

ALGUMAS APROXIMAÇÕES ENTRE ETNOLOGIA, HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA¹

DOMINIQUE TILKIN GALLOIS

RESUMO

Conferência ministrada durante o evento “Diálogos Amazônicos: perspectivas da antropologia e da arqueologia sobre a ocupação da região no período pré e pós-colonial”, realizado pelo Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, em agosto de 2016.

PALAVRAS - CHAVE

Etnologia das Guianas; História Indígena; Políticas Indígenas; Pesquisa Colaborativa

¹ Agradeço a Mariana Petry Cabral e a Ruben Caixeta pelo incentivo em publicar este texto, que reproduz, com poucas modificações, a palestra proferida no evento por eles organizado, “Diálogos Amazônicos”, na UFMG, em Belo Horizonte, no dia 11 de agosto de 2016.

APPROACHES BETWEEN ETHNOLOGY, HISTORY AND ARCHAEOLOGY

ABSTRACT

Lecture delivered during the symposium “Amazon Dialogues: Perspectives from Anthropology and Archaeology on the human occupation during pre and post colonial periods”, held at UFMG by the Department of Anthropology and Archaeology, in August 2016.

Keywords: Ethnology of Guianas; Indigenous History; Indigenous Politics; Collaborative Research

SOBRE OS AUTORES

DOMINIQUE TILKIN GALLOIS

Professora colaboradora do Departamento de Antropologia da FFLCH e do Centro de Estudos Ameríndios – CEStA, da Universidade de São Paulo. Bolsista em Produtividade do CNPq. Dedicou-se ao estudo de histórias e cosmologias indígenas na região das Guianas, desenvolvendo atividades de assessoria a comunidades indígenas, colaborando com órgãos públicos e organizações não governamentais em programas de formação indígena.

SUBMETIDO EM

Outubro de 2017

APROVADO EM

Novembro de 2017

Como incentivar jovens pesquisadores a consolidar algumas entre as muitas possíveis colaborações entre Etnologia, História e Arqueologia, para desvendar as complexidades das histórias ameríndias na Amazônia? É com este objetivo que me proponho, aqui, apresentar uma espiral de questões que surgiram no percurso de minhas pesquisas na região das Guianas. Nesta pequena contribuição, indico alguns limites na aproximação entre as disciplinas, para então identificar possibilidades, esperançosas, de articulação de pesquisas em arqueologia e história indígena com a etnologia ameríndia, tal como desenvolvida hoje no Brasil. Levarei em conta a imbricação de percursos de vários atores, nem sempre confluentes:

- as trajetórias próprias dos grupos indígenas com os quais trabalhei, nesta ampla região do Amapá e do norte do Pará;
- as minhas experiências de pesquisa com esses grupos, com focos diversos, que se multiplicaram na medida em que atendiam problemáticas que me eram colocadas em campo e que se transformaram constantemente;
- algumas transformações próprias à pesquisa em etnologia, ao longo das últimas décadas, e que implicam, necessariamente, a transformação da relação entre antropologia e arqueologia.

Ou seja, é na perspectiva de experiências pessoais, datadas e singulares, que tratarei de possibilidades de articulação de nossas pesquisas. Se é evidentemente impossível falarmos de uma 'etnologia', como um todo, também suspeito que não se possa falar de arqueologia ou mesmo de arqueologia amazônica sem modulações no tratamento de seus percursos teóricos e metodológicos. E dessas sutilezas, obviamente, não tenho condições de falar.

Preciso mencionar desde já que os comentários que seguem acompanham o desafio que se coloca ao Centro de Estudos Ameríndios - CEStA, criado em 2011 e que reúne um matemático, historiadores, arqueólogos e antropólogos da USP, com o intuito de estruturar colaborações que tornem visíveis as diferenças de foco de cada uma das áreas, justamente para podermos atacar problemas em comum, considerando vários vieses. Ou seja, nosso objetivo é lançar pontes entre essas diferenças, e não pretender fundir problemáticas. Assim, por exemplo, as formas ameríndias de organização política têm motivado a reflexão conjunta de arqueólogos, historiadores e antropólogos, mas a partir de registros distintos. O que se deve considerar, portanto, são menos os vieses disciplinares adotados para o entendimento das organizações políticas, mas a diferença nas fontes que cada um acessa. Dados muito distintos sobre essas formas de organização, que abrangem desde os grandes conglomerados antigos, supostamente hierarquizados e centralizados (registro arqueológico), confederações e nexos regionais de várias ordens (registro histórico) e coletivos muitas vezes reduzidos em termos demográficos e que tenderíamos, por oposição aos outros, a qualificar de igualitários (registro etnográfico). Mas as diferentes pesquisas enfrentam as mesmas questões, estruturadas em torno de um conjunto de oposições bem conhecidas, como hierarquia/igualdade, regimes sacerdotais/regimes xamânicos, concentração/dispersão demográfica, entre outros. Ou seja, possibilidades que geram debates profícuos entre nós, pois permitem focalizar problemas analíticos distintos e sobretudo questionar nossas fontes.

Escolhi, portanto, tratar aqui de alguns encontros e dos poucos desencontros que parecem remeter a alguns grandes problemas na articulação entre nossos interesses. Optarei por apresentar essas questões de modo biográfico, ou seja, da forma como se apresentaram ao longo de minhas experiências de pesquisa com povos indígenas das Guianas.

- A tensão entre abordagens “estetizantes” e abordagens “contextualizantes”, que considero duas maneiras bem distintas de estabelecer continuidades ou descontinuidades culturais e que dizem muito a respeito do modo como recortamos as unidades de pesquisa; mas as diferenças entre abordagens colocam questões importantes para nosso debate sobre as escalas, que sejam temporais ou espaciais, e que dizem sobretudo respeito às estratégias para abordar a alteridade dos povos indígenas.
- O problema da continuidade/descontinuidade entre povos antigos e contemporâneos continua uma questão importante para nossa discussão; assim, o problema da “projeção etnográfica”, contraposto ao que Viveiros de Castro denominou, em tom *jocoso*, de “*perversão arqueológica*” (1996), perdura até hoje e, de minha parte, opto por defender a validade de certas conexões experimentais com o presente etnográfico.
- Os efeitos da colonização europeia, considerando a natureza das mudanças ocorridas tanto no passado quanto hoje, para podermos refletir em conjunto sobre continuidades e rupturas. Podemos ensaiar algumas comparações entre processos de transformação, no passado e no presente?

Na verdade, como tentarei mostrar, passei por preocupações que poderiam ser vistas como resultantes de focos ora mais distanciados, ora aproximados às inquietações dos próprios sujeitos da pesquisa: por isso, hoje, me parece fundamental pensar também o que eles, os índios, teriam a esperar do diálogo que antropólogos, historiadores e arqueólogos passaram a ter com eles. E perceber que, muitas vezes, o que nós abordamos enquanto descontinuidades, eles afirmam como continuidades ou vice-versa. Se esse gradiente de experiências e possíveis articulações entre antropologia e arqueologia e historiadores tem algum sentido, gostaria de propor que se tratou, para mim, de passar de imagens das culturas e histórias indígenas como “outros” distantes, para abordagens mais centradas nos modos como os próprios indígenas abordam suas histórias e suas culturas “para si”. Temos, portanto, um trabalho de comparação muito mais complexo, na medida em que lidamos com os modelos analíticos dos próprios sujeitos com quem trabalhamos.

2 - APROXIMAÇÕES INICIAIS COM A ARQUEOLOGIA

Como uma antropóloga descobre a arqueologia? Pode parecer surpreendente, mas foi pelo viés da análise de sistemas simbólicos e estéticas não ocidentais que o olhar da arqueologia sobre artes muito diferentes das nossas me levou para a etnologia. Mas só cursei um ano de preparatório para arqueologia, optando logo pelas Ciências Sociais e Econômicas, em busca de narrativas sobre gentes e cansada de cursos em que os professores me pareciam delirar, interpretando simbolismos soltos a partir de objetos soltos. Na graduação em Sociais, me deparei com Lévi-Strauss e fui conquistada pela riqueza de possibilidades de estudos comparativos, entendendo melhor o que diziam os professores de arqueologia; captei também como a aproximação entre objetos arqueológicos e objetos produzidos hoje por esses povos não-ocidentais era feita desenhando contornos e unidades amplas (Amazônia, Mesoamérica, etc.) que rendiam análises bem interessantes a respeito das transformações históricas internas a esses grandes complexos. Vale notar que, nessa graduação, não fui apresentada a um Lévi-Strauss contra a história, mas entrevi algo essencial para a antropologia que me formou: a possibilidade de estudar outras historicidades, outros modos de pensar a continuidade nas relações entre povos, entre pessoas e objetos, etc. Voltei a esse encantamento mais tarde.

De fato, não posso deixar de mencionar um segundo encontro com a arqueologia, que como a etnologia americanista, iniciou naquela época uma guinada em relação ao modo como eram apresentadas as culturas do passado, onde a ideia de contexto era limitada aos fatores privilegiados pela ecologia cultural, que relegava o estudo dos ricos simbolismos a aspectos secundários. Para se afastar desse modelo, tanto etnólogos como arqueólogos passaram a privilegiar o estudo das iconografias, perscrutando cada um ao seu modo os motivos pela predileção ameríndia para as artes visuais, sua riqueza e profusão.

Na época, tinha acabado de ingressar como docente na USP, onde também cuidava do pequeno, mas valioso, Museu Plínio Ayrosa (Gallois 1991), e que me possibilitou aprofundar os então chamados “estudos de cultura material”, e a partir daí, preparar exposições que tinham por objetivo mudar o olhar que a população brasileira tinha sobre os índios. Na época, os índios eram vistos apenas como “vítimas do milagre”, e graças às pessoas engajadas nas mesmas experiências, nós todas orientandas de Lux Vidal, como Aracy Lopes da Silva, Regina Muller e Lucia Hussak van Velthem, organizamos exposições que pretendiam mudar esse enfoque. Figuras importantes na minha formação, que foram também responsáveis pelo alastramento de um viés analítico utilizado com sucesso nos anos 1990, tanto por arqueólogos quanto por antropólogos, que passam a abordar objetos e iconografias como veículos de comunicação, em que não só grafismos mas também os corpos dos recipientes e dos objetos cerimoniais, o formato das aldeias, etc. passaram a ser descritos a partir de sua agência transformadora. Os estudos de Cristina Barreto (2005) representam um desenvolvimento importante dessa tendência e desse encontro, que por vezes se desfaz, como mencionarei daqui a pouco.

Foi possível, assim, operar uma aliança em exposições de artes indígenas, muitas vezes criticadas por seu foco “estetizante”. Inúmeros exemplos vêm em mente, entre as tantas mostras e catálogos que organizamos nas décadas de 1980 e 1990. Mencionarei apenas uma de minhas últimas experiências, memorável por ter promovido um encontro entre universos aparentemente tão exóticos entre si, que foi a Exposição de Artes Indígenas na Cidade Proibida, realizada em Pequim em 2004. Belíssimas peças marajoaras e adornos ameríndios contemporâneos foram expostos juntos e foi importante perceber que, para o visitante, de fato, pouco importava se os objetos expostos tinham idades distantes de mais de 2000 anos, pois ofereciam ao olhar um mesmo esquema para apreciação do belo, na versão ameríndia. Nas belas palavras de Beatriz Perrone-Moisés: “[nessas exposições] mesmo imobilizados e mudos, os objetos – na verdade, sujeitos – expostos aqui não terão totalmente perdido seu poder de produzir e de transformar. Eles produzem, entre os observadores não indígenas, reflexões sobre o que são a arte, o belo, o humano. E talvez terão assim a capacidade de transformar seu modo de ver” (2005: 95).

3 - PROCESSOS DE COLONIZAÇÃO NA HISTÓRIA DOS WAJÃPI

Na etapa seguinte de minha trajetória, ao longo da década de 1980, me alinhei radicalmente aos defensores da explicitação do contexto histórico. Preocupações indigenistas, nascidas do encontro com índios em campo, me faziam valorizar sobretudo questões de história regional, do Amapá e do norte do Pará, mas também do baixo Amazonas como um todo, interessada em entender o que ocorrera com tantas gentes ao longo de vários séculos de colonização, como abordar a sobrevivência corajosa desses povos indígenas, na longa duração. Isso constituiu meu plano de trabalho ao longo de muitos anos, pois ao mesmo tempo que os detalhes dos processos de colonização me interessavam, tentava reformular o que percebia a partir da história dos Wajãpi para uma escala maior, numa

região percorrida por trilhas e densas redes de relações. Uma região densamente percorrida, e não vazia, como apareceria nos mapas oficiais.

Depois, participei da fundação do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, idealizado por Manuela Carneiro da Cunha, onde trabalhávamos para recuperar, disseminar os termos de uma outra história – diferenciando a história dos índios, que nós reconstruímos, da história indígena, como eles próprios a formulam – e para incentivar pesquisas que enfrentem a complexidade e a diversidade das experiências históricas vivenciadas por tantos povos, estabelecendo conexões com os processos atuais. Tratava-se também de adensar o interesse dos alunos em torno da ideia de que “povos sem história são povos sem futuro”, como dizia Manuela. Passados muitos anos, constata-se que muitos alunos se interessaram pela arqueologia, mas que o número de alunos estudando história indígena continua rarefeito. É realmente muito difícil interessar alunos a se enfiar em arquivos empoeirados. Foi o que eu fiz no mestrado. Essa pesquisa, desenvolvida entre 1976 e 1980, teve por objetivo reconstituir o percurso de migração dos Guajapi/Wajãpi do baixo Xingu rumo ao Norte. Me ative a compor um grande conjunto documental, visitando bibliotecas, museus, arquivos. Documentação que ajudaria a potencializar as questões colocadas em campo por meus interlocutores Wajãpi, que ressaltavam a importância dos movimentos de dispersão e as diferenças entre seus subgrupos (Gallois 1986).

Os Guajapi eram mencionados em documentos de meados do XVII na Volta Grande do Xingu, próximos aos Juruna e outros povos, que supunha serem também falantes de línguas Tupi. Por pouco tempo, foram aldeados pelos jesuítas numa localidade posteriormente conhecida como Souzel, desaparecem e depois reaparecem registros do grupo no alto rio Oiapoque, no XVIII e sobretudo no XIX. Entre as duas datas, empreenderam uma migração em etapas que documentos permitem reconstituir aproximadamente. Expulsos os jesuítas pelo Marquês de Pombal, os índios aldeados provavelmente são recuperados e assentados pelos capuchinos na ilha de Gurupá, depois em aldeamento na boca do rio Paru. Depois: silêncio. Embrenham-se nos sertões e reaparecem ocasionalmente nos registros, por vezes mencionados como “índios dos portugueses”, aliados na luta contra os amigos indígenas dos franceses – no alto rio Jari. Desaparecem de novo e alguns grupos são recontatados no final do século XIX, ao passo que os grupos meridionais mantêm-se relativamente isolados até o início da década de 1970.

Mas as possibilidades de estudo de processos em larga escala logo se mostraram decepcionantes. Logo que entrei em contato com a bibliografia de pesquisas arqueológicas disponível na época, para a região de origem dos Wajãpi e de outros povos mencionados pelas crônicas jesuítas, me dei conta que seria impossível reconstituir um conjunto de padrões culturais ‘tupi’ da volta grande do baixo Xingu. Parte dos Juruna segue rumo ao Sul, os Guajapi atravessam o rio Amazonas. Obviamente, a atual cerâmica Wajãpi nada tem a ver com a produção muito sofisticada dos Juruna atuais. Se há algo que os aproxima, não é a cerâmica, mas o que se coloca dentro: o caxiri. Ambos são grandes festeiros e consumidores da bebida fermentada. Enfim, eu esperava algo muito importante dessa pesquisa arqueológica nas localidades onde esses grupos foram mencionados no século XVIII, mas logo percebi que as evidências materiais – o contraste entre estilos de cerâmica – não poderiam me dizer o que eles têm em comum – a predileção pelas grandes festas de bebida. Recoloca-se aqui, novamente, o problema das fontes para a pesquisa.

Por isso, seria necessário deixar de lado o foco nos vestígios materiais – cerâmicas, principalmente – para centrar em outro tipo de evidência, como os modos de assentamento e principalmente sua mobilidade, que remetem a outra problemática, a dos efeitos da colonização sobre os modos indígenas de organização territorial e política. Ousei imaginar que se poderia fazer escavações nos sítios dos aldeamentos, em Souzel,

por exemplo, e tentar entender como conviviam esses diferentes grupos aldeados. O que seriam os vestígios de um assentamento jesuítico? Ao se dispersar, rumo ao Norte ou ao Sul, o que esses remanescentes do aldeamento levariam em suas trajetórias? Quais as resultantes desse convívio, na cultura material oriunda dos aldeamentos do baixo Xingu e da boca do rio Paru? Nada sabemos a respeito. Mas no que tange aos vestígios imateriais, há marcas evidentes dessa experiência nas tradições orais, especialmente dos Wajãpi, cujas narrativas míticas são coloridas por imagens de ritos e personagens cristãos. Note-se que esses personagens são considerados pelos narradores atores importantes dos tempos primevos e jamais identificadas como algo exótico. O grande guerreiro que morreu de pé, com a flecha no peito, é Tupã. O senhor das aldeias dos mortos recebe os defuntos e os pesa, deixando cair os mais pesados. As imagens cristãs às quais foram apresentados no tempo do aldeamento marcaram, sem dúvida, mas foram totalmente integradas às matrizes ameríndias, como tantos outros saberes dos povos em convívio. Mas para que buscar identificar a origem dessas apropriações diversas?

O resultado dessa busca inútil e incongruente me permitiu formular outra expectativa, no sentido de entender como, apesar da transformação imposta nos modos de ocupação – caso possamos trabalhar na interpretação de vestígios de sítios de aldeamentos – o padrão cultural da mobilidade se recompõe, em povos que não são apenas contra o estado, mas contra a sedentarização. E essa questão se tornou um dos temas mais importantes tanto em pesquisas quanto em minha atuação indigenista, assessorando os Wajãpi a conseguir a demarcação de uma terra de mais de 600 mil ha. e que demorou dezesseis anos. Vale notar que tive de seguir, nesse longo processo, vários modelos de portarias da Funai para estruturar os relatórios de identificação. Mas lembro que o único argumento central para mim foi o de explicitar a importância da mobilidade das aldeias na garantia da qualidade de vida, em que se entende qualidade não apenas material, mas social. Quando iniciei a pesquisa de mestrado, por força da colonização-Funai, os Wajãpi estavam todos reagrupados em uma aldeia-posto, queixando-se amargamente da inconveniência dessa proximidade excessiva. Foi uma experiência de “aldeamento”, como dizem hoje os professores indígenas. Logo que foi possível se autonomizar das decisões da Funai, em meados dos 1980, eles se dispersaram. Hoje, há mais de 92 pequeninhas roças-aldeias, entre as quais circulam ao longo do ano.

4 - UM DESENCONTRO COM O MODELO DA REGRESSÃO PÓS-CONTATO

Sigo no percurso de minhas experiências e quero mencionar o desencontro que tive ao longo dos meus estudos com o modelo da regressão pós-contato. Se admitimos que temos muito a colaborar no entendimento das mudanças ocorridas nas sociedades antigas, pré-coloniais, e que juntos podemos tentar esclarecer o que aconteceu como efeito das políticas de colonização, temos de, juntos, abandonar a ideia de que as pequenas comunidades locais amazônicas sejam apenas a sobrevivência de populações outrora organizadas de forma mais complexa.

Chegamos ao problema da “projeção etnográfica”, uma questão que não tem mais tanta importância, nem na arqueologia nem na antropologia. De fato: de qual projeção estaríamos falando? Qual o modelo etnográfico? Questão abandonada, graças ao avanço no diálogo interdisciplinar. Hoje, tanto para etnólogos quanto para arqueólogos, esse modelo não é mais o da vida simples e minimalista de aldeias isoladas e fechadas sobre si, tão bem sumarizado na crítica que Viveiros de Castro faz ao modelo de Rivière (1986). Já estamos dialogando amplamente em torno dos sistemas multicomunitários, das redes

supralocais de troca (Gallois 2005). No entanto, recaídas ainda ocorrem, com a tentação do modelo minimalista, também chamado de “padrão da floresta tropical”, uma imagem que perdura na descrição convencional de povos ditos isolados (Gallois 2015).

Um elemento essencial na resposta conjunta que resultou do diálogo entre arqueólogos e antropólogos consistiu em superar as explicações das transformações nos padrões de assentamento baseadas apenas em fatores ambientais, como exemplifica a obra clássica de Betty Meggers, *A ilusão do paraíso* (1987). Desde o final dos anos 1980, tanto arqueólogos quanto antropólogos começaram a concordar sobre a necessidade de redimensionar suas análises das configurações territoriais indígenas, como entender os padrões de assentamento, deixando de lado o foco habitual na casa, mas considerando os modos de habitar, os percursos entre casas, entre elas e o igarapé, as roças, etc. E sobretudo considerando a mobilidade entre roças, onde nascem as aldeias. Assim, relembro uma pergunta que agentes de diversos órgãos assistenciais me faziam sempre: por que os Wajãpi estão sempre abandonando suas aldeias? Ora, porque se mudam de lugar em função do esgotamento de recursos (as roças ficam muito distantes, não tem mais caça, lenha, etc.) e também em função do esgotamento na qualidade das relações sociais (conflitos entre afins, trocas mal-resolvidas, busca de novos aliados políticos). Devemos considerar ambos os fatores, totalmente imbricados. No meu entender, as motivações que levam uma família a se distanciar e fundar novo assentamento manifestam desequilíbrios não apenas nas relações entre humanos, mas também entre humanos e não humanos, o que resulta em limitação da circulação em certos lugares, perigosos ou mesmo inacessíveis, por serem habitados pelos donos da água, da floresta, ou cemitérios de grandes xamãs onde não se pode pisar. Tudo isso configurando critérios de ocupação geralmente desconsiderados nos mapeamentos ditos “etnoambientais” de terras indígenas.

Mas quando a aldeia é aberta num lugar adequado, podendo-se manter qualidade nas relações sociais, pode-se ficar por muito tempo no mesmo lugar, mesmo que os recursos estejam se tornando mais escassos. Há décadas, Carneiro já tinha provado isso para o alto Xingu (1961). A mobilidade é menos uma fuga da escassez do que a busca de qualidade nas relações sociais. Penso que o fato de existirem hoje mais de 90 aldeias na TI Wajãpi, para uma população de 1200 pessoas, é um bom exemplo. Podemos nos perguntar se essa característica da organização territorial e política dos Wajãpi é apenas contemporânea ou se podemos considerá-la como um modelo adequado para explicar o que ocorria no passado? Provavelmente sim. Mas para isso, é preciso dar mais atenção às dimensões políticas e às relações com não-humanos, e menos aos constrangimentos ambientais.

Talvez ousarei aqui me valer da formulação jocosa de Eduardo Viveiros de Castro: “temos de ter cuidado com a ‘perversão arqueológica’ embutida no modelo da regressão pós-contato” (1996). E quem diz regressão tem de desconfiar também de seu inverso, a famigerada noção de progresso, que nos lega a ideia de que populações antigas seguiram uma linha evolutiva considerada natural, do mais simples – o padrão disperso, a mobilidade da qual estava falando para os Wajãpi – ao mais complexo: os grandes assentamentos, o aparecimento de hierarquias, etc. Hoje, a tentação desse viés analítico é grande: temos evidente concentração das populações indígenas em torno de postos e escolas, daí surgindo certa especialização, elites indígenas formadas por professores e agentes de saúde, jovens lideranças... Um retorno ao modelo datado, já mencionado, das sociedades complexas? Difícil problema, em que precisamos evitar rigorosamente qualquer generalização, especialmente as que articulam densidade demográfica/sedentarização/hierarquia.

Pois nessa configuração atual, de contínua mobilidade e muitas pequenas aldeias, mesmo as chamadas elites indígenas – assalariadas e consumindo abundantemente “coisas dos brancos” – não hesitam em manter a qualidade nas suas relações internas, lar-

gando tudo para sair caminhando e para viver longe. É o que fazem os Guarani, há séculos. São decisões políticas que os movem, e não apenas a busca desenfreada por recursos. Pergunto-me como os chamados “etnozoneamentos”, profusamente realizados hoje nas TIs, que insistem em fixar em listas e mapas a disponibilidade de recursos, vão conseguir explicar a predileção de tantos povos indígenas por viver “separados”, distantes uns dos outros, para poderem, justamente porque não vivem todos juntos, manter a densidade de sua vida ritual. A vida ritual se adensa não quando estão juntos, mas quando estão separados e quando se distinguem anfitriões e convidados. Uns trazem a música, os outros oferecem a bebida, como ocorre entre os Wajãpi. Trocas. Um padrão essencial para entender a história das redes de relações nas Guianas (Gallois 2015). Beatriz Perrone-Moisés, para citá-la de novo, propõe que, para os índios, festa é o mesmo que política (Perrone-Moisés 2015). Festas que exigem que um grupo de convidados possa entrar numa aldeia de anfitriões, celebrando a proximidade ocasionada pelas festas, dinamizando trocas e alianças, para depois cada um voltar para seu lugar, afastado. O modelo de dispersão e concentração, alternados, me parece representar um encontro profícuo no diálogo entre arqueólogos e antropólogos. Onde uso concentração e dispersão, e não nomadismo e sedentarização. O modelo da dispersão alternado com concentração sendo o modelo da mobilidade. Pesquisas arqueológicas como as de Eduardo Neves (2012) são promissoras para essa aproximação, na construção de passarelas analíticas capazes de nos ajudar a entender continuidades – e, portanto, discontinuidades – entre o passado e o presente. Que outros modelos temos à disposição?

5 - UM ESFORÇO DE SISTEMATIZAÇÃO DA COSMOLOGIA DO COTIDIANO ENTRE OS WAJÃPI

Nesta fase de minhas pesquisas, na segunda metade dos anos 1980, o campo me trouxe a oportunidade de refletir sobre outras noções de tempo, em que a relação entre passado e presente não admite cronologia, desenvolvimento linear. Em campo, estava diante de práticas xamânicas, em que eventos do passado continuam tendo efeitos no presente, ou seja, contextos em que a relação entre passado e presente não era conduzida por um antes e um depois, e sim por outra lógica de relações e conexões entre todos os seres do universo, em mundos que se conectam, de certa forma “fora do tempo” ou “além do tempo”.

Foi muito agradável trabalhar nesse ambiente, em busca de “sistemas estruturados e estruturantes”, aparentemente à prova da história, que me distanciavam dos problemas, invasões, colonização, etc., mas era uma ilusão. Ao longo dos anos 1990, a vida dos Wajãpi foi fortemente transformada pelo efeito das políticas assistencialistas, que promoveu rupturas nos modos de pensar e, portanto, nos modos de viver. Nessa ordem. E meu foco de interesse passou a ser então como eles operam e o que dizem a respeito dessas mudanças.

E que aqui, para encurtar, vou conectar com interesses de pesquisa atuais, também na esfera da cosmologia do cotidiano: como se transformam as relações com os donos das águas e da floresta, donos da mandioca, etc., num contexto de políticas públicas que focam apenas etnicidade ou etnicidade cruzada com recursos ambientais, pois esta era, e continua sendo, a perspectiva das políticas públicas indigenistas. O que me interessava eram os modos indígenas de conceber que todo recurso tem um dono ou que nada está disponível “naturalmente”, sendo sempre apropriado por alguém, ou dito ainda de outra forma, que na “natureza” tudo é plantado e que precisamos saber quem plantou,

quem cuida... A redução operada pela lógica dos recursos ambientais, potencializando-se num contexto em que a pregação evangélica demoniza tudo que os xamãs sabem ver e ouvir, suas relações com outras gentes, donos de plantas e animais. A lógica cosmológica ameríndia, em que o mais importante é o que permanece invisível para gente comum, está sendo atacada de forma extremamente virulenta.

É ali que minha busca por alianças com arqueólogos, nesse contexto, girou em torno de descrições e análises que possam evidenciar a antiguidade e a riqueza dessas ontologias, atestada nos vestígios arqueológicos, descritas por um batalhão de pesquisadores interessados nas artes visuais ameríndias. Assim, lendo arqueólogos, entendi primeiro que poderíamos construir uma bela aliança com esse objetivo, mesmo que tenhamos de superar algumas dificuldades. Por exemplo, em seus trabalhos, alguns arqueólogos usam termos como “ideologia” e nós, “ontologia” ou “cosmologia”. Mas poderíamos nos entender, superando essas variações. Busquei então verificar como arqueólogos abordavam as transformações ou rupturas nessas ideologias, na esperança de poder comparar transformações históricas antigas às que são verificadas hoje na vivência das cosmologias ameríndias. Mas ao me aproximar desse problema, entendi as dificuldades encontradas pelos arqueólogos em compreender modelos estéticos antigos cujo contexto simbólico nos é inacessível. Encontram vestígios, mas não as pessoas que falam a respeito. E essa dificuldade, se aliada ao modelo antes comentado da regressão de sistemas complexos para sistemas simples, tornava o diálogo muito difícil.

Mesmo assim, via tantas continuidades passíveis de interpretações conjuntas. Por que, no passado como hoje, encontramos sempre os mesmos motivos, as mesmas gentes: tartarugas, cobras, sapos e lagartas, aves, onças? Quando procurava análises de arqueólogos sobre essa presença marcante, defrontava-me com interpretações em torno de uma “simbologia guerreira”, na qual esses animais “expressariam metaforicamente a agressividade dos chefes” (Gomes 2002: 164, citando Roosevelt 1996). Mas de que guerras e de que chefes estamos falando? Por que, antes de 1500, esses “símbolos” precisariam de chefes poderosos para existir, se os mesmos motivos estão presentes hoje, em sociedades sem hierarquias e sem “cultos aos ancestrais”? Ou teríamos de pensar na transformação dos grandes chefes em grandes xamãs, passando da guerra de fato às guerras xamânicas, no invisível? O problema, portanto, não está na continuidade ou na descontinuidade de motivos iconográficos e de padrões culturais indígenas, mas na diferença de nossas abordagens sobre a relação entre expressões estéticas e processos sociais. Por que a elaboração estética deveria estar conectada a desigualdades sociais?

E chegamos assim à discordância de antropólogos e arqueólogos em torno das “hierarquias”. As interpretações dos arqueólogos permaneciam indecifráveis para mim, especialmente quando formuladas com o viés evolucionista da transição de sociedades igualitárias para cacicados, ou seu inverso, da regressão de cacicados para sociedades igualitárias. Lembremos que esse binômio que separa simples de complexo era potencializado por argumentos funcionalistas, por meio dos quais se procurava entender a rica iconografia das cerâmicas amazônicas. Por exemplo, identificar na cerâmica tapajônica um papel ideológico, como “fonte de legitimação de desigualdades” (Gomes 2002: 165, citando Curet 1996). De que desigualdades estamos falando? E como podemos repensar as de ontem a partir das desigualdades percebidas hoje?

Nos sistemas multicomunitários que existiam e continuam existindo na Amazônia indígena, onde foram atestadas e continuam vigorando redes de troca e comunicação em larga escala, não há como querer – ainda ou de novo – embasar a descrição de relações hierárquicas a partir de dicotomias convencionais, como as que separam “o hierárquico, o sedentário, o rígido, o fechado, o ideal, o exogâmico, o índio do rio, o horticultor, o

complexo e, de outro, o igualitário, o seminômade, o fluido, o aberto, o pragmático, o endogâmico, o índio da floresta, o caçador, o rudimentar” (Lolli 2016: 185).

Que desigualdades seriam essas entre camadas sociais ou entre grupos de pessoas distintas? Como essas hierarquias eram e como são hoje vivenciadas pelos povos ameríndios? Isso tudo me interessou muito porque estava descobrindo, por meio dos debates em curso na etnologia dos anos 1990, que a noção de sociedades igualitárias precisava ser melhor definida pelos antropólogos americanistas (Terry 1969; Clastres 1974; Viveiros de Castro 1986). Em campo, constatava, entre os Wajãpi, uma evidente valorização de diferenças de prestígio entre pessoas, famílias ou grupos locais. Costumava brincar dizendo que havia famílias “nobres” e outras “comuns”. Certamente, não usaria essa formulação para ratificar hierarquias, mas é uma imagem utilizada para evidenciar variações marcantes na capacidade de empreendimento e resultando em diferentes tipos de magnificação, como mostrou mais tarde Renato Stzutman (2009). Do cotidiano das aldeias Wajãpi, muitas outras imagens me vêm em mente, expressando diferenças no manejo de saberes e na capacidade de expressar a tradição, como fazem os xamãs e alguns velhos sabedores, por vezes chefes ou não, reconhecidos como pessoas importantes. Entre essas imagens, a dos jovens baixando os olhos diante de seus sogros ou dos chefes idosos. Ou o uso de certas marcas de autoridade, como o padrão de onça pintado no corpo todo, que só os mais velhos, os grandes pajés, podem portar.

Assim, devemos enfrentar juntos essa questão das hierarquias. Uma pesquisa iniciada no CEStA, por Beatriz Perrone-Moisés (2013) e Pedro Lolli, caminhou nesse rumo, visando a um diálogo com historiadores e arqueólogos para superar a dicotomia que coloca, de um lado, centralização, estratificação social e grandes adensamentos demográficos; de outro, descentralização, igualitarismo e grupos reduzidos em termos demográficos. Da perspectiva etnológica, interessa colocar em dúvida a conexão demografia-centralização-hierarquia, visto que toda uma gama de sistemas indígenas de distinções sociais por grau de prestígio encontra-se em contextos supostamente não-hierárquicos (caso dos povos Jê e seus sofisticados sistemas de diferença, materializados nos direitos de uso de saberes e enfeites, como evidencia o caso Bororo [Grupioni 1992]).

Interessará, portanto, recolocar as perguntas em outros termos – menos funcionalistas, digamos. Segundo Beatriz Perrone-Moisés (2013), interessa saber “quais relações sociais são descritas sob o rótulo da hierarquia”. Talvez, sugere ela, a hierarquia – como era o totemismo, para Lévi-Strauss – seja apenas uma ilusão. E, prosseguindo nessa empreitada que nos interessa a todos, pelo menos esperamos, trata-se de saber, como diria Mauss, “quais são os fatos” e dali destacar os traços das sociedades ameríndias que etnólogos, historiadores e arqueólogos têm reconhecido como signos de organização hierárquica, para então podermos investigar os termos ameríndios das relações qualificadas de “hierárquicas”. Procurar, juntos, usar categorias e conceitos indígenas como recursos analíticos porque assim nos livramos desse vocabulário inadequado. Mencionei, no início desta fala, que desde os anos 1980, antropólogos e arqueólogos se aproximaram para fazer render as práticas indígenas de corporalidade. Foi um sucesso. Será a vez das “hierarquias”? Precisamos agora desestabilizá-las e retirar-lhes as embalagens evolucionistas e funcionalistas. É um caminho promissor, penso. Para isso, uma lição essencial dos estudiosos que, como Renato Stzutman, Beatriz Perrone-Moisés e Pedro Lolli, voltaram-se ao tema é entender profundamente que um “modelo hierárquico” jamais deixa de alternar-se com um “modelo igualitarista”, sempre em balanço.

No percurso de minhas experiências, quando iniciei a pesquisa com os Zo'é, no norte do Pará, nos anos 1990, voltei à história indígena. Conhecer esse grupo dito “isolado” suscitou questões das mais diversas, a que me dediquei dispersamente, mas totalmente apaixonada. Uma delas me persegue até hoje: de onde vêm os Zo'é? Como foram se configurando seus padrões culturais, ao mesmo tempo tão próximos de outros povos Tupi da Amazônia e tão distintos? Fiz um retorno às fontes e à historiografia regional – como na época do mestrado, em que perseguia, nos documentos, etapas da migração dos Wajãpi –, buscando referências aos Zo'é. Seriam eles os Apamã mencionados ocasionalmente? Não encontrei nada, fora uma menção indireta do Padre Kruse, nos anos 1910. E por isso esperei, ainda espero, que a arqueologia nos ajude a configurar não só a transformação da ocupação Zo'é, mas de todo o complexo regional, incluindo seus vizinhos ou, como diziam, seus inimigos. De um lado, inimigos canibais (*poro'õ*) categorizados como *Apã*, do outro, inimigos que matam esmigalhando cabeças com suas clavas de guerra, designados como *Tapy'uj*. De onde vieram, como chegaram lá, quando? No início dos anos 1990, fui aos arquivos do Vaticano à procura de documentos sobre o processo de despovoamento indígena no Baixo Amazonas, uma pesquisa que iniciei com entusiasmo, mas nunca concluí. Sonhei com um pergaminho manuscrito que trazia, na sua borda, iluminuras com o rosto e o *embepo*, enfeite labial dos Zo'é. Só sonho, pois logo mais aprendi deles que esse *embepo* é uma criação recente, uma invenção de um ancestral não muito distante. Ou seja, o que espero da arqueologia, nesse campo, é uma colaboração para revelar elementos de um sistema multicomunitário em que os Zo'é interagem com um conjunto diversificado de grupos, indígenas Carib, quilombolas, famílias de extrativistas, com os quais mantiveram trocas de artefatos, de cultivares, de saberes e inclusive de cônjuges.

Gostaria de estender essa expectativa a um trabalho de arqueologia regional também no Amapá, no Parque Tumucumaque, onde há pelo menos 50 aldeias antigas dos Wajãpi e seus vizinhos recenseadas pelas fontes do século XIX. E, claro, também será essencial sabermos em cima de quais outros assentamentos mais antigos tanto os Wajãpi quanto os Zo'é, migrantes relativamente recentes, se assentaram. Entre os Zo'é, especialmente interessante é a farta disponibilidade de lâminas de machados, que os índios interpretam a seu modo. Uma das explicações é que são objetos arremessados por *Tupã*, morador dos céus, que tem índole agressiva e, em sua braveza, lança esses machados para acertar os humanos que ousaram pegar um dos seus filhos, o filho de *Tupã* que tinha caído na terra. Mas acabaram devolvendo a criança, e ele parou de arremessar objetos pontiagudos. Há muitas outras explicações segundo as quais essas lâminas de pedra são produzidas pelo dono da crosta terrestre. Para encontrá-lo, basta prestar atenção, ele fica bem ali, embaixo da terra, roncando. Quando se escuta o ronco, pode-se pegar uma lâmina usada para fabricar o utensílio de amassar fibras. Sem dúvida, as leituras dos Zo'é sobre tais “vestígios” são extremamente interessantes. Mas espero que a colaboração com arqueólogos não se limite a registrar essas interpretações indígenas, mas se dedique a perscrutar as camadas de ocupação que podem ser ali desvendadas, antigas ou recentes, para explicar por que a área atual onde vivem os Zo'é foi tão densamente habitada e, depois, rapidamente despovoada. Um investimento propriamente histórico é, sem dúvida, essencial para entender a paisagem em que muito expandiu recentemente a ocupação desses dois povos de língua tupi-guarani no Amapá e norte do Pará.

O diálogo interdisciplinar que esperamos desenvolver no CEStA-USP pretende enfrentar a questão das continuidades e descontinuidades, ou melhor, redefinir a pro-

blemática das mudanças e de seus contextos. Cito uma formulação de Eduardo Neves que me parece muito auspiciosa nesse sentido: “Se a ecologia histórica é hoje o paradigma dominante na arqueologia amazônica, resta ainda aos arqueólogos estabelecer quais foram os contextos – culturais, demográficos e sociais – nos quais ocorreram tais modificações da natureza, ou criações de paisagens, já que a ocupação humana da Amazônia não foi cumulativa, mas sim marcada pela alternância de longos períodos de estabilidade entremeados por rápidos episódios de mudança” (Neves et al. 2014: 137). Neste e em outros trabalhos, ele demonstra como a Amazônia é rica em testemunhas de estabilidade, tranquilidade. E que o exemplo dos Wajãpi e dos Zo’ê, antes citados, confirma: a recuperação de um padrão de mobilidade e ocupação dispersa, apesar – ou mesmo “contra” – da história da colonização.

No entanto, como constata as pesquisas arqueológicas, ocorreram também mudanças bruscas. Normalmente, atribui-se tais mudanças à chegada de povos de fora, à apropriação de novas tecnologias, etc. Diriam os antropólogos que também podem ser efeito do confronto com outras cosmologias. Como lidar, juntos, com evidências de mudanças históricas bruscas? Por exemplo, no que diz respeito às urnas funerárias antropomorfas que representariam ancestrais. Desaparecem. O que aconteceu? Normalmente, isso é interpretado como efeito da decadência dos cacicados, que em sua fase áurea sustentavam-se por meio de laços com o mundo ancestral (Barreto 2005: 148). Sobram pequenos grupos amorfos, sem chefias poderosas, sem urnas funerárias. Teríamos outras explicações possíveis para repensar essas transformações bruscas? Pensar, como faz Carlos Fausto, em “reforma social” (2016)? Essa alternativa analítica permitiria comparar processos históricos e contemporâneos de transformação das cosmologias ameríndias sob o efeito da conversão evangélica, por exemplo?

A empreita me parece interessante, mas delicada. De fato, trata-se de entender como se passa de uma lógica na qual existem “marcas” da presença de outras gentes, cuja agência ainda vigora, para uma lógica em que se considera que tais marcas são apenas “vestígios” de gente que existia outrora, em um tempo ora revoluto. Se encontramos lâminas de machado enterradas é porque seu dono está bem ali, dormindo e roncando. Passar desse modo de existência ao de simples vestígio do passado consiste, sem dúvida, numa poderosa “reforma” nas concepções e práticas indígenas. Em muitos lugares, ocorre pela imposição da razão historicista, ensinada aos estudantes indígenas em diversos contextos, quando professores de ensino médio ou mesmo de terceiro grau explicam-lhes que seus mitos não são história. E que irá acontecer em breve quando tal razão historicista, acoplada à linguagem da etnicidade, será ensinada aos alunos Zo’ê, para que admitam que os machados não roncam e que eles são apenas vestígios de outros povos. Essas transformações – que potencializam efetivas “reformas sociais”, no sentido proposto por Carlos Fausto – ainda não foram suficientemente descritas e analisadas. Mas tenho certeza de que uma aproximação entre arqueólogos, historiadores e etnólogos, trabalhando juntos nos mesmos contextos, poderia trazer uma imensa contribuição aos formadores acadêmicos de professores indígenas, no sentido de relativizar a razão historicista e seus correlatos étnicos por meio dos quais as formações escolares costumam abordar as cosmologias e mitologias indígenas.

7 - BREVE EXPERIÊNCIA DE COLABORAÇÃO ENTRE UMA ARQUEÓLOGA, UMA ANTROPÓLOGA E UMA TURMA DE PESQUISADORES WAJÃPI

Essa oportunidade ímpar ocorreu entre 2011 e 2014, no trabalho desenvolvido com Mariana Petry Cabral, num projeto que submetemos a um edital do IPHAN, para

trabalhar com os dezoito pesquisadores Wajãpi em torno do registro de saberes sobre “a formação da terra e da humanidade”. Nosso objetivo era alargar um conceito científico – o de “vestígio” – para que alcançasse os conceitos nativos. Assim, consideramos de início que, para os Wajãpi, vestígios não são apenas restos de um passado relegado à história antiga, mas “marcas” da existência das mais diversas gentes. Nosso objetivo era o de documentar, conjuntamente, as transformações nas relações entre pessoas e coisas, que deixam marcas e que continuam produzindo efeitos. Ou seja, trabalhar, juntos – os índios e nós duas – na formulação de um conceito de trabalho, um operador analítico que poderíamos consolidar numa pesquisa colaborativa. Essa noção de “marcas” não é nem exatamente um conceito indígena, nem é o mesmo conceito de vestígio da arqueologia, nem o de agência ou relação, para a antropologia. Queríamos testar algo novo (Gallois e Cabral 2014).

Entendo que pesquisas colaborativas como essas são absolutamente essenciais porque trazem os atores indígenas ao centro da cena. E o que eles têm a dizer tanto aos antropólogos quanto aos arqueólogos é que temos pouca imaginação. Que podemos com eles potencializar a descrição de mundos muito mais adensados do que se possa ver, seja no registro dos vestígios do passado, seja no da etnografia das práticas e saberes indígenas. Eles, além disso, ensinam-nos que material e imaterial são indissociáveis.

A principal lição, no entanto, parece estar em possibilitar a erradicação da oposição Natureza e Cultura de vez. Não estamos diante de uma mesma Natureza, sobre a qual incidiriam apropriações culturais diversas. Estamos diante de um conjunto mais amplo de mundos, paralelos, conectados. O mundo de cobra grande, mesmo que invisível, está por trás daquele igarapé, que não oferece apenas recursos e peixes, mas um modo de vida próprio aos seus ocupantes. Na floresta, múltiplos mundos se entrecruzam, que podemos experimentar ao esbarrar em algumas marcas da existência desses outros, sempre presentes.

O que se ganha com isso? Nós, talvez pouca coisa, fora o prazer de construir uma pesquisa em colaboração. Eles, muito. A possibilidade de desvendar, para fora, não apenas “uma outra visão de mundo” – como se costuma dizer nas formações convencionais às quais os alunos indígenas têm acesso – mas sobretudo um complexo riquíssimo de saberes e de práticas, por meio dos quais os pesquisadores indígenas evidenciaram inúmeras “provas” de que esses outros mundos “existem”. Cito aqui as formulações usadas nos relatórios dos pesquisadores Wajãpi. Para a maior parte deles, as expedições de reconhecimento nas regiões, nos igarapés, nos rios onde há “marcas” da presença de outras gentes, tiveram esse objetivo, de verificar a existência de outros mundos. E por isso, hoje, esses mesmos jovens e adultos Wajãpi continuam defendendo as florestas, explicando que elas não são apenas compostas de “recursos ambientais”. Explicam que, para garantir a integridade das florestas onde vivem os Wajãpi, é preciso saber lidar com as marcas dos seus donos, de Gente Cobra-Grande, de Gente Abelha, de Gente Anta, que podem desencadear resultados perigosos para Gente Humana.

Essa breve experiência de uma pesquisa colaborativa permitiu aos pesquisadores Wajãpi uma oportunidade para consolidar saberes tradicionais que evidenciam que as relações com o que consideramos não humanos têm efeitos. E que a sabedoria indígena não está em manejar recursos, e sim manejar relações sociais.

Tomara que esse tipo de pesquisas colaborativas, que visam a dar destaque às teorias indígenas, possam se contrapor ao viés ambientalista, aos múltiplos etnozoneamentos, aos projetos em que se produzem somente listas e mapas de recursos, que já sabemos que não dizem absolutamente nada sobre as capacidades indígenas de manejar o mundo. O que eles manejam são sempre relações entre pessoas e entre gentes.

Kasiripinã, há alguns anos, enfrentou uma sala cheia de representantes governamentais e políticos hostilizando o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque. Eles

discutiam a respeito do impedimento que o Parque representaria para acessar os recursos, diziam que o parque era contra o desenvolvimento dos municípios. Com coragem, Kasiripinã levantou a voz e disse que eles não entendiam nada, que eram incapazes de pensar no futuro, e que o futuro deles, mesmo morando em cidades, precisava de tudo o que está no parque, floresta que assegura não recursos, mas qualidade de vida, riqueza para as próximas gerações. Um equívoco produtivo, pois os políticos presentes no evento e Kasiripinã não falavam das mesmas riquezas. Embora, esperamos, algumas pessoas na sala percebessem a riqueza de saberes, de cuidados e respeito com essas outras gentes que os Wajãpi conhecem tão bem. Nosso futuro em comum, segundo Kasiripinã, depende da nossa capacidade de reconhecer a existência de Gente Onça, Gente Anta e Gente Aves. Reconhecer outras ontologias.

E para finalizar queria dizer que pesquisas como essas, que abrem espaço a interpretações outras que as da arqueologia e da antropologia, que criam novas explicações, são indispensáveis no momento em que estamos todos sob o jugo de razões universalistas, políticas, religiosas ou científicas que, juntas, estão se articulando para exterminar os outros mundos possíveis.

E conseguirão exterminar esses mundos quando os Wajãpi aceitarem que essas gentes são apenas animais, e que um vestígio arqueológico é uma coisa inerte, não trazendo à tona a vida e a existência de seu dono. Saberes e práticas que defendem a existência de outros mundos precisam ser apoiados conjuntamente por nós, arqueólogos, historiadores e antropólogos.

Assim, para terminar e lançar uma nova questão, espero que possamos nos apoiar mutuamente em experiências de licenciamento cultural, mas com um foco na existência de mundos múltiplos, de multiversos. Não no foco étnico apenas. Esse foco nos dirá, apenas, quem ocupa, o que ocupa e como ocupa. Já um foco nos saberes e práticas culturais (e diferencio isso do foco étnico) nos dirá o que é ocupar determinada terra indígena. O que é território e para quem, além de gente humana, quem mais mora nessa área, além dos humanos, como são praticadas as relações entre múltiplos ocupantes, humanos e não humanos. Ou seja, superar a dicotomia entre cultura e natureza é um caminho promissor e indispensável, que os povos indígenas nos apontam insistentemente.

E finalizar dizendo que se nós devemos recuar em relação aos nossos modelos, para melhor colaborar com as questões que, eles, colaboradores indígenas, estão interessados em analisar e discutir é porque com eles descobrimos o quanto é vão querer fixar uma interpretação. “Não são mundos do isso ou aquilo. [...] [São] mundos concebidos na e pela alternância, no eterno desequilíbrio, escapam, não por acaso, de qualquer unificação analítica. Sempre falta a síntese, que na filosofia ameríndia, equivaleria à morte” (Perrone-Moisés 2006).

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Cristiana. 2005. Art précolombien et arqueologie. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (ed.). *Brésil indien: les arts des Amérindiens du Brésil*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- BARRETO, Cristiana. 2014. Modos de figurar o corpo na Amazônia pré-colonial. In: ROSTAIN, Stephen (ed.). *Antes de Orellana: Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: Instituto Francês de Estudios Andinos/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/ Embajada de EEUU. pp. 123-131.
- CARNEIRO, Robert. 1961. *Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin*. Caracas: Editorial Sucre.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l'État*. Paris, Éditions de Minuit.
- FAUSTO, Carlos; XAVIER, Caco e WELPER, Elena. 2016. Conflict, Peace, and Social Reform in Indigenous Amazonia: A Deflationary Account. *Common Knowledge*, v. 26, n. 1: 43-68.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. Vol. 15. São Paulo: FFLCH-USP.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1991. O Acervo Etnográfico Como Centro de Comunicação Intercultural. *Ciências Em Museus (Rio de Janeiro)*, v. 1, n. 2: 137-142.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2005. De sujets à objets: défis de la patrimonialisation des arts et savoir indigènes. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (ed.). *Brésil Indien*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux. pp. 98-110.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas & FAPESP.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2015. Alguns modos zo'é de fazer coletivos e lideranças. In: L. ANDRADE e Denise Fajardo GRUPIONI (ed.). *Entre águas mansas e bravas: índios e quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pro-Índio & Iepé. pp. 284-296.
- GALLOIS, Dominique Tilkin e CABRAL, Mariana Petry. 2014. Saberes wajãpi sobre a formação da terra e da humanidade: Desafios de uma pesquisa colaborativa. *29ª Reunião ABA*. Natal.
- GOMES, Denise M. C. 2002. *Cerâmica Arqueológica da Amazônica: vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP*. São Paulo: FAPESP/EDUSP/Imprensa Oficial SP.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. 1992. Entre penas e cores: cultura material e identidade bororo. *Cadernos de Campo, USP*, v. 2, n. 2: 4-24.
- LOLLI, Pedro Augusto. 2016. A Plasticidade Maku. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 18, n. 2: 177-198.
- MEGGERS, Betty J. 1987. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. São Paulo: Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2006. Notas sobre uma certa confederação guianense. *Anais do Colóquio "Guiana Ameríndia: Etnologia e História"*. Belém.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2005. Objets, sujets du mythe, sujets. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (ed.). *Brésil Indien*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2013. *Hierarquias ameríndias*. Relatório FLS5251, FFLCH-USP.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. Tese de Livre-Docência, São Paulo: FFLCH, USP.
- NEVES, Eduardo Góes. 2012. *Sob os tempos do Equinócio: Oito mil anos de história*

- na Amazônia Central (6.500 AC - 1.500DC). Tese de Livre Docência, São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, USP.
- NEVES, Eduardo Góes; GUAPINDAIA, Vera; LIMA, Helena P.; COSTA, Bernardo L.S. & GOMES, Jaqueline. 2014. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas. In: ROSTAIN, Stephen (ed.). *Amazonía: Memoras de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: Ekseption Publicidad. pp. 137-158.
- SCHAAN, Denise Pahl. 2005. La céramique des fetes, rites et funéraires: le symbolisme sacré de l'art marajoara. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (ed.). *Brésil Indien*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- SZTUTMAN, Renato. 2009. De caraíbas a morubixabas: ação política ameríndia e seus personagens. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 1, n. 1: 16-45.
- TERRAY, Emmanuel. 1969. *Le marxisme devant les sociétés primitives*. Paris: François Maspero.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico*. *Anuário Antropológico*, v. 12, n .1-2: 265-282.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Images Of Nature And Society In Amazonian Ethnology. *Ann. Rev. Anthropol.*, v. 25: 179-200.