS

“Se eu pergunto acerca do mundo,
você pode se oferecer a me contar como ele é,
sob um ou mais quadros de referência;
mas se eu insisto que você me conte
como ele é fora de todos os quadros,
o que você pode dizer?
Somos confinados a modos de descrição,
seja o descrito o que for.”

- Goodman (1991)-

Esta é uma história sobre ‘encantados’, ‘bonecos de barro’, ‘donos de lugares’, ‘povo das cavernas’, a cultura material e suas articulações simbólico-práticas na vila de Laranjal do Maracá, município de Mazagão, Estado do Amapá. Igualmente, é um projeto relacionado ao meu ingresso no Núcleo de Pesquisa Arqueológica do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá - IEPA e no Curso de Especialização em Patrimônio Arqueológico da Amazônia, na Universidade Estadual do Amapá – UEAP, ambos no mesmo Estado.

Laranjal do Maracá é uma pequena vila localizada às margens da estrada que liga Macapá, capital do Estado, ao município de Laranjal do Jari. Atualmente é um dos principais acessos aos sítios arqueológicos relacionados à cultura arqueológica Maracá, o que resulta no envolvimento dos moradores como guias nas diversas incursões de pesquisa ou visitas eventuais. O objetivo desta seção é percorrer os caminhos iniciais dessa pesquisa e apresentar alguns temas que serão explorados mais detalhadamente ao longo do texto.

Minha aproximação com a arqueologia iniciou-se em 2008 quando participei de um Sítio Escola Arqueológico na Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. Estava recém-chegado a Macapá após dois anos de trabalho no município do Oiapoque. Otto Ramos, um amigo da graduação em História, que compunha equipe responsável por essa atividade foi quem me motivou a participar dessas escavações, coordenadas pelos arqueólogos Mariana Cabral e João Saldanha. Escavei durante vinte dias, período concluído com o interesse em tornar estagiário voluntário do Núcleo de Arqueologia do IEPA, atividade iniciada no ano seguinte.

No ano de 2010 comecei uma especialização em Patrimônio Arqueológico da Amazônia na Universidade Estadual do Amapá – UEAP e como proposta de monografia elaborei um projeto visando analisar os discursos sobre a arqueologia em atividades de Educação Patrimonial na cidade de Macapá, no Amapá. O projeto foi abandonado pelos desafios em sistematizar essas atividades e também por minha participação na vistoria arqueológica em um dos sítios do Igarapé do Lago, o sítio AP-MZ-41: Gruta do Veado, no município de Mazagão. Essa vistoria serviu para avaliar as condições desse sítio mediante denúncias do furto de materiais arqueológicos na região. A ameaça ao patrimônio arqueológico levou o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –IPHAN, com apoio técnico do Núcleo de Arqueologia do IEPA, a realizar um salvamento emergencial do sítio AP-MZ-41, assim como de outros três sítios considerados na mesma situação de vulnerabilidade.

O acesso aos sítios é feito através da vila de Laranjal de Maracá, comunidade onde buscamos realizar ações com o objetivo de informar sobre a natureza de nossas atividades, bem como esclarecer a destinação dos materiais arqueológicos envolvidos nesse processo.

Sempre mantive interesses nas significações e ressignificações que comunidades fazem sobre o patrimônio arqueológico, mas essas foram as primeiras atividades em que tive contato com esse tipo de realidade, principalmente em vivenciar formas de apropriação de sítios e materiais arqueológicos na construção das memórias do que as pessoas acreditam e sustentam como relevantes em suas vidas.

Esse primeiro contato resultou na monografia intitulada *Interpretações sobre Os 'Bonecos de Barro' em Laranjal do Maracá, Amapá: Uma perspectiva da Arqueologia Pública*, submetida à avaliação no curso de especialização na UEAP (Costa Leite 2011). O objetivo desse trabalho foi mapear as interpretações que os moradores da vila de Laranjal do Maracá possuem para o patrimônio arqueológico de sua região. Para tanto, empreendi três caminhos metodológicos: o levantamento bibliográfico sobre a arqueologia na região, bem como materiais iconográficos e cartográficos dessas pesquisas; a realização de uma breve etnografia; e entrevistas com os moradores. Essa pesquisa serviu como base para a elaboração do projeto apresentado na seleção de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA da Universidade Federal do Pará no ano de 2011.

O mestrado e as orientações de pesquisa, além do levantamento etnográfico sobre as significações dos materiais arqueológicos, adicionaram ao projeto preocupações em envolver as representações sobre a pesquisa arqueológica no Igarapé do Lago, em especial o projeto empreendido na década de 90 por equipes do Museu Emilio Goeldi, do Pará, e do Museu Histórico Joaquim Caetano, no Amapá, e ainda hoje um dos maiores projetos de arqueologia dessa região (Guapindaia 2001b,2009a; Guapindaia e Machado 1997).

O título desta pesquisa contém categorias nativas usadas para definir os materiais arqueológicos, como é o exemplo de ‘bonecos de barro’, termo utilizado por uma criança de Laranjal do Maracá durante exposição que organizamos ao final do salvamento arqueológico na região. Quando visualizou os fragmentos de urna antropomorfa afirmou que se tratavam de cacos de um boneco, pedaços de um grande ‘boneco de barro’.

Tomando forma

Durante o levantamento teórico desta pesquisa deparei com diversas questões que repercutiram nas bases teóricas desse trabalho. O conceito de interpretação foi um desses imperativos, sobre o qual gostaria de fazer um preâmbulo antes mesmo de iniciar um debate mais específico sobre o tema. Por isso, essa seção, além de apresentar as condições de elaboração da pesquisa, expressa como suas bases teórico-metodológicas foram concebidas. Essa reflexão se baseia na discussão de três autores através dos quais procurei aportes para acomodar a forma como analisei os dados apresentados ao longo do texto.

Conforme Loureiro e Miller (2002; 2010:06), a cultura material reflete, explica e transforma as sociedades, permitindo a compreensão de uma cultura ou de “nossa humanidade” à medida que subvertemos a “visão predominante no meio acadêmico e no senso comum sobre os objetos: a ideia de que eles são, sobretudo, sinais ou símbolos que representam as pessoas” (Miller 2010:10).

Essas críticas também são percebidas quando Miller (2010) aborda a artificialidade da “teoria de significados”, que segundo afirma não abrange a relação

dialética entre coisas e pessoas, negando o caráter transformador da relação entre sujeito e objeto.

Para Ingold (2012), o “objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas”, por outro lado, a “coisa” contempla as relações entre pessoas e objetos, formando um tipo de “parlamento de fios”, com conexões que formam uma rede complexa de entrelaçamentos (Miller 2010:29).

Em Laranjal do Maracá esse processo de culturalização dos objetos pode ser verificado a partir da relação que seus moradores estabelecem com os vestígios arqueológicos e, principalmente, pela forma que essas coisas ultrapassam suas propriedades físicas para se converterem em histórias e interações entre humanos e não-humanos.

Dito isso, esta pesquisa é uma contribuição para as discussões no campo disciplinar da arqueologia – principalmente no que se refere às pessoas e narrativas sobre sítios arqueológicos – e para os saberes que a vila de Laranjal do Maracá possui sobre a história da ocupação de seu território; suas concepções, práticas de encantaria, relações com os materiais arqueológicos e paisagens no seu entorno; e para a compreensão de como esses materiais e a tradição oral são articulados em suas narrativas.

Minha primeira visita a essa vila aconteceu em novembro de 2010 como consequência de um acordo de cooperação técnica entre o IEPA e a Superintendência do IPHAN em Macapá. O objetivo foi analisar os danos ao patrimônio e realizar o salvamento de quatro sítios após impactos causado pela construção de uma torre de transmissão de energia e denúncias de furto de materiais arqueológicos na região. As atividades foram realizadas por uma equipe composta por nove pessoas, coordenadas pelos arqueólogos Mariana Cabral e João Saldanha. As equipes que pesquisam esses locais – arqueólogos, biólogos, geógrafos, geólogos – são conhecidas pelos moradores como o ‘povo das cavernas’. A hospedagem e o serviço de guia ficaram sob a responsabilidade de Sebastião Oliveira Carvalho, Seu Sabá, um dos moradores da vila.

O salvamento arqueológico aconteceu posterior às investigações da Polícia Federal sobre o furto de peças arqueológicas na região. Essa situação gerou desconfortos entre os moradores com quem conversamos, principalmente pela

associação de nossa presença a esse processo. Se a chegada de *estranhos*, por ela mesma, altera a dinâmica de uma comunidade, nesse caso, a presença da autoridade policial gerou equívocos quando associada aos pesquisadores.

As atividades de campo duraram sete dias e visando à elaboração do projeto de monografia para o curso de especialização, realizei entrevistas e elaborei cadernos de campo com informações sobre a vila, sua organização social, bem como um levantamento das pessoas que participaram como guias nos projetos arqueológicos da região.

Simultâneo à aprovação desse projeto e ao curso das disciplinas no PPGA, além de refinar minhas questões de pesquisa, surgiu a necessidade de um cronograma para construção da etnografia sobre Laranjal do Maracá. A primeira etapa dele foi cumprida em janeiro de 2013, quando permaneci doze dias na vila. As questões relacionadas ao alojamento, alimentação, rotinas de trabalho foram tratadas com Seu Sabá, quem visitei previamente para tratar dessa logística e debater meus interesses de pesquisa.

Os primeiros campos foram marcados pelos desafios de vencer a insegurança e estabelecer vínculos com os moradores. Na época, Seu Sabá e Ilda, sua esposa, mantinham um pequeno comércio; uma construção feita com troncos e casqueiras¹ onde também residiam com seus cinco filhos. Esse comércio era responsável pelo fornecimento de diversos gêneros (alimentícios, higiene, farmacêuticos), antes somente encontrados na Vila de Maracá, Laranjal do Jari ou Macapá. Em geral, as vendas funcionavam através do crédito informal, o 'fiado'², cujo controle era exercido a partir de anotações em cadernos. O bilhar também era um dos grandes atrativos do local, reunindo os homens da vila que nos finais de semana movimentavam um pequeno bar em torno da disputa entre jogadores.

O jogo e a compra de mantimentos criavam um espaço privilegiado para reunião de pessoas e por isso tornaram-se estratégicos em minha aproximação com os moradores, principalmente quando iniciei o aprendizado do jogo de bilhar e a contribuir com a rotina de vendas do comércio.

¹Trata-se de um tipo de árvore cujas cascas são utilizadas na construção de cercas e no revestimento externo das casas. O termo é usado tanto para definir as árvores quanto a matéria-prima que fornece.

² Termo usado para definir as modalidades de compra a prazo. Na vila os pagamentos estão condicionados ao recebimento dos proventos de aposentadoria ou insumos, venda de produtos ou mesmo de diárias pelos trabalhos na roça.

O contato com Dona Ilda possibilitou o acesso as histórias da vila e a casa de vários moradores, que na época me chamavam de 'o homem das cavernas'. As crianças eram as mais e curiosas sobre minha presença, sendo comum me visitarem em busca de informações pessoais ou outras questões relacionadas à minha estadia na vila.

As atividades de 2010 resultaram em um numeroso acervo fotográfico sobre a vila e a participação dos moradores em uma exposição organizada ao final do salvamento arqueológico. Esse registro acabou se tornando outra excelente estratégia de aproximação, uma vez que reuni um considerável número de fotografias visando entregá-las aos moradores da vila. As crianças eram as mais interessadas nesses registros e muitas vezes as responsáveis pela identificação dos fotografados. A situação rendeu bons resultados, entre os quais o contato com muitos outros moradores, em especial mães buscando organizar pequenos *ensaios* de seus filhos ou de suas famílias, para os quais recebia castanhas ou farinha como agradecimento. A fotografia foi essencial na aproximação com o universo das mulheres e me permitiu receber convites para almoços, cafés ou para assistir novelas, um dos principais entretenimentos da vila. Nessa época passei a ser conhecido como 'Seu Lúcio da foto'.

Entre setembro e outubro de 2013 realizei uma nova temporada de campo. Os desafios da aproximação tinham sido superados e minha presença deixou de ser relacionada às cavernas ou mesmo a figura do fotógrafo, recebi identidades mais fixas, era chamado de 'Seu Lúcio' pelos os adultos e 'Tio Lúcio' pelas as crianças, entre as quais até concedia *bênçãos*³.

As mudanças de identidade, de permanência no comércio, da preparação de ensaios fotográficos e da interação com as crianças foram alguns dos desdobramentos que facilitaram a realização de entrevistas, o acesso às casas, às pessoas e o conhecimento de suas histórias pessoais e com o lugar.

Esta pesquisa buscou realizar uma pesquisa etnográfica investigando as diferentes relações que os moradores da vila de Laranjal do Maracá possuem com o material arqueológico e as paisagens no seu entorno. Essa proposta está situada entre

³Bênção é uma expressão proferida oralmente constituindo de um desejo benigno para uma pessoa, grupo ou instituição, que pressupõe um efeito no mundo espiritual, de modo a afetar o mundo físico, fazendo com o desejo se cumpra.

os campos da antropologia e arqueologia, aproximando-se do que Castáneda (2008:26-40) chamou de uma “arqueologia etnográfica”, compreendida como uma “guinada etnográfica da arqueologia” na busca por um contínuo registro, análise do contexto social e das significações que diferentes públicos desenvolvem em relação aos vestígios arqueológicos.

Este texto está dividido em cinco capítulos. No capítulo I, “Entre as coisas, as falas e as histórias de Laranjal do Maracá”, debato os caminhos teóricos e metodológicos desta pesquisa. No capítulo II, “Arqueologia no Amapá e no Igarapé do Lago”, apresento um breve panorama sobre arqueologia do Amapá para em seguida contextualizar os sítios no entorno do Igarapé do Lago. O objetivo é familiarizar o leitor com as pesquisas e materiais arqueológicos que serão referenciados ao longo do texto. No capítulo III, “Laranjal do Maracá, o Igarapé do Lago e suas dinâmicas”, contextualizo a comunidade de Laranjal do Maracá, abordando suas sociabilidades, cotidianos e formas de religiosidade. O capítulo IV, “‘Contando, não se acredita’: Imaginários e encantarias em Laranjal do Maracá”, enfatiza as narrativas sobre as coisas, as encantarias e os lugares praticados pelos moradores da vila. Por fim, o capítulo V, “Os ‘bonecos de barro’: A arqueologia e seus impactos no Igarapé do Lago”, trata das narrativas dos moradores de Laranjal do Maracá sobre os vestígios arqueológicos e as dinâmicas de pesquisas na região, bem como aborda as diferentes formas de impacto do patrimônio arqueológico.

CAPÍTULO I

Entre as coisas, as falas e as histórias de Laranjal do Maracá

As coisas e as histórias que elas contam sempre me fascinaram. Acredito que isso aconteça pela qualidade que elas têm de viverem mais tempo que nós, de terem várias histórias e em cada uma delas possuírem diferentes significados, contar outras histórias.

Appadurai (2008 [1986]) defende que tanto as pessoas quanto as coisas possuem uma “trajetória social” que reúne em diferentes histórias biográficas. Segundo afirma, as coisas não são inertes ou mudas, e sua apropriação feita somente através das palavras; seus significados estão inseridos em um contexto mais amplo que inclui suas formas, usos e trajetórias. Por tanto, se já houve uma tendência teórica em pensar os objetos atribuindo identidade, posição e autonomia às pessoas, aos poucos esse panorama foi subvertido e hoje sua compreensão é feita através de sua circulação em diferentes regimes de valor, tempo e espaço.

Esta dissertação trata de uma das trajetórias da cultura material do Igarapé do Lago, vila do Laranjal do Maracá, no município de Mazagão, no Amapá. Para isso, procura estabelecer um diálogo entre a antropologia e arqueologia, refletindo o patrimônio arqueológico como uma categoria etnográfica que também se alicerça nas memórias e paisagens praticadas.

1.1 – A Arqueologia e a Etnografia

Desde o final do século XIX, Goeldi (1905) já antecipava que a arqueologia e a antropologia necessitavam de:

“dedicados e pacientes cultivadores, de enérgicos braços e esclarecidos espíritos para emergir finalmente do rodadoiro de teorias mais ou menos absurdas que vogam até hoje neste terreno

e da fase embrionária em que – digam embora o contrário –, se acham ainda os nossos conhecimentos”(Goeldi 1894:85)

Essa aproximação tornou-se uma realidade e, como resultado, já existem numerosos estudos na intersecção desses campos disciplinares, como etnografias sobre a coleta de alimentos, usos da paisagem, técnicas e distribuição da caça, relação entre pessoas e objetos, e processos de sociabilidade em comunidades de pequena escala ou em sociedades contemporâneas, e seus diversos usos na compreensão da cultura material arqueológica (Ver Balée 1994; Carneiro 1957; Heckenberger 1998; Silva 2002; Silva 2003).

Silva (2002), afirma que o uso de dados etnográficos na arqueologia surgiu como demanda de novos horizontes interpretativos e a diversificação dos temas de pesquisa. Por outro lado, Gould (1972) declara que essas ciências apresentam limites definidos para a abordagem do comportamento humano, uma vez que a antropologia procura compreender a natureza e as transformações culturais como fenômenos indissociáveis e a arqueologia, em pesquisas etnoarqueológicas, analisa contextos a partir da materialidade de um determinado contexto.

A aproximação entre esses campos de pesquisa surgiu na década de 1970 como desdobramento da uma “Nova Arqueologia” proposta por Binford (1962), mas sua consolidação aconteceu somente no interior da chamada Arqueologia Pós-Processual e de suas abordagens sobre o caráter social da relação entre as pessoas e as coisas (Thomas 1999:17). A arqueologia passava a ser compreendida como um fenômeno sociocultural *com* e não *sobre* as pessoas, voltava-se a um tipo de papel político com contribuições diretas aos processos de descolonização das práticas de pesquisa e abertura ao diálogo com outras categorias de entendimento sobre o mundo (Castañeda 2008; Ingold e Hallam 2007)

A interação entre a antropologia e a arqueologia é descrita por Castañeda (2008) a partir de três modelos distintos: a etnografia arqueológica, a etnografia (antropologia) da arqueologia e arqueologia etnográfica. Quando proponho o desenvolvimento de uma arqueologia etnográfica com os moradores de Laranjal do Maracá, concebo essa proposta não como um método que busca interpretações sobre dos vestígios arqueológicos, mas como um tipo de perspectiva dialógica que reflete e

colabora com os diversos níveis de fruição da cultura material. Acredito que esses objetivos foram alcançados a partir do uso da "*observação participante*".

Malinowski (1978) foi quem concebeu essa ferramenta como forma de conhecer/pesquisar o *outro*, acreditando que esse elemento é parte de uma investigação etnográfica intensiva e longa que permite o envolvimento no aprendizado da língua e, principalmente, a imersão na vida cotidiana dos grupos pesquisados, obtendo como resultado uma ampla compreensão da sociedade estudada no que diz respeito à questões ligadas a vida real e ao espírito do nativo. Conforme afirma:

“o trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom senso e intuição psicológica” (Malinowski 1978:34).

O autor define que uma etnografia conteria o inventário sobre a constituição social de um grupo a partir de regularidades e histórias que compõem suas formas de organização: rotinas de trabalho, preparação de alimentos, resolução de questões relacionadas à sobrevivência ou relações sociais. A coleta dessas informações estaria relacionada com a vivência/permanência em campo, local onde o conhecimento dos pontos de vista, opiniões, ideias e as convicções do "espírito do nativo" surgiriam ao etnógrafo como desdobramento de suas observações. Esse tipo de etnografia hoje é duramente criticado por apresentar a cultura como funcionalista e generalizante, onde ao antropólogo caberia o papel de compreensão, transcrição e organização do universo social dos grupos estudados. Peirano (1995:15) sintetiza essas críticas ao afirmar que:

“no decorrer do século os antropólogos fizeram de tudo um pouco: viveram isolados, contrataram nativos, pagaram por informações, seduziram grupos com miçangas, foram ridicularizados, prestaram socorros, sentiram-se espiões, traidores, viveram crises de consciência”.

Por outro lado, se sobram críticas ao trabalho de Malinowski (1978), suas propostas de um trabalho de campo com permanência, a observação e entrevistas com os grupos estudados ainda são amplamente utilizados na prática etnográfica.

A radicalização desses instrumentos de investigação, assim como de todo o processo etnográfico, ganharam novos fôlegos a partir de Geertz (1978) e suas contestações ao chamado modelo estruturalista Lévi-Straussiano – conceitos abstratos que explicassem as generalidades do comportamento das sociedades humanas – em defesa de um princípio epistemológico baseado “no exercício da etnografia como prática de pesquisa descritiva e interpretativa dos atos dos sujeitos e das relações de cada local estudado”. Geertz (1978) defende a ideia da cultura como um conceito de bases “semióticas” onde o ser humano está inserido como animal emaranhado em teias que não podem ser percebidas por uma ciência experimental em busca de leis, mas por uma ciência interpretativa à procura de significados. De acordo com esses princípios, para compreender esses universos a ciência antropológica não deveria debruçar-se sobre os seus resultados, suas teorias ou inteirar-se do que dizem sobre ela, mas conceberia etnografias com descrição densa, cujo objeto seria a análise das estruturas significantes em termos das quais até “os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são percebidos e interpretados” Geertz (1978:17).

Neste contexto, a cultura é percebida como um texto e a etnografia como “um manuscrito estranho, desbotado, cheio de emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento” (Geertz 1978:20). O autor descreve que a construção de uma etnografia, como resultado de um trabalho de campo, tem como finalidade situar o pesquisador no universo do nativo sem que ele pretenda tornar-se um deles, já que sua elaboração se baseia nas:

“relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campo, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “*descrição densa*”, tomando emprestada a noção de Gilbert Ryle.” (Geertz 1978).

Para Cardoso de Oliveira (1988), essa denominada antropologia interpretativa significa o rompimento dos paradigmas da autoridade do investigador, principalmente

por relativizar a relação entre pesquisador e nativo, permitindo o confronto e diálogo de saberes, criando um espaço onde a intersubjetividade e a individualidades se interseccionam:

“nos domínios privilegiados da investigação etnográfica”. Investigação que realizava o pesquisador e o pesquisado enquanto individualidades explicitamente reconhecidas, uma vez que a própria biografia deste último pode ser a do primeiro. E ao apresentar a vida do Outro(...), o faz em termos de historicidade, num tempo histórico do qual ele próprio, pesquisador, não se exclui (1988:100-101).

Geertz (1978) se diferencia de Malinowski (1978) por discutir a cultura como uma construção multivocal, como um texto que pode ser lido e interpretado de muitas formas, enfoques e na qual uma etnografia é parte de um “fluxo social, e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ e fixá-lo em formas pesquisáveis” (Geertz 1978:15). O “dito” em sua “forma pesquisável” possibilita a elaboração de estudos baseados na dialogia e na subversão dos papéis de pesquisador e de pesquisado, uma vez que como afirma Peirano (1995:22), esse tipo de etnografia é o que confere ao trabalho de campo um status epistemológico onde a objetividade é contraposta com intersubjetividades e como resultado surgem uma diversidade de vozes.

A multivocalidade é um desdobramento do “somos todos nativos” defendido por Geertz (1978) quando trata da fruição entre pesquisador e pesquisado. Neste sentido, Clifford (1986) também afirma que:

“O princípio da produção textual dialógica situa as interpretações culturais em diferentes contextos intercambiáveis e obriga os escritores a encontrar diversas maneiras de apresentar realidades, que são de fato negociadas, como intersubjetivas, cheias de poder e incongruentes. Nesta visão, “cultura” é algo sempre relacional, uma inscrição de processos comunicativos que existem, historicamente, entre sujeitos e relações de poder (...)Assim que o dialogismo e a polifonia são reconhecidos como modos de produção textual, a autoridade monofônica é questionada,

aparecendo como uma característica de uma ciência que pretendeu representar culturas.”

A polifonia e o dialogismo na produção etnográfica emergem como características da linguagem – em seu sentido e significação – e como manifestação de diferentes vozes sociais, por meio da qual o conhecimento surgiria como resultado da interação entre sujeitos, uma vez que somente a dialogicidade tornaria possível a construção de si e dos outros.

Cardoso de Oliveira (2000:29), ao tecer críticas aos pós-modernos, afirma que esses novos horizontes sobre a produção etnográfica assinalam o “desapego que (...) autores demonstram em relação à necessidade de controle dos dados etnográficos”, onde:

"para se elaborar o bom texto etnográfico, deve-se pensar as condições de sua produção a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados - o olhar e o ouvir - o que não quer dizer que ele deva emaranhar-se na subjetividade do autor/pesquisador.(...) E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo" (2000:31)

Este trabalho, portanto, se situa no campo de uma arqueologia etnográfica que busca compreender as diferentes dinâmicas entre moradores da vila de Laranjal do Maracá e os vestígios arqueológicos em seu entorno, as relações com pesquisa arqueológica e as diversas formas de impactos da cultura material.

1.2 – Objetivo e aproximações

O objetivo de minha pesquisa na vila de Laranjal do Maracá, Mazagão, no Amapá, foi mapear as narrativas sobre a história dessa comunidade e suas relações simbólico-práticas com os materiais arqueológicos da região. Para tanto, cumpri um cronograma que envolveu seis etapas de campo com períodos variáveis entre 5 e 15 dias, totalizando 52 dias de permanência na vila.

A proposta desse projeto surgiu no ano de 2009 quando, na cidade de Macapá, Amapá, foi realizado o “Seminário sobre a Socialização de Sítios Arqueológicos na

Amazônia”⁴. O evento reuniu membros da comunidade, representantes do Museu Paraense Emílio Goeldi–MPEG e do Instituto de Pesquisas Tecnológicas e Científicas do Amapá–IEPA, em debates sobre a viabilidade turística dos sítios arqueológicos da região norte, experiências de turismo comunitário, patrimônio local, cultural material, entre outros temas. O Amapá possui dois contextos arqueológicos envolvidos nesse projeto: o sítio AP-CA-18, no município de Calçoene, e um conjunto de sítios localizados às margens do Igarapé do Lago, em Maracá, município de Mazagão, ambos visitados ao final do evento. A visita identificou impactos sobre o sítio AP-MZ- 41, também conhecido como Gruta do Veado, causadas por obras de implantação de uma linha de transmissão de energia elétrica⁵ na região. Do mesmo modo, houve suspeitas do desaparecimento de materiais arqueológicos em pelo menos dois outros sítios, confirmadas a partir de análise da documentação do projeto “Estudos Arqueológicos na região do Igarapé do Lago, rio Maracá, Estado do Amapá” (Guapindaia 2001b,2009a; Guapindaia e Machado 1997) ainda hoje o principal estudo sobre a Arqueologia dessa região.

Essas visitas resultaram na apresentação de denúncias ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional–IPHAN que, após parceria com o IEPA para avaliação dos impactos ao patrimônio dessa região, optou pela realização de um salvamento arqueológico na região, executado em novembro de 2010, sob a coordenação dos arqueólogos Mariana Petry Cabral e João Saldanha, do Núcleo de Arqueologia do IEPA.

Atualmente a vila de Laranjal do Maracá é o principal acesso aos sítios da região e como parte das atividades realizamos diversos contatos com os moradores buscando informar sobre nossas atividades e o destino dos materiais resgatados. Esse trabalho serviu como a primeira aproximação com os moradores da vila e, posteriormente, viabilizou a logística para o cumprimento do cronograma de campo desta dissertação.

⁴Esse seminário integrou os debates sobre o *Projeto Básico e Especificações Técnicas para Elaboração de Projetos de Socialização de Sítios Arqueológicos na Amazônia: musealização, educação e turismo*, coordenado por Silvio José Lima de Figueiredo, Edithe da Silva Pereira e Marcia Bezerra e financiado pelo IPHAN.

⁵Trata-se do Linhão de Tucuruí, obra que visa à ligação dos estados do Amazonas, Amapá e do oeste do Pará ao Sistema Interligado Nacional SIN. No Amapá, esse linhão também servirá para exportar a energia que será produzida no Estado após a conclusão de duas hidrelétricas atualmente em construção.

O período do salvamento coincidiu como a elaboração de projeto para monografia do Curso da Especialização em Patrimônio Arqueológico da Amazônia na UEAP (Costa Leite 2011), tornando essa comunidade sujeito de minha pesquisa. Assim, procurei me envolver no cotidiano e nas redes de relacionamento da vila realizando um tipo de observação participante, definida por Viertler (2002) como a prática em que:

“o pesquisador se entrega à rotina e à participação nas várias atividades de interesse dos pesquisados. Os nós de incompreensão percebidos pelo pesquisador pouco a pouco vão se dissolvendo por um complexo processo de “aprender fazendo”, permitindo-lhe compreender com mais profundidade sentidos até então não detectados de referenciais culturais dos seus observados”.(2002:26).

A lógica do “aprender fazendo”, ou mais especificamente do relacionamento com a comunidade, me permitiu verificar o universo social das pessoas, suas relações com as paisagens, compreender suas classificações, assim como seus modos de entender e apreender o mundo. Todo esse processo resultou na realização de catorze entrevistas – com homens e mulheres de diferentes faixas etárias –, o acúmulo de mais de doze horas de gravação, um acervo fotográfico e a reunião de informações em seis cadernos de campo; compostos, entre outros, por descrições das rotinas e minhas percepções no decorrer das vivências com os moradores.

Em 2010, anteriormente às atividades do IEPA, a Polícia Federal⁶ realizou investigações sobre o furto de materiais arqueológicos nos sítios do entorno da vila. Esse processo impactou seus moradores fazendo com que, frequentemente, associassem nossas atividades com as investigações policiais. Percebendo esses efeitos, na época optamos por métodos menos invasivos como a realização de um número reduzido de entrevistas e registros fotográficos, assim como coleta de dados pessoais: nomes completos e idades das pessoas. Essas escolhas visaram à aproximação com os moradores sem que houvesse interpretações equivocadas sobre nossos interesses de pesquisa.

⁶Informação fornecida por vários moradores com quem conversamos durante essa etapa de campo.

As entrevistas desta dissertação foram conduzidas em caráter aberto. A intenção foi conhecer a história das pessoas através das narrativas sobre suas vidas, suas relações sociais, seus discursos sobre os materiais arqueológicos e as paisagens em seu entorno. Para tanto, estabeleci com os entrevistados o que Ferreira (2006:13) chamou de relação dialógica, entendida como o meio através do qual o narrador-sujeito é estimulado a falar sobre temas de seu interesse à medida que o entrevistador-intérprete intercala eixos de sua pesquisa; nesse caso, a história do lugar, da presença das cavernas, dos materiais arqueológicos, da paisagem e dos pesquisadores. Do mesmo modo, procurei realizar entrevistas com grupo de pessoas como forma de investigar versões e significações sobre um mesmo tema.

1.3 – Narrativas

González-Ruibal (2006:245) afirma que devemos considerar:

“forma en que la gente se encuentra materialmente involucrada en el mundo y en sus relaciones com los objetos y dar cuenta de esa experiencia; debe ser consciente de que el pasado está poblado por personas y cosas estrechamente relacionadas, no por individuos pero tampoco por entes abstractos, y, finalmente, debe tratar de contar el pasado de una forma narrativa, con todo lo que ello implica desde un punto de vista literário”

Para ele, o uso da narrativa torna a arqueologia compreensível à medida que aproxima suas interpretações da realidade das pessoas. Segundo afirma, em uma escavação, por exemplo, as pessoas não estão interessadas na compreensão de fases, estilos, tradições ou quaisquer outros aspectos técnicos; ao contrário, estão preocupadas em entender as ações cotidianas reveladas pelo contexto arqueológico: se passavam frio, o que comiam, onde jogavam seu lixo. Assim, as perguntas que as pessoas fazem, muitas vezes ignoradas pelos arqueólogos, deveriam servir para problematizar a forma como entendemos um contexto arqueológico e os posicionamentos teóricos que adotamos. As coisas contam histórias e as pessoas se interessam em entender quais são as histórias que um sítio arqueológico conta, assim

como a forma como as pessoas de outras épocas constituíam suas relações com o mundo, tanto físico quanto materialmente.

Neste aspecto, percebemos um sentido fenomenológico na arqueologia, onde a materialidade pode ser vista como uma tradução da vida humana na qual objetos atraem discursos e são significados na construção de outras narrativas sobre o passado e presente, demonstrando o que Igor Kopytoff (1986) definiu como “biografia cultural dos objetos”.

Essa ideia de uma prática fenomenológica contém princípios de uma simetria que, no caso da cultura material, suscita as mais variadas interpretações. Para González-Ruibal (2006), as medições, as quantificações, os pesos e descrições de materiais não fazem parte do ponto de vista fenomenológico; ao contrário, resumem-se somente a um esforço da arqueologia em buscar “platonicamente” uma verdade científica para a cultura material. Para ele, uma arqueologia interessada unicamente nos artefatos não tem compromisso algum com a materialidade, considerando que esse conceito é indissolúvel da relação das pessoas com os objetos. Segundo defende, a arqueologia, como ciência social, é imprescindível aos fenômenos sociais e, assim como a história, que possui uma natureza fragmentada, sua proposta é de uma arqueologia narrativa onde a imaginação seria usada para preencher as lacunas dos registros arqueológicos.

As narrativas sobre a arqueologia são uma forma de aproximação com as pessoas, e, nesse sentido, percebe-se a existência de uma flexibilidade na cultura material, mesmo quando não existe relação entre os grupos atuais e os materiais escavados. Para González-Ruibal (2006), essa situação acontece intermediada pela relação de compromisso: as populações são ouvidas, suas histórias são incluídas nas interpretações e pontos de vista sobre o passado. Essa é uma forma de reconhecer a importância da narração na arqueologia e de admitir que a linguagem científica não é a única forma de produção de conhecimento.

Segobye (2006:103), reflete que a arqueologia tem problematizado o uso do texto escrito como representação do passado, assim como tem incluído histórias de grupos nativos na construção dessas narrativas. Para ela, o conhecimento das tradições orais através de etnografias tem contribuído para as interpretações da cultura material e da reconstrução do passado pela materialidade.

Já para Portelli (1997), as narrativas mesclam eventos factuais e artísticos, e não são eminentemente orais, mas baseiam-se na percepção concreta, e falam muito mais sobre significados do que sobre os eventos. Suas fontes contam não somente o que foi feito, mas o que queria fazer, o que se acreditava estar fazendo e o que agora pensa que faz (Portelli 1997:33). Para ele, a narrativa é, antes de tudo, uma fonte interativa, onde o conteúdo depende largamente dos entrevistadores; que questões são colocadas, como acontece o diálogo e a relação que é desenvolvida entre as pessoas.

A realização de entrevistas foi umas das formas que encontrei para registrar as narrativas sobre Laranjal do Maracá. Durante as primeiras atividades de campo busquei entrevistar moradores a partir de critérios da representatividade na comunidade. Como o foco da pesquisa estava somente na relação com os materiais arqueológicos, optei pela seleção dos moradores mais idosos e de ‘mateiros’⁷⁷ que serviram como guias nas pesquisas arqueológicas da região. Contudo, ao longo das permanências na vila procurei entrevistar crianças e adolescentes, principalmente por verificar que também possuíam um amplo repertório sobre questões que acreditava serem próprias do universo adulto.

As entrevistas foram concebidas a partir da perspectiva de Portelli (1997:9), para quem esse processo é uma “troca entre dois sujeitos [onde] uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca – mutuamente”. Dessa maneira, procurei obedecer à disponibilidade do entrevistado e as interferências no ambiente onde foram realizadas: presença de alguém, barulho, horários, entre outras situações.

1.4 – Território, lugares, paisagens e pessoas

Neste estudo, também busquei investigar as paisagens de Laranjal do Maracá, objetivando analisar como esses ambientes são praticados por seus moradores (Certeau, 1994). Assim, estabeleci paralelos com uma etnografia feita por Descola

⁷⁷ Mateiro é um termo utilizado para definir os conhecedores das matas ou locais de caça. Em Laranjal do Maracá é um genérico que serve para identificar os moradores que servem de guias em visitas as cavernas ou acompanham quaisquer grupos de pesquisadores na região.

(1996 [1989]) sobre o simbolismo ecológico do grupo indígena Achuar e seus debates sobre como esse conceito se apoia em uma:

[...] totalidade orgânica em que se misturam estreitamente os aspectos materiais e mentais; se não é possível reduzi-los a reflexos deformados dos primeiros, em contrapartida talvez não seja possível avaliar a mudança nas respectivas partes na estruturação das práticas [...] trata de não separar as modalidades de utilização do meio de suas formas de representação. Somente com essa condição é possível explicar porque procedimentos da prática social se articulam ao mesmo tempo na natureza, na ideia em que uma sociedade tem de sua intervenção sobre este meio(1996 [1989]:21)⁸.

Em Laranjal do Maracá, o simbolismo de que trata Descola (1996 [1989]), pode ser identificado nas formas com que os moradores intervêm e vivenciam seu território, constroem percepções e representações sobre os lugares com materiais arqueológicos, alimentando o que Silveira (2009:72) chamou de “presença de uma dimensão sensível e emocional”.

Inicialmente, havia pensado essas dimensões a partir de Haesbaert (2004) que trata o território como algo de caráter funcional e simbólico que resulta em aspectos práticos de identidade/pertencimento. Esse debate também incluía as ideias de Little (2002) quando argumenta que a aplicação desse conceito situa às relações de um grupo social e suas formas de ocupação, uso, controle e identificação com o ambiente em seu entorno.

As mudanças de abordagem migraram do campo político para o simbólico e passei a adotar a definição de paisagem conforme proposta por Sansot (2009). Esse autor define esse conceito como um processo fenomenológico de múltiplas variáveis, de oposição à existência de paisagens naturais e onde se apresentam cenários

⁸[...]totalidade orgánica en la que se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales; si no es posible reducirlos segundos a reflejos deformados de los primeros, en cambio tal vez no es imposible evaluar la parte respectiva de unos y otros en La estructuración de las prácticas [...] ya que se trata de no separar las modalidades de utilización Del medio de sus formas de representación. Solamente con esta condición se puede explicar por qué procedimientos La práctica social de La naturaleza se articula al mismo tiempo en La idea que una sociedad tiene de su intervención sobre este medio ambiente

compostos por dimensões socioambientais de “manifestações e práticas humanas em profunda interação com o entorno” (Silveira 2009:72).

Essas discussões também incluíram o conceito de *lugar*, definido por Tuan (1983) como uma dimensão fenomenológica que detém a compreensão do passado e das relações sociais em um determinado espaço, cujos simbolismos, histórias, cotidianos e emoções criam um ambiente que é incorporado ao modo de vida e às narrativas das pessoas. No mesmo sentido, Merleau-Ponty (1999) afirma que essas condições são as responsáveis por transformar um lugar em sinônimo de espaço onde as pessoas vivem, constroem suas histórias e sua compreensão de mundo.

Consequentemente, essas dimensões filosóficas correspondem a uma interpretação individual e coletiva desses processos, configurando a paisagem como afirmação de “identidades” que não podem ser traduzidas como um fator locacional, mas como resultados das relações entre os “lugares”, geralmente múltiplos e conflituosos (Massey 2000). Conforme Massey (2000:183-184):

“A especificidade de um lugar deriva do fato de que cada lugar é o foco de uma mistura distinta de relações sociais externas e locais. Essa mistura num lugar produz efeitos que não ocorreriam de outra forma. Todas essas relações se interagem com a ajuda da história acumulada do lugar, produto de camadas sobre camadas de diferentes conjuntos de elos e vínculos locais e com o mundo exterior.”

Nesse contexto há uma ênfase no caráter histórico dos lugares como um “produto de camadas sobre camadas” onde as relações sociais configuram-se em identidades e as práticas materiais são efetivadas através de constantes transformações. Assim, ainda de acordo com Massey (2000,2004) e Silveira (2009), podemos analisar as paisagens como espaço “domesticado”, articulado e ressignificado pelas construções simbólico-sociais dos vários grupos que com elas interagem. Exemplos dessas dimensões podem ser percebidas nas várias etnografias com grupos indígenas atuais, em trabalhos de antropologia urbana ou estudos arqueológicos que tratam as paisagens como marcadores culturais de grupos humanos do passado – como a formação de “terras pretas” para o cultivo agrícola (Petersen, Neves e Heckenberger 2001), a construção de estradas e valas defensivas (Heckenberger 2005), os megalitos de Calçoene (Cabral e Saldanha 2008; 2009; 2010) os geoglifos do Acre

(Schaan et al. 2007), a construção de aterros artificiais no Marajó (Schaan e Silva 2004), entre outros.

Na etnografia sobre Laranjal do Maracá, os lugares são considerados um importante elemento narrativo onde os contextos sociais de sua população estão inscritos como cenários, fazendo com que as paisagens com e sem materiais arqueológicos adquiram diferentes práticas de sentido. Esses aspectos, conforme o paradigma ecológico de Ingold (2012:189), resulta em uma relação não hierárquica entre os seres e seus “ambientes”, causando um deslocamento do sujeito cartesiano – aquele que possui o conhecimento e detém o poder de observador – para a noção de rastros e de relacionamento com outros elementos da natureza. Para ele, essas direções proporcionam um entendimento das ligações atuais e históricas com um determinado lugar e justificam sua compreensão como sendo um “emaranhado” de humanos e não humanos de uma paisagem muito mais real que simbólica, uma vez que,

“perceber a paisagem é desenvolver um ato de rememoração, e lembrar não é tanto buscar uma imagem interna, guardada na mente, mas se engajar perceptivamente com o ambiente que está em si mesmo grávido com o passado” (Ingold 2006:189).

A paisagem de Laranjal do Maracá é “grávida” desse passado e compreendê-la a partir da narrativa de seus moradores é refletir sobre seu uso como um texto que pode ser lido e interpretado por muitas lentes, diferentes enfoques e vivências. Essa abordagem é compatível com o que Lazzari (2005) descreve como “inseparável dos movimentos de pessoas e coisas entre lugares” ou como uma “dimensão ativa da vida social”. Assim, da mesma forma que podemos pensar as paisagens de Laranjal do Maracá como um texto, o patrimônio arqueológico pode ser interpretado por seu fluxo ou contextos de uso, onde as interações entre pessoas e objetos fazem parte de uma paisagem em constante transformação.

1.5 – Os encantados de Laranjal do Maracá

As narrativas de Laranjal do Maracá incluem diversos elementos que acredito fazerem parte dos “emaranhados” entre humanos e não humanos tratados por Ingold (2012). Eles estão presentes nas histórias sobre artefatos, nos ambientes, nos lugares permitidos e situações de restrição impostas por ‘seres da floresta’, ‘encantados’, ‘dono de lugar’ ou práticas de encantaria.

Nas narrativas, esses “não humanos”, especificamente os ‘encantados’, não são descritos como santos, anjos, demônios ou espíritos de mortos. Eles possuem características e universos distintos que, como descreveu Ferretti (2008) em estudos sobre a relação de cultos afro-brasileiros e o folclore no Maranhão, podem ser percebidos de quatro formas:

1- São seres invisíveis para a maioria das pessoas, mas que algumas vezes são visíveis a certo número delas;

2- Habitam as encantarias ou “incantes”, situados “acima da terra e abaixo do céu”, – o que em geral são lugares afastados de grupos humanos;

3- Já foram humanos e desapareceram misteriosamente, “sem morrer”, ou nunca terem matéria;

4- Costumam entrar em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos – na solidão do mar ou da mata, por exemplo – ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curandeiros ou pajés, barracões de mina, umbanda, terecô e em locais onde são chamados.

Exceto pela inexistência de cultos de matrizes afro-brasileiras, todas as outras formas de contato com seres encantados podem ser percebidas nas histórias dos moradores de Laranjal do Maracá.

Os narradores também falam de ‘donos’ da mata, dos rios, dos igarapés, como entidades com quem são necessários cuidados durante o acesso aos seus territórios ou no manejo dos recursos em seus domínios, situação que pode resultar em doenças ou mesmo a morte. A proteção ou cura contra essas ‘malinesas’⁹ é feita através de rezas ou ‘benzimentos’, usados para acalmar, fazer contato e até mesmo domesticar os poderes desses seres. Tratarei desse tema no quarto capítulo desta dissertação.

Outra característica comum, tanto na relação com encantados quanto com os ‘donos de lugar’, é a ideia do encontro ou das narrativas de experiência como uma

⁹A expressão malinar é empregada como um sinônimo de mexer, causar mal, atrapalhar.

explicação categórica e inquestionável de sua existência. De acordo com Maués (1990,1995,1999b; 2001), a relação entre encantados, “dono de lugar” e cura pelo uso de rezas e benzas são práticas comuns do catolicismo popular e da pajelança cabocla das populações rurais ou de origem rural da Amazônia. Para ele, trata-se de uma herança das práticas de antigos pajés tupis sincretizadas com catolicismo, religiões de matrizes africanas e do espiritismo kardecista, mas que apesar disso não se configura como um tipo de religião à parte, já que seus praticantes consideram-se católicos.

Conforme esse autor, a crença nos “encantados” é fundamental nas concepções dessas práticas religiosas e pode ter uma:

“origem europeia, (...) ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos”(Maués 2005:262)

Para Galvão (1955) e Harris (2006) o sincretismo entre o xamanismo indígena e o catolicismo popular teria surgido na Amazônia em 1770 após a expulsão dos missionários jesuítas. Harris (2006:99) defende que essa prática ganhou força entre o fim do século XVIII e ao longo do século XIX, quando “o xamanismo, como religião popular, floresceu na forma de devoção aos santos”. Já Eduardo Galvão (1955) afirma que o xamanismo ou pajelança “foi acrescido de elementos, como as orações cristãs, o controle dos santos pelos pajés ou a inclusão dos santos na categoria de espíritos familiares, passíveis de controle tal como os sobrenaturais da água e da mata”(Galvão 1955:187).

Galvão (1955) defende que essas práticas possuem forte apelo às “formas de espiritismo”, tais como a posse por espíritos, os passes, a capacidade de curar, e o uso de ervas em banhos e defumações, atribuídos a certos médiuns. Já os elementos católicos da reza, do ato de benzer¹⁰ e do uso de uma mesa são ressignificados e adquirem funções mágicas, além da adição de um conjunto de rituais próprios.

¹⁰ A benza está relacionada com a cura através da combinação de ervas e orações. Durante esse processo benza o

De acordo com Ferretti (2000; 2008) existiria na cultura ocidental uma tradição de encantamento, que pode ser percebida nas histórias de fadas, príncipes e princesas encantadas, bem como nas cosmologias indígenas, africanas, portuguesas, turcas, ciganas, etc. Para ela, um dos exemplos mais expressivos de encantaria é a história de Dom Sebastião, rei que desapareceu com sua caravela na batalha de Alcácer Quibir em 1578 enquanto lutava contra os mouros.

Na ilha de Marajó, em trabalhos envolvendo interpretações sobre uma antiga missão religiosa, Bezerra e Silveira (2012) descrevem diversas narrativas onde os encantados são o elemento ativo das paisagens vividas dos moradores. Esses autores abordam essas narrativas como formas de conexão dessas populações com as paisagens da ilha, assinalando a experiência de longa duração desses grupos no decorrer da experiência civilizacional dessa região.

Em Laranjal do Maracá, os encantados e os ‘donos de lugar’ também são parte das paisagens praticadas pelos moradores e são descritos em diversas narrativas fantásticas. Na vila, a crença nesses seres não se converte em um tipo de religião, como descreve Maués (1990,1995,1999b; 2001) sobre várias regiões da Amazônia, mesmo que sendo frequentes as menções à atividades mágico-curativas entre alguns moradores.

1.6 – Os registros fotográficos

As fotografias contidas nesta dissertação não são apenas fontes secundárias, como se fossem ‘testemunhos’, ‘provas’, ‘evidências’ da presença em campo. Esses registros podem ser interpretados de acordo com Samain (2004:34), para quem a “fotografia é um olhar sobre o mundo, levado pela intencionalidade de uma pessoa, que destina sua mensagem visível a um outro olhar, procurando dar significação a este mundo”. Os registros também podem ser classificados com o que Gervaiseau (1995) chamou de antropologia compartilhada, onde as fotografias são obtidas através do diálogo, das negociações, das sanções ou das recusas, cujo objetivo é um processo de inserção, interação e intervenção entre sujeitos.

paciente fica sentado de costas para o benzedor que lhe impõe as mãos sobre a cabeça, reza orações católicas e populares à medida que manipula ervas imergidas em água benta ou água com sal

Para tanto, utilizei o recurso da câmera digital como forma de permitir que a fotografia fosse imediatamente analisada por quem foi registrado. Não raro foram os casos de crianças pedindo ensaios fotográficos ou mães solicitando fotos de suas famílias. Esses momentos foram relevantes, pois a cada novo ensaio outras crianças participavam, pediam para verem suas fotografias, testavam poses e ao serem fotografadas discutiam o resultado do registro. Em pouco tempo, o papel de “fotógrafo” repercutiu na comunidade tornando-se um recurso de aproximação com as pessoas.

Conforme já mencionado, as primeiras atividades em campo antecederam um período de investigações policiais sobre o furto de materiais arqueológicos da região. Na época havia um desconforto sobre esse assunto e por isso realizei um número reduzido de registros fotográficos. Nos campos seguintes, cogitei a possibilidade de contratar um fotógrafo profissional essa atividade, mas acabei por concluir que o registro fotográfico é parte do olhar etnográfico e optar por esse serviço implicaria em outras perspectivas estéticas, além de minha dificuldade em interpretar as razões do enquadramento de determinadas imagens. Alguns moradores possuem câmeras digitais e quando percebiam o interesse em determinado fato ou comemoração, disponibilizaram o uso de seus registros. Quando isso acontece, há identificação nas legendas das imagens.

1.7 – Os procedimentos de análise

As transcrições das entrevistas seguiram as propostas de Foucault (2010), que categoriza essas ações como parte da metodologia do trabalho de pesquisa, onde os processos não se resumem ao ato mecânico de passar para o papel as narrativas dos participantes de uma pesquisa; é antes de tudo captar o universo compreendido por silêncios, os gestos, os risos, a entonação de voz. Como categorias de “sentimentos”, essas ações podem não estar refletidas no registro escrito, mas são igualmente importantes para a análise sobre a relação com o entrevistado.

O tratamento das entrevistas seguiu os princípios descritos por Moraes (1999), caracterizado por:

a) preparação das informações: transcrição do material de áudio e digitalização das anotações do diário de campo;

b) transformação do conteúdo em unidades e classificação em categorias: organização do material digitalizado e separação em categorias;

c) descrição, análise e interpretação do conteúdo.

Em uma tese sobre seringais na Amazônia, Pantoja Franco (2001) descreveu que as transcrições de entrevistas envolvem um jogo de poder simbólico, principalmente quando aplicamos correções em nossas falas e conservamos os ditos “erros” gramaticais nas falas do outro, procurando essencializar o falado e marcar diferenças entre o entrevistador e o entrevistado. Já Bourdieu (2004) defende que o pesquisador tem um compromisso com a legibilidade que permite intervenções nos textos transcritos como forma de aliviar frases confusas, redundâncias verbais ou vícios de linguagem. Segundo afirma, as entrevistas, quando transcritas, transformam os objetos auditivos em visuais – o que invariavelmente implica em interpretações – e como o discurso oral não segue regras gramaticais, existem tons, volumes e ritmos da fala que são irreproduzíveis no discurso escrito. Nesta dissertação optei por essa forma de transcrição de entrevistas, sempre atentando para os riscos de perda no ritmo ou na ênfase da fala em um texto escrito.

1.8 – Os laços de parentesco da vila

A organização social e a sociabilidade de Laranjal do Maracá estão articuladas em torno de três núcleos familiares, ligados ao que Pantoja Franco (2001) definiu de idioma de parentesco – pai, mãe, filho e filha, irmão e irmã – e sua distribuição em diferentes grupos domésticos. Esses grupos estão articulados pela proximidade de suas casas e pelo reconhecimento de uma determinada figura de liderança, formando o que essa autora definiu como família ampliada. Dentro desse conceito, os laços de parentescos recebidos, ou aqueles com conteúdo prescritivo – padrasto, enteado, ou pai e filho – são significados por escolhas feitas a partir das adoções e posturas sociais; o que permite que genros e noras, cunhados e cunhadas, também sejam considerados como integrantes de uma família ampliada.

1.9 –Outros Sentidos

Fazer arqueologia exige certo gosto pelo cotidiano e pela compreensão que ela faz parte da vida das pessoas. Na Amazônia, são comuns pequenas coleções domésticas montadas a partir de materiais arqueológicos, autores que incluem esses vestígios em suas obras literárias, pessoas que constroem suas casas ou fazem roças sobre ou no entorno de sítios, entre outros tantos exemplos.

Nesse contexto, a arqueologia deve ser encarada como parte de uma agenda política que inclui dicotomias de interesses e interpretações, dado que se trata de uma “prática fortemente atrelada aos contextos sociopolíticos em que está inserida” (Bezerra de Almeida 2003). Para Segobye (2006:108), a ciência arqueológica possui um potencial inevitável para o despertar de uma consciência nacional sobre temas relacionados a raça, classe e etnicidade. Assim, tratá-la como um tema próximo é afastar a ideia de que os recursos patrimoniais sejam propriedades do Estado, criando uma relação fora do âmbito acadêmico e envolvendo o público em projetos de investigação do seu passado. Segundo Bezerra (2010), esse é o tipo de processo que incentiva as distintas formas de conhecimentos, memórias pessoais e contribui para o debate sobre o descentramento e ampliação das interpretações dos registros arqueológicos.

Nesse campo, a arqueologia pública tem se destacado como:

“uma vertente da Arqueologia preocupada em material como elemento ativo em questões ligadas à identidade de grupos étnicos e compreender as relações entre distintas comunidades e o patrimônio arqueológico, considerando o impacto do discurso acadêmico em sua visão de mundo, o lugar de suas narrativas na construção do passado e a gestão comunitária dos bens arqueológicos.” (Bezerra 2011:61)

Esse conceito de arqueologia significa a compreensão da paisagem/objetos/identidades em suas diferentes formas de percepção e o rompimento com que Thomas (1999:15) chamou de “segmentação dos elementos ricos complexos que compõem o mundo em categorias distintas e limitadas”. Portanto,

a arqueologia pode ser compreendida como um campo analítico-discursivo aberto à multiplicidade de categorias cuja multivocalidade permite diversas análises e leituras sobre a cultura material. Essa fruição é o que faz dela um produto integral à sociedade, e lidar com essas questões como um compromisso social do arqueólogo (Hilbert 2006) é, entre outros aspectos, estimular a coexistência de diferentes formas de apreensão/interpretação dos materiais arqueológicos, principalmente ao compreender que leituras possíveis do passado relacionam-se com interesses do presente.

Nas afirmações de Lazzari (2005:126), esse processo de experienciar o passado em questões atuais ou da influência da cultura material para organizar e/ou subverter a vida social tem ganhado cada vez mais espaço dentro da arqueologia. Os trabalhos de Gnecco (2011) na Colômbia são um exemplo de como a cultura material vêm sendo usada para contrapor um passado colonizado ideológico e fisicamente pela Igreja Católica, promovendo debates sobre as identidades e territórios de grupos tradicionais daquele país. Segundo afirma, a história colombiana foi duramente relegada a um papel secundário, arquitetado por um projeto colonizador de negação do passado indígena. Essa transformação do próximo em “outro”, ou seja, distante, envolveu a destruição de locais sagrados, subserviência retórica e a criação de novos começos para a história desses grupos (Gnecco e Hernández 2008:53). Na contramão desse processo, a interpretação de materiais arqueológicos pelas comunidades tem criado um tipo de ativismo caracterizado pela resignificação e valorização desse passado.

Outros exemplos podem ser verificados por toda a América Latina, África e Oceania, onde desde a década de 50 existem debates sobre práticas descolonizantes a partir da inserção de comunidades indígenas em projetos arqueológicos (Gnecco e Hernández 2008:63). Essas questões elucidam o modo como a materialidade trazida à superfície pela arqueologia pode servir a diferentes formas de reflexão, por isso, os princípios dessa dissertação se baseiam em incentivar formas de ouvir o outro, na afirmação de identidades com o lugar e na atenção a outras realidades discursivas.

1.10 – O público e a Arqueologia

Os debates sobre o papel social da arqueologia têm se ampliado e atualmente há uma preocupação frequente em pensar a relação entre a sociedade e os bens

arqueológicos. Cada vez mais, a simetria das interpretações sobre esses registros assumem a prerrogativa de romper com o enaltecimento de culturas já reconhecidas à medida que amplia espaços para outras epistemologias (Schaan 2007).

Para Loureiro (2002:73) uma das maneiras de favorecer a relação com outras epistemologias é considerar que todos somos fontes de produção de informação. Na arqueologia, a multivocalidade é um caminho para buscar a preservação do patrimônio, principalmente à medida que permite o surgimento de outros discursos sobre a cultura material. Esse tipo de preocupação pode ser verificada nos trabalhos que Green, Green e Neves (2003) realizaram em um projeto de Arqueologia Pública na Terra Indígena Uaçá, no Amapá, e suas opções pelo processo de discussão das prioridades de investigação, da participação em escavações, de levantamentos orais e das narrativas sobre os lugares e suas relações com a história de um grupo indígena Palikur. Exemplos como esses apresentam uma das facetas políticas da arqueologia ao lidar com a autonomia, as responsabilidades da pesquisa arqueológica e as dimensões cosmológicas e históricas de grupos indígenas.

As comunidades *sobre* e *no* entorno de sítios arqueológicos significam a cultura material em seu cotidiano e o reconhecimento dessa fruição é responsável por novas epistemologias na prática arqueológica. A arqueologia pública reúne desafios desse engajamento político à medida que contempla as multiplicidades de interpretações e de interlocutores envolvidos com o patrimônio arqueológico. Além disso, suas ações atuam diretamente na compreensão, preservação do passado e no aprendizado sobre a diversidade de representações dos objetos arqueológicos no presente (Bezerra 2011:56).

A definição de uma arqueologia pública foi criada por McGimsey (1972) como sinônimo para uma arqueologia que estivesse em oposição aos interesses de grupos privados colecionadores ou traficantes de peças arqueológicas. A proposta era conceituar a ação de diversos atores sociais envolvidos no manejo, salvaguarda e proteção do patrimônio arqueológico.

Para Renfrew e Bahn (2005:163), o termo arqueologia pública se refere ao espaço:

“[...] onde os arqueólogos profissionais trabalham com o interesse público, defendendo a legislação

designada a conservar sítios antigos e achados arqueológicos, administrando coleções de museus, apresentando o passado ao público geral, trabalhando com empreendedores para reduzir o impacto de projetos de construção sobre os remanescentes do passado (tradução própria)¹¹

Em ambos os conceitos, os destaques são para as questões que envolvem a relação entre arqueólogos e os interesses de públicos distintos, sugerindo a prática arqueológica como um campo de diferentes formas de apropriação. O passado é apresentado como um espaço de retóricas onde mudanças de significados são tratadas como formas de conhecimento que, em termos gerais, geram diferentes sistemas e ordenamento das coisas.

O embricamento entre o patrimônio arqueológico e os discursos é complexo, principalmente quando existem interesses múltiplos. A arqueologia pública atua nesse universo questionando o papel do arqueólogo como detentor de um discurso *oficial* e estimulando uma mediação das múltiplas vozes sobre o passado (Renfrew e Bahn 2005:167). Considerando essa questão Renfrew e Bahn (2005:167) afirmam que:

“[...] alguns arqueólogos têm contestado a ideia de que seu único papel é o de serem guardiões, protegendo os recursos que são concebidos como propriedade cultural. (...) A Arqueologia Pública consiste, precisamente, em consultar e negociar com diversos grupos de pessoas e seus interesses no mundo que se estende para além da disciplina acadêmica.” (tradução própria)¹².

Os bens arqueológicos nem sempre são prioritários para o público e as ações pretendidas por arqueólogos não funcionam conforme o esperado. Uma das razões disso pode ser a diferença da concepção de “patrimônio” entre o público e os especialistas. Nessa questão, a arqueologia pública possibilita o mapeamento dos

¹¹ “[...] where professional archaeologists work with public interests, upholding legislation designed to conserve ancient sites and finds, managing museum collections, presenting the past to the general public, working with developers to reduce the impact of building and construction projects on the remains of the past” Renfrew, C. e P. G. Bahn. 2005. *Archaeology: The Key Concepts*: Routledge.

*Ibid.*¹² “So some archaeologists have challenged the view that their role is one of stewardship, protecting resources that are conceived as cultural property. Public Archaeology is all about consulting and negotiating with a diverse set of people and their interests in a world that extends far from the academic discipline. Public Archaeology is in this way a transdisciplinary space”.

diversos significados do patrimônio arqueológico como forma de construir iniciativas que resultem na proteção direta do patrimônio arqueológico (Bezerra de Almeida 2003; Bezerra 2010,2011).

Conforme Merriman (2004:5) a:

“(...)arqueologia pública abre um espaço em que se discute não somente os produtos arqueológicos como programas educativos, exposições em museus e visitas aos sítios, como também os processos pelos quais um significado é criado em um ambiente público a partir do material arqueológico”(tradução própria)¹³

Essas ideias sublinham o papel da arqueologia pública como mediadora no processo de elaboração de práticas e métodos para a difusão dos resultados de suas pesquisas, nos debates com as populações locais, na gestão compartilhada do patrimônio, na possibilidade de estudos sobre como o público se relaciona com a arqueologia, com os arqueólogos e com o patrimônio arqueológico. Para tanto, várias linhas de investigação podem ser delineadas a partir da arqueologia pública como campo de pesquisa, tais como o uso de bens arqueológicos, as relações entre identidades e arqueologia, representações de arqueologia, a arqueologia e os meios de comunicação, etc.

Para Bezerra (2010:62) a arqueologia pública é um “produto e vetor de reflexões acadêmicas, de ações políticas e de estratégias de gestão” cujo universo de pesquisa são as interações entre comunidades, o patrimônio arqueológico e sua multiplicidade de significações. Assim, ela contém diferentes aspectos do processo etnográfico e de uma antropologia aplicada, principalmente no que se refere aos processos de intervenção que afetam diretamente o cotidiano das pessoas, o que gera um campo de tensões, conflitos e formas de percepção distintas sobre os vestígios do passado.

Escrever sobre as histórias de vida das pessoas é uma tarefa desafiadora. Uma das dimensões desse trabalho foi incluir as diferentes vozes e os discursos como forma de aproximação do caráter hermenêutico e político da antropologia. A base dessa

¹³“(...) public archaeology opens up a space in which to discuss not just the archaeological products such as educational programmes, museum displays and site tours but the processes by which meaning is created from archaeological material in the public realm”.

intenção é o que Price (1983) chamou de descobrir formas inovadoras e honestas de escrever sobre as coisas e as histórias que as pessoas contam. Esse trabalho não pretende ser uma representação holística sobre a cultura usando como estudo de caso a comunidade de Laranjal do Maracá. É uma forma de tratar de aspectos parciais sobre a história desse lugar, com destaque aos materiais arqueológicos, a partir de várias vozes e diferentes histórias.

No ano de 2013, inscrevi o projeto desta dissertação no Edital 05/2013 de Custeio Tese SETEC, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amapá. Essa buscou obter recurso para elaboração de um vídeo documentário sobre Laranjal do Maracá, em especial sobre as narrativas, imaginários e formas de sociabilidade dos moradores dessa vila. A produção desse material está destinada, principalmente, a esses moradores, funcionando como um retorno das pesquisas que venho desenvolvendo na região desde o ano de 2009, incluindo os resultados da presente dissertação¹⁴.

¹⁴ O projeto foi selecionado e desde abril de 2014 conta com recursos públicos para produção desse produto. Esse processo tem envolvido a participação de cinco profissionais, entre os quais uma diretora, dois técnicos de som, um editor e um produtor. As filmagens já se encontram em estágio adiantado e os planos de rodagens dão conta que o produto seja lançado ainda em 2014.

CAPÍTULO II

Arqueologia no Amapá e no Igarapé do Lago

“Evidentemente que aquilo que nos chega não são verdades absolutas, são versões de acontecimentos...O que nos estão a dar, repito, é uma versão.”

Saramago

Este capítulo apresenta um balanço das pesquisas arqueológicas no sul do Amapá, a intenção é situá-las como parte das narrativas, dos acontecimentos, e principalmente, das memórias e relações que diferentes pesquisadores desenvolveram com a cultura material do Igarapé do Lago, em Maracá, município de Mazagão, Amapá. Como esta dissertação é uma etnografia das reverberações da arqueologia, as contextualizações descritas abaixo são um dos elementos desta dinâmica.

2.1 –Histórico das Pesquisas Arqueológicas no Amapá

Desde meados do século XIX existem relatos sobre incursões arqueológicas na Amazônia (Ferreira Penna 1973:72). Essas pesquisas realizaram diversas coletas de materiais arqueológicos em superfície ou intervenções em subsolo, identificando consideráveis sítios arqueológicos na Guiana Brasileira, atual estado do Amapá. (Ferreira Penna 1876,1877a; Goeldi 1905; Lima Guedes 1897). São desse período a reunião de grande número de materiais arqueológicos que atualmente compõem acervos e coleções de museus em várias partes do mundo (Barreto 1992; Cabral e Saldanha 2009). Destacam-se também a identificação de diversos sítios com contextos megalíticos, variabilidade de enterramentos (Nimuendajú 2000) e registro de antigas ocupações indígenas na foz do rio Amazonas e na bacia de muitos rios da região (Meggers e Evans 1957; Nimuendaju 2004).

As pesquisas sistemáticas no Território do Amapá foram iniciadas a partir da década de 40 pelo casal norte-americano Betty Meggers e Clifford Evans (1957). Suas investigações eram fundamentadas em referenciais teóricos do determinismo ecológico defendido por Julian Steward (1972) – conceito baseado em um tipo de evolucionismo multilinear e difusionismo migracionista – que apresentava um modelo de organização sociocultural onde o ambiente era determinante para o desenvolvimento social (Carneiro 2000:129). Neste sentido, Meggers Evans (1957), defendiam a existências de quatro áreas culturais: tribos marginais, cultura de floresta tropical, cultura circum-caribenha e civilização andina, definidas em comparação aos seus níveis de desenvolvimento regional (Carneiro 2000:119-121). Acreditavam que a Amazônia podia ser enquadrada de um estado socioeconômico marginal, denominado de “Floresta Tropical”, onde o Amapá se destacaria pela ocupação baseada em três fases arqueológicas¹⁵: Aruã, Mazagão e Aristé (Saldanha e Cabral 2010).



Figura 1 - À esquerda, representação gráfica de um poço funerário Aristé. À direita, exemplo de um dos sítios identificados por Nimuendajú no Amapá. Fonte: Nimuendajú (2004).

As investigações feitas por Meggers e Evans (1957) difundiram amplamente os contextos arqueológicos da Amazônia motivando incursões de diversos outros pesquisadores. Como consequência disso, na década de 1950, no Amapá, Hilbert

¹⁵ O contexto de definições de fases arqueológicas é usado “para indicar qualquer complexo conjunto de culturas associadas entre si relacionadas no tempo e no espaço em um ou mais sítios” (Prous, 1992).

(1957) realizou diversos estudos na região do Rio Cassiporé, porção norte do Estado, onde registrou um conjunto de sítios funerários relacionados à cultura Aristé. A iconografia desses materiais serviu para ele que propusesse uma relação entre essa cultura material arqueológica e os motivos gráficos ainda usados pelos Palikur, grupo indígena da norte do Amapá (Hilbert 1957:30-31). Na década de 90, a fase Aristé também foi pesquisada por Rostain (1994), que após o registro, coletas de superfície, escavações e datações radiocarbônicas em diversos sítios da fronteira da Guiana Francesa com o Brasil, passou a defender a dispersão desses grupos para além da região do Amapá.

Esses horizontes interpretativos foram ampliados a partir do *Projeto de Investigação Arqueológica na Bacia do Rio Calçoene e seu Entorno (2006)*, desenvolvido pelo IEPA no município do Calçoene, que identificou na região diversos sítios relacionados à construção e uso de estruturas megalíticas, assinalando a variabilidade dessas ocupações quanto ao uso funerário e formas de deposição cerâmica (Cabral e Saldanha 2006).



Figura 2 - Contexto funerário Aristé. Foto: Acervo IEPA.

Em Macapá, capital do Amapá, outras pesquisas como de Pereira, Kern e Veríssimo (1986), identificaram um vasto contexto arqueológico durante escavações em bairro da cidade. Machado (1997) também registrou um enorme sítio localizado no Campus Universitário da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, onde escavações

feitas por Saldanha e Cabral (2008), nos anos de 2008 e 2010, escavaram grande quantidade de vestígios e identificaram contextos ainda inéditos para o Estado.

Ao esboçar esse panorama minha intenção é apresentar as pesquisas arqueológicas no Amapá no decorrer dos últimos anos, apontando alguns desses processos de investigações e o modo como singularizam o vasto patrimônio arqueológico dessa região.

2.2 – O Contexto da Pesquisa: Laranjal do Maracá e sua Arqueologia

A Arqueologia do Amapá envolve diferentes contextos, como enterramentos em cavernas, implantações megalíticas e sítios de diversos tamanhos e densidades. A investigação desses lugares e materiais, à medida que escavações são feitas e novos problemas de pesquisa surgem, tem ampliado consideravelmente o conhecimento sobre as ocupações antigas dessa região.

Por outro lado, o ritmo das pesquisas não acompanha a velocidade de publicação de dados onde se possa perceber a arqueologia como parte das versões sobre a história do Amapá. Esta sessão trata de uma dessas exceções – a arqueologia no Igarapé do Lago – onde os trabalhos de Guapindaia (2001a, 2001b, 2008, 2009a, 2009b; 1997) resultaram não somente em novos dados sobre a arqueologia dessa região, mas em reverberações que ainda hoje são percebidas nas comunidades envolvidas nessas pesquisas.

Os vestígios arqueológicos dessa região são conhecidos desde 1871 quando Francisco da Silva Castro (1815-1899), um correspondente da Academia de Ciências de Estocolmo, na Suécia, e do Museu da Universidade de Oslo, na Noruega, realizou diversas incursões ao Igarapé do Lago em busca de materiais para essas instituições (Ferreira 2009:73). O contato de Ferreira Penna (1877b), então Diretor do Museu Paraense – atual Museu Emílio Goeldi – com esses vestígios teria acontecido através de uma doação que Silva Castro realizou a esse instituição. A doação motivou Ferreira Penna (1877b) a organizar duas visitas à região do rio Maracá:

“[...] a fim de descobrir o lugar em que se achavam certas urnas mortuárias de forma humana de que eu tinha exatas notícias por uma que o ilustrado

Dr. F. da Silva Castro, pouco antes oferecido ao Museu Paraense então sob minha administração. Depois de vencer diversas dificuldades e até certas repugnâncias ou objeções, cujas causas eu era, aliás, o primeiro a respeitar, vi enfim plenamente satisfeitos os meus desejos, trazendo dali para a capital uma porção de urnas de diferentes formas, e quase todas cheias de ossos”(Ferreira Penna 1877b)

Ferreira Penna também atuava como naturalista viajante do Museu Nacional do Rio de Janeiro, e o sucesso dessas explorações fez com que ele, a partir de 1872, iniciasse uma série de incursões ao Igarapé do Lago e outros lugares da Amazônia em busca de coleções para essa instituição (Ferreira 2009).

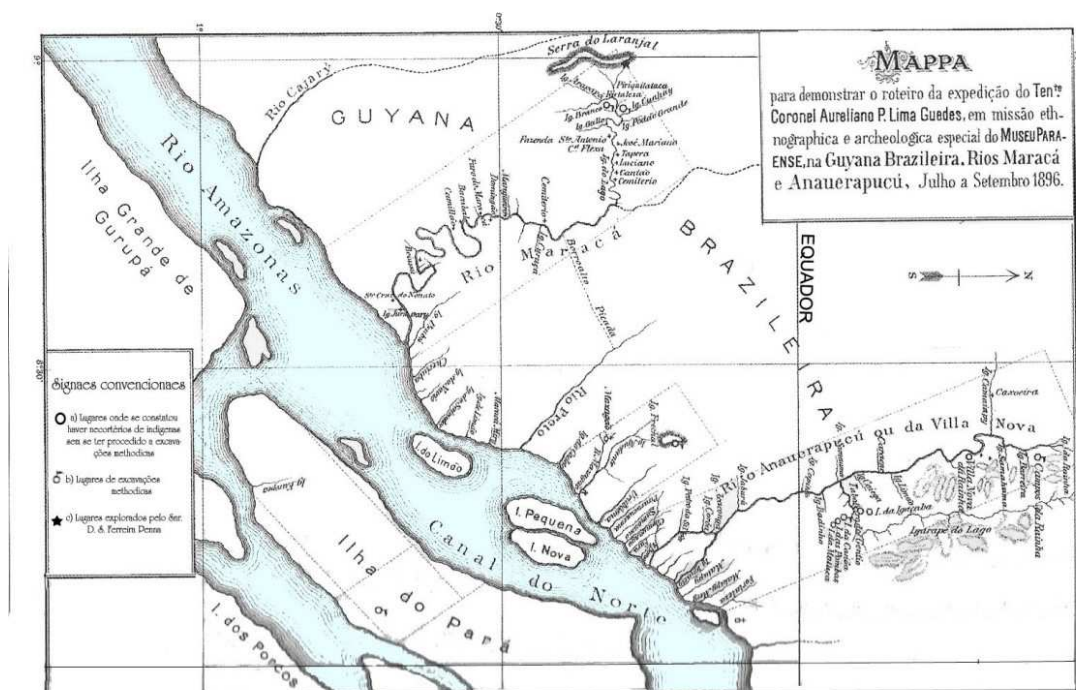


Figura 3 - Mapa da expedição arqueológica de Lima Guedes. Fonte: Lima Guedes (1897)

Os primeiros levantamentos extensivos no Igarapé do Lago foram realizados por Lima Guedes (1897) que registrou na região três sítios arqueológicos com urnas funerárias em áreas de caverna, identificadas como “indigenous moorgues” – necrotérios indígenas. Entre os vestígios encontrou uma pulseira de contas de vidro azuis e branca, que interpretou como um indicador da contemporaneidade desses materiais (Guapindaia 2001a, 2009a, 2009b; Guapindaia e Machado 1997). Esses materiais atualmente fazem parte do acervo do MPEG e na década de 50 foi uma das

coleções analisadas por Betty Meggers e Clifford Evans durante suas pesquisas na região Amazônica (Meggers e Evans 1957:75-78).

Curt Nimuendaju, indigenista associado ao MPEG e ao Museu de Gotemburgo, também registrou na região cinco sítios com presença de “terra preta”, artefatos líticos e cerâmicas em superfície (Guapindaia 2001a). Segundo afirmava, os locais eram de uso contemporâneo uma vez que a mata do entorno denotava a recomposição recente dessas áreas (Guapindaia 2001a, 2001b, 2008, 2009a, 2009b).

Já Farabee (1921), durante incursão à bacia dos rios Vila Nova, Maracá e Ilha do Pará, descreve ter identificado sepultamentos “em jarros na forma de homens sentados reunidos juntos sobre a rocha (tradução própria)¹⁶”, e compostos por “uma série de cabeças rudemente contornadas em pintura vermelha e branca. Algumas eram vermelhas, outras com contorno vermelho nos olhos, boca e branco no nariz (tradução própria)¹⁷” (Guapindaia e Machado 1997).

Segundo análises de Meggers e Evans (1957), baseadas nas coleções montadas por Lima Guedes e Farrabee, esses vestígios são restritos ao Igarapé do Lago e ilhas próximas do Pará, tratando-se de materiais “desviantes da fase Mazagão”, uma das fases arqueológicas que propuseram para o sul do Amapá (Meggers e Evans 1957:75). Décadas depois, em 1972, essa distinção serviu para Mário Simões classificar esses materiais como parte de uma fase própria, batizada de fase Maracá (Barreto 1992:240).

Em investigações em um abrigo-sob-rocha chamado de Buracão do Laranjal, Hilbert e Barreto (1988) identificaram uma camada de ocupação com fogueira e líticos lascados com datações de 3.750 anos. No local também registraram pinturas rupestres nas paredes desse abrigo, além de outros oito sítios entre as margens do rio Maracá e do Igarapé do Lago (Guapindaia 1993, 2001a, 2001b, 2008, 2009a).

Apesar desses trabalhos, um quadro mais completo sobre as ocupações humanas dessa região só aconteceu com o projeto *Estudos Arqueológicos na região do Igarapé do Lago, rio Maracá, Estado do Amapá*, coordenado por profissionais do MPEG, entre os anos de 1994 e 1997. Esse projeto foi o responsável pelo registro de

¹⁶“burial jars in shape of seated man sitting together under the rock”.

¹⁷“a number of rudely outlined heads in red and white paint. Some were all red, others outline red with eyes mouth and nose in white”.

doze novos sítios nos arredores do Igarapé do Lago: AP-MZ- 26 – Lapa do Pocinho; AP-MZ- 27 – Gruta do Pocinho; AP-MZ- 28 –Gruta do Periquito; AP-MZ- 30 –Gruta das Caretas; AP-MZ- 31 –Abrigo das Caretas; AP-MZ- 32 – Lapa das Caretas; AP-MZ- 33 – Gruta do Cururu; AP-MZ- 34 – Gruta das Formigas; AP-MZ- 35 – Gruta da Caba e AP-MZ- 37 – Roça do Antônio. Nesses sítios foram realizadas extensas coletas em superfície e, em pelos menos um deles, realizou-se escavações em um contexto com presença de terra preta arqueológica. As investigações conduzidas pelas MPEG no âmbito desse projeto ainda hoje são o mais completo estudo sobre a cultura material da chamada fase Maracá, não só por abranger levantamentos sistemáticos na região, mas por empreender análises de diversos âmbitos; entre os quais a iconografia, paisagens e a morfologia das urnas funerárias (Guapindaia 2001b, 2008, 2009a, 2009b; Guapindaia e Machado 1997).

Em 2004, o Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas do Amapá – CEPAP/UNIFAP, registra o sítio AP-MZ- 45–Caverna do Najazal, identificado como um local com presença de cerâmica, especialmente fragmentos de três urnas funerárias, em uma área onde já haviam sido identificados outros sítios da região (Fronteiras 2009:24-25).

Em 2009, a Superintendência do IPHAN no Amapá custeou um projeto de avaliação e atualização dos registros de sítios dessa região. Essas atividades resultaram na identificação de dois novos sítios: o sítio gruta da cara branca e o sítio castanhal (Fronteiras 2009:7-39).No mesmo ano, o IPHAN empreendeu a elaboração do *Projeto Básico e Especificações Técnicas para Elaboração de Projetos de Socialização de Sítios Arqueológicos na Amazônia: musealização, educação e turismo*, coordenado por Sílvio José Lima de Figueiredo, Edithe da Silva Pereira e Marcia Bezerra, com a participação dos pesquisadores do IEPA – Mariana Cabral e João Saldanha– e profissionais de outras instituições de pesquisa. A elaboração desse projeto envolveu, além do patrimônio arqueológico, a avaliação dos vestígios arqueológicos, o diagnóstico de vulnerabilidade dos sítios, a análise da paisagem, a potencialidade turística da região, a avaliação da infraestrutura local, o interesse da população do entorno e a possibilidade de fomento à economia sustentável (Figueiredo,Pereira e Bezerra 2010:7-9).

O projeto também considerou os impactos diretos sobre as populações da região, procurando estabelecer diálogos com essas comunidades e construir propostas para um turismo com base comunitária, uma vez que o:

“projeto contribuirá para o entendimento do turismo arqueológico como estratégia de preservação do patrimônio arqueológico, como caminho para o desenvolvimento sustentável e como instrumento de ação política, que pode promover o fortalecimento da autoestima, a legitimação de identidades e a constituição da cidadania entre populações no interior da Amazônia” (Figueiredo, Pereira e Bezerra 2010:7)

Entre outras propostas do projeto, em Macapá, foi realizado o seminário *Turismo e Patrimônio: Os Sítios Arqueológicos no Amapá*, onde temáticas sobre patrimônio arqueológico, turismo arqueológico e potencialidades dos sítios no entorno do Igarapé do Lago foram debatidas. O projeto ainda não foi totalmente implementado.

2.3 – Os sítios e seus vestígios

O patrimônio arqueológico no entorno do Igarapé do Lago envolve pelo menos dezenove sítios arqueológicos: quatro a céu aberto e quinze sítios cemitérios em áreas de cavernas. Conforme Guapindaia (2001a:60), os sítios estão localizados em uma área de 32 km² na afluência do Igarapé do Lago, demonstrando a densidade dos assentamentos indígenas nessa região. Segundo a autora, esse contexto pode ser interpretado:

“em função da proximidade topográfica das fontes de água. Os sítios habitações estão localizados próximos às fontes de água enquanto os cemitérios estão localizados em áreas mais

distantes (tradução própria)”¹⁸ (Guapindaia 2009b:1009)

Essa perspectiva apresenta a hipótese de que os sítios a céu aberto às margens do Igarapé do Lago estão relacionados aos locais das aldeias, considerando a presença de *terras pretas* e fragmentos de cerâmica, enquanto os sítios habitação são caracterizados pela presença de instrumentos líticos com polimento e pela grande quantidade fragmentos cerâmicos associados a funções utilitárias como armazenamento e preparo de alimentos (Guapindaia 2001a, 2008, 2009b).

Os sítios encontrados na Serra do Laranjal são identificados em áreas fechadas, em ambiente de cavernas ou grutas, onde se destacam urnas de cerâmica com enterramentos secundários de diferentes formas e tamanhos. Em geral, esses vestígios apresentavam diversas intempéries, como vegetação, umidade, insetos, animais, entre outros, que incidiam diretamente sobre os vestígios arqueológicos, entre os quais em muitas urnas e ossos (Guapindaia 2001b, 2008, 2009b). A situação parece ser uma característica desses locais, pois mesmo Ferreira Penna, em 1872, já relatava situação semelhante ao afirmar que:

“Uma segunda visita às florestas do Maracá, em outubro de 1872, forneceu-me ainda algumas urnas que as abrigavam do tempo, mas não dos grandes mamíferos que procuravam também este abrigo, lançado por terra às urnas para melhor se acomodarem” (Ferreira Penna 1877b)

Essas urnas apresentam duas formas distintas: (a) antropomorfa, caracterizada pela representação de figuras humanas sentadas em bancos; e (b) zoomorfa, representando animais apoiados sobre quatro patas (Guapindaia 2001a, 2009a). Lima Guedes (1897:51) propôs a existência de um terceiro tipo de urna, composto por “tubos de altura e diâmetro variáveis, postos sobre um pequeno banco, guarnecidos de membros superiores e inferiores, tendo como tampa um capacete cônico representando a cabeça”. Afirmava ainda que as urnas antropomorfadas seriam uma representação de um:

¹⁸“the distribution of sites on the landscape is a function of the topography and proximity to water sources. The habitation sites are located near water sources while the cemeteries are located in areas more distant” (Guapindaia, 2009b).

“ser humano sentado, tendo as mãos apoiadas sobre os joelhos, com cotovelos o mais elevado possível, as pernas muito deformadas tendo mais ou menos um terço da altura proporcional e grossura demasiadamente exagerada. N’essas igaçabas o sexo é determinado pelas partes genitais competentemente localizadas” (Lima Guedes 1897:51)



Figura 4 - Vista exterior de um sítio em ambiente de gruta contendo urnas Maracá. Foto: Guapindaia (2009a)



Figura 5 - Interior de uma caverna com urnas Maracá. Foto: Guapindaia (2009a).

Conforme Guapindaia (2001a, 2008, 2009a), as urnas antropomorfas são encontradas com mais frequência e as zoomorfas em menor número, o que poderia

indicar a relação com fins específicos, como o enterramentos de pessoas com status diferenciado nessa sociedade.

Na arqueologia amazônica, as práticas mortuárias são descritas através de duas formas distintas; uma, primária, marcada pelo descarte das partes moles do corpo; e outra, secundária, caracterizada pela deposição de ossos – inteiros ou calcinados – no interior de urnas de cerâmica (Guapindaia 2009a, 2009b; Hilbert 1957; Nunes Filho 2010). As urnas Maracá também apresentam esses padrões, mas, ao contrário do verificado em outros enterramentos na Amazônia, se distinguem pela ausência de incisões nos ossos depositados, evidenciando não ter havido raspagem para o despojamento das partes moles (Guapindaia 2001a,2008,2009b).

Esses enterramentos também são caracterizados pela deposição individual dos esqueletos, pela correspondência da representação sexual da urna com o sexo do indivíduo morto, e pelo arranjo intencional dos ossos; identificado por um padrão onde a pélvis era disposta no fundo da urna, os ossos longos encostados na parede, as costelas e os ossos das mãos e dos pés sobre a pélvis, e, por fim, sobre eles, o crânio.



Figura 6 - Escavação no sítio habitação Bananal do Pocinho. Foto: Guapindaia (2009)

As urnas Maracá apresentam grafismos que encontram correspondentes em diversas outras iconografias de grupos indígenas atuais da Amazônia. Conforme Guapindaia (2001a, 2008, 2009a, 2009b), essas iconografias não tratam apenas uma distribuição ordenada na superfície das urnas, mas uma relevante forma de comunicação e significação social desses grupos.

Uma investigação sobre a paisagem aponta uma contraposição entre os sítios cemitérios – gruta; locais mais altos; reclusos– e os sítios-habitação – margem de rios; aberto; fácil acesso. Para Guapindaia (2001a, 2008, 2009a, 2009b), essa situação indica escolhas culturais e sociais, principalmente quando concebemos a reclusão e proteção de urnas em cavernas ou grutas como uma preocupação com os rituais funerários e com a preservação dos mortos, denotando um tipo de elo entre o mundo dos vivos e dos mortos. Todavia, outros estudos observaram que a disposição espacial das urnas nas grutas não privilegia uma área específica; em algumas, o material arqueológico é de fácil acesso, próximo à entrada, ao passo que, em outras, estão dispostos ao fundo das grutas, talvez reforçando um caráter de visibilidade social (Barros Barreto 2008)

As interpretações sobre o patrimônio arqueológico são tão amplas quanto possíveis, uma vez que como define Orser JR (2005:05) “nunca mudariam se elas fossem absolutamente corretas, [e] como mudamos, mudam, também, nossas compreensões sobre o passado”. Esta dissertação faz parte desse panorama ao discutir as possibilidades de interpretações sobre o patrimônio arqueológico no entorno do Igarapé do Lago, onde as dinâmicas entre comunidades e sítios são transformadas em significações desses vestígios, das relações com os pesquisadores e com as paisagens em seu entorno.

CAPÍTULO III

Laranjal do Maracá, o Igarapé do Lago e suas dinâmicas

Neste capítulo, trato da vila de Laranjal do Maracá, destacando o modo de vida de sua população, as suas histórias e as formas como conjugam sua paisagem e constroem suas interpretações. A intenção é apresentar Laranjal do Maracá a partir dos relatos de seus moradores, procurando compreender suas formas de organização, categorias próprias, práticas agrícolas, de pesca e caça e, ainda, sua religiosidade; fruto de um emaranhado de referências e práticas do catolicismo popular, da pajelança cabocla e religiões de matrizes africanas.

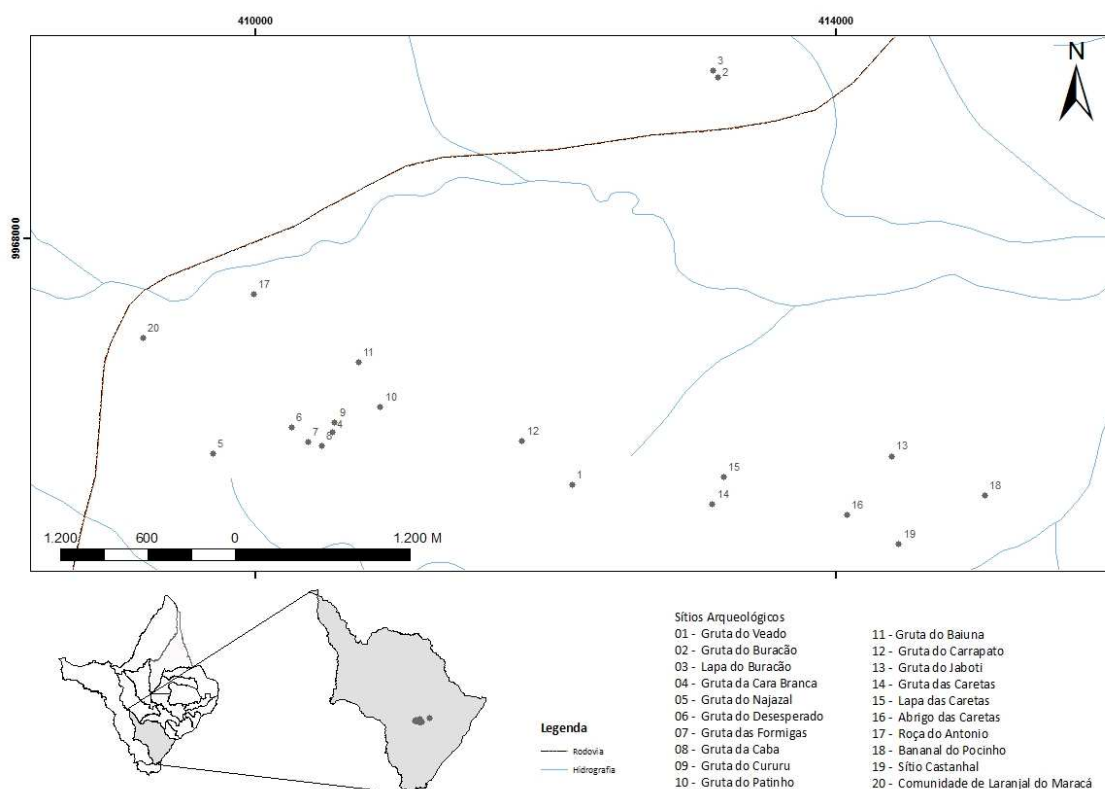


Figura 7 - Mapa com a localização dos sítios arqueológicos no entorno do Igarapé do Lago e da Comunidade de Laranjal do Maracá. Elaboração: Antonia Damasceno.

3.1 - A Comunidade de Laranjal do Maracá e o município de Mazagão

A região no entorno do Igarapé do Lago é composta por uma considerável quantidade de comunidades, caracterizadas por especificidades históricas, geográficas e culturais e de seus contextos arqueológicos. Para conhecer a organização social da vila de Laranjal do Maracá é importante compreender os aspectos históricos que a relacionam às especificidades dessa região e, direta ou indiretamente, com as pesquisas arqueológicas em seu entorno.

Essa região é parte do município do Mazagão, conhecido pela criação da Vila de Nova Mazagão em 1770, construída para o recebimento da população da então possessão portuguesa de Mazagão, no Marrocos. Essa cidade foi abandonada por ordens do Marquês de Pombal e resultou na transferência de 340 famílias, entre os quais muitos escravos, para Belém do Pará e posteriormente para essa região do Amapá (Vidal 2007).

Até 1987, quando foi aprovada a Lei Federal nº 7.639, as fronteiras que delimitavam essa região apresentaram modificações ao longo do tempo, incluindo e excluindo localidades a depender dos aspectos geográficos ou de atividades econômicas. Essa lei foi a responsável pela criação do município de Laranjal do Jarí, antes parte do município de Mazagão. A extração da castanha do Brasil (*bertholletia excelsa*) é uma das principais atividades econômicas da região, seguida da produção de uma série de gêneros alimentícios para subsistência. A castanha do Brasil se destaca pela intensidade da produção e a riqueza que proporcionou, no âmbito de uma economia regional e como atividade responsável pela ocupação e conflitos de terra nessa região do Amapá.

3.2 - A Vila de Laranjal do Maracá: População e Território

A Vila de Laranjal do Maracá é uma pequena comunidade localizada às margens da rodovia BR-156 no sentido Macapá, capital do Amapá, e o município de Laranjal do Jarí, região sul do Estado. O acesso é realizado por duas empresas de transporte intermunicipal que circulam em quatro viagens diárias ou por transportes alternativos que fazem o mesmo trecho.

A comunidade está situada às margens do Igarapé do Lago, um dos afluentes do rio Maracá que deságua próximo à foz do rio Amazonas (Eloy 2001). A terra-firme é seu ambiente mais expressivo, cobrindo aproximadamente 75% de toda a região, que também é composta por colinas recobertas por vegetação de cerrado, por micro unidades de ponta de floresta densa e mata de galeria – “ilhas de mata”. Os outros 25% são formados por planícies de campos inundáveis, campos naturais e florestas de várzeas (Eloy 2001).



Figura 8 -- Vista de uma das ruas de Laranjal do Maracá

A vila apresenta um território bem delimitado que, segundo alguns moradores, termina nas imediações das casas construídas. Também verifiquei que as áreas das roças não possuem marcadores fixos, são definidas pelos limites de árvore, da própria plantação ou da mata. A proximidade com o município de Laranjal do Jari, com o distrito de Maracá e a capital, Macapá, permite que os moradores façam viagens periódicas para a compra de alimentos, mercadorias, vestuário, entre outros produtos. Os moradores também frequentam os municípios vizinhos para uso de serviços de saúde, continuidade dos estudos, operações bancárias ou participação em eventos.

Em Laranjal do Maracá, não há armazéns, o que existe são dois pequenos comércios que dispõem de alguns poucos gêneros de primeira necessidade, como café, açúcar, óleo, ração, sabão, óleo diesel, farinha, biscoitos, fraldas. O sinal de telefonia é captado pelo uso de antenas para telefonia rural, condicionados ao

funcionamento de uma torre de empresa de telefonia localizada na comunidade de Água Fria.

Na vila há aproximadamente 110 moradores fixos, distribuídos em 29 residências, organizadas em torno dos núcleos das famílias fundadoras da Vila. As casas estão dispostas ao longo de duas pequenas ruas. Entre os moradores existe um senso de familiaridade, presente na forma em que expressam o tratamento uns com os outros, principalmente no uso generalizado de expressões como 'padrinho', 'tio', 'madrinha', 'cunhado'.



Figura 9 - Vista da Vila com a Serra do Laranjal ao fundo.

A população é composta por diferentes faixas etárias: 32,72% são crianças de 9 anos de idade; 20,90% por adolescentes e jovens entre 10 a 19 anos; 31,81% por adultos entre 20 e 39 anos; e 14,55% por adultos acima de 40 anos e idosos. Desse total, 56,36% são homens e 43,63% mulheres. Dos 29 domicílios existentes, 9 são habitados por até três pessoas, 15 possuem entre 4 e 9 moradores, 1 deles está sendo usado como pré-escolar e outros 3 encontram-se vazios. As casas são formadas por famílias nucleares, mantidas através de uniões estáveis; poucos são os casamentos religiosos, civis ou ambos. Do total de moradores, a família Oliveira Carvalho é a mais numerosa, seguida da família Videira e da família Almeida; todas relacionadas com o processo de ocupação dessa região. Dessa forma, podemos afirmar que os laços de parentesco são a base das relações sociais na vila, onde os parentes costumam

participar das mais diversas formas de gestão do cotidiano: roça, preparo da farinha, questões políticas e intermediação de conflitos.

Faixa Etária	Homens	Mulheres
<i>0 - 4 anos</i>	6	9
<i>5 - 9 anos</i>	15	6
<i>10 - 14 anos</i>	9	4
<i>15 - 19 anos</i>	5	5
<i>20 - 24 anos</i>	4	3
<i>25 - 29 anos</i>	10	9
<i>30 - 34 anos</i>	3	2
<i>35 - 39 anos</i>	1	3
<i>40 - 44 anos</i>	1	1
<i>45 - 49 anos</i>	2	1
<i>50 - 54 anos</i>		3
<i>55 - 59 anos</i>	2	1
<i>60 - 64 anos</i>		
<i>65 - 69 anos</i>	4	1
<i>mais de 70</i>	0	0

Tabela 1 – Distribuição etária dos moradores de Laranjal do Maracá IBGE (2010)



Figura 10 - Vista da disposição das casas em uma das ruas da vila.

A estrutura educacional da vila é formada somente por um pré-escolar que atende crianças nas fases iniciais de alfabetização. Os alunos que cursam o ensino fundamental são encaminhados a uma escola localizada a dois quilômetros da vila, em um povoado chamado Mangueira. Já os jovens e adultos matriculados no ensino

médio estudam na Vila de Maracá, distante dezoito quilômetros da vila. O ensino médio, principalmente as séries finais, é concluído através do sistema modular, onde professores são deslocados para as áreas rurais do Estado, estimulando assim a formação educacional dos alunos sem que estes migrem das regiões onde moram. O transporte dos alunos até o povoado da Mangueira e para a Vila de Maracá é feito em uma kombi ou um ônibus, ambos disponibilizados pela prefeitura do município de Mazagão. No período da última permanência em campo, um dos moradores da vila era o responsável pela locação do ônibus à Prefeitura de Mazagão, conseguido por intermédio de um vereador da capital do Estado.

O pré-escolar funciona em casas alugadas e adaptadas para essa finalidade. A manutenção desse espaço é custeada através de fundos que são repassados pela Prefeitura de Mazagão, também responsável pela contratação de uma professora que atualmente reside na comunidade. Durante as etapas de campo, o pré-escolar funcionou em dois locais diferentes, devido as questões de negociação com a prefeitura ou conexões políticas.



Figura 11 - Vista de uma das ruas de Laranjal do Maracá.

A vila não dispõe de unidades de saúde e o atendimento médico emergencial, bem como a vacinação, procedimentos de curativos ou primeiros socorros, são feitos em um posto de saúde da vila de Maracá. Outros problemas de saúde são tratados na própria comunidade, como acontece com Dona Santinha que é conhecida por suas

massagens que curam pés ‘torcidos’ e pela preparação de garrafadas¹⁹, encomendadas por vários moradores da região. Ela possui um amplo conhecimento sobre ervas e infusões medicinais que servem para o tratamento de doenças como ‘tosse de guariba’ – curada com chá de uma raiz da guaribinha –, ‘doença do tempo’ – tratada através do consumo de ‘pílulas do mato’ duas vezes por semana – e até mesmo garrafadas para reposição hormonal recomendadas para mulheres que começam a ‘virar homem’, como define a menopausa.

No centro da Vila está localizada uma sede construída em homenagem à Nossa Senhora da Aparecida, mas que também é usada para as reuniões da Associação de Moradores, além de servir como espaço coletivo para eventos, como aniversários e os festejos de Nossa Senhora da Conceição, entre outras comemorações.

A sede está localizada ao lado de um campo de futebol, local que os moradores utilizam para jogos nos finais da tarde e para a realização de campeonatos com outras comunidades. O futebol pode ser considerado como uma das grandes formas de socialização da vila, inclusive pelo fato de ser apontado como um dos responsáveis pela escolha do local onde a vila foi construída.

Seu Carumbé, considerado um dos primeiros moradores da vila, por exemplo, afirma que quando mudou para a região havia

“[...]só o campo, não tinha estrada, tinha só um caminho de vinha lá [...] do Repartimento, como eles chamavam, até hoje o nome de lá é Repartimento. De lá, tinha um caminho que a gente vinha por terra, saí ali onde era a escola, pra lá um pouquinho, onde mora o Seu Ribamar. Lá quem morava era um Senhor, chamado João, esqueci o nome, pai do Seu João Alcântara e do velho Roseno Alcântara, que são os antigos moradores daqui. Todas aquelas mangueira que estão lá, são plantas deles.

[...] de 50 pra frente foi o tempo que surgiu esse campinho de bola. Esse campo, nós até discutimos com Seu Raimundo sobre quem fundou essa Vila aqui, quem fez a primeira casa aqui foi Seu Maurício, ele até morreu [...]”

¹⁹Garrafadas são uma mistura de diversas ervas medicinais, utilizada para a cura de várias doenças.

A relação entre maridos e esposas e dos pais com os filhos seguem claras regras de convivência, onde gestos com as mãos ou olhares possuem significados de acordos e formas de entendimentos. As meninas desde cedo já assumem as atividades de casa – como a limpeza e o cuidado dos irmãos mais novos –, enquanto os meninos aprendem o manejo das roças, a pesca e o preparo da farinha.

A vila está localizada próximo aos castanhais de Reserva Extrativistas do Cajari (RESEXCA), grande área de exploração extrativista da castanha, andiroba, entre outros produtos. Como esses produtos estão destinados à comercialização – podendo ser negociados dentro das áreas de castanhais com os compradores ou cooperativas –, eles atingem alto valor comercial nos períodos de coleta entre os meses de fevereiro e junho, movimentando a economia da região. Assim, muitos homens e mulheres da vila são contratados para a coleta desses produtos, passando algumas semanas fora de suas casas. Moradores como Seu Carumbé, afirmam que ‘não viveria da castanha’, pois trata-se de um trabalho mais difícil que a roça, já que são necessárias longas horas de trabalho para atingir uma cota de extração.

De forma geral, a caça e a pesca são atividades masculinas, e estão muito presentes nos diálogos entre os homens da região, que trocam informações sobre os melhores períodos para se localizar manadas de animais – antas, veados, entre outros– equipamentos – modelos de flechas, arpão, tipos de cartuchos, lanternas – e também piadas sobre os ‘panemados’.²⁰ A atividade de caça é bastante valorizada, principalmente pelo status de se ter uma arma e pela capacidade técnica de montagem dos próprios cartuchos; em geral reciclados a partir do aproveitamento de cartuchos originais através do uso de pólvora, chumbo e pedaços de folha de caderno ou papel higiênico. As armas utilizadas por muitos moradores parecem ter sido objeto de doação de um candidato a deputado estadual da capital; já a munição é comprada mediante apresentação de licença para o porte de armas.

A infraestrutura da vila sofre constantes transformações, motivadas pela aquisição de créditos de construção que, conforme Dona Conceição, são utilizados ‘pra reformar, [e] depois da reforma, o último crédito é de mobília: comprar sofá, comprar uma televisão, essas outras coisas que têm pra dentro de casa’.

²⁰ Panemado é um sinônimo para azarado.

Essa concessão de créditos é feita somente para os filiados na Associação de Moradores do Assentamento Laranjal do Maracá, presidida por Seu Lourival, marido de Dona Conci. A criação da associação parece ter surgido como uma resposta à dificuldade que os moradores da vila tinham em disputar créditos fundiários como moradores de outras comunidades. Segundo Seu Lourival, o processo de criação da associação envolveu uma série de complicações no reconhecimento cartorial do processo de licença, disputas de liderança e dificuldades na contratação de uma contadora. Muitos moradores também são contemplados pelo programa Bolsa Família do Governo Federal, recursos que servem como uma importante fonte de complementação de renda em épocas da entressafra nas roças.

3.3– “Nós, os primeiros moradores”

Os levantamentos realizados durante entrevistas e as vivências em campo mostram a existência de relações de parentesco entre todos da Vila, inscrevendo seus moradores em um tipo de “rede familiar”, onde as famílias formam um conjunto de partes que se inter-relacionam e trocam suas experiências com a família Oliveira Carvalho, considerada uma das primeiras famílias a ocupar essa região. As atividades de campo possibilitaram a elaboração de uma etnografia com a caracterização dessa rede familiar e os desdobramentos temporais, espaciais e genealógicos dessa família que ocupa essa região há quatro gerações, com três delas vivas e ainda morando na vila.

O Igarapé do Lago é um dos principais marcadores da paisagem no entorno da Vila de Laranjal do Maracá. Ele funciona como um importante meio de integração entre as comunidades da região, como local de pesca e como entrada à floresta de terra firme, vital para as atividades de caça²¹. A caça, além de importante fonte de proteínas, é um dos principais fatores de acesso aos locais com materiais arqueológicos e também do conhecimento das paisagens no entorno dos sítios.

O Igarapé do Lago também serve o acesso entre a Vila de Laranjal do Maracá e uma localidade chamada Piquiá, onde vive Dona Santinha, matriarca da família Oliveira

²¹O termo caça é usado tanto para designar essa atividade em si, como também o produto obtido por essa ação.

Carvalho, uma das moradoras mais antiga da Vila e uma das parteiras mais conhecidas da região. Dona Santinha conta que morava no Vilarajo de Ajuruxi, também no município de Mazagão, e que mudou para o igarapé do Lago ainda criança:

“(...) depois meu pai achou este lugar pra cá e se agradou e nós viemos(...). Nós viemos pra cá eu era pequena, tinha uns 12 ou 13 anos, eu acho. Pra cá não tinha ninguém, era só nós. Com uns 2 anos o irmão dele veio aí pro Mangueiro. Pelejaram e o irmão dele veio pra cá com a gente e ficou ali no Mangueiro, onde hoje é a escola. Quando eu me casei com o pai desses meus filhos, nós fomos morar lá na escola. Dava muita onça nesse tempo. Dava onça, chega estremecia.”



Figura 12 - Dona Santinha

Os registros orais apontam que Dona Santinha se mudou para a região na década de 1950 com os pais e um irmão mais novo, chamado Manoel Nicolau, conhecido como Orizeo. Na região nasceu suas duas irmãs; ambas com o parto realizado por ela. Segundo afirma, o primeiro aconteceu quando tinha onze anos e, por nunca ter visto um parto antes, acredita ter recebido o dom nesse momento. Ela conta que sua mãe:

“(...) tava sentindo dor a semana toda, aí, quando foi um dia, eu fui buscar a velha Luzia, que era parteira. Ela disse: “Não, não dá pra eu ir porque nós vamos pro Ajuruxi”. Já tavam todos arrumados pra ir embora. Aí, fui embora pra casa,

cheguei lá, quando foi umas 6:30 pras 7:00, ela teve e eu peguei o bebê.”

As atividades como parteira acabaram fazendo dela uma referência. Ela conta que desde quando começou o processo de ocupação da região, as pessoas de outras comunidades vinham chama-la para ‘aparar²²’ seus filhos ou netos. Conta com orgulho que já realizou mais de 2.000 partos e hoje possui muitos filhos de ‘aparo’ por todo o Amapá. Para ela, os tempos hoje são outros, melhores, pois mesmo Laranjal do Maracá atualmente sendo um lugar calmo, já abrigou uma ‘revolução’ por causa de terras.

3.4 – No tempo da “Revolução”

A Amazônia durante todo o período colonial foi alvo de incursões de colonizadores holandeses, ingleses, irlandeses e portugueses; situação que resultou no processo de militarização e ocupação sistemática desse território. Na região do atual Estado do Amapá foi executada a construção de fortificações e de vilas como parte das políticas do Marques de Pombal em nome da demarcação dos territórios da Coroa Portuguesa. Nesse contexto, a produção extrativista surge como um dos produtos que consolidam essas práticas, tornando mais intensos os combates entre as nações interessadas no território amazônico.

No final do século XIX, já com seu território delimitado, a Amazônia é palco de um novo ciclo extrativista, onde a produção de castanha, goma, e produtos agrícolas são retomadas por poderosos coronéis através da exploração de mão de obra pelo sistema de aviamento. Conforme Filocreão (2007: 244), esse período foi caracterizado pelo “boom da borracha”, produto de alto valor comercial, mas cuja exploração não refletia necessariamente preocupações com a posse legal da terra. Essa situação teria contribuído para o surgimento de grandes coronéis, como o caso de José Júlio de Andrade e seus domínios territoriais ao longo do Rio Jari, adquiridos através de um programa sistemático de expropriação, fraudes eleitorais, manobras cartoriais,

²² Aparar é o ato de realizar o parto.

consolidados a partir do casamento com a filha do Intendente de Almerim e dos títulos de propriedades emitidos por seu sogro (Cunha e Lima 2011:05).

Conforme Weinstein (1993) o ciclo da borracha “longe de limitar-se a uma ou duas áreas isoladas da Amazônia brasileira, foi inegavelmente um fenômeno de amplitude regional que se estendeu aos mais remotos distritos da bacia amazônica”, causando a ocupação desses territórios e fortalecendo os polos urbanos das cidades de Belém e Manaus. Entretanto, a expansão econômica trazida pela borracha durou poucos anos, principalmente pela crise causada pelos seringais asiáticos e as constantes flutuações de mercado que geraram falências e migração dos trabalhadores.

Segundo Filocrião (2002), em algumas regiões, a coleta da castanha atenuou os efeitos dessa crise, inclusive com o aproveitamento da infraestrutura e do sistema de avião, permitindo a retenção de trabalhadores nessas áreas. José Júlio de Andrade, por exemplo, construiu em torno da sede de sua empresa “armazéns cheios de secos e fazendas, fábricas de roupas, farmácia, depósitos abarrotados de produtos regionais, filas de casas de madeira bem construídas, cinema, água encanada, luz elétrica, pequeno hospital, telefone, estação de radiofonia, telégrafo, estaleiro, fábrica de beneficiamento de castanha [...]” (Lins 1997:31).

Desde o final do século XIX, registros descrevem a criação de pequenas comunidades e o trânsito de embarcações em busca da produção de borracha e castanha. Essas atividades, assim como a figura de grandes coronéis e suas empresas, aparecem descritas nas narrativas de vários moradores dessa região. O cearense José Júlio de Andrade foi uma dessas figuras lendárias, descrito como responsável pela consolidação de atividades extrativistas nos municípios de Almerim, no Pará, e nos territórios onde hoje estão localizados os municípios de Mazagão e Laranjal do Jari, no Amapá. De acordo com Lins (1991:30), ele reuniu propriedades que somaram cerca de 3 milhões de hectares, tornando-se um dos maiores latifundiários do mundo, cujo império tinha como porta o Rio Jari.

Era também conhecido como Coronel Zé Júlio, patente adquirida junto à Guarda Nacional. Foi Senador da República por vários mandatos, cuja base eleitoral era o município de Almerim, onde ficava a localidade de Aramanduba, sede oficial de suas atividades na região. Foi proprietário de uma empresa que comercializava

principalmente castanha do Pará e a borracha extraída na região. De acordo com Pinto (1986:13), José Júlio “comandou com mão forte um típico processo extrativo na região”, sustentado através de uma política de dependência entre seus trabalhos, especialmente o sistema de aviamento.

O controle dos territórios de José Júlio era feito através de filiais construídas nos afluentes do Rio Jari ou próximas a áreas de produção. Essas construções buscavam administrar a produção e controlar a fuga de trabalhadores. No Rio Cajari, no Amapá, foram montadas duas filiais de sua empresa; uma em Santana e outra em Água Branca, hoje município de Mazagão – região comprada para evitar as constantes fugas de trabalhadores do Rio Jari (Lins 2001).

A gerência das filiais do Rio Cajari era feita pela Capitão Crispim de Almeida, um dos sócios de José Julio. A região produzia farinha, feijão, milho, tabaco e grande quantidade de frutas, principalmente laranjas (Lins 2001: 111)

Com a criação do Território Federal do Amapá, em 1943, a área pertencente a José Júlio ficou dividida entre duas unidades federadas, causando o enfraquecimento de seus negócios pelas fiscalizações da Coletoria Estadual do Pará, da Mesa de Renda Alfandegária do Amapá e das pressões do inventor federal Magalhães Barata para cobranças de maiores impostos sobre exportação de castanha e borracha.

Em 1948, José Júlio vendeu suas terras a um grupo de cinco comerciantes portugueses e a seu antigo sócio, Crispim de Almeida. Os novos proprietários aproveitaram o sistema montado por ele para diversificar a produção agrícola e pecuária, incentivando, assim, as comunidades locais ao aproveitamento de insumos e logísticas em nome da ampliação da extração de produtos e diversificação do comércio. Para tanto, criaram três grandes empresas: a Jarí Indústria e Comércio, a Companhia Industrial do Amapá e a Companhia de Navegação Jarí S.A.

Em 1967, esses empreendimentos foram vendidos ao empresário norte americano Daniel Ludwig que, interessado em implantar um complexo madeireiro e a produção agropecuária em larga escala na região, fundou o Projeto Jari. As atividades extrativistas foram mantidas por várias comunidades do entorno do projeto, inclusive sob a justificativa de serem mais rentáveis que os salários pagos no Projeto Jari. Além disso, com a incorporação das empresas dos portugueses houve a demissão de

diversos empregados que passaram a ocupar os territórios do sul do Amapá, sendo estes os responsáveis pela ampla ocupação dessa região.

As narrativas sobre Laranjal do Maracá abordam diferentes memórias sobre a ocupação dessa região, seus protagonistas e as relações que os moradores tiveram com os grandes latifundiários desse período.

Conforme Seu Carumbé, o Igarapé do Lago é conhecido desde o tempo em que a borracha era o 'ouro do Brasil' e o território entre o município de Mazagão e Laranjal do Jari era administrado pelo Capitão Crispim de Almeida, responsável pela exploração de madeira, borracha e balata na região.

Existe uma vasta historiografia sobre as regiões dos rios Jari e Cajari, principalmente em função do Projeto Jari. No entanto, a região do rio Maracá ainda é pouco estudada, principalmente no que se refere à ocupação fundiária por empresas estrangeiras. Filocrião (2008) afirma que, na década de 1930, essa região foi vendida para uma empresa privada de capital japonês conhecida como Agro-Industrial do Amapá, responsável pela comercialização dos produtos extrativistas e pesquisas de ouro em quase todo o rio Maracá. Segundo os moradores de Laranjal do Maracá, as marcas da presença dessa empresa na região podem ser verificadas em algumas estufas para secagem de castanha que existem na Central do Maracá, mas que nunca chegaram a funcionar.

A exploração de produtos extrativistas motivou vários conflitos fundiários na região, como o que aconteceu na localidade conhecida como Sororoca. Esse conflito teria se iniciado quando um senhor chamado Bidico negociou a região com um comerciante conhecido como Zé Roque. Conforme relata Seu Carumbé, nessa época, não havia muitas igrejas na região, fazendo com que os moradores 'passassem o culto' na Joaquina, comunidade às margens do Igarapé do Lago. Lá foi abordado por um senhor que estava encostado em um 'barco grande, um iate' e, aguardava por ele. Tratava-se de Seu Zé Roque, que depois de se apresentar 'mandou fazer um café lá no barco e foi falando [...] que tinha comprado o Sororoca, tava com o recibo na mão, do Bidico'. Seu Carumbé antecipou-se e o alertou dizendo que ele não tinha comprado 'um terreno, mas confusão', principalmente porque essas terras pertenciam a um senhor conhecido como Seu Jordão, gerente das fazendas dos empresários japoneses.

Na semana seguinte, Seu Carumbé voltou a ser procurado por Pedro Roque, irmão de Zé Roque que estava acompanhado por dez homens contratados para ocupar o Sororoca. A intenção era que Seu Carumbé guiasse os trabalhadores até o local sob a promessa de arrendar um castanhal como pagamento. A situação não agradou Seu Jordão, que ficou enfurecido com a ocupação dessas terras, inclusive ameaçando ‘meter bala’ em todos que estivessem na área. Para tanto, organizou uma equipe formada por vários funcionários. No Sororoca, iniciaram um conflito armado com os empregados de Zé Roque, retomando a posse das terras e queimando todo o equipamento deixado por ele, que tinha viajado para Macapá em busca de mercadorias. Um mês após esses conflitos, Zé Roque voltou à região, pedindo que Seu Carumbé providenciasse ‘umas duas ou três canoas pra buscar o pessoal que tava todo ali no Mangueiro’. Eram policiais e oficiais de justiça que tinham feito prisões de vários envolvidos no conflito, inclusive o próprio Seu Jordão. Seu Carumbé foi o responsável por guiar os policiais até Sororoca e afirma ter carregado os explosivos que detonaram os equipamentos de Seu Jordão, além de ter presenciando inúmeras prisões, inclusive de pessoas que hoje residem em Laranjal do Maracá.

Segundo Sabá, Seu Jordão era o representante do grupo de empresários japoneses que controlavam a produção de castanhas no rio Maracá e que possuíam uma grande fazenda localizada na região, controlada por dez caseiros²³ armados. O proprietário dessa fazenda era o Senhor Paulo Myasaki, pessoa considerada de personalidade forte, mas que quando ‘se dava’ com alguém sempre oferecia abrigo e comida.

As constantes tentativas da invasão de terras fizeram com que os empresários japoneses contratassem os próprios moradores da região para o monitoramento do fluxo de pessoas no Igarapé do Lago, um dos principais acessos à região que na época não possuía estradas. Nesse período, a família Oliveira Carvalho já ocupava a área chamada de Piquiá, localizada na margem oposta do Igarapé do Lago, sendo umas das famílias contratadas para esses serviços. Como reconhecimento pelos serviços prestados, quando vendeu a fazenda, o próprio Paulo Myasaki apresentou as famílias Oliveira Carvalho aos novos proprietários da fazenda, solicitando a esses que não ‘mexessem’ com eles. O contrário aconteceu com Seu Carumbé, que por ter

²³Pode ser entendido como a profissão daqueles que cuidam de chácaras ou fazendas.

acompanhado o Zé Roque durante os conflitos no Sororoca, foi expulso da área, passando a ser o primeiro morador da vila na sua localização atual.

Na década de 1970, a Agro-industrial foi vendida para um grupo de empresários norte-americanos mais interessados na especulação de terra e extração mineral do que em produtos florestais. Esse grupo teve a posse das terras questionada pelo Grupo Executivo para a Região do Baixo Amazonas (GEBAM), criado na década de 1980 como uma das alternativas para os conflitos fundiários na região. Um dos questionamentos foi a apropriação irregular de terras para especulação fundiária e a política de arrendamento dessas terras para a população extrativista da região Filocrião (2008).

Foram os decretos nº 86.235 e nº 86.236 de 29 de julho de 1981 que designaram essa região como prioritária para fins de reforma agrária, promovendo a desapropriação de terras entre os municípios de Mazagão e Macapá, no então Território do Amapá. Esse processo incluiu quarenta e cinco imóveis rurais que faziam parte do patrimônio social da Empresa Agro-Industrial do Amapá S.A, passando para o INCRA a responsabilidade de sua destinação. De acordo com Filocrião (2008), essas terras ficaram sem destinação até o ano de 1988, quando as pressões de comerciantes eram constantes, principalmente através de investidas para expansão da pecuária bubalina e bovina na região, alimentando conflitos com os produtores agroextrativistas devido às constantes destruição de roças e de outras plantações.

A vila de Laranjal do Maracá surgiu desse contexto e inicialmente foi planejada para ser construída nas imediações do Mangueiro, comunidade a 3 km da vila atual. Segundo alguns moradores, o local não apresentava condições para a preparação de roças, espaço para construção de casas ou mesmo para perfuração de poços, já que como afirma seu Carumbé, 'lá só é uma capinha de terra, o resto é pedra'. O local escolhido foi uma área plana, às margens do Igarapé do Lago e considerado como ideal para implantação das roças dos moradores.

Conforme Seu Raimundão, as terras onde estão localizadas a vila já pertenceram à família de sua esposa, a família Almeida, cujo patriarca ainda hoje reside na Comunidade do Mangueiro. Segundo afirma, existem documentos sobre a posse dessas terras, que perderam sua validade após a desapropriação de várias áreas da região para fins de reforma agrária. Quando isso aconteceu, moravam nessa área

somente o Antônio Oliveira Carvalho, Seu Maurício, pai de sua esposa, e Seu Carumbé, que após os conflitos no Sororoca foi expulso da sua antiga casa. O processo de desapropriação e assentamento inauguraram a chegada dos moradores na vila, principalmente dos Oliveira Carvalho, que após crescimento de suas famílias, deixaram a área conhecida como Piquiá e passaram a ocupar a outra margem do Igarapé do Lago.

Como já mencionei, relações de parentesco funcionam como um importante meio de identificação do sujeito na estrutura social da comunidade. As análises dessas relações assinalam a existência de uma sociabilidade baseada tanto nas relações de parentesco consanguíneo quanto nas de afinidade. Há também uma preocupação em identificar as pessoas a partir das famílias às quais pertencem, bem como a genealogia com os antepassados, da ligação com a região ou do tempo de moradia. Entre os moradores, a grande maioria descende diretamente da família Oliveira Carvalho, cujos membros são considerados uns dos primeiros a ocupar a região.

Atualmente existem em Laranjal do Maracá 29 casas, organizadas em torno de um núcleo dos fundadores da comunidade. Cada uma possui um quintal com diversas árvores frutíferas ou pequenos animais de criação. Verifiquei que na maior parte delas não há cercas delimitando o terreno – apenas em quatro delas isso acontece –, provavelmente, devido à criação de pequenos animais como patos, galinhas ou porcos. Os quintais não possuem um tamanho definido, sua extensão pode ser percebida através do tamanho de alguma vegetação rasteira ou no conhecimento de algum marcador físico, como árvores, plantas maiores ou algum objeto disperso pela área. Todos os parentes constroem suas casas lado a lado ou em frente umas das outras, compartilhando quintais, roças, entre outros aspectos.

Apesar da vila ter a configuração política de um assentamento agrícola do INCRA, seus moradores possuem uma vinculação histórica com o lugar; onde muitos já vivem na região há várias gerações ou mudaram-se em consequência de casamentos de seus membros.

A criação do assentamento implicou em adesão dos seus moradores à associação de assentados da Vila de Maracá e, mais recentemente, em filiação à recém-fundada Associação de Moradores da Comunidade de Laranjal do Maracá. O reflexo dessa situação pode ser verificado na aquisição de subsídios financeiros para a

construção de casas com o mesmo plano arquitetônico, em geral com quatro cômodos e cobertos com telhas de amianto. Além disso, os filiados a essa associação recebem insumos agrícolas das mais diversas ordens, como manejo do açaí, insumo para grãos, entre outros.

Para Woortmann (1987) a consanguinidade é o principal elemento definidor do parentesco, sendo esses laços são reforçados a partir de seu distanciamento ou aproximação. De outro modo, existem também aqueles que são considerados parentes por afinidade, compreendidos dessa forma pela inclusão de determinados membros na rede de parentesco onde se tem por base as preferências pessoais ou fatores circunstanciais. Em Laranjal do Maracá, essas relações são explicitadas pelo tratamento e uso generalizado de expressões como ‘padrinho’, ‘tio’, ‘madrinha’, ‘cunhado’. Os laços de parentesco também operam na organização do espaço territorial de modo a estabelecer relações de direitos sobre os locais de moradia, podendo incluir desde o auxílio na mão-de-obra até mesmo a doação de materiais para construção.

A associação de moradores foi criada em 2009, incentivada por Seu Lourival, morador que afirma ser o responsável pela organização da documentação para esse processo e pelo pagamento das taxas necessárias ao reconhecimento dessa entidade. Até recentemente ele foi o único a presidir a associação, que reúne seus sócios em uma sede localizada no centro da comunidade.

As famílias Oliveira Carvalho, Almeida e Videira são identificadas como os principais núcleos familiares da vila, principalmente pelo tempo de moradia e histórias na região. Dona Santinha, por exemplo, reitera a representatividade de sua família quando afirma ‘não tem uma família que é daqui que é mais antiga que a nossa’.

3.5 –Festividades e religiosidade

As festas na vila funcionam como um modo de integração entre as famílias e também reforçam os laços de solidariedade do grupo. Os principais festejos são aqueles realizados em devoção à Nossa Senhora Aparecida e à Nossa Senhora de Nazaré. Este último evento não é celebrado na Vila, mas assim como em outras comunidades da região, a vila recebe a imagem de Nossa Senhora de Nazaré e realiza

comemorações em consequência desse evento. Esses eventos são importantes momentos das organizações coletivas, permitindo o reencontro de amigos e familiares de outras comunidades e da capital do Estado.

Nossa Senhora Aparecida é a padroeira da Vila, e as comemorações em sua homenagem são organizadas tanto na forma religiosa quanto profana. Essas comemorações são realizadas no mês de setembro.



Figura 13 - Imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira de Laranjal do Maracá

Com base nas pesquisas de campo, constatei que os membros da comunidade definem-se como católicos. Na vila não existem membros ou igrejas de outras denominações religiosas. Existe apenas uma igreja na comunidade, construída pela família Almeida em devoção a Nossa Senhora Aparecida. A construção foi o resultado do pagamento de uma promessa que o filho de Dona Aparecida Almeida fez à Santa, adquirindo inclusive a imagem que orna a Igreja. Essa família também é responsável pela construção de uma infraestrutura que inclui uma sede e alojamentos para receber os convidados nos períodos de festejos.

A construção da Igreja, da sede e dos alojamentos atribuiu um sentido de propriedade à família Almeida, conhecidos como ‘os donos da Santa’, ‘os responsáveis pela festa da Santa’ ou ‘os que cuidam da sede da Santa’. Um exemplo disso é expresso nas falas de Seu Carumbé quando afirma que ‘aquela sede [que fica no centro da vila] que vocês estão vendo ali [a Igreja], foi dinheiro do Seu Raimundo,

ajuda de vereador, de prefeito e tudo, mas foi ele quem adquiriu, então é dele. É da Santa dele’.



Figura 14 - Multirão para limpeza da Igreja antes dos festejos em devoção à Nossa Senhora Aparecida.

A festa em devoção a Nossa Senhora Aparecida é organizada de forma voluntária pelos moradores que frequentam a Igreja, chamados de ‘festeiros’, dentre os quais é escolhido um ou uma representante para a realização das novenas que antecedem a uma missa principal, assim como para o gerenciamento da infraestrutura da festa. Essa organização envolve a compra, elaboração e distribuição da comida nos dias de festa, a contratação de som e DJ, licenças para funcionamento, separação do diesel usado para o gerador, divulgação, aquisição de prêmios para o bingo, entre outras.

Durante a festa, também acontece os chamados ‘leilões da Santa’, onde prêmios são submetidos a lances, posteriormente destinados à melhoria e à construção de uma Igreja em alvenaria. Na vila, os principais festeiros de Nossa Senhora Aparecida são o Seu Raimundão, Dona Aparecida, Sabá e o Seu Carumbé. A primeira festa foi organizada com doações de um deputado, também responsável pela doação de um boi; as demais despesas foram divididas entre os devotos.



Figura 15- Sede da Santa



Figura 16 - Igreja de Nossa Senhora Aparecida

Seu Raimundo conta que a Igreja foi construída sem o consentimento da paróquia de município de Mazagão e que após isso:

“Nós fomos ali em baixo, onde tem aquela escola. Tinha uma professora que conhecia um padre [...] de três em três meses ele vinha. Aí, eu não sei o que foi que aconteceu lá que ele se enraiveceu com o pessoal e disse que lá ele não vinha mais. Quando foi um dia, vem um carro e já veio um padre de lá do Jari. Ainda ficou trabalhando com a gente uns três meses [...]”

Atualmente, um padre visita a comunidade a cada três meses para a realização de casamentos, batizados, confissões e outros ritos religiosos. Quando essas visitas não acontecem, os atos litúrgicos são coordenados pela família de Dona Lazareth, casada com um dos filhos da família Oliveira Carvalho, e também responsável pelos cânticos, coleta de ofertas e controle dos frequentadores. Existem críticas aos que não guardam os domingos como dias santos e também aos que frequentam a Igreja somente quando há visita do padre.

O calendário de festas da região ainda conta com o Festival da Castanha, realizado em Maracá, e o Festival do Tucunaré, no distrito do Recreio. Essas festas atuam como redes de reciprocidade na região, reforçando laços de parentesco e compadrio entre as diferentes comunidades. Esses festejos também são espaços reservados ao namoro e combinação de casamentos.

CALENDÁRIO DE FESTAS DA REGIÃO

MÊS	LOCALIDADE	REFERÊNCIA
Janeiro	Vila do Maracá	São Sebastião
Março	Mangueiro	São José
Abril	Arapapá	São Sebastião
Mai	Santa Maria	Novenas de São João
Junho	Laranjal do Maracá	Festa de São João
Agosto	Santa Clara	Santa Clara
Setembro	Recreio	Nossa Senhora de Nazaré
Outubro	Laranjal do Maracá	Nossa Senhora Aparecida
Dezembro	Conceição do Maracá	Nossa Senhora da Conceição
Dezembro	São Tomé	Vila do Maracá

Tabela 2 – Calendário de festejos de santos padroeiros do sul do Amapá. Elaborado de acordo com informações de Seu Sabá e Dona Ilda

Os festejos em homenagem à Nossa da Conceição são os maiores da região. As comemorações são realizadas em vários dias, durante os quais, a imagem da Santa faz peregrinações em várias comunidades até retornar a uma Igreja na comunidade de Conceição do Maracá. Em cada uma das paradas, são organizados comitês de recepção onde famílias preparam-se para receber a comissão da Santa, organizam novenas, cumprem suas promessas e renovam votos.

Em algumas comunidades por onde a Santa é levada, acompanhando peregrinações, mulheres e crianças doam mechas de seus cabelos para que sejam

usados sobre a imagem da santa como uma peruca, prática reconhecida como um ato de fé onde a troca de uma parte do corpo profano e mortal é abençoada pelo uso em um corpo sagrado e imortal. Em Laranjal do Maracá, durante as preparações para os festejos de Nossa Senhora Aparecida, houveram várias tentativas de preparação de uma dessas perucas, mas que não conseguiu ser fixada na Santa. Para alguns moradores, a situações demonstrava o descontentamento da Santa, como se fosse um aviso sobre uma briga que aconteceram no dia da festa em sua devoção, cujo resultado foi a morte de dois moradores.



Figura 17 - Chegada da Santa em Laranjal do Maracá. Foto: Ilda Carvalho

Seu Carumbé afirma que a festa de Nossa Senhora da Conceição não é igual às comemorações em devoção à Nossa Senhora Aparecida, visto que na Comunidade de Conceição do Maracá ‘tem noitada do dia 14 de novembro até o dia 9 de dezembro [...] São 3 dias de noitada, a noite dos foliões. A festa lá é bonita, maravilhosa, mas todas são bonitas. Lá tem mais mordomo, mais movimento, mais organização’. Ele afirma ter sido ‘mordomo’²⁴da festa de Nossa Senhora da Conceição por vários anos e que foi escolhido pela própria Santa quando a bandeira de um mastro construído para os festejos, girou várias vezes e caiu por cima dele e de sua esposa, confirmando o desejo da Santa que ajudassem na organização do evento. Suas memórias sobre essa festa remontam às comemorações de ‘muito tempo atrás, quando a festa era

²⁴Termo utilizado para definir a figura do organizador das festas de santo.

iluminada com lmparina e a música era de flauta' e o único combustível que usavam era o querosene.



Figura 18 - Comissão da peregrinação da Santa.



Figura 19 - Peregrinação da Santa pelas comunidades do Igarapé do Lago.

Essas comemorações reafirmam o sentimento de pertença dos moradores dessas comunidades e servem principalmente para a renovação dos laços religiosos e identitários. Por outro lado, essas ocasiões potencializam desavenças e discussões, às vezes desencadeadas por brincadeiras, piadas, por excesso de bebidas alcoólicas ou pelo encontro entre desafetos, em geral, alimentados entre os próprios parentes.



Figura 20 - Dona Edna (Procissão da Santa de peregrinação da Santa na Comunidade da Joaquina).

3.6 - O Igarapé do Lago, a pesca e a mariscagem

A pesca e a mariscagem no Igarapé do Lago são praticadas por um considerável número de moradores. A mariscagem é comumente relacionada às atividades de catação de frutos do mar, mas em Laranjal do Maracá o termo é empregado para a pesca de peixes pequenos às margens do igarapé, geralmente com o uso de varas, anzóis ou arpões. Essas atividades não estão relacionadas a formas de ocupação ou geração de renda, visam basicamente à própria alimentação. Existe também o caso de moradores que servem de guias aos pescadores que frequentemente visitam a região e por essa atividade recebem pagamentos.

O Igarapé do Lago é um dos grandes marcadores da paisagem da região. É uma das vias de acesso às comunidades no entorno da vila, como Joaquina, Conceição do Maracá, Vila do Maracá, Mari, Fortaleza ou mesmo o município de Santana. Do mesmo modo, funciona como canal que separa a vila e a Serra do Laranjal, local onde foram identificados um grande número de sítios arqueológicos da região. As margens do igarapé são naturalmente ocupadas por uma vegetação conhecida como piri, mururé, cariá, tiririca, arroz brabo, dentre outras plantas típicas de áreas alagadas. Durante o verão, o acesso ao seu trecho navegável é feito pelo percorrimento de um caminho de cerca de 100 metros a partir da terra firme, enquanto no inverno, com as cheias, são

abertos pequenos portos para o estacionamento das canoas nos próprios fundos das casas.



Figura 21 - Vista do Igarapé do Lago.

Durante os festejos de Nossa Senhora da Conceição, o Igarapé do Lago é o local onde aporta a comitiva responsável pela transladação da Santa, que possui embarcação própria e devidamente ornamentada para o período de festas em sua devoção.

Durante permanência em campo, percebi que a relação dos moradores com o igarapé começa muito cedo. Pude verificar crianças guiando canoas, falando sobre as diferenças entre os peixes, as ‘qualidades’²⁵ das vegetações, outras que mariscam para fornecer alimentos para suas famílias ou mesmo para efetivaram algum sistema de troca com essa finalidade.

Para as famílias Oliveira Carvalho e Videira, o igarapé possui outros significados; é uma das ligações históricas com o lugar, a motivação para a ocupação dessa região, o acesso principal aos terrenos e roças de vários membros dessas famílias. Neste sentido, o local pode ser interpretado como um imenso espaço lúdico, um catalizador das memórias do lugar.

²⁵Expressão usada como um sinônimo para “tipo de coisa”.

Assim como observou Machado (2010:356) ao tratar do ritmo de vida dos *ribeirinhos*²⁶, verifiquei que as atividades em Laranjal do Maracá estão organizadas a partir de um regime das águas. No verão (período de julho a novembro), as atividades econômicas – pesca, extrativismo, agricultura, derrubada e queima da mata para preparo de roças – são mais intensas, ao passo que no inverno (período de dezembro a maio), as rotinas estão concentradas no interior das casas, visto que as possibilidades de plantio e pesca são menores.

A pesca e a mariscagem são feitas de acordo com o ciclo das cheias do igarapé, e intensificados ou diminuídos de acordo com as estações do ano. A rotina da pesca é influenciada pelos ciclos da natureza, mas adaptada em função das necessidades de cada família, como acontece com os que, independente da estação do ano ‘fachiam’ no igarapé. O termo ‘fachiar’ é empregado para a pesca noturna, com uso de lanternas ou outros instrumentos para iluminar e, também, para confundir os peixes, facilitando sua captura. Na vila existem os pescadores famosos por suas habilidades pesqueiras e por conhecerem os locais mais apropriados para essas atividades. Na pesca ou na mariscagem, assim como na caça, parece haver uma clara divisão sexual do trabalho, sendo raro encontrar homens adultos que mariscam ou mulheres que ‘fachiam’.

Os moradores afirmam que no igarapé já existiu jacarés, arraias e muitos tipos de peixe. No entanto, segundo Cláudia, esposa do Antônio Oliveira Carvalho, cada ano esse número tem diminuído e não se encontram mais jacarés na região. Os tracajás também estão desaparecendo das margens do igarapé, principalmente por serem capturadas ainda em período de reprodução, seja para consumo de seus ovos ou de sua carne. Seu Carumbé menciona que quando chegou à região os campos alagados eram ‘cheinho de tracajá, chega o capim balançava quando eles caminhavam’, e que sua esposa coletava ‘paneiros’²⁷ cheios com ovos.

Para Conceição Oliveira Carvalho, uma das explicações para o desaparecimento da ‘fartura’ do igarapé está nas:

“muitas invasões que hoje ainda tem, o meu pai saía, ia ali no rio, pegava peixe pra almoçar, pra dar pra quem tivesse precisando e hoje não é

²⁶ Os ribeirinhos são um tipo de organização populacional existente ao longo de toda a Amazônia. Machado (2010: 355) caracteriza-os pelo seu tipo de moradia, “geralmente feita de tábuas de madeira elevadas do solo e sustentadas por esteios, as chamadas palafitas.”

²⁷ Um tipo de cesto confeccionado com fibras orgânicas.

assim. Hoje eu trago alimento de Macapá. Quando vou fazer compra lá, eu trago balde cheio de buxo, mocotó, carne, sabe? Pra que eu aguento também um pouco a casa, porque meu marido vai no rio e já não acha mais peixe pra pegar. Dá uma farturinha? Dá! Assim, mês de agosto e setembro aparece um peixezinho, você vai e pega mesmo, inclusive, esse ano já deu mais um tucunaré, a gente comeu tucunaré. Já tava com uns dois anos que a gente não comia tucunaré. Mas aí entra o geleiro, por aqui a terra a gente não deixa descer, mas aí vem pela boca do rio. [...] E eles entram aí, passam pro Rio Branco, pegam peixe e quando é de madrugada estão baixando com as cubas cheias de peixe, então esse tá fazendo falta hoje pra nós. Hoje a gente já não encontra mais esse... Olha, de primeira, ainda esse tempo, a gente pegava muito aruanã, era o tempo das aruanãs. Meu marido ia fachiar com meu filho. Ih, pegavam lindas aruanãs. Hoje não tem. A água quando chega por esse tempo, tipitinga tudo, tipitinga e que a gente não enxerga um palmo de fundura na água do rio. Então é uma coisa muito difícil. Naquela época, não tirava o ovo do jacaré Açu pra não triscar um no outro, porque senão o bicho já vinha pra morder a gente, por isso não tiravam.”

O igarapé também é o lugar de diversão das crianças, é onde nadam, brincam com seus ‘cascos’²⁸ de madeira e desde cedo adquirem conhecimentos sobre as plantas no entorno, diferenças de tipos de peixe, fazem o transporte das pessoas e constroem suas próprias narrativas. Em uma delas, acreditam que existe um túnel subterrâneo ligando o Igarapé do Lago ao Pocinho; localidade também às margens do igarapé, onde certa vez um morador teria arpado um peixe que foi encontrado dias depois, com o mesmo arpão, nas proximidades de Laranja do Maracá.

3.7 – ‘Roça é coisa séria’

A base econômica da vila é essencialmente a agricultura de corte e queima, onde o cultivo da mandioca e seus derivados – farinha, goma de tapioca, tucupi e beiju

²⁸ Canoas pequenas.

– é complementada com a produção de castanha, açaí, laranja, limão, mamão, a pesca e a caça.

Essa produção é escoada para a capital para ser vendida nas feiras, normalmente organizadas em torno da produção das comunidades agrícolas do Estado. Essas feiras são realizadas duas vezes por semana e o transporte dos produtos é feito por caminhões do Governo do Estado, que fazem rodízios entre as zonas produtoras. A venda de produtos nessas feiras é garantia de renda às famílias que possuem roças não apenas para o custeio de sua alimentação, como para o pagamento dos empréstimos bancários contraídos para a aquisição de insumos agrícolas. A farinha produzida na vila também é negociada com os comerciantes do município de Laranjal do Jari, Mazagão, Vila Maracá e com eventuais compradores que procuram os seus fabricantes.

Seu Chagas certa vez comentou que ‘roça é uma coisa séria’; falando sobre a invasão da sua propriedade por animais, responsáveis por destruir e comer várias ‘tarefas²⁹’ de sua plantação de mandioca. Esse pensamento foi o responsável por minha reflexão sobre a importância da roça na vida das pessoas da vila.

Dona Santinha, por exemplo, me explicou sobre as diversas qualidades de maniva – termo empregado como sinônimo para mandioca –, que influenciam no preparo e sabor da farinha. Segundo explicou, existem manivas do tipo brancas e amarelas, diferenciadas pelo tipo de folha, de caule, do tipo de plantio e do período de colheita. De acordo com sua explicação as manivas do tipo cariri, seis meses, tucunaré, sumaúma e suriú produzem tubérculos brancos, enquanto o tipo miriti, castanha e amarela, produzem os amarelos.

Os fornos usados para a produção da farinha estão localizados próximo às roças e, apesar de serem de propriedade de alguns moradores, estão sujeitos a empréstimos. A preparação da farinha normalmente envolve várias pessoas da família. O processamento e torra são tarefas artesanais de alto grau de complexidade, envolvendo uma sequência de procedimentos até a elaboração do produto final.

²⁹ Tarefa é a unidade de medida usada para definir o tamanho de uma roça. O cálculo é baseado no número de dias gastos para essa finalidade.



Figura 22 - Preparação da massa da mandioca.

Para o preparo da farinha, a mandioca é arrancada, descascada, processada e transformada em uma massa. Essa massa é misturada com porções de puba – mandioca colocada de molho –, mas outros tipos de farinha também podem ser feitos a partir do processamento direto da raiz. Essa mistura é prensada manualmente, na comunidade isso é feito com uso de troncos de madeira sobrepostos sobre uma tela de nylon. Após secagem, essa massa é submetida a uma primeira peneiragem com uso de crivos confeccionados de telas metálicas. Nesse estágio é feita a separação da coeira, refugo do processamento usado para alimentar porcos ou torrado para servir de base para preparo de mingaus e bolos. Feito isso, a torra é iniciada. O forno, normalmente construído com uma base de tijolos sobre o qual é disposto um tacho – disco feito com aço – é alimentado com lenha e tem sua temperatura constantemente controlada, garantindo que a farinha não queime. A massa é colocada aos poucos no tacho e à medida que forma grânulos firmes eles são retirados e novamente peneirados. Esse procedimento garante a seleção da farinha, onde grãos maiores são retirados e caso se pretenda outros tipos de texturas – farinha fina, grossa ou média – são usadas peneiras com diferentes aberturas. Feita a triagem, a massa volta para tacho para a torra final. Usa-se um tipo de remo para mexer a massa de mandioca ainda molhada, mas durante o processo final ele é substituído por um instrumento

semelhante a um rodo, confeccionado em madeira. A troca garante a facilidade no manuseio da farinha durante a finalização da torra.



Figura 23 - Preparação da puba.



Figura 24 - A torra da farinha.

Seu Lourival, explicou que existem diferentes tipos de casas de farinha, cuja construção depende das condições de seu proprietário. O tipo mais sofisticado são os tachos redondos confeccionados em ferro, mas há também tachos retangulares feito em alumínio e os construídos em cerâmica, menos comuns e descritos como o tipo mais usado entre os antigos indígenas. A escolha do tipo de tacho é importante para o

tempo de preparo da farinha e a performance da torra. O tacho confeccionado em alumínio é considerando o pior deles.

A preparação da farinha também segue alguns ritos e segredos de acordo com cada fabricante. Para Seu Lourival, a dica para uma boa farinha é untar o tacho com manteiga ou banha de caititu – um tipo de porco do mato –, para acrescentar um ‘toque’ e qualidade ao produto. Ele também menciona pessoas que durante torra retiram pedaços da palha do telhado da casa de forno e jogam no tacho, acreditando que isso ajuda na produção de uma farinha mais torrada.

O processamento da mandioca também gera outros produtos como a tapioca e o tucupí. A tapioca é produzida na forma de goma, usada para preparação de tapiquinhas, e como farinha, usada para o consumo com açaí. A produção desses itens é feita durante o processamento inicial da mandioca, são extraídos no momento da prensagem da massa, onde após processo de decantação a tapioca é adquirida em forma de uma massa branca e o líquido após cozido se converte em tucupi. A massa de tapioca também pode ser torrada para preparação da chamada farinha de mandioca.

Para alguns moradores a fabricação da goma de tapioca e do tucupi altera a qualidade da farinha, uma vez que sua produção envolve várias lavagens da massa de mandioca, gerando uma farinha de coloração mais clara e com menos sabor.

Como presidente da Associação de moradores, Seu Lourival afirma que existe a intenção de construir de uma casa de farinha industrial para que os moradores da vila tenham outras fontes de renda.

A preparação da roça, sua colheita e a fabricação da farinha são atividades realizadas tanto por homens quanto pelas mulheres. Como se trata de uma atividade coletiva, as crianças também são envolvidas no processo ajudando na preparação das mudas de mandioca – normalmente feitas a partir do caule da planta –, e a preparação inicial do tubérculo, descascamento, molho e peneiragem, anteriores a sua torra.

A roça também é uma fonte de renda aos mais jovens, em geral contratados com pagamento de diárias para a capina, plantação, colheita da mandioca e até mesmo a fabricação da farinha. O desempenho dessas atividades envolve os jovens que ainda não possuem roça, imprime uma identidade aos considerados ‘virados’ e aos ‘preguiçosos’. O dinheiro adquirido com essas atividades muitas vezes é base de

sustento das jovens famílias e do entretenimento, servindo para compra de bebidas alcoólicas, fumo e fichas de bilhar.

Para alguns, o plantio envolve a observância dos dias de santo – cujo não cumprimento pode resultar em uma colheita ruim –, ou mesmo em resguardos pelo nascimento de um filho, morte de um parente ou pessoa próxima. Segundo Ilda, esposa do Sabá, esses períodos podem chegar a oito dias e sua observância são uma garantia para os produtos que foram plantados.

3.8 – Outras dinâmicas

É comum encontrarmos criações de galinhas, patos, porcos como uma alternativa de alimentação, já que a compra de carnes envolve o deslocamento até a vila de Maracá. Essa produção também serve como objeto de troca entre os moradores, podendo ser negociada em troca de farinha, açaí, carne de caças, entre outros produtos. A criação de pequenos animais tem implicado na construção de cercas ao redor das casas e até mesmo a mudança de moradores da vila para áreas mais afastadas.

A vila não possui abastecimento regular de energia elétrica, existe apenas um gerador que foi instalado pela Companhia de Eletricidade do Amapá –CEA e que é ligado diariamente entre os períodos das 18:00 horas e 22:00 horas, geralmente após a novela transmitida pela tevê Globo. O gerador, também chamado de motor, funciona através do uso do óleo diesel entregue pelo Governo do Estado a cada início de mês. São cerca de 300 litros mensais, sendo consumidos 20 litros diários, obrigando os moradores a realizarem constantes arrecadações para manter o abastecimento elétrico.

As casas estão ligadas por uma rede elétrica composta, em grande maioria, por pedaços de fios elétricos e até mesmo arames farpados. Existem casas que possuem geradores particulares ou placas solares, usados no cotidiano para encher caixas de água através do uso bomba, assistir TV, carregar baterias ou ouvir música. A utilização individual desses geradores é controversa; muitos moradores acreditam que esse diesel poderia ser coletivizado para manter o abastecimento geral da vila.



Figura 25 - Gerador elétrico da Vila.

O posteamento e a regulação do abastecimento elétrico são alvo de diversas promessas políticas e objetos de constantes debates entre os moradores, inclusive com propostas para o fechamento da BR-156 como protesto pelo descaso do governo com o fornecimento de diesel para a vila. Segundo moradores, o atual gerador da comunidade veio da região do Apurema, no município de Tartarugalzinho, em substituição de um antigo gerador com defeitos. Existe uma diferença no porte entre esses equipamentos, gerando o descompasso ente a cota e o consumo mensal de combustível.



Figura 26 - Usina do Gerador

A utilização de um gerador para abastecimento elétrico da vila exigiu a construção de uma infraestrutura e a adoção de um sistema rotativo dos encarregados por ligar e desligar esse equipamento, receber a cota mensal de combustível, realizar a limpeza e manutenção, fazer a arrecadação e compra de combustível após o fim da cota, e monitorar o consumo mensal do diesel. Atualmente, o equipamento está em uma construção feita em madeira, chamada de usina, localizada entre as casas de Seu Carumbé e de Seu Sabá, mas há planos de seu deslocamento para uma construção em alvenaria localizada nos extremos da vila.

Todo o ritmo de vida noturno dos moradores é modificado após o funcionamento do gerador. É quando as roupas são lavadas em máquinas, a castanha é batida nos liquidificadores para preparar o peixe ou carne do almoço do dia seguinte, o açaí é preparado e vendido, a água é colocada nos freezers, alguns ouvem música, assistem jornais ou novelas, assistem filmes. Esse é também o horário em que os moradores se reúnem para jogar bilhar nos comércios ou para jogar dominó na sede da vila.

Para as finais de campeonatos de futebol, os moradores organizam coletas extras para a compra diesel afim de que todos possam assistir a esses jogos. Essas arrecadações também são feitas em períodos da festa em devoção a Nossa Senhora Aparecida ou da passagem da procissão de Nossa Senhora de Nazaré pela Vila.

Na região, são frequentes as reclamações por causa do sistema elétrico. Em várias comunidades já houve até o fechamento de estradas ou obstruções de pontes como forma de protesto pela baixa cota de diesel e para cobranças do abastecimento 24 horas. Em Laranjal do Maracá também já houve vários desses movimentos, inclusive alguns que reivindicavam negociações diretas com o próprio governador afim de obter a inclusão da vila no programa “Luz para Todos”. Esses movimentos não são uma unanimidade entre os moradores, pois muitos acreditam que a chegada da energia 24 horas aumentará o barulho e acabará com o sossego atual da vila.

As manhãs na vila são reservadas às atividades nas roças, a preparação de comida, pesca e as atividades domésticas de um modo geral. Já o final de tarde é onde os moradores se reúnem em frente de suas casas para conversar acompanhados de

um café, as crianças brincam e se organizam os jogos de futebol no campo localizado no centro da comunidade.



Figura 27 - Jogadores do União - Time Oficial de Laranjal do Maracá. Foto: Sebastião Oliveira Carvalho

Periodicamente, são organizados campeonatos de futebol com participação das comunidades vizinhas e até mesmo times de outras regiões. As regras desses jogos envolvem a deliberação sobre as formas de participação, de arbitragem e da escolha de prêmios, que geralmente são bois, porcos, caixas de frango congelado ou caixas de cerveja. Alguns desses campeonatos resultam em diversos conflitos, principalmente relacionados à formação dos times ou à premiação. Existem casos em que até a polícia já precisou ser chamada para resolver a entrega de um prêmio

A vila possui duas seleções, uma de casados, chamada de União, e outra dos solteiros, denominada de ABC. Os times possuem uniformes e somam diversos títulos em disputas com outras comunidades, chegando até mesmo a ganhar um boi e duas caixas de frango, prêmios divididos entre seus jogadores.

Os dois comércios da vila possuem mesas de bilhar, jogo muito apreciado entre os moradores. Nas sextas-feiras e nos sábados, no entorno dessas mesas, os homens, principalmente os jovens solteiros, se reúnem para beber e jogar. Esse é um espaço onde as habilidades de jogo são discutidas: falam de jogadas, lembram melhores lances e conversam sobre os jogos de futebol disputado contra os times de outras comunidades.



Figura 28 - Campeonato de futebol entre as comunidades da região.

Assistir jornais e novelas são outros das principais formas de sociabilidade das famílias da vila. Eles são acompanhados diariamente, discutidos nas conversas de fim de tarde e até mesmo regulam os horários em que o gerador é ligado ou desligado. Os aparelhos de som são objetos de desejo da maior parte dos homens da vila e ocupam lugares de destaque nas casas, onde, aqueles que possuem, ostentam caixas customizadas e disputam entre si a potência desses equipamentos.

Essas dimensões dão conta do universo prático e das vivências em Laranjal do Maracá, funcionando como uma etnografia das identidades e formas de sociabilidades entre seus moradores. Existem relações conflituosas na vila que não são descritas ou detalhadas nesta dissertação, fiz escolhas de privilegiar alguns aspectos que constituem esse lugar como comunidade para posterior tratar de temas que abordam cosmologias sobre “práticas de encantaria” e dos materiais arqueológicos da região.

CAPÍTULO IV

'Contando, não se acredita': imaginários e encantarias em Laranjal do Maracá

Para mim, uma das grandes oportunidades dessa dissertação foi a possibilidade de escutar as pessoas, não de qualquer forma, mas no sentido de me conectar com suas histórias, perceber que além de suas falas, seus silêncios e gestos também são uma forma de dizer. Todas as conversas possibilitam isso, contudo, realizar entrevistas é um convite à atenção de que o dito é tão importante quanto o silêncio. Nelas, os olhares, os movimentos das mãos se convertem em uma forma de linguagem poética, que, por si só, nos desperta para novas formas de sensibilidade.

As entrevistas que realizei em Laranjal do Maracá, em especial as que tratam das histórias de 'encantados', 'dono de lugar', e visagens, são exemplos de situações que pedem uma conexão com essas outras realidades discursivas. As histórias desses moradores são possuem diversos níveis de uma dimensão simbólico-afetiva, que é perceptível na forma em que elas são contadas ou vivenciadas, agindo como um convite à participação na crença de quem está falando.

As narrativas sobre os 'encantados', os 'dono do lugar' e de visagens são tipos de categorias de entendimento sobre mundo, mas apesar disso, são vulgarmente tratadas como alegorias, lendas infantis ou histórias que as pessoas inventam para ilustrar ficções ou todo tipo de literatura infantil.

Autores como Ferretti (2008:01) afirmam que é difícil pensarmos em sociedades onde não existam mitos, referências a seres espirituais e aos lugares que habitam, como por exemplo, o caso os anjos e demônios – seres que nunca tiveram matéria e vida humana e que vivem no céu ou no inferno –; os santos e alma – sejam elas benditas ou penadas que já foram matéria e tiveram vida terrena, mas após a morte continuam a vagar pela terra –, os encantados – seres que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte –, ou mesmo, o

panteão de seres da mitologia brasileira, como a mãe d'Água e o boto – seres que habitam as águas e as matas e nunca tiveram existência humana, mas que sempre viveram em encantarias.

O debate deste capítulo é sobre o mito e sua relação direta com o pensamento simbólico, como expressão de uma relação “dá o que pensar” e faz apelo a formas interpretação que diz “mais do que não diz” e que “nunca acabou de dar a dizer”(Ricoeur 1978:29). Minha intenção não é repensar uma definição para esse conceito; principalmente porque acredito que, como tema, ele reúna uma ampla oferta de debates complexos. Assim, adoto a perspectiva de Durand (1989), para quem o mito pode ser compreendido como “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, um tema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a organizar-se em narrativa”. Este autor propõe que as narrativas sejam tratadas como uma forma de compreensão da presença de seres inanimados, tornando possível formas de relacionamentos com o que há de não-humano na natureza. Essa noção também converge com as ideias de Lévi-Strauss (2011), que tratando da filosofia ameríndia, afirma que mitos “não dizem nada capaz de nos instruir sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou seu destino”, mas nos ensinam mais sobre “as sociedades de onde provêm e, sobretudo, sobre certos modos fundamentais e universais de operação do espírito humano”.

As narrativas de Laranjal do Maracá podem ser descritas como um tipo de cosmologia, que conforme Gallois (2000), são dimensões que envolvem formas de teorias sobre a natureza do universo, do cosmos e sua atuação como estruturas e elementos de organização das relações entre seres e mundos – entre humanos e não-humanos, entre vivos e mortos, entre nós e os inimigos, etc. Para esta autora, as cosmologias são um instrumento das sociedades para lidar com a organização de seu universo e a manutenção do relacionamento com os outros mundos, agindo, portanto, como resultado da experiência de grupos sociais em um determinado contexto. Gallois (2000), trata especificamente das cosmologias em sociedades indígenas, mas sua abordagem também permite a inclusão do conjunto de outras cosmologias, como as do catolicismo ibérico e as religiões de matrizes africanas, assim como fornece elementos para a compreensão das narrativas que envolvem os diversos tipos de seres e seus mundos.

As referências que utilizo neste capítulo são oriundas de estudos sobre práticas de encantaria, pajelança cabocla e catolicismo popular na Amazônia, principalmente trabalhos antropológicos e sociológicos realizadas nos estados do Pará e Maranhão. (Ferretti 2000; Ferretti 2008; Galvão 1976; Maués 1995,1999b,2003,2005; Maués e Villacorta 2001).

Galvão (1955:06) afirma que a adoção do tupi-guarani por muitos habitantes da Amazônia foi um dos grandes fatores de intercâmbios culturais na região, principalmente, no universo religioso. Para ele, ao longo dos séculos, o catolicismo ibérico se encontrou com crenças indígenas, mas sem necessariamente alcançar uma “ideologia religiosa unificada” ou homogênea, uma vez que esses elementos se processaram de forma desigual e sua difusão dependeu exclusivamente do ambiente amazônico, tais como os recursos da floresta, a organização social dos grupos humanos, a influência de missionários e o confronto do catolicismo ibérico como as ideologias indígenas. Conforme este autor, essas especificidades tornaram possíveis a existência de santos de origem católica dividindo espaço com diversas entidades de origem indígena, encantados que habitam fundos de rio ou vivem nas matas, pajés e curadores e crenças nas rezas.

Maués (1995,1999b) sintetiza essa fusão através do conceito de pajelança cabocla, caracterizada como um conjunto de práticas xâmanicas baseadas nas crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizadas através do contato com o branco e o negro. Ele afirma que o fundamento dessa prática está na crença sobre a existência dos "encantados", que são “seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no "pajé”” isto é, o xamã, que é a figura central da sessão de cura”. A incorporação e a relação com esses seres acontecem na forma de sessão, geralmente composta de uma ritualística envolvendo um pajé e uma série de aparatos materiais: imagens e estampas de santos católicos, banquinhos, redes, penas, maracás.

De acordo com a descrição do autor, a pajelança cabocla é definida como uma:

“forma de culto mediúnico, constituído por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia, que já têm sido estudadas por outros pesquisadores. Tendo provavelmente, segundo Galvão (1976), origem na pajelança dos

grupos tupis, esse culto, que hoje se integra em um novo sistema de relações sociais, incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, recebendo atualmente uma forte influência da umbanda. Seus praticantes, entretanto, não se veem como adeptos de uma religião diferente, considerando-se "bons católicos", inclusive os pajés ou curadores que presidem as sessões xamanísticas"(Maués 1999b:198).

Essas práticas também recebem o nome cura, linha de pena e maracá, linha de sacaca e configuram um tipo de manifestação religiosa não indígena difundida por toda a Amazônia e partes do nordeste (Maranhão e Piauí). É uma mistura de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do Tambor de Mina, das práticas de encantaria, do manejo de ervas e de outros componentes da cultura e da religiosidade popular.(Maués1995,1999b).

Essas práticas podem ser direcionadas ao tratamento de doenças e aflições a partir do transe e da possessão, onde a "passagem" das entidades espirituais responsáveis por essas ações é estimulada pelo uso constante de tabaco e outras substâncias para defumação, conforme se verifica em manifestações do Norte e Nordeste brasileiros, como o Catimbó/Jurema, o Toré e o Candomblé de Caboclo. As ações do transe e da possessão não foram identificadas nas narrativas sobre as práticas de encantaria em Laranjal do Maracá, os moradores descrevem somente 'conversas com os encantados' – geralmente acontecidas em sonhos –, o manejo de ervas que curam doenças, orações, benzimentos e mencionam a observância de lugares que devem ser evitados sob o risco do encantamento.

Conforme Maués (2005, 1995, 1999a, 1999b), os encantados são os personagens mais importantes desse universo mítico. São caracterizados como seres que habitam o fundo das águas de rios, baías, lagos, e as florestas – onde se apresentam em duas entidades distintas, o Curupira e Anhangá. De maneira singular, em Laranjal do Maracá, os moradores fazem menção a todos esses seres, geralmente classificados pelo genérico encantados ou 'dono de lugar'. Há ainda histórias que tratam especificamente sobre a figura do curupira, mas o Anhangá, definido por Maués (1999, 2005) como espírito protetor das caças, é citado apenas como um ser

que se transmuta em um veado com olhos vermelhos e uma cruz na testa ou que se transforma em uma pessoa conhecida.

Para Fausto (2008), o termo “dono de lugar” é uma categoria indígena geralmente usada na Amazônia para definir formas de interação que extrapolam a noção de propriedade ou domínio físico. O termo também é empregado para definir as formas de sociabilidade entre humanos, não humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas. Esse autor sustenta que a escassa produção sobre esse tema é uma consequência da uniformização cultural atribuída às terras baixas da América do Sul e pela associação da palavra “dono” como um sinônimo de propriedade privada.

Fausto (2008) ainda defende que a categoria “dono” deveria ser um tema central na compreensão das sociocosmologias indígenas da Amazônia, assim como é a noção de afinidade. Ele argumenta que o próprio universo ameríndio é considerado um “mundo de donos” [que podem ser] entendidos como um modelo da pessoa magnificada capaz de ação direta sobre esse mundo”. A abordagem dos “donos” como tema, analisa a presença dessas dimensões em todos os grupos indígenas da Amazônia, principalmente quando nos deparamos com definições relacionadas a “controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse [e que se] aplica[m] a relações entre pessoas humanas ou não-humanas e entre pessoas e coisas tangíveis ou intangíveis”(Fausto 2008:332). Para ele, a palavra maestria é um sinônimo para “dono” e pode ser usada como contraponto à associação dessa palavra com a posse privada de determinados bens.

O conceito de “dono”, conforme apresentado por Fausto (2008), destaca a forma como os universos e as entidades relacionam-se, independentemente de serem humanas, animais, plantas, espíritos ou objetos. O “dono” é apresentado como originário daquilo que possui e age como um fabricante das coisas e das pessoas, uma vez que a “noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares”. Para o autor, a relação do “dono” e seus domínios:

- “a) aplica-se frequentemente à posse de certos bens materiais principalmente cerimoniais e imateriais em especial conhecimentos rituais;
- b) não designa em todos os casos a relação pais-filhos, embora quase sempre se aplique à relação

entre pais e filhos adotivos estrangeiros, em particular os cativos de guerra;

c) jamais se aplica aos inimigos vivos autônomos, mas pode designar a relação entre o matador e sua vítima após o homicídio;

d) tampouco se aplica aos animais de caça, embora designe a relação com os animais de estimação e, muito frequentemente, a relação do pajé com os espíritos auxiliares;

e) aplica-se não poucas vezes à relação entre chefes e seguidores e, como veremos mais à frente, foi utilizado para designar novas relações no contexto da conquista e da colonização;

f) não se aplica apenas à relação entre humanos ou humanos e não humanos, mas designa relações internas ao mundo não humano.”(Fausto 2008:333)

Nesta caracterização, o mundo seria um domínio de vários donos e seus espaços pertencentes tanto aos humanos quanto aos não humanos. Esses mundos, formados de múltiplos domínios, aceitam a prerrogativa de que para existir, “os humanos não podem respeitar seus limites: para plantar, caçar, pescar é preciso adentrar nos espaços alheios, quase sempre com intenções predatórias”(Fausto 2008:340). Por outro lado, a intermediação dessas negociações se restringe a um grupo específico de pessoas que em geral transitam nesses universos em busca de cura para doenças, obter permissões para a caça ou coleta de frutos.

Maués e Maués & Villacorta (2012, 1999b, 2005 e 2001) apresentam um conceito de “dono” distinto do abordado por Fausto (2008). Para eles, essa categoria também é parte da definição das práticas de encantaria, expressão que reúne de elementos dos cultos de matrizes africanas às práticas do catolicismo popular, conforme definido no conceito de pajelança cabocla. De acordo com suas abordagens, a crença nos encantados é a síntese desse conceito, onde eles se manifestam de três formas distintas

“No mar, nas baías, nos lagos e nos rios eles aparecem como animais que normalmente se encontram nesses ambientes: cobras, jacarés, peixes, botos etc. Por isso, são chamados de “bichos do fundo”, não sendo fácil distingui-los dos outros animais, não encantados. Outra forma de manifestação que assumem ocorre nas praias e

às margens dos rios, das baías e dos lagos: neste caso aparecem sob a forma humana, muitas vezes assumindo a figura de pessoa amiga, um parente próximo, a mulher, o marido, um filho: é quando são mais perigosos, pois, dessa forma, muitas vezes seduzem os seres humanos comuns para levá-los a sua morada, o encanto.”.

(...) A terceira forma de manifestação, muito comum, é quando, permanecendo invisíveis, incorporam-se num pajé ou numa pessoa comum de quem se agradam e que desejam tornar pajé”(Maués 2012:39).

Ainda de acordo com Maués (2012), o mundo não pode ser compreendido por critérios de dualidade, como se fosse possível criar divisões entre aparências e essências – sendo esta apresentada como o real. A crença e os rituais em torno dos encantados, assim como acontece nas demais formas de religiosidade, são uma prova de que não é possível fazer essa separação, dado sua compreensão baseada em diferentes formas de experiência e categorias de entendimentos sobre o mundo.

Quando realizei as primeiras entrevistas em Laranjal do Maracá, o objetivo, além de conhecer as histórias de vida e dinâmicas sociais, foi compreender as múltiplas relações que os moradores dessa vila possuíam/possuem com os materiais e sítios arqueológicos da região. Sempre tive curiosidade em conhecer mitologias, em saber como diferentes povos organizam suas ideias e constroem narrativas em torno de suas experiências – conhecia mitologias gregas, romanas, egípcias e acreditava serem essas as mais legítimas formas de religiosidade em detrimento das cosmologias das populações indígenas e rurais da Amazônia, que durante muito tempo tratei como “mentiras” ou formas pitorescas de folclore. Atualmente concebo essas dimensões cosmológicas como categorias de entendimento sobre os mais diferentes temas – origem, preocupações, temores –, através dos quais grupos humanos constituem saberes, práticas e vivências. As narrativas de Laranjal do Maracá surpreendem por essas qualidades, pelo modo como são transmitidas, significadas por seus moradores e pela autoridade e autenticidade atribuídas aos seus narradores. Nessas cosmologias podem ser verificadas diversos aspectos da pajelança cabocla, conforme proposta por Maués (1995, 2005, 2012; 2001), principalmente quando trata da crença nos encantados. A principal distinção dessas abordagens é que ao contrário do que

observou esse autor nas regiões do “salgado paraense”, objeto de suas pesquisas, as narrativas de Laranjal do Maracá não descrevem rituais de transe/possessão.

Na vila, o catolicismo se destaca como prática dominante, havendo inclusive uma igreja construída em devoção de Nossa Senhora Aparecida, no entorno de quem anualmente são realizados festejos, campeonatos de futebol, novenas e um baile dançante. No mês de novembro, a comunidade também recebe a procissão de Nossa Senhora de Nazaré, considerada a santa padroeira da região. Essa procissão é recebida em várias comunidades e resulta em um dos festejos mais importante do calendário da região: a festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada na comunidade de Conceição do Maracá. O calendário de festas de santo inclui ainda festejos em devoção a Santo Antônio, Santa Clara, Santo Expedito, entre outros.

Entre os moradores, existe uma fé intensa na figura dos santos. Todos consideram-se católicos e mesmo os que não frequentam as missas declaram-se devotos. Da mesma forma, prevalece um senso de observância a esses preceitos religiosos, sobrando críticas aos que não guardam os domingos, não respeitam os dias santos ou infringem determinados mandamentos. Para alguns, o poder divino se manifesta em benção, milagres, alegrias ou em punições; que são resultado do ‘abandono’ de Deus quando uma pessoa ou lugar é corrompida pelo pecado.

Uma dessas narrativas fala sobre o município de Laranjal do Jari, especificamente de uma área conhecida como Beiradão, povoado que se formou às margens do rio Jari na década 1970 em consequência da implantação do Projeto Jari. A área é um complexo de palafitas construído por trabalhadores atraídos por esse projeto e, além de uma ativa área de comércio, concentrava bares e bordéis, entre os quais um famoso barco que atendia pelo nome de Putanic. Sebastião Oliveira Carvalho, o Sabá, conta que viveu parte de sua infância e adolescência entre as casas do Beiradão. Ele afirma que esse local foi ‘abandonado’ por Deus e que era frequente a presença do diabo nos salões dos bordéis. Conforme descreve, o diabo costumava aparecer acompanhando por uma mulher de vermelho com quem dançava a noite toda e desaparecia sob uma nuvem de enxofre após percorrer todos os salões de festa. Versões dessa história também são contadas por moradores da região do Cajari, inclusive com observações de que a área onde está localizada o antigo Beiradão ainda

é amaldiçoada e que por isso ainda hoje sofre com os alagamentos no inverno e incêndios no verão.

4.1 – Os donos e seus lugares

Além do culto aos santos da fé católica, os entrevistados e as várias pessoas com quem informalmente conversei narraram diferentes histórias onde ‘dono de lugar’ ou encantados apareceram descritos em ações de punição ou da tentativa de encantamento. Fausto (2008) afirma que donos são próprios dos universos cosmológicos indígenas da Amazônia e se caracterizam por possuírem o domínio de determinados universos, acessíveis somente por pajés. Já Leacock e Leacock (1972), ao tratar de cultos afro-brasileiros, afirmam que os encantados são seres que moram no “encante”, interpretado como uma região subterrânea ou subaquática onde os que se “encantaram” passam a ocupar após serem atraídos por outros encantados. De acordo com esses autores, existem vários tipos de encantados e cada um habita um lugar diferente: índios encantados vivem nas profundezas das florestas virgens, já os espíritos aquáticos habitam os rios, ou podem viver em elaboradas cidades abaixo das civilizações humanas.

Em Laranjal do Maracá, existem histórias sobre uma cachoeira nas proximidades da vila onde viveria um desses encantados. Um dos moradores descreveu que certa vez resolveu caçar “queixadas” com um amigo e quando anoiteceu decidiram passar a noite às margens desse lugar. Essa permanência não foi tranquila, pois foram constantemente acordados por uma “mizura” – interpretada como o “dono do lugar” –, alertando que deveriam ir embora e não voltar a caçar nessa área. Conforme acredita, o “dono” apareceu por eles terem lavado a “caça” nas águas da cachoeira, o que “sujou de sangue a casa do encantado”.

Outra narrativa descreve que no mesmo local uma moradora, após um período de coleta da castanha, passou uma noite antes de voltar para casa. Montou um barraco e armou sua rede, mas não conseguiu dormir, pois foi assombrada pelas aparições do “dono da cachoeira” pedindo que fosse embora. Segundo detalha, esses contatos são semelhantes a pesadelos e para quem assiste podem parecer apenas agitações do sono. Nessa noite, a situação se repetiu diversas vezes e em uma delas

enxergou um homem, vestindo uma roupa feita de espinhos que a convidava para conhecer o seu “encante”. Recorda que o local era limpo, repleto de desenhos nas paredes e iluminado por luzes semelhantes a enfeites de natal. Estava menstruada e acredita que um banho de cachoeira foi o que atraiu o “dono do lugar”. Acredita que conseguiu escapar após ter colocado um dente de alho em baixo da rede, uma das práticas que serve para repelir uma tentativa de ‘encante’.

Conforme Maués (2005:12) “as pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”. A condição essencial disso é a ideia do “agrado”, o que leva esse ser a revelar seus domínios, locais normalmente descritos por suas riquezas e suntuosidade. A tentativa de encante também pode acontecer mediante oferta de algum alimento. Os encantados podem provocar “mau-olhado” ou “judiar” das pessoas, fazendo com que adoçam, fiquem “panemados” ou se percam na floresta, como acontece com pessoas que praticam a caça predatória. Maués (1995, 1999b) defende que a punição é o elemento mais comum no imaginário sobre as práticas de encantaria e quando acontece carrega uma perspectiva de que esses seres são defensores da floresta, dos rios, dos campos ou lagos.

Na vila, exemplos disso podem ser vistos na crença em que pescar com frequência é perigoso e desagrada o “dono” do peixe, que irritado pode virar a canoa, levar a flecha ou adoecer o pescador. Um exemplo dessas punições aconteceu com Seu Carumbé que relata ter apanhado do ‘dono da caça’ após ter matado mais animais do que precisava para se alimentar. Conforme narrou, ele e a esposa precisaram viajar para Macapá, onde sua sogra estava internada para fazer uma operação. Ele era um caçador conhecido na região, vendia e sempre tinha carne de caça em sua casa, mas nesse dia resolveu matar alguns animais para comerem antes da viagem e para atender encomendas de seus amigos da cidade. Saiu de casa às 06h00 horas da manhã prometendo voltar às 11h00 do mesmo dia, mas na mata, depois de já ter caçado alguns animais, foi abordado por dois homens que perguntaram o que ele ainda fazia por lá. Respondeu que tentava capturar mais um porco do mato antes de viajar para Macapá. Esses homens eram os ‘donos’ da caça e disseram apenas:

“Você não vai baixar pra canto nenhum porque seu derradeiro dia é hoje.

Aí, o cabelo tornou a subir de arrepiou, chega subiu aquele frio. Tentei atirar e um deles me deu uma

rasteira, minha arma foi para longe. Eles me bateram em tudo que foi lugar. Eu desmaiei [...] Só sei que fui me recordar já era 5 da tarde. Isso aqui meu tava tudo quebrado. Levantei e caí de novo porque eu tava todo quebrado, mas não sentia dor nenhuma. Me puxei pra perto de uma árvore, tomei uma água, me puxei num pé de açaizeiro e tornei a cair de novo. [...] Isso aqui meu ficou tudo ferido de tanto eu me arrastar. Passei a noite. Quando foi no outro dia fui me arrastando de bunda [...] Quando foi 18 e 30 da tarde, cheguei aqui num igarapé. Aí pensei: “Bom, agora vou cair na água que eu chego mais rápido”. Passei a noite lá. De manhã cedo vinha um veado. [...] Só fiz pegar a espingarda, quando ele levantou a cabeça eu atirei [...] Quando eu olho, lá vem o Chagas e o Bidico. Já tavam vindo atrás de mim e disseram: “Ei, rapaz, o que foi?”. Quando ele disse isso, me bateu a dor. Eles foram me pegar, não aguentei ficar em pé. Aí, contei a história do veado pra ele: “Chagas, eu matei um veado, ele tá lá dentro daquele poço ali e agora, como é que a gente faz pra levar?”. Aí, um falou: “Tu fica com ele aqui que eu vou lá pegar o veado”. Pra mim, ele tava morto lá no fundo, né? Ele viu o rastro, viu o lugar que eu tava deitado, mas não viu o veado. Bom, ele veio embora e disse que o veado não tava lá.

Ele passou dois dias desaparecido, depois de ter sido encontrado foi levado para casa e colocando em uma rede, no entorno da qual sua mulher fazia rezas e pedidos aos santos para sua melhora. Os ‘donos’ da caça o acompanharam até lá onde continuamente puxavam os ‘punhos’ de sua rede e o jogavam para fora dela. Foram vários dias de sofrimento até que resolveu procurar uma benzedeira que morava às margens do Rio Branco, que apesar de suas rezas e bênçãos não conseguiu ‘dar’ conta dos ‘donos da caça’, recomendando que fosse até Macapá para procurar alguém para ajudá-lo. Quando finalmente encontrou uma:

“Ela olhava tipo num copo e contava tudinho. Ela contava como se ela tivesse lá no mato comigo. Ela disse: “Sua casa é cercada com uma casca de

pau”. Ela nunca tinha vindo aqui. Nesse tempo era 50 cruzeiros que ela... Ela falou: “o senhor vai ficar bom. O senhor não tem esse dinheiro pra me dar. Se eu tiver errada, me diga, mas o senhor tem 30 cruzeiros no seu bolso”. E era verdade, eu tinha 30 cruzeiros no bolso. Aí, ela falou: “Mas não quero que o Sr. me dê esse dinheiro, eu quero é que toda vez que vier pra Macapá, o senhor traga uma caça, uma castanha, uma tapioca, uma farinha...”. [...] Ela disse assim: “vocês vão chegar em casa de 3 pras 5 horas da tarde, você desembarca e vai na frente, sua mulher atrás e seus dois filhos atrás”. Eu tinha só o Ednaldo e a Socorro. Ela continuou: “você manda sua mulher atar sua rede bem no meio da sua sala, de tarde vão passar dois passarinhos, tá? Vão passar quase lhe batendo. Não olhe pra trás, não diga nada, tá? [...]”.

Ele não soube descrever quais os procedimentos foram feitos para afastar os ‘donos da caça’, mas recorda que depois disso viu pássaros cruzarem sua rede e eles o deixaram em paz. Foi alertado que esses ‘donos’ o acompanhariam por toda vida e que, portanto, deveria tomar cuidado para não contraria-los, pois se isso acontecesse se encarregariam de sua morte. Os ‘donos’ não são classificados como seres do mal, uma vez que, como confirma Seu Carumbé, eles apenas alertam as pessoas sobre coisas que elas ‘fazem de errado’ ou aparecem quando se ‘agradam³⁰’ de alguém.

Uma dessas situações de ‘agrado’ aconteceu com Dona Santinha quando tinha 10 anos. Ela e uma amiga passeavam de canoa pelo Igarapé do Lago quando sentiram a movimentação da água causada pela passagem de uma embarcação a motor. A embarcação não tinha piloto, aproximou delas, virou a canoa onde estavam e em seguida desapareceu. Na mesma noite, e durante outras quatro semanas seguintes, ela acordou em um areal, a morada de um encantado conhecido como Belarito, um palácio de janelas feita de ouro e uma mesa ‘farta’ com todo tipo de alimento. Descreve ter passado todo esse período sem precisar comer qualquer comida feita por ‘mão de gente’, pois quando voltava do encante já tinha ‘comido de um tudo’. Seu pai identificou a situação e mandou chamar um senhor de nome Macário, morador de outra comunidade, para tentar resgatá-la do encante. Ele não pôde sair de casa,

³⁰ O agrado é tratado tanto como uma situação de concessão, oferta de um determinado objeto, quanto de admiração, de gostar, de enamorar-se.

aconselhou que chamassem uma moradora da vila da Joaquina conhecida como Dona Joana Alcântara. Dona Santinha recorda que para afastar o encantado ela ‘pegou uma cruz com Jesus pregado, colocou no meio delas e durante três noites seguidas, rezou’. O agrado foi desfeito e “em vida” ela ficou proibida de visitar o areal.

4.2 - JOANA ALCÂNTARA E O BURACÃO DO LARANJAL

Em toda a Amazônia existe uma presença ativa de mulheres na prática de cura e da pajelança, sejam elas parteiras, curandeiras ou pajés. Por outro lado, ainda prevalece um imaginário em torno dessas mulheres e suas práticas, principalmente com condenações e rotulações sociais que as transformam em feiticeiras, bruxas ou Matintas (Faro 2012; Maués 2005; Maués e Villacorta 2001). Faro (2012) observa que isso acontece porque as mulheres adentram o universo místico do transe e magia, comumente relacionado aos homens, gênero predominante na pajelança. O objetivo desta dissertação não foi analisar as práticas curativas de nenhuma dessas mulheres, a ideia dessa sessão surgiu através da recorrência que as narrativas de encantarias no Igarapé do Lago mencionavam a figura de uma senhora chamada Joana Alcântara.

Joana Alcântara é umas das personagens míticas mais significativas da região do Igarapé do Lago. Alguns afirmam que ela nunca existiu, outros não só confirmam sua existência como narram experiências e interações com ela. A imagem de sua presença e de seus poderes está ligada a figura de um encantado conhecido como Belarito ou Resparicá. Seu ‘encante’ seria um local conhecido como buracão do Laranjal, uma gruta de composição laterítica, cortada por um curso de água que deságua no igarapé do laranjal, localizado a poucos quilômetros de Laranjal do Maracá. O local é também conhecido por conter uma série de pinturas rupestres, cuja mais famosa é uma figura antropomorfa conhecida na região como o ‘diabinho’ do Buracão.

Lima Guedes (1897:45) em 1875, em relatório sobre uma missão etnográfica e arqueológica aos rios Maracá e Anauerá-pucú, documentou que o Buracão do Laranjal era conhecido pelos moradores “como sobrenatural ou encantado encerrando grandes riquezas e produzindo de tempo a tempos grandes e prolongados estampidos”.



Figura 29 - Pintura rupestre no interior do Buracão do Laranjal.

Para Bachelard (2003), lugares como casa, o ventre, a caverna são ambientes onde estão impressos uma grande marca da volta à mãe, configurando-se em forma própria de refúgio. São lugares impregnados de um sentido de repouso protegido, repouso tranquilo. Na perspectiva bachelardiana, as cavernas são compreendidas como formas de retiros, esconderijos que permitem a invisibilidade, o poder de ver sem ser visto. Nesse aspecto, as cavernas ou grutas responderiam a uma cosmologia de um lugar “mágico, e não é de admirar que continue sendo um arquétipo atuante no inconsciente de todos os homens (...) De uma caverna, em certos mitos, saem a lua e o sol, todos os seres vivos”(Bachelard 2003:155). Para o autor, esses ambientes detêm uma espécie de medo que se encontra entre a linha dos devaneios naturais e o convite ao estranhamento.

Para Seu Carumbé, ‘[...] o buracão tem muita história para contar, [e ele não gosta de] contar porque tem gente que diz que é mentira’. A principal delas é sobre o encantado do buracão e Dona Joana Alcântara, descrita como sendo uma senhora idosa, alta, negra, de cara sempre fechada que viveu na região em meados dos anos 1950. Seu Carumbé diz tê-la conhecido quando marretava³¹ na região e conforme descreve, desde essa época as histórias do buracão já incluíam ela como personagem. Ele também afirma no buracão havia:

³¹Prática de comércio baseada na venda direta ou troca por produtos de origem agrícola ou extrativista.

“[...]remorso,³² como dizia o pessoal, era lugar de encantado. Alí perto daquela escola [...] nós cansamos de ouvir falas, maresia, ver remorsos, mas não víamos ninguém.

Lá embaixo tinha uma senhora chamada Joana Alcântara, que tinha seus filhos aí dentro desse buracão, ninguém não acredita, quer dizer, agora muita gente acredita, pode perguntar ao marido de Dona Raimundinha, Seu Nazário Ribeiro.

[...] ela vinha ter crianças aí para dentro, ela morava lá na Joaquina, lá em baixo. Logo que eu cheguei aqui, essa mulher era uma feiticeira [...]”

A intimidade de ambos é reiterada através da menção de que se ‘davam muito’, corroborado pela descrição de que poderia comer todos frutos que ela plantava mesmo quando não tinha autorização, algo que todos consideravam perigoso, pois como se dizia na região o ‘camarada que mexesse lá [nas plantações dela], ele comia [os frutos], mas não dizia pro outro’. A amizade resultou em uma visita ao buracão, onde ele e outro amigo foram guiados por ela. Sobre isso ele menciona que:

“Chegamos lá, apareceu um jardim. Lá nós ficamos, ela não deixou a gente ir lá pra frente. Ela foi embora pra lá, deu uns 20 minutos ela voltou e nós voltamos de lá. Aí, eu disse aqui pra um rapaz que é pai do João Umbigudo, que comprou uma lanterna boa, nós fomos lá e eu disse: “Olha, até aqui eu sei, mas nós subimos numa porra aqui e agora não vejo mais... Mas vou descobrir.”. Ele foi pra Macapá, veio com essa lanterna boa, nós fomos lá e quando chegamos nesse lugar que ele iluminou, a bateria acabou. Aí, pelejou umas três vezes, não conseguiu e não tentou mais. Mas aí dentro tem muita coisa.”

Seu Chagas é um dos sobrinhos de Dona Joana Alcântara que atualmente residem em Laranjal do Maracá. Conta que mesmo em sua família ela era considerada uma mulher muito perigosa, que tinha ‘o poder de fazer o bem e fazer o mal’ e por isso evitada por boa parte deles. Menciona que seus poderes foram adquiridos por meio de

³²Pode ser interpretado como um tipo de assombração.

um ‘dom’, que usava para matar aqueles que mexessem com suas plantações ou contrariassem sua vontade. Como afirma Seu Carumbé, se alguém ‘tivesse conversando com ela e promettesse alguma coisa pra ela... vamos supor que você fosse fazer uma viagem e tivesse se comprometido de levar ela pra deixar lá, naquela parada onde ela queria ficar e o senhor não levasse, ia bater o pé na hora’. Esse foi o destino de um dos seus sobrinhos, conhecido como ‘o finado Catito’. Seu Chagas afirma que tudo aconteceu quando ele negou uma passagem – como chamam as caronas de canoa – para ela na época dos festejos à Nossa Senhora da Conceição. A canoa estava cheia, transportava outros parentes, ao que ele teria respondido

“- Ô, minha tia, meu casco não aguenta. [...]

- Ah, então, tu vai, mas tu não volta!

Ele mesmo que contou isso. Rapaz, ele chegou bom, tava fazendo boteco com Luiz Firmino. Fez o boteco, cobriu com o encerado [...] Ele botou a roupa dele no braço e foi pro Poço tomar banho. Quando vinha de lá, não vinha mais andando, vinha carregado.”

Ele morreu naquela noite. Outras narrativas descrevem que no ano seguinte algo semelhante aconteceu com outro de seus sobrinhos, também morto por tê-la contrariado. Essas histórias contribuíram para sua fama e para o sentimento de que ninguém deveria ‘mexer’ com ela. Essa fama também se estendia aos seus poderes de cura, que eram procurados por muitos da região e pelos quais costumeiramente recebia objetos e alimentos como forma de agradecimentos. Conforme relato de Dona Santinha, Dona Joana Alcântara também recebia muita ‘coisa’ do encantado. Descreveu ter presenciado uma dessas ocasiões quando dormiu em sua casa e notou que na manhã seguinte havia uma grande quantidade de objetos e alimentos deixados pelo ‘encantado’.

Em várias regiões da Amazônia há narrativas sobre cobras que nasceram a partir do relacionamento sexual com os ‘encantados’, como acontece nas histórias sobre a Cobra Norato, uma das mais expressivas descrições do assunto. Segundo Maués (2005) outras versões dessa narrativa também falam de mulheres que deram à luz a gêmeos de ambos os sexos, normalmente chamados de Maria Caninana e Norato Antônio. Essas crianças, logo após o nascimento, transformam-se em cobras, deslizam

do lugar onde nasceram e passam a habitar diferentes rios na Amazônia, onde depois de adultas passam a viver como cobras-grandes.

Em Laranjal do Maracá, Seu Chagas descreveu uma história semelhante quando afirma que Joana Alcântara também ‘tinha uns filhos com um cara que morava no Buracão, o dono de lá’. A gestação foi acompanhada por vários moradores, alguns até afirmam ter presenciado as dores do parto, mas dizem que para o nascimento das crianças, ela se transformou em um pássaro, desapareceu por três dias, reaparecendo em casa sem os filhos. Como explicou Seu Carumbé, ‘morava só ela, um irmão e um filho de criação chamado Elias. Quando ela tava pra ter a criança, ela sumia por três dias, três ou quatro dias. Ela sumia, vinha ter o filho para cá, no buracão, quando era três ou quatro dias ela aparecia normal’. Seu Chagas afirma que as pessoas tinham muita curiosidade e até a questionavam sobre o assunto. Ela respondia apenas que as crianças tinham sido entregues ao pai que morava no Buracão do Laranjal. Conforme Dona Santinha, ela fazia o próprio parto e deu à luz a duas crianças, ambas transformadas em cobras. A menina chama-se Sofia e hoje, já adulta, tornou-se a cobra-grande que mora no município de Santana, onde habita no fundo do Rio Amazonas. O outro se chama Norato e ainda mora nas proximidades do buracão.

Dona Divina, parente de Joana Alcântara que entrevistei em Conceição do Maracá, mencionou que sua tia enxergava com tristeza sua condição de ‘encantada’. De acordo com ela, esse sentimento ficou impresso quando quis conhecer o buracão e a tia não permitiu a entrada, afirmando:

“Ohhh, sai daí, sai daí, minha filha, que aí é o começo da casa daquele bichão daqui. É muito arriscado cair aí, saí daí minha filha”. Aí ela começou a chorar e eu disse: “Oh, minha tia, por que que a senhora chora?”, ela disse: “Ah, minha filha, eu choro, porque daqui que começou minha história”. Eu acho que ela queria se abrir com alguém, né?. “Daqui começou a minha má sorte”. Eu disse: “Foi, tia? Por quê?” “Porque eu cuidava o gado, eu com a minha irmã, todo dia, aí esse homem daqui se agradou de mim, minha filha. Eu nunca casei. Nunca casei porque ele nunca deixou, mas é isso mesmo, né?”, e eu disse: “é sim, minha

rica tia”. Porque eu já tinha notícia, desde criança já tinha notícia que ela tinha esses filhos”.

A condição de encante de Joana Alcântara é conhecida por muitos da região, inclusive existe uma crença de que ela devia obrigações ao encantado e ao lugar onde ele morava. Sobre esse assunto, Seu Manoel Nicolau descreve que as ‘histórias de outro tempo’ dizem que ao redor do buracão, mesmo quando não havia muitos moradores na região, se achavam ‘cigarro aceso, machado novo, terçado, enxada, tudo quanto é tipo de coisa ele achava lá’. A história é reiterada através da narrativa de que:

“Meus pais, muitos antigo que hoje em dia não têm nem ossos, diziam que quem morava era um encantado [...] Aquilo ali, vizinho, em outro tempo que eu era do tamanho desse pequeno, passei numa viagem, aquilo era um terreiro, um terreiro que uma Senhora tratava. Era bem limpinho, que não tinha folha, não tinha nada. Ali dentro o Senhor podia ir de barriga que não aparecia nenhuma folha.”

Para Dona Santinha, apesar de muitos acreditarem que Dona Joana Alcântara morreu de doença, ela ‘desapareceu em carne’ e hoje vive com o Belarito, seu encantado, em um outro local de ‘encante’, uma região conhecida como areal.

Ferretti (2008:04) afirma que ao contrário do que acontece com os locais relacionados à vida ou a aparições de santos e almas milagrosas, o acesso aos lugares de ‘encantarias’ são restritos somente àqueles que possuem relações com os encantados. Fora desse âmbito existe o consenso de que:

“intromissões, curiosidades e profanações de encantarias são severamente punidas, pois quem não pertence às suas linhas é rejeitado pelos donos do lugar. Quem não tem vidência não sabe que às vezes uma duna esconde um palácio e pode querer pisar ou construir uma casa em cima da encantaria, da casa dos donos do lugar. Quem vai a um lugar de encantaria é porque tem um pedido de proteção, de saúde, tem um descarrego, uma firmeza a fazer ou uma promessa a pagar.”

As narrativas sobre o buracão também abordam várias pessoas que inadvertidamente deixaram nomes escritos em suas paredes, mas que muito rapidamente levaram ‘terra na cara’, ‘não aguentaram o pipoco’ de terem ‘mexido’ com o lugar de um encantado. Ferretti (2008) evidencia que esses lugares são perigosos porque o ‘encante’ funciona como o local de ‘reabastecimento de forças’, e de repouso do ‘encantado’.

Além do buracão, na vila existem outros lugares sujeitos a aparições de ‘visagens’ ou ‘mizuras’ como comumente são chamados. Estes seres também foram definidos por Galvão (1955) através do genérico “encantado”, uma vez que nos relatos sobre suas aparições ele também identificou características da prática de encante. Um desses lugares é uma casa que Seu Sabá possui na margem direita do Igarapé do Lago, em um local conhecido como Piquiá. Nele são descritas aparições como visagens caminhando pela cozinha, seres que espreitam entre frestas ou mesmo uma criança que tenta enforcar quem está dormindo.

O Piquiá pertence à família Oliveira Carvalho há três gerações, Dona Santinha, relata que visagens e mizuras são comuns naquela porção do rio. Descreve que já teve viu desses seres, como quando cuidou de um dos seus netos durante a viagem de um dos filhos à Macapá. Para ajudar na tarefa, convidou duas meninas da vila para passarem a noite em sua casa e:

“Quando foi umas 8 horas da noite, eu tava deitada já, a gente deitava cedo justamente porque a gente tinha medo, aí a gente começou a ouvir tipo pedras sendo jogadas na parede, aí começou a gemer, gemer e eu comecei a ficar com medo. Só que a gente não falava nadinha, só fazia era se beliscar uma na outra pra ver se a gente tava mesmo acordada. A frente, na sala, não tinha parede, a gente sentia subindo pra cima do jirau e começava a fazer batucada em balde, a gente gemia e se tremia de medo lá dentro do quarto, só era um quarto fechado. Fazia zoadá na parede e nós lá caladinhas. Fizeram durante, mais ou menos, meia hora uma festa, tipo uma festa, uma dança e nós com medo lá dentro do quarto. Até que a gente sentiu que aquilo foi descendo e foi sumindo aquela zoadá. E quando sumiu é que a gente foi conversar pra ver se tinha ouvido mesmo, se tava acordada e ficava com medo”.

Conforme descreve, desde sua infância situações como esta acontecem no Piquiá, como quando ela e sua família foram passar o culto na comunidade da Joaquina e no retorno encontrarem a mesa arrumada para refeições ou nos inúmeros barulhos de visagens que eles ouviam ao redor da casa. O local é também conhecido por abrigar um ‘dono’, um gigante que atravessa o rio, caminha pela vila e que não gosta que os cães façam barulho durante a madrugada. Existem vários relatos sobre o estrondo de sua caminhada, as marcas de suas pegadas e mesmo dos cães que levaram ‘pisa’³³por contrariá-lo.

O domínio das narrativas sobre os ‘encantados’ e suas aparições não se restringem ao universo adulto, há crianças que também contam histórias sobre esses seres e suas tentativas de ‘encante’. Entre essas narrativas, registrei a de uma criança de sete anos que percebendo meu interesse pelo tema contou que um desses ‘donos’ já tentou levá-la. Tudo aconteceu em um dia em que teve febre. Sua mãe tinha organizado sua cama, posto o mosquiteiro, mas ela não conseguiu dormir devido às aparições de um homem vestindo uma roupa feita com escamas ao lado de sua cama. Espantada e aos gritos, afirma ter conseguido chamar pela mãe, que passou alho em sua testa, mas que não foi o suficiente para espantá-lo, pois quando o efeito do alho passava ele reaparecia.

Galvão (1955:67) descreve o boto como a entidade de “encantaria” mais conhecida na região Amazônica, onde observa diferentes narrativas para botos da espécie avermelhada – considerado o mais perigoso –, e o boto preto, também chamado de “tucuxi” – avaliado como o mais amistoso. Para Maués (2005) a condição essencial de atração de um boto é a menstruação de uma mulher, o que resulta em sua transformação em um belo rapaz para seduzir e manter relações sexuais com ela. Na região do Igarapé do Lago, essa narrativa ganha outros contornos: o boto também pode transformar-se em uma bela mulher que seduz os homens de quem se “agrada”. Em Conceição do Maracá conta-se a história de uma professora que estando menstruada resolveu tomar banho de rio. Dizem que foi alertada dos riscos, mas que ignorou achando que eram apenas histórias de ‘gente velha’. Na mesma noite a vila toda ouviu seus gritos falando de um homem que invadiu sua casa. Ele foi perseguido,

³³Surra

mas desapareceu quando pulou no rio. Reapareceu outras vezes enquanto a professora dava aulas, postava-se na janela, mas sumia quando ela chamava alguém. Ele só desapareceu totalmente após ela ter se submetido a várias sessões de reza, várias delas feita por Dona Joana Alcântara.

Em Laranjal do Maracá, a presença destacada do papel feminino se sobressai como um dos traços mais característicos da encantaria, benzeções e formas de curas. Essas questões podem ser singularizadas na afirmação de Maués (2012:23) para quem as:

“várias manifestações culturais no plano dos costumes, das crenças, dos símbolos e em diversos outros domínios, que podem ser pensadas como universais. No entanto, elas nunca se mostram em diferentes povos e em diferentes localidades e culturas com absolutamente as mesmas características, pois é próprio da cultura e da sociedade humana, a partir de seu saber local, da maneira singular como constrói sua cultura e sociedade

Em muitos aspectos, as narrativas levantadas entre os moradores da vila não se diferem das práticas de encantaria ou do catolicismo popular amazônico proposto por Maués e Maués & Villacorta (1999b, 2005, 2012; 2001). As cosmológicas desses conceitos sintetizam elementos da crença em “santos vivos”, “cobras-grandes”, pajelança com transe e práticas cerimoniais. São marcas de uma profunda relação com os lugares, com as paisagens, ativando dimensões que extrapolam as diferentes realidades discursivas e assumem posturas de identidades de uma região.

CAPÍTULO V

Arqueologia e suas relações em Laranjal do Maracá

Encantados, bonecos de barro, pinturas rupestres, paisagens, cavernas, entre outros vestígios arqueológicos são coisas e lugares com as quais as pessoas estabelecem diferentes relações e constroem narrativas. São formas das experiências de lugares onde materiais arqueológicos são parte de coleções, são usados na literatura, em processos identitários, na construção de casas sobre ou no entorno de sítios arqueológicos, no turismo, entre outros exemplos. Laranjal do Maracá, em Mazagão, Amapá, é um desses locais onde a arqueologia está presente na forma de memórias e narrativas sobre a biografia desses moradores, bem como da história da região.

Nas últimas décadas, a Arqueologia tem assumindo um papel político mais explícito e com isso se posicionado em prol dos diferentes grupos envolvidos/implicados nas investigações arqueológicas (Green et al. 2003; Benavides 2005; Cabral & Saldanha 2008, Bezerra 2010). Este contexto, tem gerido novas propostas teóricas e metodológicas preocupadas em debater questões que envolvem a relação entre a sociedade e a arqueologia, principalmente como reflexo das multivocalidades em torno dos registros arqueológicos e seu poder de romper com as visões que enaltecem culturas reconhecidas e de ampliar espaços para outras formas de conhecimento (Schaan 2006). Como proposto por Hodder (2008), a multivocalidade é a aceitação de múltiplas interpretações sobre o passado, assim, no caso da arqueologia, abrangeria perspectivas de vários grupos ou indivíduos, entre as quais aquelas social e politicamente desconsideradas. Esse princípio não pode ser considerado apenas por permitir uma ampliação de opiniões e interpretação, mas sim como uma forma de engajamento da arqueologia, principalmente sua relação com diferentes públicos, comunidades, grupos, agentes, etc.

Esse tipo de perspectiva também se baseia na amplitude de informações despertadas pela cultura material, principalmente em seu fluxo, distâncias, operações e contextos de uso, situação que permite a interação entre objetos e pessoas através de uma “dinâmica de criação coletiva” que resulta em diferentes formas de relacionamento (Lazarri 2005).

A arqueologia é uma ciência que estuda as culturas a partir de sua dimensão material, um segmento do meio físico que é socialmente significado e apropriado através de interpretações, narrativas sobre a análise dos artefatos ou interpretações de uma paisagem (Menezes 1983: 112). Desta maneira, ela pode ser percebida como parte de uma agenda política que, como tal, apresenta discrepâncias, dicotomias de interesses e interpretações, dado que é “uma prática [social] fortemente atrelada aos contextos sócio-políticos em que está inserida” (Bezerra de Almeida 2003). Essas noções também assinalam a produção dos discursos na arqueologia dentro da sociedade no presente e para o presente, como um tipo de conhecimento “relativo a quem o produziu, sempre emaranhado pelas escolhas subjetivas de seus autores, jamais neutro, imparcial ou isento” (Cabral 2005).

A adoção do compromisso social para parte da prática da arqueologia está relacionada com a compreensão sobre as relações entre os arqueólogos, sítios, a cultura material (*in situ* ou resgatada) e as comunidades, assim temos que refletir sobre as diferentes narrativas sobre a cultura material e patrimônios. Compreendo que um dos grandes desafios da arqueologia contemporânea seja articular as práticas acadêmicas com os diversos contextos sociais onde se realizam, principalmente quando consideramos que as definições acadêmicas são apenas uma das formas de apropriação e interpretação dos conhecimentos produzidos sobre o passado. A Arqueologia pode ser entendida como portadora de um papel político (Hilbert 2006) cujas pessoas, direitos e responsabilidades, materiais e locais estudados fazem parte de uma dimensão social (Bandeira 2013, Ferreira 2009).

Esse fazer parte a que me refiro não é somente a preocupação “para”, mas a construção “com” as pessoas, traduzida na construção de um espaço onde comunidades também são produtoras do conhecimento arqueológico, assim como a Arqueologia provoca debates sobre o surgimento de epistemologias e formas de envolvimento com a cultura material. Neste cenário, um dos problemas que verifico

são as questões que envolvem a negociação entre arqueólogos e os grupos envolvidos com patrimônio arqueológico, que em geral, possuem interesses distintos pela cultura material. Essa situação gera uma reflexão sobre a prática arqueológica como um campo que lida com diferentes apropriações e interpretações que, sem dúvida, devem ser inclusas na agenda de pesquisa, respeitando a pluralidade de discursos sobre a cultura material e permitindo a existência de múltiplos interesses do público com os vestígios do passado. Essas questões que envolvem o patrimônio arqueológico e os discursos sobre ele são complexas, principalmente as que se referem à compreensão dos envolvidos no processo e seus múltiplos interesses. Ações em Arqueologia Pública atuam nesse panorama, pois ao questionar o papel do arqueólogo como detentor de um discurso “oficial”, possibilita posicionamentos no que Renfrew & Bahn (2005:167) definiram como mediação das múltiplas vozes sobre o passado.

Na Amazônia, o interesse por esse aspecto prático do conhecimento arqueológico tem permitido reflexões sobre o sentido que as investigações possuem para a maioria das pessoas e os impactos que exercem sobre as comunidades onde são realizados projetos de pesquisa. Essa situação é interessante por permitir o entendimento que comunidades no entorno de sítios também fazem parte da prática arqueológica, e que é a elas, em uma primeira instância, que devemos dar conta dos resultados das investigações em seus territórios. O resultado esperado por essa prática é o reconhecimento de um patrimônio, que dialogado, poderá ser apropriado pela comunidade através de um sentimento de significação e pertença.

A experiência da denominada Arqueologia Social das décadas de 1970 e 1980, assim como as herdadas da chamada arqueologia pós-processual, indicam que na relação entre a comunidade e arqueologia pode haver tanto uma dissolução do pesquisador na comunidade quanto uma busca em somente “treinar” membros da comunidade como auxiliares de pesquisa, situação que não é benéfica, principalmente quando o que defendemos é o estabelecimento de um “diálogo de saberes” (Gnecco, 1999) focado em enriquecer as diferentes perspectivas em torno dos vestígios arqueológicos. Claramente, esse diálogo não é um fim em si, mas um meio para que diferentes discursos possam ser mensurados em torno da cultura material, convergindo tanto os interesses das comunidades quanto também dos pesquisadores

interessados em preservar certos tipos de bens como representantes de uma herança cultural.

Com isso, essa interação pode criar aportes para o processo de construção de um sentimento de pertencimento e orgulho, que se alimenta tanto da ação das pesquisas sobre sítios arqueológicos como na alimentação das interpretações de quem vive e utiliza a paisagem no entorno de um sítio arqueológico. Esse tipo de pensamento me faz crer que existem diferentes formas de fazer arqueologia e de arqueólogos no mundo, todos com um mesmo tipo de preocupação: entender um pouco mais sobre as pessoas através da cultura material. Acredito que uma forma de fortalecer a ciência arqueológica reside em considerarmos que todos somos fontes de produção de informação e perceber que nesta lógica, arqueólogos e as comunidades podem estabelecer uma relação dialógica, pautada em uma relação multivocal (Loureiro 2002: 73).

Com a evocação de uma multivocalidade, a preservação do patrimônio arqueológico também pode acontecer a partir da apropriação dos discursos como constituintes da memória e identidade das comunidades. Focando nessas preocupações, no Município de Oiapoque (Amapá), Green, Green & Neves (2003) desenvolveram ações de Arqueologia Pública na Terra Indígena Uaçá. Esse projeto envolveu a comunidade indígena na pesquisa arqueológica a partir da discussão de prioridades de investigação, de participação em escavações, de levantamentos de histórias orais e de narrativas sobre lugares e suas relações com materiais arqueológicos. Este tipo de pesquisa expressa a arqueologia em seu papel político de valorização das pessoas, direitos e responsabilidades, materiais e locais estudados como parte de uma agenda social.

Quando refiro-me a um “fazer parte” não limito a uma preocupação única, mas um tipo multiplicidade onde comunidades também são produtoras do conhecimento arqueológico e da Arqueologia como um dos pontos de debates sobre novas epistemologias e propostas para prática arqueológica. Essa prática engajada de “partilhar com outras pessoas” nossas interpretações (Pyburn 2009) define o papel político que nossa ciência tem assumido na descolonização de nossas práticas e possibilidade de uma abertura para outras categorias de entendimento sobre o mundo.

A lógica dessa aproximação tem gerado diversos trabalhos em comunidades, não só quanto a levantamentos da relação entre pessoas e objetos (Cabral 2005), como também de cosmologias, subvenção da paisagem e narrativas fantásticas (Silveira 2009; Silveira & Bezerra 2012) envolvendo a cultura material como ponto central. Este panorama fez parte das pesquisas em Laranjal do Maracá, município de Mazagão, no Amapá, onde busquei desenvolver um tipo de relação baseado nas multivocalidades sobre o patrimônio arqueológico dessa região.

Questões sobre a responsabilidade do arqueólogo como cientista? (Hilbert 2006) ou A quem interessa o trabalho arqueológico? São abordagens que, muitas vezes, parecem descoladas das questões científicas, mas são fundamentais para se pensar a relevância social de um trabalho de pesquisa. Acredito que estas interrogações sejam muitas vezes depreciadas pelos arqueólogos, mas devemos assumir que a ética aponta para os contextos sociais como uma das vias essenciais de seu trabalho, principalmente quanto ao dever de compartilhar e ouvir as diferentes vozes implicadas em pesquisas arqueológicas. Dessa maneira, verifico que a Arqueologia deva abrir-se à realidade onde se insere e também trabalhar em função dela, permitindo uma troca de diálogos e interpretações.

Considero que o arqueólogo em seu trabalho com a produção de um passado material ou objetos materiais do passado, não está desligado do mundo, e mediante isto um de seus objetivos deveria ser a fruição da cultura material como elemento social, constituída de caráter diverso e textual. Por este mesmo motivo, creio que não se pode ignorar as populações pertencentes e adjacentes às comunidades, e o trato dessas relações não deveria ser acessado por uma linha vertical, mas de uma forma mais horizontal e dialógica.

O estudo que desenvolvo na região do Igarapé do Lago tem como escopo a arqueologia pública, que segundo Bezerra (2011:62) é uma vertente da arqueologia centrada na compreensão das relações entre distintas comunidades e o patrimônio arqueológico, bem como das diferentes formas de impacto e narrativas em torno de bens arqueológicos. Uma das vantagens no uso dessa perspectiva está na radicalização da relação entre arqueólogos e comunidades no entorno de sítios, principalmente quanto à construção coletiva do processo de pesquisa arqueológica. Estudos sobre essa temática são cada vez mais frequentes no país, principalmente em reflexões

sobre o público leigo e suas representações sobre o trabalho arqueológico (Funari et alli 2008) ou mesmo das aspirações das comunidades indígenas sobre os estudos arqueológicos (Silva 2009).

5.1 – Histórias que as pessoas contam...

Bezerra (2010: 64) afirma que por toda a Amazônia existe um imaginário sobre narrativas fantásticas envolvendo sítios arqueológicos, são lugares onde moradores descrevem histórias de assombrações, falam da existência de tesouros escondidos ou realizam coleções de objetos arqueológicos.



Figura 30- Vista do interior do Buracão do Laranjal.

O Buracão do Laranjal, em Laranjal do Maracá é um desses lugares onde existem diversas interpretações feitas pelos moradores da região. Nesse local, no final do século XIX, Lima Guedes (1897:45) identificou várias pinturas rupestres, interpretadas como a forma que os índios encontraram de experimentar tintas extraídas do protóxido de ferro, matéria-prima presente em pedras do local. Conforme afirma, “na gruta não encontramos igaçabas porque as que lá existiam ficaram completamente escangalhadas em virtude do esmagamento pela queda de grandes fragmentos de lages” (Lima Guedes 1897:46).

O local é também conhecido por diversas narrativas sobre a presença de animais de cerâmica ou pedra, como antas, jabutis ou veados, que conteriam tesouros e todo tipo de ‘riquezas’. Relatos como o de Seu Carumbé afirmam que no Buração:

“tinha uma anta, de pedra, quem me mostrou foi o irmão dela [Joana Alcântara], o finado Roseno, nem pro filho ele mostrou. Quando ele bebia cachaça, ele mostrava para todo mundo. Ele levava o camarada lá e mostrava. Quem veio quebrar essa anta foi um cidadão da Itália, ele veio dá Itália para cá quebrar essa anta. Ele quebrou essa antinha!”

De acordo com a história, o italiano era um homem que ‘[...]veio pelo mar, eu não sei como é o nome desse cidadão. Ele veio duas vezes aqui. Veio a primeira vez em uma catraia alugada na ilha de Santana’. Na região, ‘ele parou em uma ilha chamada de Galo, esse cidadão veio pelo mar, aí informaram que era eu que sabia, eu sabia mesmo! Porque seu Roseno tinha me levado lá, tinha me mostrado a anta.’

O italiano teria passado um mês e dezoito dias pela região, período em que procurou Seu Carumbé para guiá-lo até a anta de pedra. Desconfiado, negou o trabalho, mas indicou um amigo para essas atividades, que pelo serviço de guia recebeu uma grande quantidade de alimentos. Eles ‘fizeram um barraquinho’ próximo ao local, em ‘cima daquelas pedras de lá, eles fizeram um barraquinho de encerado. Um encerado até amarelo. Aí passou quatro dias aí, quando foi com quatro dias eles baixaram’. Após isso, visitou o local e verificou que a anta tinha sido quebrada e no chão restavam apenas seus pedaços, fragmentos que ‘pode aparecer lá, a terra já cobriu, mas tá com uns quatro anos que eu passei lá e ainda vi uns pedaços da anta pelo chão’. Afirma que na época pressionou o amigo em busca de explicações sobre as atividades do italiano no buracão, mas a única informação recebida foi que ele quebrou a anta e levou de lá ‘doze saquinhos de sal’ contendo diversos materiais, que segundo afirma ‘[...] era riqueza que tinha dentro, agora não sei se era prata, ouro ou diamante né ! Eu sei que tinha.’

A narrativa sobre um estrangeiro e a anta de pedra é contada por vários moradores de Laranjal do Maracá apresentando variações onde o personagem ora descrito como sendo um italiano, um alemão, ou somente um estrangeiro que esteve no buracão. De toda forma, a história parece ser datada do final da década de 80,

período em que Hilbert e Barreto (1988) pesquisaram o buracão, realizando diversos cortes estratigráficos, registrando evidências de ocupação caçadora-coletora e de uma série de pinturas em vermelho existentes na parede do local. Uma sugestão é que essa narrativa esteja relacionada a esses eventos, uma vez que as informações sobre a coleta de materiais arqueológicos em ‘saquinhos de sal’ mencionada por Seu Carumbé ou narrativas que mencionam vários desenhos que o estrangeiro fez do local, poderiam ser interpretações sobre os trabalhos arqueológicos realizados neste sítio.

O local abriga uma série de galerias, descritas pelos moradores como lugares impossíveis de serem percorridos dado a sua extensão, por possuírem jardins floridos e até mesmo um pequeno rio pertencente a um “encantado”. As histórias de encantaria são o principal elemento narrativo do buracão, onde se destacam a relação de Dona Joana Alcantâra e o encantado ‘dono’ do buracão, conforme exposto no capítulo quatro. Essas galerias também esconderiam um enorme bloco quadrado, ‘talhado’ na pedra, semelhante a uma mesa, onde estaria escrito ‘aquele que me dobrar a riqueza desse local terá’, como um dos grandes mistérios do buracão.

Silveira e Bezerra (2012:120) em trabalhos em um contexto colonial na ilha do Marajó descrevem que as narrativas, principalmente as que classificam como fantásticas, possuem um papel singular nas paisagens memoriais e nas formas de materialização e fruição da cultura material. Neste sentido, o buracão revelaria uma teia complexa de temporalidades, muitas delas de longa duração, onde foram inseridas histórias pessoais, familiares e os personagens que compõem a biografia dessa região.

A associação entre vestígios cerâmicos e a presença de ouro são outra forma de expressar a fruição do patrimônio arqueológico dessa região. Os sonhos premonitórios são uma faceta desses imaginários e a ganância dos que escavam esses materiais uma consequência do desaparecimento da “riqueza” contida neles. Como o caso de um dos moradores que afirma ter encontrado uma urna em uma roça da região, mas que antes de abri-la resolveu mostrar para um de seus parentes. Tinha certeza que o pote continha ouro, mas que a tentativa de mostra-lo foi o responsável por transformar essa riqueza em barro.

Os locais onde materiais arqueológicos são encontrados podem ser descritos através do que Certeau (1994) definiu como lugares praticados, um espaço vivenciado

através das dinâmicas de utilização pelos indivíduos (Bezerra, 2010), onde o uso atenderia por sua potencialização e atualização. Na vila, uma das formas como esse processo ocorre é através da caça, atividade frequente entre os moradores e uma das principais responsáveis pela localização de sítios nessa região. Em Laranjal do Maracá existe uma clara separação dos papéis de gêneros, sendo a caça uma das atividades eminentemente masculina. Como resultado disso, locais com vestígios arqueológicos ou as pesquisas na região são temas mais recorrentes no repertório dos homens, muitos dos quais também participaram nas campanhas de pesquisas arqueológicas da região, principalmente nos trabalhos realizados pelas arqueólogas Vera Guapindaia e Ana Lúcia Machado³⁴ durante o Projeto Estudos Arqueológicos no Amapá: Resgate da Pré-História da Região do Rio Maracá- Igarapé do Lago (Guapindaia 2001a, 2001b, 2008, 2009a, 2009b; 1997).

Um desses homens é Seu Manuel Nicolau Oliveira, morador que serviu como guia desse projeto. Conforme afirma, foi um dos principais responsáveis pela identificação das primeiras cavernas com urnas da região e atuou como guia em vários campos do projeto, inclusive no que classifica como o mais expressivo deles, realizado no sítio das Caretas, localizado em uma área conhecida como Pocinho, em um terreno pertencente a sua família. Suas interpretações sobre essas atividades e mesmo sobre os vestígios arqueológicos é um dos exemplos da relação desenvolvida com os pesquisadores dessa região, como quando descreve os tipos de tratamento funerário e a identificação de gênero nas urnas:

“[...] se, por exemplo, vamos dizer que uma mulher morra, eles vão desenhar aquela mulher todinha na urna, a vagina, o peito, tudo! Aí quando acabam, deixam ali em cima da terra, não sei onde eles colocam aquilo. E quando fica só os ossos, eles pegam aqueles ossos, colocam dentro daquela bicha, desenha a cabeça e coloca lá. É uma pessoa em carne, se nunca viu tu te espanta!”

As documentações sobre o projeto realizado pelo MPEG não expressam a dinâmica entre pesquisadores e as comunidades, mas é visível entre os moradores de Laranjal do Maracá a existência de uma memória dessas atividades que é traduzida nas

interpretações e mesmo os lugares onde vestígios arqueológicos são encontrados. Essas narrativas tratam dos detalhes das pesquisas arqueológicas, métodos usados na demarcação das cavernas e ressignificações sobre interpretações feitas pelos arqueólogos. Não raro, os moradores que serviram como guias mencionam o processo de fabricação das urnas, de instrumentos feitos em pedra ou a localização de sítios arqueológicos em outras partes do Estado. Essa memória social pode ser percebida em vários níveis, seja pelo contato com os guias que atuaram nas pesquisas e tiveram contato direto com os materiais arqueológicos ou mesmo entre os demais membros de suas famílias.

Raimundo Ferreira dos Passos, conhecido como Seu Raimundão, outro dos moradores que atuou como guia nas pesquisas da região, analisa que uma das soluções para a preservação do patrimônio arqueológico seria a criação de uma casa onde esses materiais seriam expostos, formando um pequeno museu na própria vila. Para ele, 'se aqui [na vila] tiver uma urna e levarem todo o material que tá aqui dentro, o dia que a comunidade precisar, ela vai voltar todinha pra lá, o mesmo tanto que tinha naquela urna que tiraram'. Assim como Seu Manoel Nicolau (citado acima), seu repertório narrativo inclui 'urna', 'pote' e 'gaçaba', além de descrições pormenorizadas de materiais que possuem mãos, pernas, cabeça de índio, entre muitos desenhos pelo 'corpo'. Descreve na época em que trabalhou com a equipe do MPEG, quando escavaram um 'buraco 5 por 4 de largura, 5 de comprimento por 4 de largura, eles levaram um crivo, uma peneira de crivo, parece que cõa areia pra fazer a massa do cimento, aquilo ela tirava todinha aquela terra pra tirar só aquele carvão depois botava dentro do saco'.

Conforme sua narrativa, foi um dos primeiros moradores da vila a servir como guia no projeto de salvamento das cavernas da região. Na época era recém-chegado na vila e junto com Seu Manuel Nicolau foram contratados para realização desses trabalhos. Uma das primeiras atividades foi a abertura de um ramal ligando a BR 156 à comunidade da Joaquina, obra que servia para facilitar o transporte dos materiais arqueológicos. Ainda hoje esse é o principal acesso a essa comunidade, mas na época de sua abertura, Seu Manuel Nicolau, afirma que o projeto não contou com a aprovação dos moradores, sendo necessárias várias reuniões entre os pesquisadores e essa comunidade.

Seu Raimundão descreve que os materiais retirados das cavernas eram acondicionados em jamanxis, levados até as canoas e finalmente organizados em caminhões que os transportavam até a cidade. Os trabalhos com a equipe do MPEG foram seu primeiro contato com os materiais arqueológicos que ele classifica como sendo ‘(...) índios todos feitos de barro, todos com braço, tudo cheio daquelas ossadas de cristão mesmo. É perna, braço, todos aqueles ossos eram juntados e botados dentro do saco pra levar’. Para ele, o salvamento desses materiais podem ser descritos como:

” Aquilo lá é tipo... quem vai fazer uma pesquisa numa área pra garimpo [...] mete o aparelho lá pra localizar tudinho, é tudo etiquetado, é todo botado linha de um lado e outro, botado o aparelho e capinava toda aquela terra e botava tudo num saco pra levar, pra fazer a pesquisa. Em todas as cavernas nós fizemos isso”.

De acordo com sua narrativa, esses materiais eram ‘coisa importante, que era dos índios’, materiais que foram levados para o museu onde ‘aqueles que tavam quebrados eles iam emendar pra tornar a fazer novos objetos, pra ter outra aparência melhor, né?’. Quando notei esses diferentes níveis de relação passei a utilizar a publicação *O Legado das civilizações Maracá e Cunani: o Amapá revelando sua identidade / SEBRAE-AP* como forma de ilustrar os materiais que mencionava. A estratégia rendeu resultados, como os apresentados por Dona Conceição Oliveira Carvalho, quando narrou que seu pai comentava sobre ‘tachos de cerâmica, homão³⁵ potes, aqueles indiões com coisa. Assim tudo em pé! Meu pai sabia disso tudo aí, ele que contava!’. Descreveu que na infância teve contato com esses vestígios no terreno de sua mãe e que era comum ver pessoas carregando esses materiais, como aconteceu certa vez em que acompanhava o marido durante uma caça e encontrou um conhecido com um ‘paneiro cheio desses negócios aí [mencionando cabeças de urnas antropomorfas]’, afirmando serem ‘uns enfeites para a mulher colocar na sala, nas coisa aí’.

³⁵Acredito ser uma definição para urnas antropomorfas.

Os processos de resignificação e sacralização do patrimônio arqueológico são muito comuns em comunidades na Amazônia, pois como observou Bezerra (2010: 58) em diversas delas podemos verificar construções de casas sobre os sítios, roçados sobre terra preta arqueológica, estocagem de água e farinha em urnas funerárias ou a reunião de objetos arqueológicos como parte de pequenas “coleções domésticas³⁶”. Atualmente em Laranjal do Maracá não é possível observar nenhuma dessas formas de fruição de vestígios arqueológicos, mas há diversos registros sobre esses materiais sendo utilizados no cotidiano das pessoas, como é o caso de Dona Conceição quando menciona que seu ex-marido tinha

“escavado essas coisas aí. Aí levava, sabe, para minha sogra plantar planta. Panerada, cipózada mesmo! Chegava lá, ele dava uma para cada um [...] Dizia: - Ah, minha filha, encontrei um negócio de barro aí e eu trouxe. Não sabia o que era e trazia. A gente plantava muitas plantas. A gente areava, bem lavadinho, fazia cinzeiro, qualquer coisa.”

Na região, situações semelhantes já tinham sido descritas em carta ainda inédita de Peter Hilbert para o então Governador do Território do Amapá³⁷, o coronel Janary Gentil Nunes. No documento, Hilbert (1955) descreve que viajava pela região com objetivo de obter urnas antropomorfas do Igarapé do Lago e relata notícias sobre “um caboclo curioso [que] entrou na gruta e retirou a maioria das cabeças em forma de cone truncando das urnas, para mais tarde servi delas como cuia de farinha.” As cabeças das urnas parecem ser a parte mais valorizadas das urnas Maracá e não raro esses materiais foram identificados sem elas. Uma provável explicação para isso pode ser a facilidade de transporte desses materiais, que sendo de tamanhos razoáveis e pouco peso, eram facilmente retirados das cavernas para servirem como objetos do cotidiano, como enfeites de estantes, cinzeiros, cuias para farinha ou vasos de jardins.

Os princípios legais que envolvem os vestígios arqueológico e suas diferentes formas de fruição são um tema corrente quando se trata de comunidades implantadas no entorno ou sobre sítios arqueológicos. Para Schaan (2006), o patrimônio enquanto

³⁶Esse termo é utilizado pela autora apenas para tratar o colecionismo praticado por comunidades de pequena escala.

³⁷Tratam-se de documentações doadas ao IEPA.

uma categoria política é um conjunto de bens produzidos pela ação humana em determinado período histórico e cuja proteção é considerada como relevante. Assim, haveria uma atribuição de valor aos objetos em função de sua antiguidade, em geral, relacionado como sua dimensão histórica e trajetória social. Por outro lado, essas características desconsideram que a noção de patrimônio não possui um valor intrínseco, mas uma amplitude de subjetividades que variam de acordo com o objeto ou lugar, portanto, é que ações públicas de preservação e proteção estão diretamente relacionadas a essa atribuição de valor cultural e à compreensão dessa carga de subjetividades.

Bezerra (2010) verifica que apesar da legislação brasileira prever severas punições judiciais, que podem variar de multas até a prisão, o patrimônio arqueológico da Amazônia é afetado diretamente por ações de saque, vandalismo e tráfico de peças. A autora argumenta que, na ótica de legislação do patrimônio, ações como as descritas em Laranjal do Maracá poderiam ser julgadas como atos infracionais contra o patrimônio, mas dado seus contextos devem ser interpretados também como aspectos distintos da fruição dos que convivem cotidianamente com vestígios arqueológicos.

Nestes casos, a arqueologia pública é um importante instrumento de ação política e social, principalmente na inclusão do “outro” no processo de investigação e gestão do patrimônio arqueológico. Dessa forma, Bezerra (2010) destaca a arqueologia pública como um “fazer arqueológico dentro de uma perspectiva circular”, onde as narrativas locais são consideradas na construção e reorientação das pesquisas acadêmicas. Em Laranjal do Maracá, essas práticas também possibilitaram diversos tipos de relações e registros sobre locais onde vestígios arqueológicos poderiam ser localizados.

Entre os relatos dos moradores, existem indicativos sobre a presença de uma caverna ainda com urnas em uma região conhecida como Santa Clara, local que também abrigaria um considerável número de outros sítios, inclusive alguns contendo pinturas rupestres. Um contexto semelhante também foi descrito nas proximidades de Rio Branco, outro lugar que abrigaria uma caverna ainda com materiais, cujo acesso só é feito durante as cheias de inverno. O sítio foi descrito como o local que abrigaria uma urna em formato de um índio em pose de ataque, como se atuasse como protetor do local, ameaçando atirar flechas em quem tentasse visitá-la. Em junho de 2014,

organizei campanha para o registro desse local, distante 14 km da vila. O trajeto compreendeu passagem pelas comunidades de Joaquina, Fortaleza e Conceição do Maracá, comunidade mais próxima desse sítio.



Figura 31 - Vista do sítio no Rio Branco e de seus materiais arqueológicos.

O imaginário sobre a presença de fortificações é muito recorrente na região, inclusive fazendo com que um desses locais seja conhecido como Fortaleza, nome que também recebe uma pequena comunidade localizada em seus arredores. Nesse local, em superfície são encontrados fragmentos de faiança fina, de cerâmica indígena, líticos lascados e de garrafas de grés³⁸. Além disso, o sítio conta com uma estrutura defensiva cortando as extremidades de uma enseada que avança em direção ao Igarapé do Lago, outra estrutura semelhante pode ser observada na extremidade oposta do igarapé, distante cerca de 200 metros. As narrativas dos moradores mencionam a existência de uma corrente que provavelmente ligaria as duas extremidades como se formasse um ‘portão de entrada’ ao Igarapé do Lago. Conforme afirmam essa corrente está submersa e foi descoberta durante uma pesca, quando atingida por um arpão. Em ambas a extremidade é possível verificar considerável quantidade de materiais coloniais e indígenas em superfície.

³⁸As garrafas de grés, também denominadas de stoneware, são um tipo material confeccionado em material de origem européia. Normalmente estão associadas ao armazenamento de bebidas alcoólicas.



Figura 32 - Fragmento de fiança encontrada na Ilha da Fortaleza.

Nas proximidades desses sítios existem informações sobre uma serra com terra preta, fragmentos cerâmicos e um poço, atribuídos às antigas populações indígenas que viveram na região. Exceto pelos sítios localizados na vila da Fortaleza, onde são visíveis materiais coloniais, todos outros lugares são tratados por 'lugar de índio', 'moradia de índio' ou 'aldeia velha', apontando a correlação desses lugares como populações indígenas.

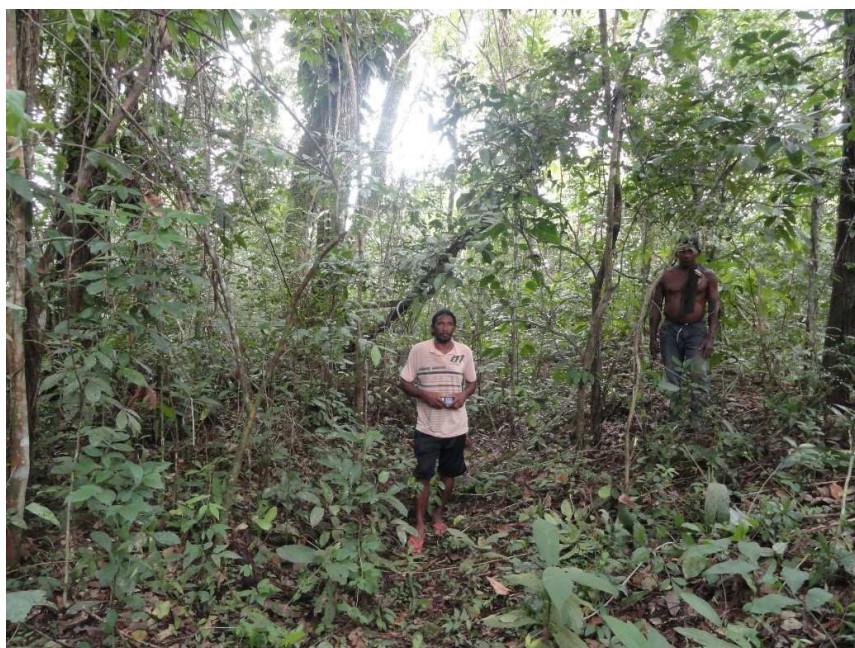


Figura 33 - Perfil de uma vau relacionada a fortificação na Ilha da Fortaleza.

Outros lugares com materiais coloniais são descritos na região do Rio Preto, onde um morador afirma já ter visto garrafas de grés, além de objetos que descreve como sendo “tostões”³⁹ e muitos pedaços de louças. Segundo afirma, nesse lugar havia pequenos montes de terra que muitos acreditavam conter algum tipo de riqueza, mas quando procuravam escavá-los encontravam apenas ossos. Afirma que, durante a infância, seus amigos levaram alguns desses ossos para casa e que foram assombrados em sonho por uma senhora dizendo que o local não continha “riqueza alguma”, apenas “botijas” e pedindo que devolvessem seus ossos ao mesmo lugar.

Como já indiquei mais acima, o conhecimento sobre os locais onde estão localizados os vestígios são de domínio predominantemente masculino, se relacionando com caminhos de roças atuais e principalmente áreas de caça. Poucas são as mulheres que apresentam conhecimentos sobre esses lugares e quando fazem relacionam ao acompanhamento dos maridos ou outros parentes durante as caçadas na região. Na vila, há também uma geração de adolescentes, ligados à família Oliveira Carvalho, proprietária do terreno onde se localizam muitas cavernas, que já serviu como guias em visitas a esses sítios, bem como ao Buracão (em geral, acompanhando excursões das escolas do Maracá que visitam as pinturas rupestres, entre as quais a figura antropomorfa que definem como sendo o “diabinho” do buracão).

Durante as primeiras permanências em campo, quando ainda era tratado como “homem das cavernas”, mesmo quando os diálogos não envolviam o patrimônio arqueológico da região, vários moradores falavam desses vestígios. Em geral, essas questões tratavam-se de acusações sobre vendas de materiais ou o desconforto sobre a presença da Polícia Federal no processo de investigação sobre esses objetos, principalmente entre os que foram intimados a depor sobre o caso, conforme já detalhado.

Houveram casos em que os moradores descreviam cavernas enormes contendo centenas de materiais intactos, desconhecidas por outros, lugares secretos ou distantes que poderiam me apresentar caso oferecesse “o preço que vale” o serviço de guia e dos materiais. Nestes casos, procurava apresentar as questões legais referentes ao patrimônio arqueológico e as imputações jurídicas envolvendo o furto e evasão de sítios arqueológicos.

³⁹O termo foi usado como uma definição para moedas antigas.

O conhecimento dos moradores da vila sobre as cavernas e a atuação como guia, sejam em campanhas científicas ou com turistas que eventualmente visitam a região, parece ter criado uma série de disputas entre as diferentes famílias de Laranjal do Maracá. Existe certo ressentimento entre moradores mais velhos que hoje já não são chamados para esse tipo de serviço ou mesmo considerações sobre como uma das famílias concentra para si todas essas atividades. Do mesmo modo, há constantes acusações de vendas de materiais e menções sobre franceses que visitam a região à procura de urnas Maracá, gerando inclusive boatos sobre cavernas que foram encontradas, valores que podem ser obtidos com a venda desses materiais ou mesmo valores diferenciados para a visita desses locais. As pesquisas nas cavernas, sejam elas arqueológicas, botânicas ou espeleológicas, resultam na geração de rendas extras para aqueles que servem como guias, sendo por esse motivo alvo constante de intrigas, confusões e ressentimentos entre os moradores.

Antonio Oliveira Carvalho, conhecido como Doidinho, afirmou que conheceu as cavernas com 17 anos, quando acompanhou o pai que caçava pela região. O pai já conhecia esses locais e acreditava que as urnas continham riqueza, mas ao abri-las pela primeira vez ficou desapontado por encontrar somente ossos. Na época visitaram a Caverna da Formiga, onde a quantidade de materiais causou espanto. Segundo afirma, foi um dos principais guias durante as atividades das arqueólogas do MPEG na região, sendo inclusive responsável pela organização da mão-de-obra para o transporte dos materiais das cavernas até o local de onde seriam levadas para a cidade de Macapá. Já Sebastião Oliveira Carvalho, o Sabá, recorda que essa atividade envolveu a contratação de uma série de barcos dos moradores da comunidade da Joaquina para a retirada das urnas das cavernas. Na época abriram dois grandes caminhos até o local onde os materiais foram resgatados, em cujo processo ele descreve terem participado cerca de 100 pessoas.

Entre os moradores prevalece certo imaginário sobre o formato dos materiais arqueológicos, como acontece pela descrição sobre os “animais de barro” (descrição para urnas zoomorfa), “canecos de cerâmica”, uma rede feita em cerâmica ou mesmo um índio com uma flecha que guardaria a entrada de uma caverna ainda com materiais arqueológicos. Esse local, já mencionado mais acima, é descrito como tendo sido encontrado por um senhor conhecido como Tiago Videira, conhecido como Capa-

Bode. Segundo contam, a caverna foi encontrada quando retornava de uma coleta de limões. Chegando em casa, comentou com uma de suas comadres sobre local, e ela aconselhou-o não retirar quaisquer materiais de lá, e que cobrasse caro se houvesse interessados em conhecer o local. Da mesma forma, quando era contratado como guia para algumas dessas visitas, procurava realizar um caminho alternativo, mantendo assim o sigilo do local.

Como dito anteriormente, a vila possibilita o acesso a vários sítios da região, principalmente o complexo de cavernas existentes na Serra do Laranjal, todos localizados em um terreno pertencente à família Oliveira Carvalho. Essa família ocupa essa região há várias gerações e, com isso, a relação com as paisagens e vestígios arqueológicos configura um tipo próprio de biografia dessas pessoas. Dona Santinha, a matriarca da família, foi com quem tive mais contato. Entre histórias sobre os partos que realizou e a preparação de café, contou que conheceu as cavernas através do marido e se espantou quando entrou pela primeira e viu que ‘tinha as urnas, todas arrumadinhas’. Para ela, esses materiais funcionam da seguinte maneira: ‘se morre um índio macho, tinha o retrato do índio macho e se fosse índia, tava a figura da índia e se for uma criança, também’. Suas narrativas também incluem o fato dessas urnas serem confeccionadas de um ‘barro bom’ e que, por isso, alguns ignoravam o fato de conterem ossos para usarem essas ‘talha grande de barro’ para ‘botar água pra esfriar’.

As roças são lugares onde frequentemente são encontrados vestígios arqueológicos e de onde emergem diversas narrativas sobre as ‘coisas em baixo da terra’. Histórias como as de Dona Divina, moradora de comunidade de Conceição do Maracá, que ao falar sobre as pessoas que moravam na região por ‘séculos e séculos’ conta que sua irmã ‘tava virando terra pra plantar, quando ela viu, cavou em riba de uma mesa de barro aí ela veio contar. Aí foram pra lá com a gente, cavaram e acharam um tatu. Demais bonito’. Ela afirma que o animal era ‘feito de barro’, ‘feito manual’ e estava entre pedaços de ‘carentinha’, ‘louça de barro’ e ‘machadinhos’.

Para Sebastião Oliveira Carvalho, as cavernas e seu entorno são parte das memórias de sua infância, quando caçava com seu pai. Nesta época, descreve que as urnas eram usadas como ‘pote, porque aquelas urnas eles diziam que era pote, tirava só as cabeças pra fazer vaso’.

Schaan (2006) aborda que durante muito tempo na Amazônia houve uma ausência de política preservacionista e que a principal consequência disso foi uma constante comodificação dos bens arqueológicos à medida que as pesquisas avançavam na região. Para ela, o processo de mercantilização de objetos culturais é um paradoxo da atribuição que é imputada por antropólogos, arqueólogos e historiadores às coisas e aos lugares utilizados por populações do passado. Por outro lado, analisa que o comércio de objetos arqueológicos é a mais preocupante dessas consequências, principalmente pelo incentivo à retirada de peças dos sítios arqueológicos, criando uma demanda comercial entre os moradores que residem em seus entornos. Esse fenômeno pode ser observado em várias comunidades do Igarapé do Lago, principalmente durante a execução do projeto do MPEG na região, quando relatos descrevem a presença de ‘um senhor lá na Vila Maracá, perguntando se a gente sabia dessas cavernas’, afirmando que os objetos encontrados dentro delas dariam ‘muito dinheiro (...), então o museu tá levando e vocês estão aí sem nada e eu compro quantas peças tiver’. Um desses moradores declarou que ‘esse cara veio de Belém, através das notícias, e ele veio pra comprar clandestino’. Outras narrativas descrevem a presença de um senhor francês, acompanhado por uma mulher, que chegava nas vilas em busca de urnas arqueológicas. A palavra ‘clandestino’ surge nestas narrativas como uma categoria para definir os interessados na compra de materiais arqueológicos em oposição ao ‘povo do museu’ ou ‘gente das cavernas’, em referência aos que desenvolvem quaisquer tipos pesquisas na região.

As ações desses clandestinos criaram diversas especulações sobre a possibilidade de venda desses materiais para o Museu Joaquim Caetano, na capital de Macapá, ou mesmo na Casa do Artesão, principal centro de venda de artesanato do Estado. As incursões dessas pessoas geraram um tipo de comodificação dos objetos arqueológicos da região, resultando na busca pelos locais com sítios arqueológicos, acirrando conflitos entre famílias e até mesmo entre parentes. Por outro lado, a presença de pesquisadores na região operou uma mudança sistemática na noção de patrimônio, na proteção desses bens e mesmo nas identidades dessas populações. Uma das principais distinções sobre essa situação, pode ser vista nas falas de Seu Raimundão, quando afirma que ‘o museu não pega pra vender, ele pega pra pesquisar e em algum momento devolver’, ao contrário do ‘clandestino, ele queria comprar pra

ele pra levar sabe-se lá pra onde'. O mesmo discurso pode ser verificado nas falas do líder da comunidade, Seu Lourival, quando discorre que 'essa pesquisa que vocês estão fazendo, eu acho que eu concordo também, porque é um meio da gente segurar aquilo que é da gente', mesmo lamentando que para 'uma riqueza tão grande que tá aí' e que 'gente não tá preparado, não tem uma segurança', onde 'qualquer um pode vir através das informações'. Já Dona Santinha declara:

“tem gente que vendeu clandestino, entendeu? Depois que o museu esteve aí e o pessoal de Belém veio catalogar as peças e levaram, ainda ficou muita peça, só que o pessoal invadiu lá por trás. Dizendo um menino, tem um caminho grande por onde eles conduziram as peças de noite. E agora a Polícia Federal descobriu. Porque isso é um acervo, né, da União.”

Uma região conhecida como Pocinho é a principal lembrança sobre os trabalhos arqueológicos, em especial sobre o local conhecido como Gruta das Caretas, de onde Sebastião Oliveira Carvalho declara terem sido retiradas mais de 93 peças, todas carregadas por ele e outros membros de suas famílias até o local onde a equipe se hospedava. Na época desses trabalhos, toda sua família habitava esse local e foram envolvidos nas atividades de pesquisa. Recorda que uma das pesquisadoras costumava reforçar que esses materiais eram 'cerâmica, urna funerária dos índios, que aquilo a gente não podia vender, nem fazer nada, só mesmo o Governo Federal que pode trabalhar'.

Schaan (2006) propõe que esse tipo de relação entre pesquisadores e comunidade seja um dos caminhos combater a destruição em larga escala do patrimônio arqueológico. Propõe que seria necessário manter a autonomia e incentivar esses grupos em tomarem decisões sobre questões relacionadas às amplas interpretações dos vestígios arqueológicos dessa região.

A trajetória social dos objetos no entorno do Igarapé do Lago acumula muitos usos e sentidos. Essa multiplicidade é verificada através das diversas interpretações que os moradores de Laranjal do Maracá possuem para os vestígios arqueológicos e as paisagens da região. Narrativas, como as apresentadas acima, assinalam variadas formas de relacionamento entre a cultura material e biografia das famílias da vila, bem como dizem respeito aos lugares praticados pela caça, pela roça, pelas memórias de

infância e pela espacialidade de seres encantados, como também abordam a participação de vários moradores nas pesquisas arqueológicas dessa região.

Acredito que sejam essas dimensões do universo sensível que atribuem fluidez à cultura material arqueológica, demonstrando a forma como as coisas arqueológicas são traduzidas em narrativas pelo mais variados públicos. Para mim, essas interpretações também são um registro de como as pesquisas arqueológicas impactam a forma de lembrar das pessoas à medida que elas incorporam esses elementos aos seus repertórios narrativos.

Neste sentido, verifico esse compartilhar de visões e versões sobre a cultura material como uma forma de diminuir as assimetrias sobre as compreensões do registro arqueológico, principalmente por problematizar o papel do arqueólogo como mediador dos diversos públicos e suas interpretações.

Essa perspectiva apresenta uma maneira particular de articulação entre a cultura material e a sociedade, veiculados através das diversas formas de percepção sobre os materiais arqueológicos e as paisagens. Partindo do entendimento das percepções dos moradores sobre a cultura material é possível reforçar o papel social da arqueologia, na medida em que essa ciência ao interagir com outras formas de pensamento atua na valorização dos interesses sociais que não são somente dos arqueólogos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação de vestígios arqueológicos é, antes de tudo, uma maneira de escrever sinais do passado no presente, de contar histórias sobre as coisas ou adicionar outras trajetórias as suas biografias. Esse panorama é reflexo da agência da cultura material que ao ser vivificada por diferentes públicos possibilita a construção várias formas de sociabilidades ou cosmologias.

Esta dissertação abordou as distintas interpretações dos moradores da vila de Laranjal do Maracá, em Mazagão, no Amapá, sobre os vestígios arqueológicos e as paisagens dessa região.

Para isso, procurei refletir sobre como os materiais do passado ressoam na vida atual das pessoas e como são incorporados em uma dinâmica constante de materialização dos objetos. Ao estudar as narrativas sobre os objetos arqueológicos de Laranjal do Maracá, também busquei compreender as formas pelas quais eles constituem processos de criação de mundos particulares. As interpretações podem ser entendidas como sendo indissociáveis das experiências vividas, tanto com o objeto quanto com os contextos em que se inserem na paisagem, pois como afirma Silveira (2005: 40) “o objeto (...) fala sempre de um lugar, seja ele qual for, porque está ligado à experiência dos sujeitos com e no mundo, posto que ele representa uma porção significativa da paisagem vivida.”

As observações em Laranjal do Maracá me atentaram para a diversidade de interesses em relação às coisas do passado e, portanto, também sobre seus usos e apropriações. Isso acontece, porque a forma de se relacionar com os objetos e dar significação a eles à sua maneira “constituem uma forma singular de fruição com o passado.” (Bezerra 2012)

As paisagens que envolvem os sítios arqueológicos dessa região são praticadas pelos moradores locais, sugerindo uma relação imbricada de pertencas em direção a

uma ressignificação do objeto arqueológico, reafirmando-os como parte de suas vidas através de suas narrativas e ações no espaço vivido. Para Bezerra (2013:15), as relações que comunidades desenvolvem com “coisas do passado são ativadas pela sensibilidade tátil, que é constituída por uma gama de conhecimentos empíricos sobre o ambiente”, mas também pela “imaginação sensória” sobre ele. (Ingold 2008)

Portanto, observei que na vila os vestígios arqueológicos fazem também parte do imaginário dos moradores, fazendo parte de suas narrativas onde também estão implicadas explicações sobre sua procedência, seus usos, assim como episódios de cunho fantástico.

A memória, conforme Silveira & Lima Filho (2005), possui uma relação intrínseca com o vivido. No caso de locais com sítios arqueológicos, a relação experienciada com as paisagens onde estão incluídos os sítios e as populações que habitam os arredores dos mesmos e a maneira que possuem vínculo com o local:

“É nesse sentido que é possível falar numa memória que impregna e restitui “a alma nas coisas”, referida a uma paisagem (inter) subjetiva onde o objeto (re) situa o sujeito no mundo vivido mediante o trabalho da memória, ou ainda, é da força e dinâmica da memória coletiva que o objeto, enquanto expressão da materialidade da cultura de um grupo social, remete à elasticidade da memória como forma de fortalecer os vínculos com o lugar, considerando as tensões próprias do esquecimento. Daí que as imagens dos objetos também “circulam” nos meandros das memórias dos sujeitos, carreando lembranças de situações vividas outrora, permeadas por certas sutilezas e emoções próprias do ato de lutar contra o esquecimento e a finitude do ser, bem como de seus vínculos com o seu lugar de pertença. (Silveira & Lima Filho 2005: 39)”.

De maneira mais abrangente, estas observações quando incluídas em discussões da arqueologia também possibilitam analisar as distintas formas de interação com os objetos arqueológicos. Em Laranjal do Maracá, as narrativas feitas pelos moradores demonstram experiências pessoais de vida, situações vividas, refletem visões de mundo próprias e formas locais de integrar os materiais arqueológicos ao seu cotidiano.

A partir do entendimento das percepções dos moradores sobre a cultura material é possível reforçar o papel social da arqueologia, na medida em que a disciplina ao interagir com outras formas de pensamento atua na valorização de interesses sociais e políticos que não são somente dos arqueólogos.

O enfoque na percepção dos moradores sobre a arqueologia foi pensado de maneira a problematizar a superação de barreiras epistemológicas (Gnecco & Ayala, 2010). Dessa maneira, concluo que arqueologia pode ser percebida como uma prática de sentido (Cabral, 2014: 3), onde o imaginário pode ser tomado como um conjunto de representações, como deduções da experiência, por meio do qual a cultura material transita entre o real e o imaginado.

O processo de construção dessa pesquisa compreendeu vários episódios envolvendo os vestígios arqueológicos dessa região, alguns como consequência da permanência em campo e outros das ações da polícia brasileira e guianense contra a evasão de materiais arqueológicos na região. Isso aconteceu em 2010, quando três urnas Maracá foram apreendidas na fronteira entre o Suriname e a Guiana Francesa. Os materiais estavam em posse de um colecionador que afirmou tê-los adquiridos há pelo menos duas décadas⁴⁰. Esses materiais foram repatriados através de negociações com o órgão gestor do patrimônio da Guiana Francesa e hoje encontram-se na reserva técnica do acervo do Núcleo de Pesquisas Arqueológicas do IEPA.

Como mencionado no primeiro capítulo, uma das razões de meu contato com essa comunidade foi a realização de um resgate arqueológico após denúncias de impactos causados pelo furto de peças arqueológicas e da implantação de uma torre de energia de transmissão elétrica nas proximidades de um sítio da região. Recentemente, outro desses impactos foi verificado por um dos moradores, que, reportando a situação, ajudou na formalização de denúncia contra empresa responsável por essas construções.

Desde primeira etapa de campo vários moradores descreviam cavernas com urnas intactas ou contavam histórias sobre esses locais. No ano de 2014, visitei um desses sítios, a caverna do Doidinho, conforme batizou o morador que me guiou até o

⁴⁰ As informações sobre essa questão foram retiradas do Ofício nº 173/2010 – SE-AP- IPHAN, datado de 11 de agosto de 2010 e endereçado a Delegacia da Polícia Federal do Amapá.

local. A caverna ainda contém vários fragmentos de urnas antropomorfas espalhados em sua superfície.

Os vestígios arqueológicos em sua constante dinâmica de materialização (Bell & Geismar, 2009), mantêm uma relação direta com questões identitárias. Neste sentido particular, a compreensão das relações entre as pessoas e as coisas contribui para o estabelecimento de outros referenciais sobre a própria concepção de patrimônio arqueológico, sobre o agenciamento de identidades e, logo, sobre maneiras de lidar com a hierarquização das diferenças culturais. O envolvimento da arqueologia com a antropologia é fundamental para a ampliação das perspectivas disciplinares e para o reconhecimento de exemplos singulares de percepções e atitudes sobre o passado e suas coisas. É a partir destes casos, mapeados em pequenas comunidades amazônicas, como a do Igarapé do Lago, que teremos a possibilidade de rediscutir o conceito de patrimônio, refletir sobre a nossa prática e repensar os caminhos da Arqueologia na Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, A. 2008 [1986]. Introdução: Mercadorias e a política de valor, in *A vida social das coisas, as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF.
- Bachelard, G. 2003. *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*: Martins Fontes.
- Bandeira, A. M. "O papel da arqueologia nos conflitos decorrentes de ocupações irregulares no sambaqui da Panaquatira – São Jose de Ribamar – MA. Comissão Editorial: 41.
- Balée, W. L. 1994. *Footprints of the forest : Ka'apor ethnobotany-- the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. Biology and resource management in the tropics series*. New York: Columbia University Press.
- Barreto, M. 1992. História da Pesquisa Arqueológica no Museu Paraense Emílio Goeldi. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia* 8:203-94.
- Barros Barreto, C. N. G. d. 2008. Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga. Doutorado em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia – MAE, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo.
- Bell, J. A.; Geismar, H.. 2009 Materialising Oceania: new ethnographies of things in Melanesia and Polynesia. *Australian Journal of Anthropology*, vol.20, n.3, p. 3-27.
- Bezerra de Almeida, M. 2003. O Público e o Patrimônio Arqueológico: Reflexões para Arqueologia Pública no Brasil, in *Revista Habitus*, vol. 1. Goiás IEPA, UCG.
- Bezerra, M. 2010. Nossa Herança Comum: Considerações sobre Educação Patrimonial na Arqueologia Amazônica, in *Arqueologia Amazônica*. Editado por E. e. G. Pereira, Vera. Belém MPEG (no prelo).
- . 2011. "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 6:57-70.
- Binford, L. R. 1962. Archaeology as Anthropology, vol. 28 (2), pp. 217-225: *American Antiquity*
- Bourdieu, P. 2004. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Cabral, M. P. 2005. Sobre coisas, lugares e pessoas. Uma prática interpretativa na arqueologia de caçadores coletores do Sul do Brasil. Dissertação de Mestrado PPGH, PUCRS, Porto Alegre

- Cabral, M. P. e J. D. d. M. Saldanha. 2006. *Projeto de Investigação Arqueológica na Bacia do Rio Calçoene e seu Entorno: Primeiro Relatório Semestral*. Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá - IEPA. Macapá, Inédito.
- . 2009. Um Sítio, Múltiplas Interpretações: O caso do chamado “Stonehenge do Amapá”, in *Revista de Arqueologia*, vol. 22, pp. 115-123.
- Caldeira, T. P. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia, in *Novos Estudos*, vol. 21: CEBRAP.
- Cardoso de Oliveira, R. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Cardoso de Oliveira, R. 2000. *O trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP.
- Carneiro, R. L. 1957. Subsistence in Social Structure: An Ecological Study of the Kuikuru Indians. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Michigan.
- Carneiro, R. L. 2000. The native cultures of the southern continent: an attempted triangulation. Review of Indigenous South Americans of the past and present: an ecological perspective, by David J. Wilson. *Latin American Antiquity* 11 (1):89-92.
- Carreteiro, T. C. 2001. Perspectivas da cidadania brasileira: entre as lógicas do direito, do favor e da violência, in *Cenários sociais e abordagem clínica*. Editado por J. N. G. e. C. ARAÚJO, T. C. São Paulo: Escuta.
- Castânedá, Q. E. 2008. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: research positing and reflexivity in Ethnographic Archaeologies, in *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archeological practices*. Editado por Q. E. C. e. C. N. Matthews, pp. 25-61. Lanham MD: Altamira Press.
- Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vozes, 1994
- Clifford, J. 1988. “On ethnographic authority”, in *The predicament of culture*: Harvard University Press.
- Costa Leite, L. F. S. 2010. Os “Bonecos De Barros” em Laranjal do Maracá, Amapá: Uma perspectiva da Arqueologia Pública. Monografia, Universidade Estadual do Amapá, Macapá.
- Descola, P. 1996 [1989]. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Durand, G. 1989. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*.
- Eloy, L. 2001. *Valorização da produção dos óleos fixos no Bailique, Mazagão e Maruanum. Amapá, Brasil*. Macapá: Secretaria da Ciência e da Tecnologia. Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá- IEPA. Instituto nacional de Agronomia de Paris- Grignon.

- Farabee, W. C. 1921. Explorations at the Mouth of the Amazon. *Museum Journal* 12:142-161.
- Faro, M. C. S. 2012. Mulher e Pajelança: um estudo de caso em Soure, na ilha do Marajó/PA. *Revista Ciências da Religião-História e Sociedade* 10 (2).
- Fausto, C. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14 (2):329-366.
- Ferreira, E. F. X. 2006. *Mulheres, militância e memória*. Rio de Janeiro Fundação Getúlio Vargas.
- Ferreira, L. M. 2009. "Ordenar o Caos": Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 4:71-91.
- Ferreira, L. M. e Funari, P.P. 2009. "Arqueologia como prática política." *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências humanas* 4.1: 9-12.
- Ferreira Penna, D. S. 1876. Breve notícia sobre os sambaquis do Pará. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro* 1:85-99.
- . 1877a. Apontamentos sobre os cerâmios do Pará. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro* 2:47-67.
- . 1877b. Urnas de Maracá. *Archivos do Museu Nacional* 2:69-71.
- Ferreira Penna, D. S. 1973. *Obras Completas de Domingos Soares Penna*. Vol. 1. *Coleção Paraense Inácio Moura*. Belém
- Ferretti, M. M. R. 2000. *Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias*: UEMA Editora.
- Ferretti, M. M. R. 2008. Lugares sagrados e encantarias maranhenses. , in *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, 40 edition.
- Figueiredo, S. J. d. F., E. d. S. Pereira e M. Bezerra. 2010. *Projeto Básico e Especificações Técnicas para Elaboração de Projetos de Socialização de Sítios Arqueológicos na Amazônia: Musealização, Educação e Turismo*. Vol. 2. *Sítios Buracão do Laranjal, Abrigo do Tracuí e Gruta do Veado, na comunidade Laranjal do Maracá*. Belém IPHAN.
- Filocrião, A. S. M. 2007. *Agroextrativismo e Capitalismo na Amazônia: as transformações recentes no agroextrativismo do Sul do Amapá*. Belém: Universidade Federal do Pará. Tese (Doutorado).
- Filocrião, A. S. M. 2002. *Extrativismo e Capitalismo na Amazônia: a manutenção, o funcionamento e a reprodução da economia extrativista do sul do Amapá*. Macapá: GEA/SEMA, 2002.
- Foucault, M. 2010. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas, in *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*: Martins fontes.
- Fronteiras. 2009. *Inventário de Sítios Arqueológico da Vila Maracá, em Mazagão Velho Município de Mazagão – Amapá: Macapá (relatório ainda não aprovado – ref.*

- proc. 01492.000326/2008-7*). Macapá Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.
- Gallois, D. T. 2000. *Cosmologia* (Verbete).
- Galvão, E. 1955. *Santos e visagens*: Companhia editora Nacional.
- Galvão, E. 1955. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Vol. 284: Companhia Editora Nacional.
- Galvão, E. E. 1976. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*.
- Geertz, C. 1978. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gervaiseau, H. 1995. “Nanook of the North. Robert Flaherty, 1922”, in *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Primeiros contatos edição, vol. 1. Rio de Janeiro UERJ.
- Gnecco, C. 2011. Native Histories and Archaeologists, in *Indigenous People and Archaeology in Latin America*. , vol. 53-66. Editado por C. A. Gnecco, P. : Left Coast Press.
- Gnecco, C. e C. Ayala P. 2010. Pueblos indígenas y arqueología en América Latina. Fundaciones de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Gnecco, C. e C. Hernández. 2008. History and its Discontents. *Current Anthropology* 49 (3):439-466.
- Goeldi, E. 1894. *Relatório sobre o Estado do Museu Paraense, apresentado a S. Ex^a o Sr. Dr. Governador do Estado do Pará*, Inédito, 10-20 p.
- . 1905. Excavações Archeologicas em 1895. 1^a parte: As Cavernas funerárias artificiaes dos indios hoje extinctos no rio Cunany (Goanany) e sua cerâmica, Memórias do Museu Goeldi edition, vol. 1, pp. 43. Belém Museu Paraense de História Natural e Ethnographia.
- González-Ruibal, A. 2006. Experiencia, Narración, Personas: Elementos para una arqueología comprensible, in *Complutum*, vol. 17, pp. 235-46. Madrid.
- Green, L. F., D. R. Green e E. G. Neves. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology* 3 (3):365-397.
- Guapindaia, V. L. C. 1993. Fontes históricas e arqueológicas sobre os Tapajó: a coleção Frederico Barata do Museu Paraense Emílio Goeldi. Master's Thesis, Universidade Federal de Pernambuco, unpublished, Recife.
- . 2001a. Encountering the ancestors. The Maracá urns, in *Unknown Amazon. Culture in nature in ancient Brazil*. Editado por C. McEwan, C. Barreto e E. Neves. London: The British Museum Press.
- . 2001b. *Relatório de atividades do Projeto Estudos Arqueológicos no Amapá: Resgate da Pré-História da Região do Rio Maracá- Igarapé do Lago*. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Inédito.

- . 2008. *Práticas Funerárias Pré-históricas na Amazônia: as Urnas Maracá*. Vol. 5. Belo Horizonte: Margens/Márgenes.
- . 2009a. Os Sítios Arqueológicos de Maracá. Edited by T. a. n. Seminário. Macapá.
- . 2009b. Prehistoric Funeral Practices in the Brazilian Amazon: The Maracá Urns, in *Handbook of South American Archaeology*. Editado por H. I. Silverman, W., pp. 1005-1026. New York: Springer.
- Guapindaia, V. L. C. e A. L. Machado. 1997. O Potencial Arqueológico da região do Rio Maracá/Igarapé do Lago (AP), in *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 1 edition, vol. 12, pp. 67-102. Belém MPEG.
- Haber, A. F. 2007. This is not an answer to the question "Who is Indigenous?", 3 edição, vol. 3.
- Haesbaert, R. 2004. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. *Porto Alegre*.
- Harris, M. 2006. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume:81-108.
- Heckenberger, M. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Londres e Nova York: Routledge.
- Heckenberger, M. J. 1998. Manioc Agriculture and Sedentism in Amazonia: the Upper Xingu Example. *Antiquity* 72:633-48.
- Hilbert, K. 2006. "Qual o compromisso social do arqueólogo brasileiro?", in *Revista de Arqueologia/ Sociedade de Arqueologia Brasileira* vol. 19, pp. 89-101. São Paulo: SAB.
- Hilbert, P. P. 1957. Contribuição à arqueologia do Amapá: Fase Aristé. *Boletim do MPEG Antropologia* 1.
- Hilbert, K. & Mauro V. B. 1988. "Relatório de viagem do projeto arqueológico de levantamento de sítios pré-cerâmicos no rio Maracá-AP." *Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi*
- Hodder, I. 2008. "Multivocality and social archaeology." *Evaluating multiple narratives*. Springer New York, 196-200.
- Ingold, T. 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos* 71 (1):9-20.
- . 2007. Materials against materiality, in *Archaeological Dialogues*, 1 edition, vol. 14, pp. 1-16.
- . 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais, , in *Horizontes Antropológicos*, 18 edition, vol. 37, pp. 25-44. Porto Alegre.
- Ingold, T. e E. Hallam. 2007. Creativity and cultural improvisation: an introduction, in *Creativity and cultural improvisation*. Editado por E. Hallam e T. Ingold, pp. 1-24. . Oxford: Berg.

- Kopytoff, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Comoditization as a process, in *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Editado por A. Appadurai: Cambridge University Press.
- Lazzari, M. 2005. The texture of things: objects, people, and landscape in northwest Argentina (First Millennium A.D.), in *Archaeologies of Materiality*, pp. 126-161. Malden: Blackwell.
- Lins, C. 2001. *Jari: 70 anos de história*. Dataforma
- Leacock, S. e R. Leacock. 1972. *Spirits of the deep: A study of an Afro-Brazilian cult*. Vol. 10: American Museum of Natural History.
- Lévi-Strauss, C. 2011. *Mitológicas: O homem nu*: Cosac Naify.
- Lima Guedes, A. P. 1897. Relatório sobre uma Missão Ethnographica e Archeologica aos Rios Maracá e Anaierá-Pucú (Guyana Brasileira). , in *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Etnografia*, 1 edition, vol. 2. Belém MPEG.
- Little, P. E. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Loureiro, J. M. M. 2002. Socialização da informação: nadando contra corrente, in *Informação e Sociedade: Estudos*, 2 edition, vol. 12, pp. 60-76. João Pessoa: DBD/UFPB.
- Machado, A. L. 1997. *Relatório do Salvamento Arqueológico do Sítio AP-MA-5: Campus Universitário Macapá-AP*. MPEG. Belém Inédito.
- Machado, J. S. 2010. Espaços antropizados: entendendo os processos de reocupação de sítios arqueológicos a partir de uma visão etnoarqueológica, in *Arqueologia Amazônica*, vol. 1, pp. 345-364. Belém: MPEF.
- Malinowski, B. 1978. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*: Abril Cultural.
- Massey, D. 2000. Um sentido global do lugar, in *O espaço da diferença*. Editado por A. Arantes, pp. 176-185. Campinas: Papirus.
- . 2004. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações, in *GEOgraphia*, 12 edition, vol. 6, pp. 7-23. Rio de Janeiro.
- Maués, R. H. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NAEA/UFGA.
- . 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*: Edicoes Cejup.
- . 1999a. "Malineza": um conceito da cultura amazônica, in *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Editado por R. H. Maués, pp. 237-249. Belém CEJUP.

- . 1999b. *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*: Editora Cejup.
- . 2003. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase eo transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia* 46 (1):10-40.
- . 2005. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19:259-274.
- . 2012. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações-Revista de Ciências Sociais* 17 (1):33-61.
- Maués, R. H. e G. M. Villacorta. 2001. Pajelança e encantaria amazônica. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas:11-58.
- McGimsey, C. 1972. *Public archaeology*. New York: McGraw Hill.
- Meggers, B. J. e C. Evans. 1957. *Archeological investigations at the mouth of the Amazon*. Vol. Bulletin 167. Washington, D.C.: U.S. Govt. Print. Off.
- Merleau-Ponty, M. 1999. *Fenomenologia da Percepção*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes.
- Merriman, N. 2004. "Introduction – diversity and dissonance in public archaeology". *Public Archaeology*. Londres: Routledge.
- Miller, D. 2010. *Stuff*. Cambridge: Polity.
- Miller, T. 1982. Etnoarqueologia: Implicações para o Brasil, in *Arquivos do Museu de História Natural/Universidade Federal de Minas Gerais*, vol. 5. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Moraes, R. 1999. Análise de conteúdo. *Educação* 22 (37):7-32.
- Navarrete, F. 2011. *Ruins and the State: Archaeology of a Mexican Symbiosis. Indigenous People and Archaeology in Latin America*: Left Coast Press.
- Nimuendaju, C. 2004. *In Pursuit of a Past Amazon. Archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region*. Gotenborg: Elanders Infologistik.
- Nimuendajú, C. 2000. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Vol. Coleção Coisas de Índios. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- Nimuendajú, C. 2004. *In Pursuit of a Past Amazon - Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region. In pursuit of a past Amazon : archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region by Curt Nimuendajú*: . Göteborg Världskulturmuseet.
- Nunes Filho, E. P. 2010. *Túmulos pré-históricos no Amapá: sepultamentos em poço*. Macapá: Centro Genildo Batista.
- Orser JR, C. E. 2005. Arqueologia em novo livro, in *Mneme - Revista de Humanidades*, Dossiê Arqueologias Brasileiras edition, vol. 6.

- Pantoja Franco, M. C. 2001. Os Milton: cem anos de historia familiar nos seringais. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Peirano, M. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Pereira, E. S., D. C. Kern e C. U. Veríssimo. 1986. Nota sobre o salvamento arqueológico no sítio AP-MA-03: Pacoval, in *Revista de Arqueologia*, vol. 5, pp. 55-67.
- Pereira, E. 2003 Arte rupestre na Amazônia-Pará. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; São Paulo: UNESP. 245p.
- Petersen, J. B., E. G. Neves e M. J. Heckenberger. 2001. Gift from the past: Terra Preta and prehistoric Amerindian occupation in Amazonia, in *The unknown Amazon*. Editado por C. McEwan, C. Barreto e E. G. Neves, pp. In press. London: British Museum Press.
- Pinto, L. F. 1986. JARI: Toda a Verdade sobre o Projeto de Ludwig. São Paulo: Marco Zero.
- Portelli, A. 1997. O que faz a história oral diferente In: , in *Cultura e Representação*, Projeto História edition. São Paulo: Educ.
- Price, R. 1983. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Prous, A. 1992. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Editora UnB.
- Pyburn, K. A. 2009. "Practising Archaeology—As if it Really Matters." *Public Archaeology* 8.2-3: 161-175.
- Renfrew, C. e P. G. Bahn. 2005. *Archaeology: The Key Concepts*: Routledge.
- Ricoeur, P. 1978. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*.
- Rostain, S. 1994. *L'Occupation Amérindienne Ancienne Du Littoral de Guyane. Centre de Recherche en Archaeologie Precolombienne(CRAP)*. Paris: Université de Paris I.
- Sansot, Pierre. *Les formes sensibles de la vie sociale*. Presses universitaires de France, 1986.
- Saldanha, J. D. d. M. e M. P. Cabral. 2010. A Arqueologia do Amapá: reavaliação e novas perspectivas. *Arqueologia Amazônica* 1:95-112.
- Saldanha, J. D. d. M. e M. P. Cabral. 2008. Diagnóstico sobre o Potencial Arqueológico nas Áreas de Obras de Engenharia no Campus Marco Zero da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá, AP
- Samain, E. 2004. *O fotográfico*. Vol. 29: Senac.
- Schaan, D. P. 2006. Múltiplas vozes, histórias e memórias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico da Amazônia. *Revista do Patrimônio: Arqueologia* (32):19-35.

- Schaan, D. P., M. Pärssinen, A. Ranzi e J. C. Piccoli. 2007. Geoglifos da Amazônia ocidental: Evidência de complexidade social entre povos da terra firme. *Revista de Arqueologia* 20:67-82.
- Schaan, D. P. e W. F. d. V. e. Silva. 2004. O povo das águas e sua expansão territorial: uma abordagem regional de sociedades pré-coloniais na ilha de Marajó. *Revista de Arqueologia* 17:13-32.
- Segobye, A. 2006. Historias Estratificadas en el desarrollo de la Arqueología Pública en el Sur de África., in *Arqueología Suramericana – Arqueología sul-americana*, 1 edition, vol. 2, pp. 93-118: Departamento de Antropología, Universidad del Cauca (Colombia), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca (Argentina), and World Archaeological Congress.
- Silva, F. A. 2002. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu - Pará. *Horizontes Antropológicos* 8:175-187.
- Silva, F. A. 2003. Grupo doméstico e a produção cerâmica dos Asurini do Xingu. Uma contribuição para os estudos de household archaeology. *Análisis, Interpretación y Gestión en la Arqueología de Sudamérica, Olavarria* 2:151-64.
- Silveira, F.L. & Bezerra, M. 2012. Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó. In: Maués, H.R.; Maciel, M.E. (Orgs.). *Diálogos Antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. Belém: L&A Editora, p. 119-150.
- Silveira, F. A. 2009. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar, in *Paisagem e Cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*. Editado por F. A. Silveira e C. D. Cancela. Belém EDUFPA.
- Silveira, F. L. A. da e Lima Filho, Manuel Ferreira. 2005. Por uma antropologia do objeto documental: entre a "a alma nas coisas" e a coisificação do objeto. In: *Horizontes Antropológicos* [online], vol.11, n.23,pp. 37-50. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a03v1123.pdf>. Acesso em 03 de fev. 2013.
- Smith, C. e M. Wobst. 2005. Decolonizing archaeology theory and practice, in *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Editado por E. Smith e M. Wobst. London and New York: Routledge.
- Steward, J. H. 1972. *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. University of Illinois Press, 1972.
- Teles, E. e R. E. Acevedo-Marin. 2009. Ecologia e uso de recursos dos quilombolas dos rios Arari e Gurupa, Ilha de Marajó, PA, in *XIV Ciso - Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste*. Recife.
- Thomas, J. 1999. A materialidade e o social, in *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, vol. 3, pp. 15-20. São Paulo: MAE-USP.
- Tuan, Y.-F. 1983. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL.

- Vidal, L. 2007. *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico*. Lisboa: Teorema.
- Viertler, R. B. 2002. Métodos Antropológicos como Ferramenta para Estudos em Etnobiologia e Etnoecologia, in *Métodos de Coleta e Análise de Dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas Correlatas*. Editado por M. C. M. Amoroso, L. C. Ming e Silva S. M. P, pp. 13- 29. Rio Claro, São Paulo: Coordenadoria de Ciências Biológicas, Gabinete do Reitor- UNESP/ CNPq.
- Weinstein, B. 1993. "A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920).São Paulo: Hucitec/Edusp.
- Wagner, R. 2010 [1976]. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Woortmann, K. 1987. *A Família das Mulheres* Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.