

CACOS DE ESPÍRIT
APROXIMAÇÕES EN
ANTROPOLOG
ARQUEOLOGIA
CASO KARITL
EM RONDÔ

CACOS DE ESPÍRITOS:
APROXIMAÇÕES ENTRE
ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA NO
CASO KARITIANA
EM RONDÔNIA¹

FELIPE VANDER VELDEN

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

CACOS DE ESPÍRITOS: APROXIMAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA NO CASO KARITIANA EM RONDÔNIA

Resumo

Este artigo discute vestígios materiais – fragmentos cerâmicos e objetos industriais (de ferro e vidro) encontrados no território Karitiana, Rondônia, bem como as interpretações indígenas destes no processo de definição de sua territorialidade, algo que leva a consequências teóricas importantes para uma renovada reflexão sobre a história e a etnicidade na Amazônia indígena. A partir disso, especula algumas aproximações entre a Antropologia e a Arqueologia, na forma de uma crítica indígena aos vestígios arqueológicos e na reflexão acerca de uma mútua fertilização das disciplinas em contextos de pesquisa de campo.

Palavras-chave: Karitiana – etnoarqueologia – território.

POTSHERDS OF SPIRITS: APPROACHES BETWEEN ANTHROPOLOGY AND ARCHAEOLOGY IN THE KARITIANA CASE IN RONDÔNIA

Abstract

This paper discusses material vestiges - ceramic fragments and industrial objects (iron and glass) found in the Karitiana territory, Rondônia, as well as the indigenous interpretations of these materials in the process of defining their territoriality, which leads to important theoretical consequences for a renewed reflection on history and ethnicity in the indigenous Amazon. From this starting point, this paper speculates some approaches between anthropology and archaeology, in the form of an indigenous critique of archaeological remains and in the reflection about the mutual fertilization of the disciplines in contexts of field research.

Keywords: Karitiana, ethnoarchaeology, territory.

RESTOS DE LOS ESPÍRITUS: APROXIMACIONES ENTRE AN-TROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA EN EL CASO DE LOS KARI-TIANA EN RONDÔNIA.

Resumen

Este artículo discute los vestigios materiales –fragmentos cerámicos y objetos industriales (de hierro y vidrio) – encontrados en el territorio Karitiana, Rondonia, así como las interpretaciones indígenas de los materiales en el proceso de definición de su territorialidad, lo que lleva a consecuencias teóricas importantes para una renovada reflexión sobre la historia y la etnicidad en la Amazonia indígena. A partir de esto, el artículo especula algunas aproximaciones entre la antropología y la arqueología, en forma de una crítica indígena de los vestigios arqueológicos y en la reflexión acerca de una fertilización mutua de las disciplinas en los contextos de trabajo de campo.

Palabras clave: Karitiana – etnoarqueología, territorio.

Felipe Vander Velden
felipevelden@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Registros de natureza arqueológica estão entre as principais evidências materiais da ocupação tradicional indígena em uma determinada região ou território. A própria materialidade de fragmentos cerâmicos, pinturas rupestres, pontas de flecha de osso ou machados de pedra polida costuma encontrar aceitação inequívoca por parte de um corpo de normas e práticas jurídicas de matriz positivista, que – embora “*paradigma criticado*” (Pacheco de Oliveira 2003: 157) – ainda informam significativamente o julgamento e a decisão final de processos de identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil². Ainda que superado pela legislação que define a identificação e demarcação de terras indígenas, o discurso cientificista que requisita prova materiais associadas ao passado indígena ainda aparece aqui e ali nas longas batalhas judiciais travadas na luta pela garantia dos direitos originários (Eremites de Oliveira 2015a: 366 e 2016: 145), “*cientificidade cada vez mais exigida pelos magistrados, especialmente para aqueles de formação positivista*” (Eremites de Oliveira 2012: 33).

No entanto, o uso de registros arqueológicos na identificação de territórios tradicionalmente ocupados por populações nativas – ou, dito de forma genérica, a equação entre objetos materiais do passado e etnicidades (especialmente etnicidades contemporâneas) – não está isento de problemas e enganos, conforme destacado por vários autores que interrogaram as correlações entre cultura material, etnicidade e língua (Renfrew 1987; Jo-

nes 1997). Estudos recentes, no Brasil, vêm problematizando esta questão, ao proporem formas compartilhadas e dialógicas de abordagem dos registros de tempos pretéritos, buscando levar a sério o modo como as diferentes sociedades indígenas abordam esses materiais e lidam com eles, produzindo reflexões culturalmente sensíveis e singulares do dado material: tais as assim chamadas *etnoarqueologia* e as diferentes “*arqueologias adjetivadas*” (Cabral 2014: 323): *arqueologia colaborativa*, *arqueologia pública*, *arqueologia participativa* ou *arqueologia indígena*, abordagens com bagagens teórico-metodológicas distintas, mas preocupadas, todas, com a *multivocalidade* das pesquisas arqueológicas (Santos & Pacheco de Oliveira 2003; Heckenberger 2005; Heckenberger et al. 2003; Eremites de Oliveira 2007, 2016; Eremites de Oliveira & Pereira 2009, 2010, 2012; Moi 2007; Silva 2002, 2009 e 2010; Silva, Bespalez & Stuchi 2011; Bespalez 2009, 2014; Stuchi 2010; Cabral 2014; Pereira da Silva 2014; Wanderley 2016).

Estas reflexões conjuntas de arqueólogos e povos indígenas, contudo, esbarram em dificuldades que são, a meu ver, fruto do encontro (sempre complexo e multifacetado) entre uma disciplina acadêmica e saberes não compartimentalizados de naturezas ontológicas distintas, temática cuja complexidade não tenho como abordar aqui, remetendo às reflexões de outros (Phillips & Allen 2010; Santos & Dias 2010; Gnecco 2012; Cabral 2014; Eremites de Oliveira 2015a e 2015b). Quando questões políticas assumem relevância neste encontro – por exemplo, no caso

em tela, a confecção de um laudo de identificação de terra indígena – as coisas tornam-se ainda mais complicadas. Seria, portanto, mais rigoroso dizer que se trata de encontros entre duas disciplinas acadêmicas (a Arqueologia e a Antropologia), mais as maneiras indígenas de conhecer os, e de lidar com, os fragmentos arqueológicos, mais os contextos políticos que interferem diretamente na forma como este diálogo evolui, em como são negociadas as interpretações e em quais posições serão assumidas diante desse diálogo como produto final – o laudo técnico.

Este artigo pretende discutir um cenário como este: como, no contexto da produção de um laudo antropológico de identificação de terra tradicionalmente ocupada por uma população indígena na Amazônia, utilizar estrategicamente as evidências arqueológicas disponíveis quando elas, em certo sentido, confrontam-se com a visão e os usos nativos desses registros? Como aceitar as interpretações indígenas da materialidade histórica num contexto em que objetivo primordial é a reconstituição de laços que vinculem inequivocamente os artefatos arqueológicos à população que pleiteia a terra? Como, por fim, empregar esta que é uma das mais palpáveis e seguras marcas da conexão entre um povo e seu território quando não existe um vínculo claro entre *um* tipo de material encontrado no solo e *um* grupo étnico que reivindica este mesmo solo (contra, é claro, outras reivindicações conflitantes)? Muitas das questões mais espinhosas concernentes ao trabalho do antropólogo perito na confecção de laudos

vêm sendo debatidas no Brasil desde o contexto de pós-redemocratização (Silva, Luz & Helm 1994; Pacheco de Oliveira, Mura & Barbosa da Silva 2015), mas, conforme observa Jorge Eremites de Souza (2015b: 235), a aproximação entre Antropologia e Arqueologia no país ainda tem muito o que se desenvolver.

Faço essas perguntas como leigo em Arqueologia, leitor diletante – embora interessado – dos trabalhos que refletem sobre a relação entre esta disciplina e os povos indígenas no Brasil. Em certo sentido, o que há aqui é uma “*arqueologia não-qualificada*”, nas palavras de Mariana Cabral (2014). Ou, melhor, uma “*etno-etno-arqueologia*”: uma observação e reflexão etnográfica de como os Karitiana observam certos vestígios materiais do passado – ou de como eu, antropólogo, observo o encontro arqueológico entre os Karitiana e os materiais pretéritos (Fortis & Praet 2011; também Silva, Bespalez & Stuchi 2011; Cabral 2014; Wanderley 2016, para abordagens semelhantes no Brasil). Sou antropólogo de formação, e estou diante dos problemas colocados no parágrafo anterior, envolvido com a tarefa de utilizar os materiais disponíveis para subsidiar, da melhor forma possível, a reivindicação dos Karitiana à identificação e garantia legal de seu território tradicionalmente ocupado.

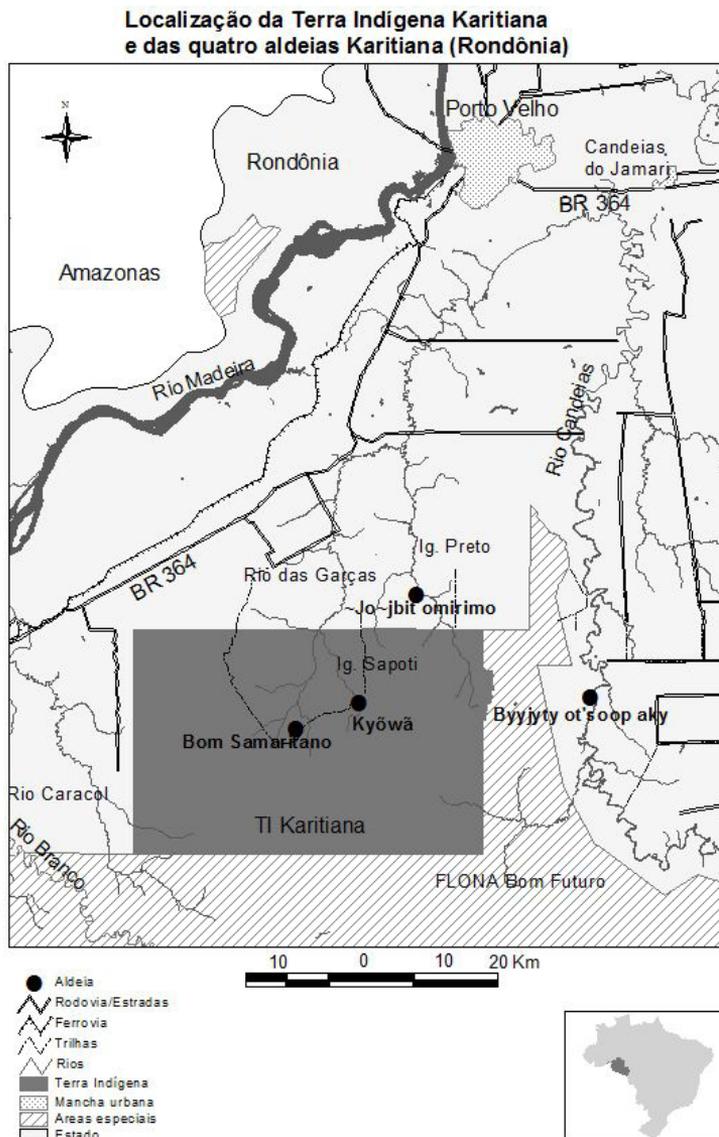
* * *

Os Karitiana são a única população falante de uma língua da família Tupi-Arikém, habitantes de cinco aldeias³ localizadas nos municípios de Porto Velho e Candeias do Jamari, no norte

do estado de Rondônia, sudoeste da Amazônia brasileira. Somando atualmente cerca de 320 pessoas, estudos apontam que os Karitiana – ou um bloco populacional falante de uma língua (ou línguas) Tupi-Arikém – ocupam a região drenada pelos cursos médio e baixo dos rios Jamari, Candeias e Jaci-Paraná – afluentes da margem direita do alto rio Madeira, o maior tributário do rio Amazonas – desde tempos imemoriais (Landin 1989; Lúcio 1996; Vander Velden 2012). Narrativas recolhidas entre os Karitiana mais idosos hoje registram sua presença nesta área desde o início do século XIX, mas a primeira vez que o etnônimo Karitiana – cuja origem e significado são desconhecidos, certamente não se tratando de uma autodesignação – figura em textos escritos, acontece no ano de 1907, num documento produzido pela Comissão Rondon, que desenvolvia atividades ali nos primeiros anos do século XX, e que teve notícia desses índios às margens dos rios Candeias e Massangano (Rondon 1907).

A Terra Indígena Karitiana foi efetivamente identificada e demarcada

em 1976, tendo sido posteriormente homologada em 1986 com aproximadamente 89 mil hectares. No entanto, os pedidos insistentes dos índios (isso já logo após a conclusão do processo demarcatório) pelo reconhecimento de que grande parte de seu território tradicional teria sido desconsiderado e pela ampliação da área indígena encontraram, nos anos 2000, a constatação, por parte de técnicos da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, de que a Terra Indígena fora demarcada sem a realização do estudo antropológico, já prevista pela legislação vigente desde 1973 (Lei 6.001 de 19/12/1973), e de forma arbitrária⁴. Desta forma, instaurou-se a possibilidade da ampliação do território demarcado por meio do reconhecimento, efetuado por perícia antropológica, das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, ou daquelas que não mais habitam em função do violento processo de esbulho que sofreram (e vêm sofrendo) desde a chegada das frentes de colonização ao sudoeste da Amazônia brasileira em meados do século XIX.



Mapa 1 – Localização da terra indígena Karitiana e das quatro aldeias existentes até 2012 (Mapa por Sandra Ayres).

Depois de duas tentativas frustradas (leia-se dois grupos técnicos abortados), instituiu-se em 2011, pela Portaria 921/PRES/2011, o grupo técnico (doravante GT) para identificação da Terra Indígena Karitiana, por mim coordenado, e que iniciou seus trabalhos no mesmo ano. Entre julho e agosto de 2011 a equipe do GT realizou a pesquisa de campo necessária para a identificação das terras de ocupação tradicional, incluindo a localização e reconhecimento de dezenas de sítios de antigas aldeias, paulatinamente abandonadas pelos Karitiana em sua migração forçada para o oeste, fugindo da destruição e da violência provocadas pelo avanço dos brancos – primeiro caucheiros e seringueiros, depois fazendeiros – pela região do alto Madeira (Vander Velden 2012). A maior parte dessas antigas aldeias localiza-se na margem direita do rio Candeias (nos igarapés Conceição, Tapagem, Taboca e Três Casas, seus afluentes), a principal área que os Karitiana reclamam como sua, e que permaneceu fora da terra indígena homologada em 1986.

Em cada um desses sítios – que os índios localizam e identificam pela memória dos mais velhos, mas também pela presença de terra preta de índio (cf. Teixeira et al. 2010) e pela concentração de uma palmeira que os Karitiana denominam *licuri*², cujos frutos – muito apreciados pelos índios – tinham suas sementes descartadas nos arredores dos locais de habitação, propiciando o aparecimento de palmeirais – podemos encontrar fragmentos cerâmicos em abundância. Digo fragmentos, cacos, porque a maior parte desses

locais já foi alterada pela presença dos brancos, seja via simples ocupação e aproveitamento agropastoril da terra (o que não é fortuito, uma vez que as terras pretas de índio, se apontam zonas de habitação antiga, também são procuradas, *por índios e por não índios*, em função de sua fertilidade), seja, mais recentemente, pela destruição deliberada dos registros com o uso de tratores e maquinário agrícola, como forma de tentar apagar as evidências materiais da presença indígena na região.



Figura 1 – pé de Licuri (Urucuri? Ouricuri?) marca a localização de sítio da antiga aldeia Karitiana de *Pa'ororoj* (Foto de Elivar Karitiana, 2011).



Figura 2 – índios Karitiana examinam fragmentos cerâmicos encontrados em terra preta no sítio de antigo local de habitação indígena (Foto: Elivar Karitiana, 2011).

CACOS DE ESPÍRITOS

Os Karitiana estão plenamente familiarizados com a importância e o valor que esses restos cerâmicos podem ter para a fundamentação do estudo de identificação de seu território. No entanto, esses fragmentos são outra coisa para eles, ainda que sua leitura desses materiais aponte na mesma direção do nexos entre cacos cerâmicos e ocupação imemorial indígena: eles são, sim, evidência concreta da presença do grupo em cada um dos sítios antigos. Na verdade, eles evidenciam, virtualmente, a presença Karitiana em todo e qualquer sítio arqueológico. Explico.

Cada indivíduo Karitiana agrega em si (os índios dizem que a pessoa “tem”) quatro “almas” (o termo na língua nativa é *psam'em*, glosado também como “espírito”, “sombra” ou mesmo “bicho”⁶), que podem ser fugidamente entrevistas, no caso dos vivos, pela projeção quadripartida da sombra do corpo quando, em certos momentos, a luz nele incide de forma difusa, vinda de várias direções. Não parece haver muita clareza quanto à situação dessas almas em um ser humano vivo, nem a questão parece interessar muito aos Karitiana. De todo modo, as sombras parecem ser tão-somente índices da presença das almas; mas, ao serem produzidas, apontam para o fato de que não estamos tratando de uma noção de alma imaterial ou incorpórea, tal como se reconhece no mundo Judaico-Cristão. Provavelmente estamos frente a uma noção de alma como um corpo ou um duplo (Vilaça 2005), mas um corpo-em-potência, por assim dizer, porque a alma só é – ou, neste caso, as

almas só são – depois da morte, quando elas deixam o corpo e seguem, cada uma, seu destino específico. Um dualismo corpo/alma não parece operar aqui – ao menos nos corpos dos vivos – como, de resto, acontece na Amazônia indígena como um todo. A ideia de que a alma pode deixar o corpo em estados patológicos – neste caso, os Karitiana nunca especificaram qual ou quantas das quatro almas – existe, mas está caindo em desuso com a conversão massiva deste povo à diversas denominações evangélicas e ao virtual desaparecimento do xamanismo (pelo menos enquanto prática).

Na morte, essas “sombras” ou “almas” separam-se do corpo defunto e, como dizem os Karitiana, “espalham-se”, assumindo (ou adquirindo), cada uma delas, caracteres específicos. Uma dessas “almas”, chamada *psam'em pyyt*, conserva a aparência da pessoa quando viva, mas, diferentemente de outras “almas”, não dá “pesadelo” ou “choque” (sustos). *Psam'pyyt*, assim entendem os Karitiana, deixam o local da morte, mas aparecem em locais distantes para as pessoas com as quais o indivíduo vivo se relacionava (parentes, amigos), pedindo a elas sexo em troca de alimento; caso um vivo aceite a troca, morrerá, porque esta “alma” não oferece comida “viva”, uma vez que levou a “sombra” da comida, que é, então, considerada morta e não deve ser degustada pelos vivos. Diz-se, ainda – e este é o ponto que nos interessa –, que estes espíritos adoecem – pegam a mesma doença que matou a pessoa quando em vida – e morrem “como gente” (viva)⁷, transformando-se, então, em

*cacos de cerâmica quebrados frequentemente encontrados na floresta*⁸.

Esta categoria de espíritos Karitiana evoca as “almas” dos grupos de língua Jê, que regridem paulatinamente da forma humana até formas materiais inertes como cupinzeiros, pedras, raízes ou restos de toco (Carneiro da Cunha 1978: 115-116), expressão da impossibilidade, segundo Manuela Carneiro da Cunha (1978: 126-130), de que o além, estranho à comunidade dos vivos, produza algo criativo, novo, vibrante: o destino dos mortos é a imobilidade, a permanência e, em certo sentido, o repouso eterno.

Os restos quebrados de *psam'em ppyt*, contudo, não repousam. Na superfície revolvida dos terrenos de antigas aldeias agora tomados por fazendeiros que tentam apagar os registros da ocupação Karitiana, eles gritam suas intenções: evidenciam, com a força da materialidade, que tudo ali é terra indígena tradicionalmente ocupada ou espoliada pela violenta invasão por parte dos colonizadores brancos. Note-se, de passagem, que os cacos derivam justamente daquela alma que retém a aparência física e as relações de parentesco e amizade que tinha a pessoa vivente, reforçando, de certo modo, o laço entre os antepassados e os Karitiana atuais, relacionados entre si.

Minha questão, contudo, é: o que exatamente esses fragmentos evidenciam? Virtualmente, *todos* os cacos de cerâmica encontrados na floresta são restos de espíritos *psam'em ppyt*. Todos são os derradeiros vestígios de ex-Karitiana (ex-vivos). Mais do que produtos de

parentes antigos, como entre os Apurinã (Wanderley 2016), esses resíduos cerâmicos *são* parentes antigos. Note-mos, contudo, que, em princípio, aos Karitiana não interessava o destino desses seres: eles são *outros* (perigosos) em relação aos vivos, e eles vagam por caminhos distantes de onde viveram. É apenas a partir da necessidade de fundamentar, com dados arqueológicos, uma territorialidade indígena passível de reconhecimento legal pelo Estado que um nexo entre os fragmentos e os Karitiana emerge: esses cacos deixam de ser *vestígios* e passam a ser *marcas*, explorando a formulação de Dominique Gallois (Gallois & Cabral 2015) a respeito dos Wayãpi no extremo norte do Brasil. Atente-se para o fato de que não interessa aos Karitiana a natureza técnica, por assim dizer, dos materiais: quem teria produzido, *era tempo*⁹, os recipientes quebrados? Há semelhanças entre esses registros e uma cerâmica de confecção reconhecidamente Karitiana?

Na ausência de análises arqueológicas destes fragmentos pouco pode ser dito, mas o fato é que essas questões não interessam, ou não fazem sentido, para os Karitiana: restos cerâmicos são cacos de espíritos e, como tal – posto que restos de *espíritos Karitiana* –, vinculam diretamente o povo indígena ao seu território. Meu ponto, aqui, refere-se aos limites desse vínculo. Desinteressados das qualidades e características dessas peças, os cacos de cerâmica espalhados em profusão pela região apontam para uma conclusão desconcertante: onde encontramos tais vestígios, trata-se de território deste grupo indígena. Virtualmente, *todos os lugares onde há cacos cerâ-*

micos é território Karitiana. Bem pode ser assim, afinal, já que, no início dos tempos, contam os mitos, tudo o que havia no mundo eram mesmo os Karitiana (além de outras gentes-animais), com os não índios só aparecendo muito tempo depois (ver Lúcio 1996). Como, então, traçar as fronteiras necessárias à constituição de uma unidade territorial – a Terra Indígena Karitiana – reconhecida pela Federação? De que formas esses vestígios arqueológicos podem nos auxiliar (se é que devem fazê-lo) na descrição e na definição do território tradicional Karitiana? Questões desse tipo vêm sendo tratadas por crescente literatura arqueológica no Brasil, e seria importante que antropólogos sociais em geral e etnólogos em particular adquirissem amplo conhecimento dela (ver, a respeito, Eremites de Oliveira 2015b).

O problema que se coloca aqui é algo análogo àquele das linhas que conectam o território Yanomami na fronteira do Brasil com a Venezuela ao resto do universo, de modo que se o “peito do céu” (ou seja, a abóbada celeste) despencar lá do alto (como ele ameaça fazer em função do excesso de fumaça produzida pelos brancos no mundo contemporâneo), cairá sobre todos nós, e não apenas sobre os Yanomami (Kopenawa & Albert 2013). Trata-se, assim, de uma questão decididamente cosmopolita, e que deve interessar a todos, índios e não índios. Da mesma forma entre os Karitiana: um emaranhado de vivos e mortos que se expande virtualmente por todo o mundo, e isso é evidenciado pelos cacos de cerâmica

que se acha por toda parte, sugerindo que esses espíritos – ex-Karitiana – anda(vam) por todos os cantos, por todo o mundo. E as muitas mortes que ocorreram no passado, especialmente quando da chegada dos brancos, acabam por garantir, hoje, o território Karitiana (ou, ao menos, indicá-lo), cheio de cacos de (ex-)espíritos. E isto constitui um problema a ser enfrentado pelos indígenas, pelos fazendeiros vizinhos ao território indígena, pelos administradores e gestores do ordenamento territorial brasileiro e, no limite, por todos aqueles interessados em refletir sobre as formas possíveis ou desejáveis de acomodar distintos modos de habitar o mundo.

* * *

Até onde sabemos, os Karitiana abandonaram a produção regular de peças cerâmicas há pelo menos 50 anos. Rachel Landin (1989: 9, minha tradução), missionária que viveu entre os Karitiana a partir de 1972, afirma que as mulheres “faziam e decoravam potes acordelados [coiled] de argila de variados tamanhos utilizados para preparar e cozinhar comida”. Hoje, embora digam que algumas pessoas (sobretudo mulheres) mais idosas ainda conheçam as técnicas de confecção de formas diversas de vasilhames cerâmicos, a arte não é mais praticada (Silva S/d: 1), e não se veem peças de fabricação nativa nas aldeias, nem mesmo já obsoletas. Não obstante, tive notícia, em 2015, de que uma senhora Karitiana havia voltado a confeccionar panelas de cerâmica, e uma dessas peças estava em exposição em uma sala da Coordenadoria dos Povos Indígenas

nas de Rondônia (COPIR), parte da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental (SEDAN).



Figura 3 – panela de cerâmica Karitiana, de fabricação recente (Foto: Felipe Vander Velden, 2015)

As pesquisas arqueológicas na região prometem resultados promissores, em primeiro lugar, porque o sudoeste da Amazônia brasileira é considerado por muitos autores – especialmente linguistas – como berço dos povos e línguas do tronco Tupi (Rodrigues 1964; Urban 1992). O pouco até agora revelado aponta importantes conclusões: Miller (2009), em um artigo de revisão dos dados, relata a existência de uma cerâmica ligada a povos Proto-Arikém (que ele denomina *tradição Jamari*) datada de aproximadamente 2.500 anos AP; o que é interessante é que Miller (2009: 37) aponta que esta cerâmica Proto-Arikém teria surgido muito tempo depois (cerca de 2.700 anos) da agricultura deste povo, iniciada desde 5.200 anos AP. Os trabalhos de Miller foram desenvolvidos na região do alto e médio rio Jamari, que os Karitiana reconhecem como seu território, mas apenas em tempos muito antigos.

O Marechal Rondon (2003 [1916]:

221) registrou, entre os Arikém que visitou na primeira década do século XX, a existência de “cerâmica muitíssimo desenvolvida”, da qual os índios fabricavam “vasos de grande capacidade”. Ainda não compreendemos plenamente as relações entre o povo conhecido desde Rondon por Arikém e os atuais Karitiana (que falariam duas línguas da família Tupi-Arikém, a primeira delas já extinta), ainda que a partilha do território (os Arikém estariam no rio Jamari, a leste da atual zona habitada pelos Karitiana, embora estes afirmem terem ocupado o vale do Jamari no passado) e as evidências linguísticas (que falam de muita proximidade: ver Storto & Baldi 1994; Demolin & Storto S/d) sinalizem a possibilidade de se tratar de *um único povo* (de língua Tupi-Arikém) que, cindido em numerosos grupos locais atingidos em períodos distintos pelas frentes de expansão, foi registrado pela literatura em um hiato de cerca de 50 anos: os Arikém conhecidos no início do século XX, os Karitiana já na segunda metade deste (cf. Vander Velden 2011).

De todo modo, Miller aventa a hipótese de uma “tradição Protoarikém”, na região do médio e alto rio Jamari, muito antiga (cerca de 5.000 anos AP), e que teria sido resultado do primeiro deslocamento – para o oeste – dos povos Prototupí originados, crê-se, no vale do Ji-Paraná (Miller 2009: 88). O mesmo autor sugere ainda, estender as investigações arqueológicas e datações de C¹⁴ para o vale do rio Candeias – aqui, sim, inequivocamente território tradicional Karitiana – como forma de comprovar a pertinência de uma “tra-

dição Protoarikém”. O que afirma Eurico Miller, enfim, é que as pesquisas em Arqueologia (com especial atenção para a cerâmica antiga) na região habitada e reivindicada pelos Karitiana podem guardar a chave para compreender a história da origem e da difusão dos povos Tupi, o que por si só reveste o material encontrado ali de especial relevância. Baseando-se em materiais coletados mais recentemente, e numa cuidadosa comparação entre fontes arqueológicas, linguísticas e etnohistóricas, Fernando Almeida (2016) vem retomando a questão da relação entre a cerâmica da tradição Jamari e os povos de língua Arikém no centro-norte de Rondônia, com resultados promissores.

A carência de pesquisas arqueológicas na região, contudo, torna difícil qualquer conclusão, mesmo a respeito dos materiais encontrados à flor da terra¹⁰. O que a equipe do GT fez não pode nem mesmo ser denominado “coleta de superfície”, uma vez que não dispúnhamos nem das técnicas adequadas para recolher material e nem das condições de estudar e interpretar as evidências observadas. Isso coloca-nos diretamente a questão: não deveriam os grupos técnicos responsáveis pela identificação de terras indígenas incorporar (e financiar, claro) arqueólogos, já que as evidências materiais de natureza arqueológica podem ser muito importantes para a definição de territorialidades indígenas? Mais do que isso: a ausência de pesquisas arqueológicas nos trabalhos de identificação não impede que soluções para um caso como esse dos Karitiana – no qual os cacos cerâmicos são, virtualmente, idênticos

entre si e testemunhos de uma construção territorial singular – possam ser negociadas com maior propriedade? A interpretação dos vestígios localizados nos sítios de antigas aldeias Karitiana esteve a cargo do antropólogo e dos próprios Karitiana, com o apoio da bibliografia existente: essas são, precisamente, as reflexões que ofereço aqui. Não obstante, o excesso de perguntas neste texto sugere, a meu ver, que a incorporação do saber e dos métodos especificamente arqueológicos à equipe produziria resultados muito mais interessantes, tanto acadêmica quanto politicamente.

Não estou querendo dizer, evidentemente, que os resultados de pesquisas arqueológicas devam contrariar as reflexões indígenas acerca dos registros materiais antigos, em tudo precisas; também não coaduno com a ideia de que vestígios arqueológicos são um tipo de *prova* inquestionável da presença indígena em dada região. O que quero sugerir é apenas que a colaboração entre arqueólogos, antropólogos e os índios me parece crucial, tanto mais quando se trata da necessidade de definição de limites: deste modo, o problema aqui parece menos utilizar os cacos cerâmicos como provas da ocupação Karitiana na região do que definir a *extensão* desta mesma ocupação. Como reconhecer e empregar a evidência arqueológica na sustentação de propostas de identificação de terras tradicionalmente ocupadas em casos como estes, em que estes materiais afirmam, na perspectiva indígena, que, se todos os fragmentos cerâmicos são cacos de espíritos – ou seja, são restos

de ex-Karitiana, signo de que ali viveram, *era tempo*, os Karitiana –, todos os locais em que são encontrados foram, antigamente, território Karitiana? Os trabalhos de vários arqueólogos pesquisando com povos indígenas no Brasil (cf. Wanderley 2016) sugerem algumas pistas, mas a questão colocada pelos Karitiana – de que todos os fragmentos são ex-vivos, gente que morreu e se transformou, e os reflexos disso na definição de um território limitado (e que irá oficialmente limitar, necessariamente, uma territorialidade que, se definia seus “limites” no passado, o fazia de uma outra maneira – possui singularidade que só a contínua reflexão conjunta poderá tornar mais transparente.

ALDEIAS DE FERRO E DE VIDRO

Os trabalhos de campo do GT de identificação da Terra Indígena Karitiana também toparam com outro tipo de registro arqueológico¹¹. Trata-se de objetos de manufatura industrial, seguramente originários de diferentes modalidades de intercâmbio (troca, compra, roubo, furto) entre os Karitiana e os não índios que passam a ocupar a região em meados do século XIX, mormente garrafas de vidro (de um tônico muito popular de fabricação brasileira chamado “Biotônico Phontoura”) e recipientes de metal, como panelas e caldeirões de ferro.



Figura 4 – caldeirões de ferro encontrados pelos Karitiana nas proximidades da aldeia *Byydyt'yo'oop aky*, na margem direita do rio Candeias (Foto: Felipe Vander Velden, 2011)

Conforme assinalado, a ausência de cerâmica nas aldeias Karitiana de hoje aponta, provavelmente, para a rápida substituição destes artefatos por peças de funções similares ou equivalentes introduzidas com o contato, processo nada incomum entre as sociedades indígenas nas terras baixas. Meu ponto aqui, entretanto, é o modo como construir a relação entre esses objetos *exógenos* e a definição e sustentação antropológicas de uma territorialidade Karitiana. Pois o que dizem os Karitiana deles sugere relativizar a própria ideia de que esses artefatos são mesmo *exógenos*¹².

O que os Karitiana dizem de várias áreas outrora ocupadas por aldeias é que havia, ali, *coexistência* entre índios e brancos, ou seja, aldeias mistas, sítios que, com o contato, passaram a ser, *simultaneamente*, aldeias Karitiana e estabelecimentos não indígenas, como colocações de seringueiros, barracões, portos de embarque de produtos extrativistas e mesmo comunidades em que residiam os índios e os colonizadores.

Não que processos como a formação de núcleos populacionais indígenas junto a, por exemplo, barracões ou colocações sejam estranhos a outras regiões amazônicas (Gow 1991; Iglesias 2010). O que interessa destacar aqui é que os Karitiana definem esses locais hoje *como aldeias*, mesmo que fossem resultado já avançado do processo de ocupação do território por não índios e da constituição de espaços de *convivência* e de *coexistência* entre diferentes povos.

Este é, por exemplo, o caso da antiga aldeia chamada Nova Vida, situada nas proximidades da cachoeira de mesmo nome, no rio Candeias. Nova Vida (que não possui denominação na língua indígena) constituía-se, segundo rememora Cizino Karitiana, xamã e importante liderança, em uma espécie de entreposto comercial onde os Karitiana trocavam com os brancos que circulavam pelo rio, produtos extraídos da floresta (borracha, sorva, castanha, caucho, óleo de copaíba, peles de animais selvagens) por objetos industrializados. Nova Vida, segundo Cizino, era composta por algumas construções residenciais e outras destinadas ao armazenamento de gêneros para troca, e parecia articular as relações comerciais entre três aldeias Karitiana (a maior delas chamada *Pa'ororoj*) localizadas mais ao norte, um tanto longe das margens do rio Candeias e os não índios que circulavam pela região explorando as riquezas da Amazônia na primeira metade do século XIX. O dado interessante é que Cizino afirma sempre Nova Vida *como uma aldeia Karitiana*; mas uma aldeia que era continuamente frequenta-

da e mesmo coabitada por índios e por não índios.

Outro caso ainda mais interessante é o de uma aldeia – na verdade uma única casa grande (*abi atana*, “*casa redonda*”, denominação Karitiana das antigas residências multifamiliares) – conhecida como *Abi atana do Moraes*, localizada no alto da Serra Moraes, uma elevação do terreno situada bem junto à margem esquerda do rio Candeias, no sudeste da Terra Indígena Karitiana¹³. Bem próximo desta aldeia – ocupada, ao que tudo indica, por volta dos anos de 1950 – havia um seringal chefiado pelo seringalista Sizeando César de Oliveira (os Karitiana afirmam que seu nome era Cizinano ou Cizino, de onde o nome do atual único xamã e grande líder político Karitiana), pai de Áureo César de Oliveira, funcionário aposentado da FUNAI hoje com 60 anos. Segundo Áureo contou-me em entrevista (concedida em julho de 2011), *ele nasceu na aldeia Karitiana na Serra Moraes, pois sua mãe vivia lá*. Ademais, o pajé Cizino, que nasceu mais ou menos na mesma época (final dos anos 40 e início dos anos 50) trata Áureo como *seu primo*, forma de tratamento pouco usual nas relações entre índios e brancos na Amazônia (onde impera o *cunhado* ou a forma mais genérica do *parente*; ver Viveiros de Castro 1993). Ao que parece, portanto, tínhamos ali uma aldeia interétnica, ou pelo menos em íntima relação com um seringal instalado nas vizinhanças.

Esses dois exemplos¹⁴ nos levam a um ponto crucial, e que também adiciona um complicador a mais no uso das evidências arqueológicas para reconhecer

o território tradicional dos Karitiana: ao contrário do senso comum, essas peças de clara origem estrangeira – ferro e vidro, provenientes do mundo dos brancos ali recém-chegados – não indiciam espaços de ocupação por não índios, mas *aldeias Karitiana*; isso, até certo ponto, é óbvio, posto que os índios rapidamente incorporaram objetos industriais a seus usos cotidianos. As memórias dos Karitiana, contudo, apontam que essas eram, em muitos casos, *aldeias multiétnicas*, posto que não parecia haver uma nítida fronteira entre índios e não índios nesta região quando dos (prováveis) primeiros encontros entre uns e outros, na virada do século XIX para o XX. Karitiana e seringueiros se confundem nas aldeias situadas no vale do rio Candeias: ambas as sociedades parecem interpenetrar-se, confundir-se, formar uma só em certos momentos do tempo.

A etnografia dos Karitiana já havia tomado nota deste fenômeno: Lúcio (1996) defendeu a tese de que o contato com os brancos (os **Opok Pe'ejma** [sic], “*os outros que têm a escrita*”) representou uma retomada de relações amistosas de antanho, fundadas não na alteridade, mas na semelhança: “(...) a inclusão do **‘modo de vida civilizado’** em seu [dos Karitiana] meio, longe de ser uma negação de sua alteridade, ao contrário, é uma de suas componentes básicas” (Lúcio 1996: 64, grifo no original). Eu mesmo, em outro lugar (Vander Velden 2008), defendi a ideia de que no pensamento Karitiana eles e os brancos têm a mesma origem, tendo sido separados em função dos maus feitos dos índios no tempo antigamente; o presente, feito de

contato e convívio com os brancos, é feito tão somente da recuperação do tempo perdido, por meio da reconquista de bens, hábitos e práticas que, se são dos brancos, são, da mesma forma, também dos Karitiana.

Efetivamente, histórias do surgimento de populações indígenas contemporâneas a partir do amálgama, da coevolução (*simbiose*, podemos dizer) e do compartilhamento de espaços geográficos e trajetórias históricas não são incomuns na Amazônia, em que as etnicidades/identidades indígenas apenas se consolidaram muito recentemente, com a estabilização das políticas indigenistas nas suas relações com o conhecimento antropológico. Processo que Bruce Albert (2002) chamou de *etnificação*: povos originários da *mistura* ou da *mestiçagem* estão por toda parte (Gow 1991; Iglesias 2010). Talvez estejamos mesmo diante de toda uma região etnográfica de índios misturados (Pacheco de Oliveira 1998). Estes surgiram dos processos históricos de contato e convívio entre índios de diferentes culturas e não índios de variadas origens, e fundaram suas identidades contemporâneas apenas em tempos atuais: não é fortuito que o seringueiro Áureo, já mencionado, ao ser perguntado como o povo do pajé Cizino (hoje, chamados Karitiana) era denominado quando ele era um menino no seringal de seu pai (nos anos de 1940-1950), tenha respondido: “*não tinha nome, era tudo índio*”. Eram “índios”, não Karitiana.

Os Karitiana são índios: isto, evidentemente, não se questiona. No entanto, sua história recente mescla-se com a história dos primeiros contingentes de

não índios que ocupam a sua região a partir de meados dos oitocentos. As peças de fabricação industrial, pois, são evidências Karitiana, e não do contato destrutivo; oferecem informações sobre coexistência de índios e brancos, e não apenas sobre violência, deslocamentos forçados e a substituição de um conjunto de habitantes por outro. É claro que os Karitiana sofreram muitas violências nas mãos dos brancos, posto que estes invadiram, paulatinamente, seu território tradicional, começando pela margem direita do rio Candeias e pela região drenada por seus afluentes (do leste para o oeste) – isso não se pode, claro, negar, e as memórias Karitiana mencionam agressões e choques belicosos abundantemente. É óbvio, da mesma forma, que o resultado final desse processo foi a definitiva expulsão dos Karitiana desta área e sua migração para a margem esquerda do Candeias e para o vale do rio das Garças, lá pelo final dos anos de 1960. O que estou solicitando é apenas uma maior atenção às sutilezas e complexidades dos processos históricos e dos desenvolvimentos das relações interétnicas naquela região, cujos impactos, bem analisados, devem levar à iluminação de aspectos da cosmologia e da historicidade dos Karitiana ainda obscuros (Lúcio 1996; Vander Velden 2008), como tem sido feito com sucesso para outras partes da Amazônia (Hornborg & Hill 2011).

As tais “*arqueologias adjetivadas*” (Cabrall 2014: 323) – *arqueologia colaborativa*, *arqueologia pública*, *arqueologia participativa* e *arqueologia indígena* – podem auxiliar em muito neste trabalho, ao investigar as formas de uso e apropriação desses

novos objetos por parte dos índios, suas origens, suas formas de circulação naquela zona e de intercâmbio entre brancos e índios, sua inserção nas redes locais de trocas e os modos de descarte ou abandono que os legaram até nós hoje. Pode ajudar, assim, a compreender como as histórias dos povos indígenas são muito mais complexas do que as linhas de continuidade normalmente admitidas sem, no entanto, sugerir que estas mestiçagens tenham impacto negativo nas identidades indígenas e no conjunto de seus direitos específicos, especialmente ao território. Ao contrário, a análise etnoarqueológica desses materiais *híbridos* deverá permitir demonstrar a natureza Karitiana da própria *mistura*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de um arqueólogo na equipe do Grupo Técnico (GT) de identificação da Terra Indígena Karitiana é algo a ser considerado fundamental. É certo que a Antropologia pode discutir com os índios as evidências materiais do passado recolhidas no rés do chão, e mesmo atingir a posição sistêmica desses objetos nas transformações históricas da cosmologia nativa. Contudo, uma interpretação fundada em dados cientificamente consistentes que possa, de fato, empregar o vestígio arqueológico como apoio à sustentação das reivindicações territoriais dos índios só me parece poder ser alcançada com a mútua fertilização obtida no diálogo entre Arqueologia, Antropologia e a comunidade indígena em questão (Silva, Bepalez

& Stuchi 2011). Ademais, antropólogos sociais em geral não dispomos de formação mínima em Arqueologia que nos possa orientar em como proceder: os casos de dupla formação em Arqueologia e Antropologia Social ilustram, a contrário, os benefícios advindos da estreita colaboração disciplinar (Silva 2002; Silva, Bespalez & Stuchi 2011; Eremites de Oliveira & Pereira 2009 e 2012). Os prejuízos dessa ausência da Arqueologia nos laudos antropológicos se verificam também na qualificação do material localizado: sem pesquisas arqueológicas profissionais, o que temos são apenas cacos de cerâmica e outros objetos estranhos (vidro e ferro em aldeias indígenas) localizados na superfície¹⁵; apenas escavações feitas com métodos apropriados e um trabalho detalhado de arqueólogos podem nos conduzir, evidentemente, aos recipientes que viraram cacos e a tudo o mais que permanece enterrado nos sítios outrora habitados pelos Karitiana. Estou absolutamente ciente do que observou Jorge Eremites de Oliveira (2007: 105) sobre o peso conferido, em alguns laudos, ao dado arqueológico:

“Registra-se, contudo, e mais uma vez, que não é a ocorrência de evidências arqueológicas imemorais, como artefatos líticos e cerâmicos, que poderiam ou não comprovar a tradicionalidade da ocupação indígena na área periciada (...)”.

Apenas apelo, como antropólogo, para um adensamento do debate que permita a mim, assim como a outros colegas antropólogos trabalhando em processos de identificação, trabalhar da melhor forma com os registros arqueológicos disponíveis mesmo a um

não profissional em Arqueologia, pois encontrado espalhado na superfície do solo ou aflorando dele.

Artefatos inteiros – desconheço se algum já foi, até o presente momento, encontrado – podem nos contar muito mais sobre a história dos Karitiana (ou dos grupos de língua Tupi-Arikém) e sobre os limites da expansão e da retração de seu território ao longo do tempo, sempre partindo dos modos como os Karitiana reconhecerão peças íntegras, e não apenas cacos (que são, como vimos, restos de espíritos). Peças melhor conservadas devem permitir discutir com os índios – a partir do que ainda conhecem hoje e do que se recordam de processos de fabricação, dos usos e do descarte do passado (cf. Moi 2007) – as técnicas, qualidades e variedades dos utensílios cerâmicos produzidos antigamente, de modo a situar com mais propriedade *uma cerâmica Karitiana*, ou *Tupi-Arikém*, nos moldes do que propõe Eurico Miller (2009) ou, por outro lado, segundo o que dizem os próprios Karitiana. Tais questões devem ser enfrentadas pela colaboração entre antropólogos e arqueólogos, sustentada pela investigação arqueológica detalhada dos materiais em questão, o que certamente irá interessar muito aos Karitiana e produzir renovadas interpretações sobre esses cacos de espíritos e sobre os modos de usá-los estrategicamente na defesa de seus direitos a suas terras tradicionalmente ocupadas. Um trabalho que está apenas começando ali no território Karitiana, mas que tem potencial para gerar um diálogo muito produtivo entre distintas epistemologias e, por que

não, ontologias.

Conhecendo melhor esta cerâmica seria possível, penso, aguçar nosso entendimento do que é o território Karitiana *vis a vis* a necessidade de se propor e sustentar os limites da Terra Indígena Karitiana com o auxílio sempre importante dos dados de natureza arqueológica. Devemos levar a sério a afirmação de que [w]bile there has been a reaction against the enthusiastic abuse of ceramic style – under such aphoristic rubrics as “pots do not speak” or “pots are not people” – careful use of ceramic and linguistic evidence has proved very fruitful (Wright 2009: 56). Muito frutífero, ainda mais em casos em que os potes são, em certo sentido, pessoas! – o que, ao contrário do que possa parecer, adiciona mais dificuldades epistemológicas à colaboração entre arqueólogos, antropólogos e os povos indígenas diretamente interessados.

Como disse o arqueólogo britânico Stephen Shennan em entrevista a respeito das pesquisas que iniciava no território tradicionalmente ocupado pelos Karitiana:

“Os arqueólogos podem visitar essas supostas aldeias antigas para confirmar que são, na verdade, aldeias antigas dos índios [Karitiana]. Podem, por exemplo, colecionar amostras de cerâmica e definir as fronteiras dos sítios das aldeias antigas. É muito difícil encontrar os sítios arqueológicos na mata, mas quando se encontra o sítio arqueológico, é muito fácil reconhecer porque, além da cerâmica, existe essa terra preta, que é uma evidência boa da ocupação humana no passado” (Shennan 2003)¹⁶.

Só não estou tão certo quanto a uma

correlação tão direta entre os materiais arqueológicos localizados e a “identidade étnica” desses artefatos, embora os colchetes que arrematam o nome “Karitiana” indiquem não ter sido o arqueólogo, mas o jornalista, a colocá-lo ali; Shennan não postula, ao menos aqui, uma identificação nítida e incontroversa entre a cerâmica e a etnia, mas fala apenas nos tipos de cerâmica como instrumentos para definir limites e fronteiras dos sítios. O âmbito do projeto Tupi Comparativo, no qual ele se insere, entretanto, busca esta correlação entre línguas e culturas, idiomas e estilos ceramistas.

De todo modo, incluir os povos indígenas nas pesquisas arqueológicas, de modo a produzir interpretações culturalmente sensíveis do registro do passado e uma verdadeira etnoarqueologia é absolutamente salutar. Estou de acordo, portanto, com a afirmação de Fabíola Silva (2002: 184) de que:

*“É preciso entender a incorporação dos vestígios arqueológicos no cotidiano Asurini – independentemente de uma continuidade histórica comprovada entre eles e aquelas populações que os produziram – como um dos aspectos da construção e manutenção da sua identidade étnica na medida em que são elementos materiais que falam **para eles** sobre a sua ancestralidade e contribuem para a manutenção da sua memória cultural” (grifo no original).*

No entanto, estou ciente de que *alguma forma de continuidade* é importante aos olhos da justiça de cunho positivista que deve analisar e julgar um laudo antropológico de identificação e, mais que isso, os próprios Karitiana já perceberam isso e, portanto, fazem um

uso estratégico desses vestígios materiais. Reconheçamos, aqui também, que esses usos do material arqueológico em torno da “*manutenção da identidade étnica*” e da “*memória cultural*” também são informados por estratégias tecidas pelos índios de modo a constituir continuidades e, assim, produzir discursos mais afinados com as noções do senso comum acerca de território ancestral/tradicional e de continuidade histórico-cultural. Um debate cuidadoso, então, em torno dos usos estratégicos dos vestígios arqueológicos, envolvendo arqueólogos, antropólogos, historiadores, juristas, os povos indígenas (conforme apelou Eremites de Oliveira 2007: 111) e, no limite, toda a sociedade civil interessada, se faz mais do que necessário. Só assim, “*indigenizando a Arqueologia*” (Silva, Bespalez & Stuchi 2011: 37), poderemos alcançar uma posição descolonizante que acabe de vez com a “*violência epistêmica*” (Eremites de Oliveira 2015a: 360) que a Arqueologia, mas também, seguramente, a Antropologia, insistem em infringir aos povos indígenas.

NOTAS

¹ Este trabalho foi apresentado no *II CLAAE – Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etnohistória*, realizado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), em Dourados/MS, em junho de 2012. Uma versão reduzida dele foi apresentada, em janeiro de 2017, no evento *Brazilian Heritage – a small seminar*, realizado pelo Master’s Degree in Sustainable Heritage Management da University of Aarhus, Dinamarca. Agradeço a Robson Rodrigues, Grazielle Acçolini, Clarissa Martins

Lima, Thomas Fibiger e Astrid Kieffer-Døssing pelas valiosas sugestões.

² Noto que não estou me referindo à ideia de que os vestígios arqueológicos são tomados como *provas* definitivas da ocupação indígena de certa região, mas apenas afirmando que este tipo de material recebe atenção diferente da que recebe, por exemplo, a história oral, como aconteceu, por exemplo, no caso dos Caxixó em Minas Gerais (discutido em Santos & Pacheco de Oliveira 2003). Ainda que vários autores destaquem que objetos materiais não falam por si mesmos, dependendo, sempre, do saber discursivo produzido *hoje* (por arqueólogos e índios) a respeito deles, evidências arqueológicas são fortes em sua materialidade positiva, permitindo mesmo, em alguns casos, a negação de reivindicações étnicas e territoriais com base na (pretensa) inexistência de vínculos entre um povo e os sítios arqueológicos de sua região (de novo, tome-se o caso dos Caxixó). O objetivo do presente artigo é, entre outros, refletir sobre a natureza do conhecimento produzido na interface dos saberes de arqueólogos, antropólogos e povos indígenas, tomando para isso um caso particular. Sobre a questão das relações entre Arqueologia e Antropologia Social na construção de laudos antropológicos, remeto o leitor às reflexões de Jorge Eremites de Oliveira (2010, 2012, 2015a, 2015b, 2016).

³ Não tive oportunidade de conhecer a aldeia mais recente, Caracol, fundada em 2014. Por isso, este trabalho faz referência apenas às quatro aldeias Karitiana existentes até 2012.

⁴ O próprio formato da Terra Indígena Karitiana, praticamente um retângulo perfeito, sugere a inexistência dos estudos de identificação previstos em lei.

⁵ Não procedemos à identificação botânica da palmeira que os Karitiana denominam *licuri*, chamada também de ouricuri em ou-

tras regiões do Brasil. O fato é que a espécie assim denominada (*Syagrus coronata* (Martius) Beccari) não é nativa da Amazônia, sendo encontrada nas áreas secas e áridas das caatingas do norte de Minas Gerais, Bahia, Sergipe, Alagoas e Pernambuco (Crepaldi *et al.* 2001). É provável que os Karitiana estejam se referindo à palmeira urucuri ou ouricuri (*Attalea excelsa*) que, segundo Miller (2009: 40), é “*dos mais significativos indicadores vegetais, quanto à boa qualidade do solo para a agricultura, que atraiu e adensou os sítios Prototupí desde Ca. 5.210-5.070 a.P.*”; além disso, os urucurizais indicariam “*as melhores terras para o plantio*” (Miller 2009: 42). O ouricuri é a principal palmeira identificada pelos Manchineri nas formações arqueológicas denominadas geoglifos, evidências de grandes densidades populacionais no passado da Amazônia ocidental (Virtanen 2011: 98-99). No Pantanal, os Guató usam e manejam uma palmeira chamada acuri, que produz cachos enormes com centenas de frutos (Eremites de Oliveira 1996: 116-117). Desconheço se os Karitiana chamam de licuri esta espécie de palmeira nativa (o uricuri), ou se uma planta introduzida nesta região da Amazônia após a chegada dos brancos – talvez pelos muitos migrantes nordestinos que se espalharam pela região desde fins do século XIX – tendo os Karitiana aprendido a apreciar seus frutos. Neste último caso, teríamos, então, a indicação da existência de sítios de antigas aldeias Karitiana por uma espécie vegetal alógena, introduzida após o contato com os não índios. De fato, veremos adiante que esta possibilidade coaduna-se com outras evidências encontradas em locais de habitação indígena no passado.

⁶ “Bicho” (*kida*) é uma categoria polissêmica do pensamento Karitiana – cuja tradução alternativa (talvez intercambiável) é “coisa”, daí *kida o*, “coisa redonda”, i.e., fruta; *kida papydna*, “coisa-asa”, beija-flor,

etc – que define seres que manifestam disposições agressivas e/ou monstruosas; como tal, recobre desde seres apavorantes como o Mapinguari (*Owojo*) e o *Kida bujhu* (uma espécie de morcego gigante que uiva como um cão e é associado ao diabo cristão), até animais peçonhentos, agressivos e potencialmente mortais (e, por isso, não menos apavorantes) como serpentes, aranhas, escorpiões, onças e outros. Neste uso – “alma” como “bicho” – os Karitiana se referem às manifestações perigosas, agressivas e muitas vezes fatais das almas dos mortos.

⁷ Recordemos que, desde Manuela Carneiro da Cunha (1978) os mortos são outros e, portanto, não são gente (viva).

⁸ Para os Asurini do Kuatinemu os inúmeros cacos de cerâmica encontrados nas aldeias são os restos das painéis de *Anumai mamapira*, personagem mítico que, nos tempos antigos, retirou-se para outro mundo (Silva 2002: 180). Todos os vestígios arqueológicos no território Asurini são tidos como evidências da passagem, por este mundo, de seres sobrenaturais nos tempos míticos (Silva 2002); desta forma, contrastam com os materiais Karitiana, que evidenciam apenas a existência pretérita de pessoas humanas – seja de seus artefatos, seja das próprias pessoas (como os fragmentos cerâmicos) – e aproximam-se dos petróglifos e formações rochosas que, para os povos no alto rio Negro, também ilustram passagens míticas (IPHAN 2007).

⁹ “*Era tempo*” é a expressão empregada no discurso Karitiana, em português, para marcar o tempo dos antigos, que se opõe tanto ao presente quanto ao passado mítico, este introduzido pela expressão “*tempo antigamente*”.

¹⁰ Em 2002, no âmbito do Projeto Tupi Comparativo, o arqueólogo britânico Stephen Shennan planejou dar início a pesquisas arqueológicas na região (e com a

colaboração) dos Karitiana, interessado na busca por correlações entre a(s) língua(s) Tupi-Arikém e o registro arqueológico existente (ver a entrevista de Shennan em <http://www.comciencia.br/entrevistas/arqueologia/shennan.htm>). Um infeliz evento ocorrido no mesmo ano – fazendeiros incendiaram a maloca que Cizino Karitiana construíra na margem direita do rio Candeias como estratégia para reivindicar aquela porção do território indígena desprezada pela demarcação – não permitiu que o arqueólogo conduzisse seus trabalhos, e o projeto foi paralisado.

¹¹ Evidentemente não foram encontrados apenas fragmentos cerâmicos e objetos de manufatura industrial: são muito comuns, em toda a área vistoriada, túmulos (reconhecíveis por pequenas elevações no terreno, orientadas no sentido leste-oeste, pois os cadáveres devem ser enterrados com a face voltada para o nascente) além de pedras achatadas empregadas (ainda hoje) como mão de pilão e de esteios de antigas moradias (*abi atana*, as “casas redondas”, habitações tradicionais Karitiana).

¹² Que artefatos industriais sejam concebidos como existindo desde o início dos tempos não constitui novidade na etnologia indígena (cf. Hugh-Jones 1992).

¹³ O Moraes que dá nome à aldeia e a serra onde se localizava é Antônio Moraes, pai do pajé Cizino Karitiana e o grande líder que por volta dos anos de 1940-1950 conduziu os Karitiana aos contatos permanentes com os brancos e, depois, os instou (ele morreu antes disso) a atravessarem o rio Candeias, instalando-se no vale do rio das Garças e abandonando definitivamente parte de seu território tradicional. Sobre esta importante e lendária liderança ver Lúcio (1998).

¹⁴ A cosmologia e a mitologia Karitiana trazem exemplos ainda mais eloquentes desta *simbiose*, se podemos dizer assim, entre ín-

dios e brancos na região, falando abundantemente de uma origem comum entre uns e outros, chegando mesmo a afirmar que os Karitiana eram brancos que se “desviaram” em algum momento do seu percurso histórico, e que agora estão apenas recuperando com os brancos de hoje aquilo que é (e deveria ter sido) também seu. Não tenho espaço para desenvolver esses pontos aqui, e por isso remeto o leitor a Lúcio (1996) e a Vander Velden (2008 e 2010).

¹⁵ A equipe do GT de identificação da Terra Indígena Karitiana anterior, coordenado por Andréa Carvalho Mendes de Oliveira Castro, menciona ter encontrado muitas panelas de cerâmica nos sítios de antigas aldeias (Castro 2010: 17) e fotografa um artefato cerâmico semienterrado no sítio da aldeia de *Py'oti*, no igarapé Taboca (p. 31). No entanto, não fornece maiores detalhes a não ser a confirmação de que as peças evidenciam a presença pretérita dos índios Karitiana nos locais vistoriados.

¹⁶ Ver nota 7.

REFERÊNCIAS

Albert, B. 2002. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza, in *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Organizado por B. Albert & A. Ramos, pp. 239-274. São Paulo: Imprensa Oficial/Edunesp; Brasília: IRD.

Almeida, F. O. de. 2016. A arqueologia do rio Jamari e a possível relação com os grupo Tupi-Arikém – Alto Madeira (RO). Inédito.

Bespalez, E. 2009. *Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional*. Dissertação de Mestrado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

- _____. 2014. *As formações territoriais na Terra Indígena Lalima, Miranda/MS: os significados históricos e culturais da Fase Jacadigo da Tradição Pantanal*. Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
- Cabral, M.P. 2014. De cacos, pedras e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 6 (2): 314-331.
- Carneiro da Cunha, M. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabó*. São Paulo: Hucitec.
- Castro, A. C. M. de O. 2010. *Relatório Complementar de Re-estudo para a Revisão de Limites da Terra Indígena Karitiana*. Relatório. Inédito.
- Crepaldi, I. C. et al. 2001. Composição nutricional do fruto de licuri (*Syagrus coronata* (Martius) Beccari)”. *Revista Brasileira de Botânica*, 24 (2): 155-159.
- Demolin, D. & Storto, L. S/d. *The phonetics and phonology of Karitiana, a Tupian language spoken in Rondônia, Brazil*. Bruxelas, Academia Belga de Ciências (no prelo).
- Eremites de Oliveira, J. 1996. *Os Guató: argonautas do Pantanal*. Porto Alegre: Edipucrs.
- _____. 2007. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri’y. *Sociedade e Cultura*, 10 (1): 95-113.
- _____. 2012. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. *Tellus*, 12 (22): 27-48.
- _____. 2015a. Arqueologia de Contrato, colonialismo interno e povos indígenas no Brasil. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 7(2): 354-374.
- _____. 2015b. (Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: Etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, in *Laudos antropológicos em perspectiva*. Editado por J. Pacheco de Oliveira, F. Mura & A. Barbosa da Silva, pp. 234-261. Brasília: ABA.
- _____. 2016. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Revista de Arqueologia*, 29: 136-160.
- Eremites de Oliveira, J. & Pereira, L. M. 2009. Nãnde Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico de uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil como Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados, Editora UFGD.
- _____. 2010. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas, in *Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica: Fronteiras, Cosmologia e Antropologia em Aplicação*. Editado por R.S.L. Aguar, J. Eremites de Oliveira & L. M. Pereira, pp. 185-208. Dourados: Editora UFGD.
- _____. 2012. *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracajá, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD.
- Fortis, P. & Praet, I. (eds.). 2011. *The archaeological encounter: anthropological perspectives*. St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies/University of St. Andrews (Occasional Publication 33).
- Gallois, D. & Cabral, M. 2015. As marcas do começo do mundo: reflexões sobre os efeitos de uma pesquisa colaborativa na transformação de saberes e práticas wajã-

- pi. *Comunicação apresentada na IV Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, Campinas, Unicamp. Inédito.
- Gnecco, C. 2012. “Escavando” arqueologias alternativas. *Revista de Arqueologia SAB*, 25 (2): 08-22.
- Gow, P. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Heckenberger, M. 2005. *The ecology of power: culture, place and personhood in southern Amazonia, AD 1000-2000*. London: Routledge.
- Heckenberger, M.; Kuikuro, A.; Kuikuro, U.; Russell, J.; Schmidt, M.; Fausto, C. & Franchetto, B. 2003. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, 301 (5640): 1710-1714.
- Hornborg, A. & Hill, J. (editors). 2011. *Ethnicity in ancient Amazonia: reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado.
- Hugh-Jones, S. 1992. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia, in *Barter, exchange and value*. Editado por C. Humphrey & S. Hugh-Jones, pp. 42-74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iglesias, M. P. 2010. *Os Kaxinawá do Felizardo: correrias, trabalho e civilização no alto Juruá*. Brasília: ABA.
- IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). 2007. *Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri (AM)*. Brasília: IPHAN.
- Jones, S. 1997. *Archaeology of ethnicity*. London: Routledge.
- Kopenawa, D. & Albert, B. 2013. *The falling sky: words of a Yanomami shaman*. Cambridge: Belknap Press.
- Landin, R. 1989. *Kinship and naming among the Karitiana of northwestern Brazil*. Master of Arts in Sociology, University of Texas at Arlington, EUA.
- Lúcio, C. F. 1996. *Sobre algumas formas de classificação social: etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém)*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Unicamp, Brasil.
- _____. 1998. Heróis civilizadores, demiurgos sociais: algumas considerações sobre genealogia, mito e história entre os Caritianas (tupi-ariqueme). *Mosaico – Revista de Ciências Sociais*, 1(1): 39-67.
- Miller, E. T. 2009. A cultura cerâmica do tronco Tupí no alto Ji-Paraná, Rondônia, Brasil: algumas reflexões teórica, hipotéticas e conclusivas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 1 (1): 35-136.
- Moi, F. 2007. *Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico*. São Paulo: Annablume; Porto Seguro: ACERVO.
- Pacheco de Oliveira, J. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1): 47-77.
- _____. 2003. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico, in *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Editado por A. F. Santos & J. Pacheco de Oliveira, pp. 141-179. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.
- Pacheco de Oliveira, J.; Mura, F. & Barbosa da Silva, A. (orgs). 2015. *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA.
- Pereira da Silva, Luciano. 2014. *Arqueologia indígena: protagonismo ameríndio, interlocução cultural e ciência contemporânea*. Cuiabá: Carlini & Caniato/Unemat Editora.
- Phillips, C. & Allen, H. (eds.). 2010. *Bridging the divide: indigenous communities and archaeology into the 21st century*. Walnut Creek: Left Coast Press.

- Renfrew, C. 1987. *Archaeology and language: the puzzle of Indo-European origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigues, A. D. 1964. A classificação linguística do tronco Tupí. *Revista de Antropologia*, 12: 99-104.
- Rondon, C. M. da S. 1907. *Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Relatório apresentado à Directoria Geral dos Trabalhadores e à Divisão de Engenharia (G.S.) do Departamento de Guerra. Vol. 1: Estudos e Reconhecimento*. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo.
- _____. 2003 [1916]. *Missão Rondon. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, de 1907 a 1915*. Brasília: Edições do Senado Federal.
- Santos, A. F. & Pacheco de Olivera, J. (eds.). 2003. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.
- Shennan, S. 2003. Projeto usa arqueologia para desvendar origem de língua. *ComCiência – Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, 47 (disponível em <http://www.comciencia.br/entrevistas/arqueologia/shennan.htm>, acessado em 20/05/2012).
- Santos, G. M. & Dias, C. 2010. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia*, 52 (1): 137-160.
- Silva, O. S.; Luz, L. & Helm, C. M. (orgs.). 1994. *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Silva, F. 2002. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Pará. *Horizontes Antropológicos*, 8 (18): 175-187.
- _____. 2009. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, 4 (1): 27-37.
- _____. 2010. Arqueologia e Etnoarqueologia na Aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: Reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico. *Trabalho apresentado nos Seminários Permanentes do CPEI*, Campinas, Unicamp. Inédito.
- _____. S/d. *A comparative study of Asurini and Karitiana pottery*. Projeto de pesquisa PROEX/CNPq. Inédito.
- Silva, F.; Bepalez, E. & Stuchi, F. 2011. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemo, Rio Xingu, Pará. *Amazônica*, 3 (1): 32-59.
- Storto, L. & Baldi, P. 1994. The Proto-Arikem Vowel Shift. *Proceedings of the Berkeley Linguistic Society*, 28.
- Stuchi, F. F. 2010. *A ocupação da Terra Indígena Kaiabi: Etnoarqueologia e História Indígena*. Dissertação de Mestrado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Teixeira, W.; Kern, D.; Madari, B.; Lima, H. & Woods, W. (eds.). 2010. *As terras pretas de índio da Amazônia: sua caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas*. Manaus: Edua/Embrapa.
- Urban, G. 1992. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas, in *História dos índios no Brasil*. Organizado por M. Carneiro da Cunha, pp. 87-102. São Paulo: Cia. das Letras/SMC/Fapesp.
- Vander Velden, F. 2008. O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia. *Temáticas (UNICAMP)*, 31: 11-41.
- _____. 2011. De crânios achatados e pilões de pedra: quem são os Karitiana?. *Trabalho apresentado na III Reunião Equatorial de Antropologia/XII Reunião de Antropólogos*

do Norte e Nordeste, Boa Vista/RR. Inédito.

_____. 2012. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.

Vilaça, A. 2005. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3): 445-464.

Virtanen, P. K. 2011. Guarding, feeding and transforming palm trees in the amazonian past and present, in *The archaeological encounter: anthropological perspectives*. Editado por P. Fortis & I. Praet, pp. 90-124. St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies/University of St. Andrews (Occasional Publication 33).

Viveiros de Castro, E. 1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, in *Amazônia: etnologia e história indígena*. Organizado por E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, pp. 149-210. São Paulo: NHII-USP/Fapesp.

Wanderley, E. G. 2016. É pote de parente antigo! A relação de indígenas Apurinã da Terra Indígena Caititu com os sítios e objetos arqueológicos. Jundiaí: Paco Editorial/Fapeam.

Wright, H. T. 2009. Humanity at the Last Glacial Maximum: a cultural crisis, in *Ancient human migrations: a multidisciplinary approach*. Editado por P. Peregrine; I. Peiros & M. Feldman, pp. 55-73. Salt Lake City: The University of Utah Press.