

Cadernos do  
*Lepdaarq*

*Vol. X nº19 2013*



*ISSN 2316 8412*

Textos de  
Antropologia, Arqueologia e Patrimônio

Instituto de Ciências Humanas  
Universidade Federal de Pelotas

Cadernos do  
*Lepaarq*

*Textos de*

*Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*

Vol. X | nº19 | 2013 | ISSN 2316 - 8412



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

### *Reitor:*

Prof. Mauro Augusto Burkert Del Pino

### *Vice-Reitor:*

Prof. Carlos Rogério Mauch

### *Pró-Reitora de Graduação:*

Prof. Fabiane Tejada da Silveira

### *Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:*

Prof. Denise Petrucci Gigante

### *Pró-Reitor de Extensão e Cultura:*

Prof. Antônio Carlos Martins da Cruz

### *Pró-Reitor Administrativo:*

Prof. Antônio Carlos de Freitas Cleff

### *Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento:*

Prof. Luiz Osório Rocha dos Santos

## INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

### *Diretor:*

Prof. Sidney Gonçalves Vieira

### *Vice-Diretora:*

Prof.<sup>a</sup>. Lorena Almeida Gil

## LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

### *Coordenador:*

Prof. Dr. Rafael Guedes Milheira



### **Editora e Gráfica Universitária**

R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS

CEP 96010-150

Fone/fax:(53)227 3677

e-mail: editoraufpel@uol.com.br

Ficha catalográfica: Aydê Andrade de Oliveira –  
CRB 10/864

Cadernos do LEPAARQ - Textos de Arqueologia, Antropologia e Patrimônio. Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia. Pelotas, RS: Editora da Universidade Federal de Pelotas, v.10, n.19,2013.

### Semestral

ISSN impresso 1806-9118

ISSN eletrônico 2316-8412

1. Arqueologia - Periódico. 2. Antropologia - Periódico. 3. Patrimônio - Periódico. I. Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia.

CDD 930.1

## EDITORIA – CADERNOS DO LEPAARQ

### *Editoria:*

#### *Editores Responsáveis*

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira

Prof. Dr. Rafael Guedes Milheira

### *Conselho Editorial:*

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Sosa Gonzalez (UFPEL)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carolina Kesser Barcellos Dias (UFPEL)

Prof. Dr. Charles Orser Jr. (New York State Museum – EUA)

Prof. Dr. Francisco Pereira Neto (UFPEL)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Helen Gonçalves (UFPEL)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lourdes Domínguez (Oficina del Historiador – Cuba)

Prof. Dr. Luiz Oosterbeek (Instituto Politécnico de Tomar – Portugal)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Dulce Gaspar (Museu Nacional UFRJ)

Prof. Dr. Mariano Bonomo (Conicet – Facultad de Ciencias Naturales y Museo – Argentina)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marisa Coutinho Afonso (USP)

Prof. Dr. Paulo Deblasis (Museu de Arqueologia e Etnologia USP)

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sandra Pelegrini (UEM)

Prof. Dr. Saul Eduardo Seiguer Milder (UFSM)

### *Conselho Consultivo:*

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Inez Klein (UFPEL)

Prof. Dr. Arno Alvarez Kern (PUC-RS)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Camila Alejandra Gianotti (CURE – Uruguai)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia Turra Magni (UFPEL)

Prof. Dr. Edgar Barbosa Neto (UFMG)

Prof. Dr. Gustavo peretti Wagner (UFBA)

Prof. Dr. Mártin Cesar Tempass (UFPEL)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Bento Ribeiro (UFPEL)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Neiva Bohns (UFPEL)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nirce Saffer Medvedovski (UFPEL)

Prof. Dr. Rafael Corteletti (USP)

Prof. Dr. Rafael Suárez Sainz (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Uruguai)

Prof. Dr. Renato Pinto

### *Secretaria Editorial:*

Rafael Guedes Milheira

### *Editoração e Projeto Gráfico:*

Chaiane Alves Quadrado

# SUMÁRIO

## PÁGINA

### EDITORIAL

Rafael Guedes Milheira

05

### OS PIONEIROS E SEU LEGADO NA CONSTRUÇÃO DA ARQUEOLOGIA DO MARANHÃO

Arkley Marques Bandeira

07

### ARQUEOLOGIA ESPACIAL E O GUARANI NO VALE DO TAQUARI, RIO GRANDE DO SUL

Sidnei Wolf, Neli Teresinha Galarce Machado, Luis Fernando da Silva Laroque, André Jasper

59

### ARQUEOLOGIA EXPERIMENTAL APLICADA AO ESTUDO DAS BOLEADEIRAS PRÉ-COLONIAIS DA REGIÃO PLATINA

Anderson Marques Garcia e Bruno Gato da Silva

89

### OBSERVACIONES SOBRE CHAMANISMO Y EL RITO DEL BAUTISMO ENTRE LOS AVA-KATU-ETE

Hugo Florencio Centurión Mereles

121

### APORTES AFRICANOS A LA CONFORMACIÓN MÁGICO-RELIGIOSA DEL CARIBE: LA PRESENCIA DEL VAUDOU HAITIANO

Jenny González-Muñoz

139

### RESENHA DO LIVRO “DEIXE ESTAR: PATRIMÔNIO, ARQUEOLOGIA E LICENCIAMENTOS AMBIENTAIS” DE GISLENE MONTICELLI

Letícia Nörnberg Maciel

163

### PROJETO DE ENSINO “CAFÉ ARQUEOLÓGICO” - ATIVIDADES DO PERÍODO 2011-2012

Rafael Guedes Milheira, Fábio Vergara Cerqueira, Luciana Peixoto

169

ARTIGOS

RESENHAS

RELATÓRIOS E NOTÍCIAS  
INSTITUCIONAIS

## E D I T O R I A L

Com este volume dos Cadernos do LEPAARQ esse periódico retoma sua periodicidade. Passado um período de inércia, o periódico foi reoxigenado, revivido e agora pode vislumbrar novos horizontes, contribuindo para o desenvolvimento das ciências humanas de maneira interdisciplinar, integrando Antropologia, Arqueologia e Patrimônio.

O primeiro trabalho, de autoria de um grupo de pesquisadores da Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES) aponta a concretização de pesquisas em arqueologia pré-colonial no vale do rio Taquari, região centro-leste do Rio Grande do Sul. De autoria de Sidnei Wolf, Neli Teresinha Galarce Machado, Luis Fernando da Silva Laroque e André Jasper, o trabalho versa sobre arqueologia espacial no sítio RS-T-114, localizado à margem do rio Forqueta, tributário do Taquari, cujos vestígios arqueológicos apontam estruturas de combustão e otimização de recursos líticos e cerâmicos.

Arkley Marques Bandeira aborda a história da arqueologia no Maranhão e o papel dos primeiros pesquisadores em arqueologia na construção do conhecimento sobre o passado. Embora o texto trate da história da disciplina arqueológica naquele Estado, desde o século XVII até o século XX, o autor não se furta de refletir sobre a contemporaneidade das temáticas tratadas pelos autores ao longo do tempo, sobretudo no que se refere a questões de preservação dos sítios arqueológicos e a socialização do conhecimento.

Anderson Marques Garcia e Bruno Gato da Silva abordam um tipo de atividade bastante lacunar no Brasil: a arqueologia experimental. Com o trabalho intitulado: “Arqueologia experimental aplicada ao estudo das boleadeiras pré-coloniais da região platina”, os autores tratam das técnicas empregadas na confecção de boleadeiras, instrumentos tradicionais do gaúcho, adaptados de

grupos caçadores-coletores que habitaram o bioma pampa desde, pelo menos, 10 mil ano atrás.

Através dos ritos de batismo, Hugo Florencio Centurión Mereles retrata a cosmología e a cultura Ava-Katu-Ete do Paraguai, ressaltando o papel dos xamãs, que realizam a interlocução entre deuses e pessoas através de sonhos e da alma/palavra.

Numa perspectiva antropológica e etnográfica Jenny Gonzáles-Muños aborda aspectos da identidade e religiosidade haitiana, cuja história escravista tem em suas origens o “*Vaudou*” original do antigo “*Dahomey*”, uma manifestação religiosa que embasa a resistência cultura antilhana.

A resenha de Leticia Nörnberg Maciel reflete sobre alguns aspectos teóricos do livro de Gislene Monticelli “Deixe estar: patrimônio, arqueologia e licenciamentos ambientais”, o qual aborda um dos temas mais caros e contemporâneos da arqueologia brasileira: a arqueologia de contrato ou empresarial.

Para finalizar, Rafael Guedes Milheira, Fábio Vergara Cerqueira e Luciana Peixoto trazem um relato referente aos anos de 2011 e 21012, do projeto de ensino “Café Arqueológico”. Esse projeto tem como objeto central a divulgação acadêmica do conhecimento científico gerado por ex-alunos da UFPEL que se formaram através do LEPAARQ-UFPEL e de pesquisadores colaboradores de diferentes instituições de ensino superior do Brasil.

Boa leitura!

Rafael Guedes Milheira  
Coordenador do LEPAARQ  
Editor dos cadernos do LEPAARQ

## Os Pioneiros e Seu Legado na Construção da Arqueologia do Maranhão

Arkley Marques Bandeira<sup>1</sup>

---

**RESUMO:** Este artigo aborda a história da arqueologia do Maranhão e o papel dos pioneiros na construção do conhecimento sobre o passado. Para tanto, serão abordados dois momentos que caracterizaram a trajetória da disciplina: o Período Descritivo (séculos XVII a XIX), que produziu os relatos mais significativos sobre as populações indígenas do Estado, fonte inesgotável de inspiração e conhecimento sobre o passado local e o período Descritivo-Classificatório (século XX), onde foram registrados e descritos os principais sítios arqueológicos observados em distintas regiões do Maranhão. Além disso, caracterizou-se como um momento singular da história da arqueologia maranhense, pelo caráter pioneiro de alguns pesquisadores em abordar temas atuais, como a proteção e preservação do patrimônio arqueológico para as gerações futuras, socialização do conhecimento e ensino e pesquisa.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Arqueologia, História, Maranhão.*

---

**ABSTRACT:** This article discusses the history of archeology and the role the pioneers of Maranhão in the construction of knowledge about the past. To this end, two moments that will be addressed characterized the trajectory of the discipline: Description Period (XVII – XIX), which produced the most significant reports on indigenous peoples of the state, inexhaustible source of inspiration and knowledge about the local past and period Description - Qualifier (XX), which were recorded and described the main archaeological sites observed in different regions of Maranhão. Moreover, it was characterized as a singular moment in the history of archeology of Maranhão because the pioneer character of some researchers to address current issues such as the protection and preservation of archaeological heritage for future generations, knowledge socialization and education and research.

**KEY-WORDS:** *Archaeology, History, Maranhão.*

---

<sup>1</sup> Arqueólogo e Historiador. Doutor em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (PPG – MAE – USP), Brasil. Coordenador do Projeto Sambaquis do Maranhão e Diretor da Casa da Memória do Instituto do Ecomuseu do Sítio do Físico, em São Luís – MA, Brasil. Pesquisa realizada com Bolsa Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Demanda Social.

## Introdução

Compreender a arqueologia por uma perspectiva histórica é um ponto de partida fundamental para se avaliar a história de seu pensamento. A visão historicista auxilia na compreensão de sua trajetória, influenciada pelos fluxos e refluxos da filosofia das ciências.

Reconhecer que a arqueologia não é um ente isolado no âmbito das ciências ocidentais permite trilhar a história das correntes teóricas que envolvem a produção do conhecimento e, mais que isso ilustra as particularidades de sua inserção em distintos contextos.

Sobre esta perspectiva, Collingwood (1937) atestou que nenhum problema histórico deve ser estudado sem que se estude a história do pensamento histórico a seu respeito (Dunnell, 1984) e um dos primeiros esforços neste sentido foi realizado por Willey e Sabloff com a publicação de *A History of American Archeology* (1993).

Nesta obra, a história da arqueologia dos Estados Unidos foi dividida em quatro períodos, de acordo com o momento histórico: fase especulativa, fase classificatória-descritiva, fase classificatória-histórica e fase explicativa. Esforço semelhante e com uma perspectiva diferenciada foi realizado por Bruce Trigger, em *História do Pensamento Arqueológico* (2004).

Tentativas para periodização do conhecimento arqueológico foram realizadas no Brasil nas sínteses de Mendonça de Souza (1991), Prous (1992) e Funari (1999).

Para o arqueólogo Alfredo Mendonça de Souza (1991), os períodos pelos quais o conhecimento arqueológico no Brasil foi ganhando corpo foram divididos em temáticas associadas ao momento histórico do país:

- Dos cronistas aos naturalistas viajantes (1500-1858);
- Dos primeiros arqueólogos brasileiros à busca de cidades perdidas (1858-1889);



- Do impulso popular à institucionalização da pesquisa (1889-1961);
- Do ensino formal à consciência de classe (1961-1985).

André Prous (1992) enfocou os períodos da arqueologia nacional relacionando-os com a produção do conhecimento e o caráter dos profissionais atuantes na área:

- Início da arqueologia brasileira (1870-1910);
- Período intermediário (1910-1950);
- Período formativo da pesquisa moderna (1950-1965);
- Período das pesquisas recentes (1965-2003).

Recentemente, Pedro Paulo Funari (1999) associou a trajetória da arqueologia no país aos períodos históricos mais significativos:

- Império (1822-1889);
- República (1889-1920);
- Anos de 1920-1940;
- Pesquisa universitária (1950-1964);
- Período militar (1964-1985);
- Tendências atuais (1985-2003).

A importância de se compreender a trajetória da arqueologia no Brasil justificou o esforço em sintetizar a história da arqueologia no Maranhão, usando como base a produção de conhecimento, mesmo que este conhecimento não tenha sido conscientemente elaborado.

Neste artigo serão abordados dois dos mais importantes momentos da história da arqueologia maranhense, particularmente, o *Período dos Relatos de Cronistas e Viajantes dos Séculos XVII e*

XVIII, que forneceu descrições pormenorizadas e produziu os relatos mais significativos sobre as populações indígenas do Maranhão, fonte inesgotável de inspiração e conhecimento sobre o passado local, mas que não tinha um cunho arqueológico.

E o *Período Descritivo-Classificatório* (século XIX e XX), onde foram registrados e descritos os principais sítios arqueológicos observados em distintas regiões do Maranhão, em um momento singular da história da arqueologia maranhense, pelo caráter pioneiro de alguns pesquisadores em abordar temas atuais, como a proteção e preservação do patrimônio arqueológico para as gerações futuras, socialização do conhecimento e ensino e pesquisa.

Em síntese, este artigo apresenta a importância da documentação histórica na produção do conhecimento arqueológico e o papel dos pioneiros e seu legado na construção da arqueologia do Maranhão.

### **Período dos Relatos de Cronistas e Viajantes dos Séculos XVII e XVIII**

O conhecimento sobre as ocupações humanas que existiram no período anterior a chegada do Europeu no Maranhão foi fundamentalmente legado por cronistas, religiosos e viajantes, que registraram para a posteridade aspectos peculiares sobre a existência dos povos indígenas e seu modo de vida, na maioria das vezes, abordando aspectos fantásticos e a aparente inferioridade destes perante os europeus.

Este momento foi denominado de Período dos Relatos de Cronistas e Viajantes dos Séculos XVII e XVIII, no qual uma gama de relatos foi produzida para distintos fins por religiosos, cronistas, viajantes e agentes públicos, que registraram aspectos naturais e culturais do Maranhão, sem a intenção de focar aquilo que seria futuramente considerado como patrimônio arqueológico e nem com intencionalidade de produzir conhecimento a respeito desses achados.

Em um primeiro momento, principalmente nos primórdios do século XVII, a curiosidade pelo “outro” foi a tônica do discurso oficial francês, para em seguida dar lugar ao aspecto colonialista e de dominação praticado pelos portugueses.

Após o desembarque dos franceses na Ilha de *Upaon Açu*, atual São Luís, foi realizada a cerimônia de posse de fundação da França Equinocial. Logo depois, uma comitiva francesa formada por Rasilly, o Barão de Sancy e os padres Claude d’Abbeville e Arsène de Paris foi incumbida de reconhecer as aldeias de toda a região. Acompanhou a comitiva um francês que já residia na Ilha do Maranhão, denominado David Migan, que serviu de intérprete e guia.

Nesta empreitada, parte dos franceses espalhou-se pelas aldeias para viver conforme o costume da terra, como *chetuasaps*, isto é, hóspedes ou compadres. A relação com os hóspedes era íntima e eram tratados como filhos, vivendo nos costumes dos indígenas, caçando e pescando (d’Évreux, 2002).

Na *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*, de Claude d’Abbeville, datada de 1616, foi relatada a chegada dos franceses na região e a existência de vinte e sete aldeias espalhadas por toda a Ilha. Além disso, hábitos e costumes dos Tupinambás foram documentados e muitos aspectos do cotidiano desses povos foram descritos (d’Abbeville, 2002).

Sobre as aldeias da Ilha de São Luís, o capuchinho relatou a existência de 27 (vinte e sete), sem contar com o Forte São Luís, situadas na ponta do rochedo, em uma praça central, conforme se segue:

Está a primeira aldeia na ponta de terra vizinha ao lugar de desembarque na Ilha Grande, vindo da Ilhazinha de Santa Ana: chama-se **Timboú**, nome significativo de raiz de uma certa árvore chamada *euue*, que serve para

embriagar os peixes. Tem esta aldeia dois principais, *Uaruma-Uaçu*, nome da árvore e dos ramos com que fazem os crivos para passar ou peneirar a farinha. Chama-se outro *Sauçuacã*, “cabeça de onça”. Chama-se a segunda aldeia de **Itapari**, isto é, “tapada, curral, ou camboa de peixe”, porque aí existem dois ou três currais destes. Tem também dois principais, um chamado *Metarupua*, isto é, “pedra branca”, que costumam a trazer embutida no beijo. É um bom índio, muito amigo dos franceses, que de ordinário o chamam pelo nome de caranguejo. Chama-se o segundo *Auati*, ou “milho negro”. A terceira aldeia é a **Carnaupió**, nome derivado da árvore carnal. Tem dois principais, chama-se o primeiro de *Marcoia-Pero*, nome derivado da casca de um fruto amargoso chamado *morgoiaue*, e o segundo *Araruçuaí*, que significa “cauda de arara”, pássaro vermelho, misturado com outras cores. Chama-se a quarta **Euaíne**, “água velha” ou água turva”. Também tem dois principais: *Uíra-Uassupinim*, pássaro grande e caçador, enfeitado de diversas cores, e o outro *Jereuuçu*, nome de certa ave. A quinta aldeia é **Itaenddaue**, isto é, “largo de pedra”. Chama-se o principal *Uaignon-Mondeuue*, “lugar onde se apanham pedras azuis”. Chama-se a sexta **Araçuí – leuue**, isto é, o bonito pássaro que tem tal nome. O principal tem o nome de *Tamano*, isto é, “Pedra Morta”. Chama-se a sétima **Pindotuue**, em vez de *Pindó*, que são as folhas das palmeiras com que cobrem suas casas. Os seus habitantes estão agora com o de *Carnaupió*, tendo o principal *Margoia-Pero*, que significa a casca amargosa de um fruto

com tal nome. A oitava aldeia chamada **Uatimbup**, raiz de timbó. Chama-se o principal Uirapoutian, “Brasil”. É um grande guerreiro, muito amigo dos franceses. Esta aldeia é vizinha do Junipará. A nova aldeia, a maior e mais saliente de todas, chama-se **Junipará**, que significa jenipapo amargo, fruto mui amargo quando não está maduro. Chama-se seu principal **Japi-Uaçu** ou simplesmente **Japiaçu**, isto é, um passarinho mosqueado de várias cores, um dos mais raros e mais bonitos da Índia. É o primeiro e o maior **Boruuichaué**, não só desta aldeia, mas também de todas a Ilha Grande. Além deste, ainda aí existem quatro principais a saber: **Jacupém**, que significa faisão, **Tatu-açu**, “fogo grande”; **Tecuaré-Ubui**, “maré de sangue”; **Paquarrabeu**, “barriga de uma paca cheia d’água”. Chama-se a décima **Toroippeep**, isto é, calçado, há dois principais nessa ilha, um chamado **Perauiá**, “abraço de peixe”, e outro **Auapaã**, isto é, “homem que não sabe atravessar”. A undécima chama-se **Januarém**, “cão fedorento”. Tem dois principais: um chamado, **Urubuanpã**, “corvo inchado”, e outro, **Taicuiú**, nome derivado de um passarinho. A duodécima é conhecida por **Uarapirã**, “cova vermelha”. Tem por principal **Itapucusã**, que significa grillheta ou ferro com que se prendem os pés. Chama-se a décima terceira Coieup, isto é, “uma cabaça, que serve de prato”. Tem dois principais, um, chamado **Mutim** “miçanga branca”, e o outro, seu irmão, **Ouíra-uaçu**, que significa o olho de um pássaro grande. A décima quarta chama-se **Eussauap**, isto é, “lugar onde se come caranguejo”. É uma das maiores aldeias da Ilha, e onde há quatro principais. Chama-se o primeiro **Tatuaçu**, “tatu

grande”; o grande o segundo uma vez; o segundo uma vez *Corassaçu*, “pescoço comprido”, e outras *Mauariaçu*, nome tirado de um grande pássaro branco; o terceiro, *Taiaçu*, “o javali”, o quarto *Tapireuíra*, “coxa de vaca”. A décima quinta aldeia chama-se **Maracanã** – *pisip*, nome derivado da ave grande maracanã. Tem três principais, sendo o primeiro *Terere* “nome”, o segundo *Aiuru-uaçu* “papagaio grande”, o terceiro *Uara-aubuí*, “pássaro azul”. Chama-se: a décima sexta, **Taperuçu**, aldeia grande e velha, e seu principal é *Quatiare-Uçu*, “carta ou letra grande”. A décima sétima **Torupé**, “a beberagem: tem dois principais, um chamado *Uirapapeup*, “arco chato”, e outro *Carautá-uare*, “comedor de carautá”. A décima oitava, **Aqueteuye** “praça de peixe”. É seu principal *Tupiaçu*, nome derivado da cinta em que, presa ao pescoço, trazem seus filhos. A décima nona, **Caranavue** “palmeira”, e o seu principal *Boi*, “cobrazinha”. A vigésima, **leuireé** (os franceses chama de *luiRET*) “pernas finas”, e o seu principal *Canuaaçu*, “tintura”. A vigésima primeira, **Eucatu**, “água boa”, e o seu principal **Januare-uaeté**, “onça feroz”, ou o “cão grande”, bom índio e muito amigo dos franceses. A vigésima segunda, **Jeuireé**, a pequena, e o seus principais são *Canuamiri*, “tintura pequena”, e *Euuaiuantim*, “fruto picante”. A vigésima terceira, **Uri-Uaçuepé**, “lugar onde existem *macorãs*, que são peixes assim chamados, e o seu principal, *Ambuá-açu*, nome derivado de uma espécie de baga, que tem um pé de comprimento. A vigésima quarta, **Maiue** ou **Maioba**, “nome de certas folhas de arvores muito compridas e largas”.

Tem dois principais, um, *Jacuparim*, “faisão adunco”, e o outro, *Juanti*, “cachorro branco”. A vigésima quinta, *Pacuri-euue*, “árvore de bacuri, e o seu principal, *Taiapuã*, “raiz grossa”. A vigésima sexta, *Euapar* “água torcida”, e o principal, *Tocaiçu*, “galinheiro grande”. A vigésima sétima, *Meuroti-euue*, “cacete ou árvore de palmeira” e o seu principal, *Conronron-açu* “grande roncador” (grifo nosso) (d’Abbeville, 2002, p. 185-88).

Outro capuchinho presente na missão francesa foi o Padre Ives d’Evreux, que relatou suas memórias no Maranhão e o comportamento dos Tupinambás para com os franceses na obra *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. O religioso observou os hábitos alimentares dos Tupinambás e descreveu uma pescaria, na qual “apareceram em minha casa muitos selvagens esfaimados, vindos de pescaria, na qual apanharam somente um caranguejo, que assaram sobre carvões” (d’Évreux, 2002, p. 71).

Tais relatos são as principais fontes dos Seiscentos para entender a relação estabelecida entre os indígenas e os franceses, no curto período em que a França dominou o Maranhão, tornando-se um instrumento valioso para correlações entre a fonte escrita e a localização das Tupinambás na Ilha de São Luís e regiões vizinhas.

Entre os relatos portugueses, a principal contribuição para a temática indígena e arqueológica foi publicada duzentos anos após os relatos franceses, em *Itinerário da Província do Maranhão*, do tenente-coronel do Real Corpo de Engenheiros, Antônio Bernardino Pereira do Lago, escrito provavelmente em 1820.

Este militar relatou suas andanças pela região da Baixada Maranhense, principalmente as vilas de Viana e Monção, apontando a existência de aldeias indígenas e de vestígios de antigas habitações que chamaram a sua atenção:

Com este comunicam sete lagos (ou charcos, e alguns no estado do de Pinheiro), que são o Aquiri, Cajari, Capivari, Muritiatá, Maracaçumé, e dos Fugidos e das Itans (estes dois só no inverno), o mais distante a 3 léguas, e o maior, que é o Maracaçumé, com 2 por 1 de largura, todos abundantes de peixe e de caça, porém só o de Viana e o Aquiri estão limpos [...]. Na beira deste lago (Cajari), em partes que de inverno se cobre d'água, aparecem restos e sinais de que ali avia edifícios e até alinhados em forma de rua (Lago, 2001a, p. 40).

Em outra obra do mesmo autor, *Estatística histórico-geográfica da Província do Maranhão*, publicada originalmente em 1822, afirmou que:

[...] nas cabeceiras do rio Pindaré, como são terras infestadas de índios selvagens, nos são desconhecidas; é certo aparecerem restos de uma estrada que, para aqueles lugares fizeram os padres da Companhia, começada do Lago Cajari, onde ainda em 1820, vimos sinais de alicerces ter ali havido casas [...] (Lago, 2001b, p. 20).

Para o Sul do Maranhão, os movimentos colonizadores ocorridos na região vieram do Nordeste brasileiro, principalmente, Piauí, Bahia e Pernambuco, patrocinados pela Casa da Torre. Estas “entradas” atravessaram o sertão nordestino e instalaram-se no Piauí e posteriormente adentraram no Maranhão, com fixação de colonos na localidade conhecida como Pastos Bons.

Outras iniciativas partiram do Governo Provincial, no intuito de estabelecer suas fronteiras, mapear rios e marcos geográficos na porção sul do Maranhão, conforme Carta Régia de 12 de março de



1798, que ordenou a Sebastião Gomes da Silva Belford proceder com atividades demarcatórias.

O roteiro de viagem de Belford partiu de São Luís em direção ao Rio de Janeiro, passando pelo Arraial do Príncipe regente, no Julgado de Pastos Bons, navegando por alguns rios, como o Itapecuru, e passando por várias estradas até alcançar o rio Tocantins, para daí seguir caminho pelo Goiás até a capital, Rio de Janeiro.

Outro profundo conhecedor do sertão maranhense foi Francisco de Paula Ribeiro, um dos principais desbravadores dos sertões maranhenses, que em 1815, realizou um roteiro de viagem às fronteiras das capitanias do Maranhão e Goiás, relatando dados dessa região e enfocando a presença de grupos indígenas por todo o trajeto.

Navegando pelo Itapecuru, Paula Ribeiro partiu de sua foz em 1815 e após 27 dias de viagem chegou a Caxias, onde deu prosseguimento sempre próximo ao rio Itapecuru até os domínios do distrito de Pastos Bons e sua sede. Daí seguiu viagem em direção ao rio Neves, atravessando algumas fazendas até chegar a São Pedro de Alcântara, atual Carolina (Franklin, 2005).

A documentação oficial produzida pela administração pública informou também sobre o percurso histórico por toda a região não litorânea maranhense, onde o choque das levas colonizadoras com os povos indígenas foi inevitável. Em todos os relatos consultados, a presença indígena e seus hábitos e costumes estão presentes.

De particular importância para a arqueologia do Maranhão foi o relato elaborado por Paula Ribeiro, em 1819, denominado de *Memória sobre as Nações Gentias que Presentemente Habitam o Continente do Maranhão*. A obra informou sobre as tribos mais conhecidas, suas hostilidades sobre os habitantes, às causas que lhes têm dificultado a redução e os métodos que poderão reduzi-las. Além disso, situa geograficamente as das aldeias e a proximidade com as vilas e fazendas da região.

Para a região tocantina, até o século XIX o povoamento do Maranhão se resumia à faixa litorânea e umas poucas vilas às margens dos rios Mearim, Pindaré, Itapecuru e Paranaíba. Havia completo desconhecimento sobre o vasto território do oeste maranhense, intensamente povoado pelas temidas nações indígenas, em sua maioria, timbiras (Franklin, 2005).

Segundo Edelvira Barros o reconhecimento do rio Tocantins por parte dos Jesuítas se deu com o estabelecimento às margens deste, em uma imensa propriedade da Coroa Portuguesa, onde se encontram as cidades de Açailândia, Imperatriz e João Lisboa, onde administraram duas sedes: uma na beira do rio, denominada de Campos dos Frades e outra no pé da serra, denominada de Serra Grande. Esta última aldeavam índios Gaviões (Barros, 1996).

Na primeira metade do século XIX, quando se intensificou o processo de povoamento do sul do Maranhão, dezenas de nações indígenas habitavam esse território, sendo que Paula Ribeiro relatou a presença dos Amanajós, Angetgês, Apinajés, Augutgês, Canaquetgês, Capiocrãs, Gamelas, Guajajaras, Macamecrãs, Nocoagês, Piocobgês (gaviões), poncatgê (krikatis), poncras, Puremocrãs, Sacamecrãs, Tacamedus, Xavantes e Xerentes (Franklin & Carvalho, 2007).

Em síntese, os relatos dos Seiscentos, Setecentos e Oitocentos são as principais fontes de referência para compreensão da presença indígena e o seu legado em distintas regiões do Estado. Tais relatos são fontes imprescindíveis para o conhecimento das muitas etnias que ocuparam este território e são atualmente incorporados como documentos para História, Antropologia e Arqueologia maranhenses.

### **O Período Descritivo – Classificatório (século XX)**

O período descritivo – classificatório coincide com que o arqueólogo André Prous (1992) denominou de período *intermediário* para a arqueologia praticada em um determinado

momento do Brasil. Segundo ele, este período se estendeu entre 1910 e 1950 e foi caracterizado pela existência de pesquisas praticadas por pessoas interessadas, pertencentes a profissões diversas, mas sem formação científica especializada<sup>2</sup>.

Apesar do recorte de Prous se deter aos dois primeiros quartos do século XIX, no Maranhão, a obra *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, o cronista César Augusto Marques citou que os primeiros apontamentos sobre a existência de sítios arqueológicos no Maranhão ocorreram já no século XIX.

Na edição revista e ampliada do *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, feitas por Antônio Lopes e Jomar Moraes (2008) foi registrada a existência de sítios indígenas na Ilha, descobertos pelo padre José Inácio Portugal, em 1857:

Em 1857, o pe. José Inácio Portugal, vigário de São José dos Índios, informou acerca desta freguesia ao Dr. Antônio Rego, como se lê no Almanaque do Maranhão para 1858, organizado por este polígrafo maranhense:/ “abundam cascas de sernambi por toda a parte, havendo-as em grande cópia nos cabeços dos morros, o que denuncia ter sido este terreno inundado em remotas eras por algum dilúvio parcial” (Marques, 2008, p. 143).

Outras informações sobre o passado indígena foram registradas por pesquisadores ilustres que conheceram a Ilha de São Luís e apontaram a existência de sítios arqueológicos. Em artigo

---

<sup>2</sup> Na dissertação de mestrado de Bandeira essa afirmação foi interpretada por alguns acadêmicos locais como prepotente, e que denotaria um desinteresse da intelectualidade maranhense acerca da arqueologia, a exemplo do artigo “*Um achado archeológico*”: o IHGM e a pesquisa arqueológica no Maranhão (Vaz, 2011). A retomada deste tema é a confirmação que a perspectiva historicista adotada pelo autor deste artigo é de fundamental importância para compreender os caminhos trilhados pela pesquisa arqueológica no Estado, independentemente do posto e/ou titulação acadêmica ocupada pelos estudiosos (Bandeira, 2013).

*Vestígios de civilização: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a construção da arqueologia imperial (1838-1870)*, Lúcio M. Ferreira afirmou sobre a descrição de sítios arqueológicos feitos por Francisco Adolfo Varnhagen, em *História Geral do Brasil*, como se segue:

[...] estreitou de forma mais incisiva a relação entre Etnografia e Arqueologia. Perceba-se, por exemplo, a mesma linha decrescente do método: a Etnografia e o estudo das línguas indígenas levariam às imigrações, que por sua vez desembocariam na Arqueologia. Esta preocupação com a Arqueologia levou-o a comentar os “últimos achados arqueológicos”: machados líticos, igaçabas, vestígios cerâmicos, etc. Levou-o também a descrever com muita segurança um sambaqui, visto por ele no Maranhão. Nota-se sua precaução em determinar que o sambaqui é um “mausoléu”, e não uma cidade encantada[...] (Ferreira, 1999, p. 23).

Sobre esse aspecto, Varnhagen citou:

O uso de preparar taes provisões era um dos com que mais se distinguiam os Caribes do norte, que, para esse fim, effectuavam até expedições á ilha *Anegaã*, uma das menores Antilhas, ainda hoje mui abundante de taes mariscos. Se durante esta pescaria morria algum companheiro, lhe davam sepultura no próprio monte das cascas d'ostras. Assim pelo menos se podem explicar essas *casqueiras* ou *ostreiras* descobertas no littoral com ossadas humanas, e ja cobertas até de arvores seculares. Taes casqueiras, chamadas ainda

nas províncias do norte *sernambitibas* ou *sernambi-teuas*, constituem hoje, para quem as possui, uma verdadeira riqueza, pela facilidade com que dellas se extrahê a cal. Semelhantes *ostreiras* se encontram ainda nos territórios scandinavos, no norte da Europa e em ilhas do mar Egêo (Varnhagen, 1978, p. 34).

Segundo Marques (2008), em diversas localidades da Ilha de São Luís foram observadas concentrações de conchas, consideradas pelo autor como antigos aldeamentos indígenas, posteriormente denominados pelos arqueólogos de sambaquis. Este autor relatou que o pioneiro nesses estudos foi o geógrafo e naturalista Raimundo Lopes<sup>3</sup>, conforme citação:

O primeiro sambaqui maranhense foi identificado na Ilha do Maranhão, lugar Maiobinha, à beira da estrada de São Luís para São José de Ribamar, na ocasião da escavação, ali, de poço para água num dos sítios locais. Estudaram-se Raimundo Lopes e o eng. Antônio Dias, seu colega de preparatórios do Liceu Maranhense e geologista e mineralogista. Mais tarde Raimundo Lopes estudou outro no lugar Pindaí, à margem da mesma estrada; o de Maropóia, perto de São José de Ribamar, o de Pau Deitado, à margem esquerda do igarapé da Vila, e outros (Marques, 2008, p. 143).

Outro eminente pesquisador que relatou sítios arqueológicos na região da Maiobinha foi o etnógrafo alemão Curt Nimuendajú, que em correspondência ao Sr. Carlos Estevão de

---

<sup>3</sup> Raimundo Lopes é maranhense, natural de Viana, nascido em 28 de setembro de 1894, filho de Manuel Lopes da Cunha e de Maria de Jesus Souza Lopes da Cunha.

Oliveira escreveu, em carta de 23 de setembro de 1928, sobre sítios arqueológicos na Ilha de São Luís:

Hoje, porém como é domingo, resolvi dar um passeio. Tomei a Kodak embaixo do braço e fui com o bonde para o Anil. De lá continuei a pé a esmo pela estrada afora que vai a São José de Ribamar. Capoeiras, sítios sonolentos, um negro com um cofo, poeira, duas negrinhas, areia, um solão abraçador, uma negra com um cofo, etc. etc. O passeio começou a enfadar-me e pensei em voltar. Mas, de repente: - ?! - !!! Cacos de louça de índio!!! O chão todo salpicado de fragmentos de conchílios!!! Tudo isso nos barrancos ao lado da estrada onde passava placidamente um negro velho com dois cofos:

“Hein, colega? Como se chama este lugar aqui?”

“Maiobinha”

Sem ter a menor intenção de me ocupar com investigações arqueológicas eu tinha dado de nariz no Sambaquí da Maiobinha!

Eu me lembrava malmente que Raimundo Lopes (aí tinha rebentado o cordão da máquina, de maneira que só pude continuar a carta [...]) (Nimuendajú, 2000, p.18).

Na continuação da carta ao Sr. Carlos Estevão de Oliveira, o pesquisador retomou a descrição sobre o sambaquí da Maiobinha em 26 de setembro de 1928:

Pois como eu ia dizendo: só tinha uma vaga lembrança que Lopes mencionava este sambaquí no seu trabalho sobre as estearias. Resultado: consegui num só sítio um monte de cacos pintados provenientes de uma igaçaba.

O velho que descobriu ela teve a péssima lembrança de soltar diversos “Diabos” quando tirou-a do buraco. Conseqüência: o dinheiro virou todo em obra de 1 quilo de pó amarelo, e o velho, justamente indignado com esta transformação, vingou-se na igaçaba bem vingado, quebrando-a bem miudinha. Mesmo assim achei muito interessantes ornamentos naqueles cacos. Consistem de labirintos e volutas de linhas e pontinhos de tinta preta sobre fundo de esmalte branco, e barras vermelhas. Arrumei mais três instrumentos de pedra. Estas coisas foram encontradas na beira do dito sambaqui. A louça que se acha misturada com os conchílios é quase toda lisa e, quando enfeitada, os ornamentos são gravados. Disseram-me que foram encontradas outras igaçabas lisas e sem pintura dentro do próprio sambaqui. Todas as igaçabas aí encontradas serviram para enterro secundário: aquela da qual eu trouxe os fragmentos podia ter tido uns 60 cm de diâmetro no máximo. Todas pertencem claramente às (diversas?) populações pré-tupi da Ilha (Nimuendaju, 2000, p.118).

Em concomitância com as descobertas de Nimuendajú, o geógrafo e naturalista Raimundo Lopes já havia publicado os achados arqueológicos na Maiobinha em *O Torrão Maranhense*, e posteriormente em *Uma região tropical* e *Antrogeografia*, ambos relançados recentemente.

Além disso, Raimundo Lopes escreveu vários artigos de interesse para a arqueologia e antropologia, a exemplo de *Os Fortes coloniais de São Luís*; *A origem da cidade antiga*; *Entre a Amazônia e o Sertão*; *O homem em face da natureza*; *Ensaio etnológico sobre o povo brasileiro*; *Os Tupis do Gurupi*; *A natureza e os monumentos*

*culturais; Pesquisa etnológica sobre a brasileira no Maranhão; Brasilidade e primitividade, A pesca no Norte do Brasil*, entre outros.

Raimundo Lopes foi membro fundador da Academia Maranhense de Letras, do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão e foi pesquisador do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Na última fase acadêmica, antes de seu prematuro falecimento em 8 de setembro de 1941, iniciou uma série de estudos arqueológicos e etnográficos no Maranhão, sendo que em uma de suas publicações, *A Civilização lacustre do Brasil* (1924), descreveu a existência de sítios pré-históricos na baixada maranhense assentados em esteios, denominados de estearias<sup>4</sup> e de sambaquis em diversas regiões do Maranhão, em especial na Ilha de São Luís.

As descrições de Raimundo Lopes foram importantes para identificação e caracterização de vários sítios arqueológicos que foram estudados mais de 50 anos mais tarde. Um exemplo são as estearias do Maranhão, que ele descreve:

Jazidas palafíticas, exploradas pelo autor deste livro, estão em condições relativas de conservação natural e difíceis de melhorar, pois ficam situadas em águas ou variam de nível enormemente, em trechos acessíveis e até favoráveis à pesca. E mesmo está uma das circunstâncias mais elucidativas quanto às causas prováveis de localização das mesmas jazidas, sempre próximas de poções piscosas, de tal modo que, no lago do Caboclo (no rio Turi) os pescadores em cuja companhia

---

<sup>4</sup> Estearia ou Esteirias é um tipo de assentamento pré-histórico. Habitação lacustre construída sobre estacas (casas pernaltas, palafitas) (Souza, 1997). “As esteirias lacustres do Cajuri e o Pericumã (encantado) e a maior parte do rio Turi apresentam cerâmica pintada e modelada com figuras de animais, e acidentalmente ornatos gravados e (no Turi) figuras humanas e formas ditas ‘arcaicas’, isto é, esquemáticas. A estearia do lago do Sousa, entretanto, tem uma cerâmica com ornatos gravados, sem pinturas, e diferente tanto nos motivos como no aspecto do barro, de todas as outras que se conhecem na região” (Lopes, 1970, p. 183).



andávamos, vinham fechar a rede no lugar onde fazíamos a pesquisa (Lopes, 2007, p. 250-51).

Sobre os sambaquis da Ilha de São Luís, Lopes relatou em *Uma região tropical* (1970):

Os sambaquis da Maiobinha e Pindaí, por nós estudados ficam ambos no interior da Ilha do Maranhão. O da Maiobinha, na zona das cabeceiras desse rio e a 8,5km da costa livre e a 10 km do alcance da maré no vale do rio e a 3,5 km da vila do Anil, aonde chega a maré, mas as águas são contravertentes às do lugar do sambaqui – é o mais eloqüente atestado, em contraste com a atual invasão do mar, de um antigo “reco da linha da costa”, pois a sua camada, mais ou menos uniforme, de conchas marinhas de 2 a 2,5m de espessura, apresenta vestígios arqueológicos numerosos mas só na parte superior. O do Pindaí, no vale do rio São João, tem características análogas; são, pois sambaquis mistos de superposição normal, de vestígios arqueológicos a antigo banco de concha natural. Os sambaquis, os dados geológicos e a coexistência atual, na Ilha, de uma costa com altas dunas (ao norte) e de esteiros, de mangais, levam-nos a ver, nas transformações desses litorais, uma luta constante e multissecular, com fases de maior sedimentação, correspondentes às de clima mais sêco, e nas quais o tipo de costa arenosa, de sedimentação eólica, ganhou terreno sobre o da costa vasosa, de erosão estuarina (Lopes, 1970, p. 22).

Sobre a cerâmica observada nos sambaquis de São Luís ele informou:

A cerâmica dos sambaquis maranhenses é de técnica mais rudimentar que a da maior parte das estearias ou a dos tupis históricos (cemitério do Cutim do Padre, pesquisas de Antônio Lopes e Braulino de Carvalho). Com efeito não encontramos nos sambaquis cerâmica pintada, mas apenas gravada, com bordas marcadas a dedos, raspagens, etc., formando estas desenhos geométricos. Achamos também (no da Maiobinha) uma cabeça de animal (Lopes, 1970, p. 183).

Sobre o material lítico observado na Ilha de São Luís ele informou:

Apesar da presença no sambaqui da Maiobinha, de uma espécie de ralador de pedra lascada (quartzito) análogo aos da Patagônia e a certo tipo de solutrense europeu, a presença de machados de pedra alisada e a cerâmica afastam qualquer ligação entre as nossas jazidas e o paleolítico ou mesmo o protoneolítico europeu; tais formas são meros resíduos de tipos primitivos comuns aos dois continentes, no seio de culturas relativamente recentes (Lopes, 1970, p. 184).

Além de informações essenciais para a caracterização do Sambaqui da Maiobinha, Raimundo Lopes (1970) correlacionou aspectos geográficos com a inserção do sítio na paisagem:

Com efeito, pode-se admitir que os sambaquis da ilha do Maranhão, particularmente o da Maiobinha, tão distanciado do mar e formado

de uma camada de conchas e areia, inteiramente natural e à qual está superposta a camada mista de conchas e artefatos, com um estabelecimento humano sôbre uma praia conchilífera foram depositados ao fim de um período de avanço do mar (é claro que já no tempo geológico recente) seguindo-se a fase de sedimentação que aterrou os vales dessa ilha (Lopes, 1970, p. 184).

Em artigo publicado na *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, em 1937, o pesquisador apontou para o risco de destruição dos sítios arqueológicos da Ilha de São Luís, particularmente o sambaqui da Maiobinha, causado pelo crescimento da cidade de São Luís em direção à Baía de São José:

No caso especial da Maiobinha, o sambaqui, situado à distância de uma légua apenas da vila suburbana do Anil, que é atualmente o ponto terminal dos bondes da capital maranhense, presta-se admiravelmente ao papel de jazida típica e até turística. A melhoria da estrada que por ele passa, assim como, pelo sambaqui do Pindaí, e termina em S. José de Ribamar, onde se celebra tradicional romaria, seria a providência primordial. A construção de um pouso na Maiobinha e de uma estrada que, demandando a belíssima praia do Olho d'Água, completasse a rede rodoviária local, seria o bastante para dar ao interior da Ilha uma acessibilidade econômica e turística de grande alcance para o desenvolvimento da cidade. O preparo, no talude à beira da estrada, de um córte do sambaqui onde pudessem ser vistas as suas camadas características, sob abrigo conveniente, ficando o resto protegido por um revestimento relvoso, faria dessa jazida uma

verdadeira lição prática sobre a natureza e as origens indígenas (Lopes, 1937, p. 88).

Nesta mesma publicação, a preocupação com o Sambaqui da Maiobinha é expressa por outra pesquisadora:

Em São Luíz do Maranhão, foi demolida pela estrada parte do sambaqui da Maiobinha, estudado pelo sr. Raimundo Lopes, e que revela interesse singular, na série de variantes que os conchais representam (Torres, 1937, p. 18).

Em *Antropogeografia*, obra síntese de Raimundo Lopes (2007), o risco de destruição dos sambaquis da Ilha de São Luís é novamente ressaltado:

A situação de muitos dêsses sambaquis, longe da costa, em pleno mato, e nos da Ilha do Maranhão, a disposição de uma camada arenosa de conchas de Vênus, sob a camada misturada de terra vegetal, conchas e artefatos, demonstra a antiguidade relativa, geo-arqueológica dêsses depósitos e sua interessante formação, em relação com uma fase de acréscimo do litoral. Em tais sambaquis, o perigo é menos das caieiras, que das roças, pois, sendo os nossos olhos, muitas vezes pobres em cal, a terra, em tais lugares, é das melhores da região (Lopes, 2007, p. 253).

Sobre as medidas para proteção dos sambaquis da Ilha de São Luís, Raimundo Lopes (1937, p. 94) recomendou: “impõem-se urgentemente, a proibição de caieiras e quaisquer depredações nos sambaquis e outras jazidas contendo crânios e artefactos indígenas. Indicamos como especialmente digno de urgentes providências e

medidas complementares, o sambaqui da Maiobinha, no Maranhão”.

Sobre outros sítios arqueológicos na Ilha de São Luís, Raimundo Lopes (1970) mencionou a existência do Cemitério do Cutim do Padre, localizado próximo ao atual bairro do Anil. Este sítio também foi referenciado por Marques (2008).

Avançando sobre os pioneiros na identificação de sítios arqueológicos na Ilha de São Luís, em 1926 foi encontrada uma nota foi publicada no primeiro volume da *Revista trimestral do Instituto de Historia e Geographia do Maranhão*, com o título *Achado Archeologico*, de autoria do então diretor da revista, Antônio Lopes da Cunha, irmão de Raimundo Lopes:

O Snr. Dr. Franklin Ribeiro Viégas, um investigador paciente da flora maranhense, communicava ha pouco, ao director desta Revista haver o Snr. Euclides Gomes da Silva, morador do sitio da Snra. D. Luísa Soares Ferreira, que fica ao lado esquerdo da estrada carroçável para o Anil, a alguns metros para além da ponte sobre o riacho Cutim, achado umas antigalhas curiosas quando realizava alli escavações para plantar um bananal. O Dr. Antônio Lopes dirigiu-se ao lugar indicado, como o Dr. Viégas e lá, em companhia ainda do agricultor já referido e dos Snrs. José A. da Silva Guimarães e Luíz Aranha, achou alguns vasos de barro, dos quaes o maior tem uns 50 centímetros de diâmetro médio, machados de pedra e collares de contas extrahídos pelos trabalhadores da plantação, declarando-lhe o proprietário desta que os vasos estavam cheios de ossos tão decompostos, que os trabalhadores, na ância de encontrar dinheiro

sob a camada de terra que os recobria, esfarelaram na sua ausencia. Alguns fragmentos desses ossos foram recolhidos. Em pesquisa realizada na ocasião da visita do Dr. Antônio Lopes ao local foram encontrados, a alguns metros da superfície do solo, outros machados de pedra, cascas de ostra (o terreno é todo capeado de uma espessa camada onde ellas são abundantes), contas esparsas, restos de carvão. Do material recolhido remetteu-se uma parte ao Professor Raymundo Lopes, no Rio de Janeiro, a fim de o estudar. O Snr. Dr. Abranches de Moura levantará um croqui do lugar, de modo a precisar a situação topographica. Não é incrível que se trate de mais um sambaqui, mas devemos aguardar que se pronuncie sobre o material que lhe foi remittido nosso illustrado conterraneo, o professor Raymundo Lopes. A hipothese mais simples de um cemiterio de indios não é inviável e mesmo nesta o material deve ser reputado muito antigo, porquanto desde o século XVII não há indios em estado selvagem usando armas de pedra na Ilha do Maranhão. O mais curioso do achado é constituído, porém, pelos collares e contas esparsas pelo feito e qualidade do vidro que são fabricados (Lopes da Cunha, 1926, p. 77).

Segundo Antônio Lopes da Cunha, em nota complementar no *Dicionário Histórico - Geográfico da Província do Maranhão* (2008), todo o material arqueológico coletado no Cutim do Padre foi depositado no Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão:

O material foi recolhido ao Instituto de História e Geografia do Maranhão. Raimundo Lopes classificou esta jazida arqueológica como enterratório indígena dos tupis, escrevendo na

memória A Natureza e os Monumentos Culturais: “entre esses enterratórios destacam-se os dos tupinambás, entre os quais, o do Cutim, com vasos de barro e pérolas de vidro” (pesquisas de Antônio Lopes e João Braulino de Carvalho) (Lopes da Cunha, p. 143).

Raimundo Lopes (1970) retomou a descrição do sítio arqueológico Cutim do Padre, com base na observação da cultura material coletada por seus colegas:

A cerâmica do Cemitério do Cutim do Padre é análoga à cerâmica Tupi do litoral e do Sul (v. g. a. da jazida de Piranga (H. A. Tôrres) e as figuradas em *La Civilization matérielle des Tupy-Guarany*, de Metreaux. Nesse enterratório encontram-se, em conexão com as respectivas urnas, muitas pérolas “de vidro” e miçangas menores que fazem pender a nossa opinião no sentido da origem pós-colonial e sobretudo franco-normada, de tais artefatos no Brasil (Lopes, 1970, p. 184).

Em *Nota sobre a arqueologia da Ilha de S. Luís*, publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, em 1957, o sítio do Cutim é novamente referenciado por João Braulino de Carvalho, que realizou a coleta do material arqueológico, juntamente com Antônio Lopes:

Em escavações praticadas por mim, com Antônio Lopes, na antiga Ilha Grande, encontramos precioso material, pela sua raridade. Na valiosa coleção de urnas encontradas, todas em forma de alguidares, apresentando em sua ornamentação, zonas de punção, principalmente na face externa

próxima à abertura. Desenhos circulares, volutas de traços finíssimos. Na face interna duas faixas circulares, vermelhas (urucú) na altura do terço inferior. O conteúdo dessas urnas era cinza e fragmentos de ossos. Em uma delas os ossos estavam mais conservados. Dentro deste e pertencente a uma moça, encontramos um colar de contas de vidro. São lapidadas, apresentado a forma hexagonal, de cores vermelhas, azul escuro e uma franja branca. Em todas havia um orifício na parte central. São estas contas famosas ‘pérolas de Veneza’, assim, chamadas por serem fabricadas em Veneza” (Carvalho, 1956, p. 7).

Sobre a idade do sítio arqueológico, o autor afirmou: “somos de parecer que a urna contendo ‘Pérolas de Veneza’ pertencente à Jovem do Cutim Grande, tem cerca de 400 anos” (Carvalho, 1956, p. 7).

A evidenciação de um rico patrimônio arqueológico na Ilha de São Luís coincidiu com as primeiras iniciativas de criação de organizações científicas, culturais e literárias no Maranhão, a exemplo da Academia Maranhense de Letras<sup>5</sup> e do Instituto de Historia e Geographia do Maranhão, posteriormente transformado em Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> A Academia Maranhense de Letras foi fundada em 10 de agosto de 1908, por um grupo de literatos, liderado por Antônio Lobo, Alfredo de Assis Castro, Astolfo Marques, Barbosa de Godóis, Fran Pacheco, Godofredo Viana, Ribeiro do Amaral e Armando Vieira da Silva, entre outros. Esta associação era composta, inicialmente, por quarenta assentos. Tem sua sede própria na rua da Paz, 84, em São Luís – MA (Marques, 2008).

<sup>6</sup> O Instituto de Historia e Geographia do Maranhão, posteriormente Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão foi fundado em 20 de novembro de 1925, capitaneado pelo irmão de Raimundo Lopes, Antônio Lopes, em sessão inicial na livraria do Sr. Wilson Soares, reuniram-se os intelectuais maranhenses: Justo Jansen, Ribeiro do Amaral, Domingos Perdigão, José Abranches de Moura, Arias Cruz, João Braulino Carvalho, tendo como



Este Instituto possuía, no ato de sua fundação, membros interessados pela temática arqueológica, e que chegaram a constituir acervos arqueológicos para a sede da agremiação, além de terem realizado pesquisas para identificação de sítios e coleta de material arqueológico.

As pesquisas iniciais ganharam certa institucionalização local com a criação do Instituto de Historia e Geographia do Maranhão e, uma vez que Raimundo Lopes não mais residia no Maranhão, elas foram conduzidas por Antônio Lopes, João Braulino Carvalho e outros intelectuais, que reuniram notícias e acervos arqueológicos para a recém-fundada instituição.

Sobre o papel desta entidade na promoção da arqueologia maranhense, Vaz escreveu que “a criação do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, naquele ano de 1925 demonstra que havia, sim, interesse no desenvolvimento dessa ciência” (Vaz, 2011, p. 3).

Conforme relatado, o regimento de fundação do Instituto de História e Geographia do Maranhão, publicado na Revista n. 01, em 1926, traz consigo as atribuições da referida entidade, em que é clara a alusão às pesquisas arqueológicas no Maranhão:

Artigo I – Fica fundada nesta cidade de São Luíz uma associação científica para o estudo e diffusão do conhecimento da historia, geographia, ethnographia, ethnologia e archeologia, especialmente do Maranhão, o incremento à comemoração dos vultos e factos notaveis do seu passado e a conservação dos seus monumentos [...]. No artigo III. – Promoverá o Instituto: e) Explorações

---

apoiadores, o próprio Raimundo Lopes, Fran Pacheco, Carlota Carvalho, entre outros (Lopes da Cunha, 1973).

---

geográficas e archeologicas [...]. Artigo VI – Depois de incorporado o Instituto com qualquer numero de sócios effectivos fundadores, os socios que faltarem para se completar o numero de trinta membros effectivos serão eleitos dentre as pessoas que se dediquem a estudos geographicos, históricos, ethnographicos, ethnologicos e archeologicos sobre o Maranhão e o Brasil [...] (Lopes da Cunha, 1926, p. 61-62).

Sobre as coleções arqueológicas do referido instituto, uma nota publicada na Revista de 1926 listou o material arqueológico existente:

O Instituto de Historia e Geographia empreende a organização mais modesta de uma coleção de material archeologico, historico, ethnographico e geographico do Maranhão e, para esse fim, já se poz em campo, nomeando em alguns pontos do Estado agentes incumbidos de angariar esse material, todos escolhidos entre pessoas cultas e dedicadas. Aos seus agentes baixou as seguintes instrucções para a recolta de objectos destinados à coleção (Lopes da Cunha, 1926, p. 79).

Especificamente sobre o material arqueológico de interesse ao Instituto de História e Geographia do Maranhão, a referida nota citou os elementos que interessavam a instituição:

Instrumentos, armas e outros objectos de pedra lascada ou polida (machados, etc.)

encontrados no sólo ou subsolo, em cavernas, no fundo de lagos, lagoas ou rios. Ossadas humanas ou de animais encontrados em escavações, desbarreiramentos e cavernas, ou no fundo de lagos ou rios. Fragmentos ou peças de loiça de barro (cerâmica) encontrados em escavações ou desbarreiramento, ou nos lagos ou rios. Esteios ou fragmentos encontrados fincados em lagos ou rios. Desenhos ou photographias de inscrições, entalhes curiosos ou esculpturas em serras, morros e rocha (Lopes da Cunha, 1926, p. 80).

Além de notícias publicadas sobre a arqueologia local, outras notícias circularam nacionalmente, a exemplo da carta enviada ao Museu Nacional e publicada no Boletim da instituição com o título *Conchas em Tutoya – Maranhão*, em 1931, no qual Theodoro Sampaio relata as descobertas de Agenor A. de Miranda, que noticiou a existência de sambaquis na costa de Tutoya, na região do Delta do Parnaíba:

Os sambaquis da Tutoya são pouco conhecidos na sciencia dos Americanistas. Leves referencias se tem feito a esses antiquíssimos depósitos de ostra, existentes entre o Pará e o rio Parnhayba. Os da vizinhança de Bragança tinham sido examinados por diversos naturalistas; não me consta, porem, que esses de Tutoya tenham sido visitados por profissionais competentes na matéria (Sampaio, 1931, p. 58).

As descobertas de Miranda ocorreram em 1915, quando ele inspecionava as linhas telegráficas da costa maranhense:

Partimos em lancha para o “porto da Areia”, à 8 horas, onde chegamos com 15 minutos de viagem. Andámos 30 minutos por bons caminhos e chegamos ao lugar “Santo Antonio”, onde há moradores. Ahi um deles nos levou à margem do braço do mar, e, logo, adiante, sobre a barranca alta e escarpada, dominando toda a curva do dito braço, encontrámos uma área quase circular de 10 metros de raio, mais ou menos, ondo há grandes depósitos de cascas de molluscos, mas não acumulados juntamente, e sim misturados com terra de cor preta. Fizemos pequena excavação desmoronando um montículo e não encontrámos camada compacta de cascalho [...]. Atravessámos o braço de mar, denominado Croatá, o qual recebe o córrego das “almas”, que a linha telegraphica corta. Seguimos por um terreno de salinas muito mal feitas, e cerca de 2 kilometros adiante está o sambaqui “do Ricardo”, rico pela potencia de cascalho que apresenta ainda, apesar de muito trabalhado. Fizemos uma excavação e vimos camadas compactas de cascalho. Informaram-me diversos moradores de aquém, que teem encontrado muitos ossos que parecem ser dos Tapuyas, e que enterram novamente esses ossos, mas como não havia quem nos pudesse informar precisamente, regressámos, pedindo eu aos nossos informantes que me mandassem achados quando de outra feita o fizessem (Sampaio, 1931, p. 60).

A retomada institucional das publicações sobre a arqueologia maranhense deu-se com a edição da segunda revista do agora denominado Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, publicada apenas em 1948. Neste exemplar, novas notícias foram dadas sobre a arqueologia do Estado e o acervo arqueológico existente na instituição.

Segundo a bibliografia analisada, pouca coisa mudou no cenário da arqueologia maranhense desde a morte do pesquisador Raimundo Lopes, em 1941. Sem contar as notícias de achados furtivos de sítios e as coletas expeditas de materiais arqueológicos, o Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão não desenvolveu novas pesquisas ou produziu novos nomes para a arqueologia local.

Os dados levantados por Raimundo Lopes permaneceram como a referência mais importante do Instituto, conforme expôs Antônio Lopes da Cunha:

O instituto organizou uma exposição dos livros, desenhos, autógrafos, retratos de Raimundo Lopes, bem como o material colhido pelo ilustre cientista maranhense nas explorações arqueológicas e geográficas que realizou no Maranhão, assim como das tribus de índios maranhenses que estudou. Na exposição figurou um mapa completo das áreas, jazidas e malocas onde esteve Raimundo Lopes, pelo qual se tem ideia da extensão do território onde ele fez pesquisas científicas tão originais algumas quanto todas eficientes para o conhecimento desses – torrão maranhense – que ele tanto amou (Lopes da Cunha, 1948a, p. 151).

Em nota publicada na mesma revista, Antônio Lopes relatou sobre as condições do Museu do Instituto:

São do conhecimento do público maranhense os prejuízos que sofreu o Museu do Instituto em consequência de fatos a que se alude no princípio dessa revista e nas súmulas das atas de assembleia geral publicadas páginas atrás<sup>7</sup>. Pretendo reabrir em 1949 esse museu, o Instituto pede aos maranhenses de boa vontade lhe mandem material para as coleções geográficas, históricas, etnográficas, arqueológicas (Lopes da Cunha, 1948b, p. 151).

Em 29 de novembro de 1950 faleceu, em São Luís, Antônio Lopes Cunha, grande defensor do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, conservador do Museu contra os repetidos despejos pela falta de uma sede própria. A partir de então, o acervo arqueológico dessa entidade não foi mais referenciado e caiu no esquecimento.

Leopoldo Vaz, membro atual do Instituto, mencionou uma nota referente à 14ª Sessão, ocorrida em 20 de julho de 1939, em que é informada a desorganização do museu decorrente do despejo, motivado pela Revolução de 30 e pelo corte de subsídio (Vaz, 2011, p. 7).

---

<sup>7</sup> Na apresentação do segundo número da revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, Antônio Lopes, ainda diretor, justificou o tempo transcorrido entre a primeira tiragem da revista e o volume de 1848: “não poucos reveses saltaram o Instituto na vigência do regime político instaurado em fins daquele ano. Uma administração do município de S. Luís retirou o parco auxílio com que eram custeadas as despesas com a revista. Desalojaram a associação, reconhecida de utilidade pública por lei estadual [...], do próprio Estado no qual a instalara o governo de um maranhense, e os seus livros e as coleções do seu interessante museu foram atirados para o escuro e húmidos porões de edifícios públicos, onde ficaram expostos a inevitáveis estragos” (Lopes da Cunha, 1948b, p. 3).

Em números subsequentes desta Revista novos membros permaneceram enviando artigos e notas sobre a descoberta de sítios e de materiais arqueológicos, sem, contudo, avançarem no que já havia apontado Raimundo Lopes. Deste montante, destacam-se relatos que indicaram a existência de sítios arqueológicos em regiões distantes de São Luís, no litoral ocidental e na região centro sul do Estado.

Na Revista n. 3, publicada em 1950, com apoio do Diretório Regional de Geografia, José Silvestre Fernandes apresentou no artigo *Os sambaquis do Nordeste* a existência de sítios arqueológicos no litoral ocidental do Maranhão, afirmando que “quem percorre o litoral dos semi-deltas maranhenses logo tem notícias dos numerosos sernambizais e ostreiras que a indústria local utiliza no fabrico de cal” (Fernades, 1950, p. 5).

Sobre a existência de sambaquis no município de Cururupu, o autor escreveu:

Visitámos no município de Cururupu três sambaquis, nos lugares Areia Branca, Ilha das Moças e Mocambo. O sambaqui Areia branca fica nos subúrbios da cidade, na antiga Frescura. Enfrenta o apicum que ali se abria, outrora largo e hoje bastante estrito [...]. Qualquer estudo que se tente fazer a respeito, convém declarar desde logo, deverá cercar-se de todas as reservas. Diversas autoridades municipais, desde os primeiros tempos em que se levantaram os aterros da ponte que liga aquele subúrbio à cidade de Cururupu, utilizaram-se largamente daqueles depósitos de conchas sem a menor atenção ao que iam encontrando. Conta-se mesmo que muitas ossadas humanas foram levadas ao aterro da ponte. As brancas caveiras não conseguiram

despertar o menor interesse de algumas daquelas autoridades [...] (Fernandes, 1950, p. 6-7).

No sambaqui Areia Branca foram feitas intervenções para averiguação do material arqueológico, conforme descreveu o pesquisador:

Quando lá estivemos, acompanhado pelo prof. Edmundo Silva, fizemos uma visita ao local e colhemos informações dos moradores vizinhos que confirmaram as notícias vinculadas. Procedemos mesmo a uma escavação no local, embora ligeira, no desejo de colher material que nos servisse aos estudos que desejamos realizar. Conseguimos regular material de conchas bivalves e univalvas, vértebras de cação, ossos ventrais de variados peixes e ainda de animais terrestres. Não eram raras as amostras de cerâmica rudimentar, certamente panelas e outros vasos primitivos (Fernandes, 1950, p. 6-7).

Com relação ao segundo sambaqui visitado, Fernandes (1950) escreveu:

O casqueiro da Ilha das Moças fica à margem oriental da ilha, no apicum formado pelo furo que separa essa ilha da massa aluvial que formou o semi-delta de Guajerutiua, entre os estuários de Bacuri-Panã e do Cipotiua e as baías dos Lençóis, Capim e Guajerutiua [...]. Informaram-me que o casqueiro era muito velho e já ali existia quando se levantaram as primeiras moradias. Há outros casqueiros na própria ilha e que não tivemos tempo de observar. O sambaqui apresenta uma extensão média de, talvez, cinquenta metros, com a largura de cinco a seis metros e altura além de



um metro e vinte centímetros. Está coberto de vegetação luxuriante, destacando-se grandes árvores de tronco bastante grosso [...]. Ao embate da enxada, o casqueiro de ressoava oco, mostrando sua formação descontínua. Notei que as amostras de cerâmica eram mal cozidas, sem conseguir, entretanto saber, por escassez de maiores exemplares, a fim a que poderiam ter servido. Certo pedaço de louça apresentava delgado debrum [...]. Era tal a mistura de e tão íntima sua agregação que não temos receio de afirmar que aquele amontoado de restos vários à artificial, resultante da cozinha de homens primitivos que ali estiveram por algum tempo (Fernandes, 1950, p. 9).

Sobre o terceiro sambaqui, denominado de Mocambo, Fernandes comentou:

O sambaqui do Mocambo é muito grande, sendo a maior mina de sernambi que conhecemos até agora. Entende-se à margem dos apicuns que se abrem acompanhando o rio Mocambo e o Tituia, e se intecomunicam com os formados à margem esquerda do Itereré [...]. O sambaqui do Mocambo, cerca de dez quilômetros afastado da linha de costa nova, arrima-se contra antigo litoral continental, contemporâneo das formações das barreiras tão comuns no Maranhão. Com mais de dois quilômetros de extensão, mede cerca de cinco metros de altura, com uma largura muito irregular, bastante apreciável, entretanto. Visitamo-lo em diversos pontos, alguns deles em franca exploração. O sambaqui se formou

em eras remotas, pois apresenta-se em muitos lugares coberto de palmeiras e outras árvores de alto porte [...]. Fomos informados de que já encontraram ossadas humanas, principalmente no trecho que vai representando no clichê desta página [...]. O pouco material que colhemos desse sambaqui foi remetido ao Museu Nacional. Nele predominam os sernambis (Fernandes, 1950, p. 11-13).

Fernandes ainda realizou um estudo comparado entre os três sambaquis, a partir de sua localização, inserção na paisagem e ocorrência de materiais arqueológicos:

Comparando os três conchíferos, Areia Branca, Ilha das Moças e Mocambo, logo percebemos que cada um tem sua história bem interessante, a seu modo. O primeiro pouco acentuado tem suas origens num braço de mar que se infiltrou entre as barreiras terciárias e agora tem o nome de rio Cururupu. O segundo nada mais é do que um “mounds”, resto da cozinha primitiva de nossos aborígenes [...]. O de Mocambo, misto como o primeiro, é o maior de todos. Para ser formado, teria necessidade de enfrentar ondas fortes que, quebrando contra o litoral, lhe trouxessem copioso e vário acervo de despojo (Fernandes, 1950, p. 13-15).

Por fim, o estudo é concluído com a indicação de um quarto sambaqui, situado mais distante da sede de Cururupu, às margens do rio Turiaçu, como se segue:

Quem sobe o rio Turiaçu, a quarenta quilômetros da foz, encontra à sua margem direita o igarapé Serrano, que funciona como desaguadouro dos campos do Serrano, extensa região apaulada que penetra nas terras cururupuenses numa profundidade de, aproximadamente, quinze quilômetros. Em uma de suas pontas de terra conhecida por Bacabal, há um sambaqui e diversos “tinidores”, como vulgarmente são denominados certos trechos que apresentam som especial, metálico, quando são percutidos com um resistente ou mesmo com os pés. O Sr. Liberalino Miranda, um estudioso da região, acha que sejam urnas funerárias que ali se encontram (Fernandes, 1950, p. 16).

Na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de n. 6, publicada em 1957, foi relatada existência de sítios arqueológicos no sertão maranhense, pelo então diretor da publicação, Olimpio Fialho, que noticiou sua descoberta em *A casa de pedra*, quando de sua visita na cidade de Colinas, em 1934, para construção de uma ponte sobre o rio Itapecuru. Depois de descrever, medir e desenhar as plantas da parte externa da Casa de Pedra, Fialho descreveu o interior da gruta:

Ao entrar, os sertanejos chamaram-me a atenção para sinais inscritos na parede interna, à esquerda. Esguardando êsses sinais, notei que além de sinais desconhecidos havia uns, como letras, legíveis, do alfabeto ocidental, formando até raízes... Fora disso, o que se vê, são sinais inteiramente estranhos e dispersos ao léo, como me parece [...]. Ora, isso, de tais sinais inscritos a boca de uma caverna, dá a meditar sôbre tanto que se tem

estudado e escrito sôbre uma remotíssima América e sôbre um Brasil prehistorico (Fialho, 1956, p. 50).

Apesar da diversidade dos sítios arqueológicos maranhenses explicitada nos relatos dos cronistas e literatos, os projetos acadêmicos com escavações arqueológicas orientadas para responder problemáticas sobre a ocupação humana do Maranhão só ocorreram muito tempo depois.

A partir da década de 1960, os institutos e agremiações científicas perderam espaço na produção do conhecimento para as recém-criadas universidades. No Maranhão essa situação não foi diferente, sendo evidente o esmorecimento do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão na linha de frente dos estudos culturais e científicos. Inclusive, houve uma migração desses intelectuais para as faculdades especializadas em cada área do conhecimento ou institutos de pesquisa.

Semelhantemente ao trabalho pioneiro de Raimundo Lopes nas décadas iniciais do século XX, o arqueólogo do Museu Paraense Emílio Goeldi, Mário Ferreira Simões, realizou os primeiros projetos arqueológicos do que se pode denominar de arqueologia científica ou acadêmica no Maranhão, com a preposição de hipóteses e problemas de investigação, por meio de escavações arqueológicas e da divulgação dos resultados obtidos.

Antes de iniciar suas pesquisas no Maranhão, Mário Ferreira Simões e equipe desenvolviam estudos nos sambaquis do litoral do Salgado, no Pará. Foi a partir dessas pesquisas que a antiguidade da cerâmica na região litorânea do Pará ficou constatada, com datações obtidas pelo método de  $C^{14}$ , que situou a produção cerâmica dos grupos ocupantes dos sambaquis em torno de 3.000 a 1.600 a. C. (Simões, 1981).

No entanto, esta nova fase da arqueologia maranhense é palco para outra história!

## Considerações Finais

Em síntese, este artigo sistematizou as fontes até então dispersas, que diretamente ou indiretamente auxiliaram na construção do conhecimento arqueológico no Estado do Maranhão. Tarefa árdua, pois a grande maioria das publicações não está em bibliotecas públicas, sendo necessário um *tour de force* para acessar coleções particulares e bibliotecas privadas.

No decorrer deste artigo, a narrativa abordou as contribuições dos cronistas, viajantes e pioneiros na construção da arqueologia maranhense, seja pela contribuição inequívoca dos primeiros relatos dos séculos XVII e XVIII e as primeiras tentativas de compreender as ocupações indígenas no Estado, ocorridas nos séculos XIX e XX.

A perspectiva histórica adotada neste estudo permitiu, grosso modo, enfocar dois momentos que caracterizaram a produção do conhecimento das populações indígenas, atualmente incorporados no discurso da arqueologia: Período dos Relatos de Cronistas e Viajantes dos Séculos XVII E XVIII e o Período Descritivo - Classificatório dos séculos XX.

Na coleta e análise da documentação histórica concluiu-se que os relatos dos cronistas, religiosos e viajantes foram fontes essenciais para compreender a localização dos sítios arqueológicos e o modo de vida e cultura material dos grupos indígenas que habitavam o Maranhão no diferentes momentos históricos, desde o contato inicial com os europeus.

Destacaram-se neste momento as obras dos capuchinhos franceses Claude D’Abeville, Yves D’Evreux; e dos portugueses, o militar Francisco de Paula Ribeiro e o Tenente Antônio Bernardino Pereira Lago. O material produzido por estes autores permitiu conhecer as distintas etnias que ocuparam o território maranhense, em especial a Ilha de São Luís e regiões vizinhas, a Baixada Maranhense e o Sul do Estado.

Cabe destacar que a documentação associada ao Período dos Relatos de Cronistas e Viajantes dos Séculos XVII e XVIII não foi elaborada para fins arqueológicos e seu caráter foi muito mais de informar as autoridades sobre a população indígena do Estado. Por este motivo, as longas descrições enfocaram em minúcia aspectos curiosos, que contrapunham o comportamento do indígena em relação ao do europeu.

No período Descritivo-Classificatório o discurso observado na documentação levantada demonstrou certa intencionalidade na produção do conhecimento, com tentativas de análise e interpretação do universo descrito, destacando, inclusive, a existência de sítios arqueológicos na Ilha de São Luís e regiões vizinhas.

Data deste momento a identificação e descrição dos sambaquis maranhenses, os sítios de pinturas rupestres e as antigas habitações lacustres da Baixada Maranhense, denominadas de estearias. Além disso, muitos relatos abordaram achados arqueológicos furtivos, principalmente na abertura de estradas e quando da construção de casas.

A existência de associações científicas e literárias facilitou a publicação e circulação destes estudos, com notas de destaque sobre o patrimônio arqueológico maranhense, principalmente na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, que teve uma atuação marcante de Antônio Lopes da Cunha.

Um aspecto relevante na análise foi à percepção da contribuição pioneira no estudo e promoção do patrimônio arqueológico do Maranhão do geógrafo Raimundo Lopes, irmão de Antônio Lopes da Cunha, que produziu uma farta documentação sobre a arqueologia maranhense, quando pesquisador do Museu Nacional, no Rio de Janeiro.

Além destes, nomes ilustres relataram a presença de sítios arqueológicos na Ilha de São Luís, como pôde ser notado nas obras de Curt Nimuendajú e Adolfo de Varnhagen.

Um ponto central percebido no levantamento de fontes foi o pioneirismo da intelectualidade maranhense em tratar o patrimônio arqueológico local, fazendo coro com outros ativistas do país, no que concernem a proteção e preservação dos sítios arqueológicos.

Este pioneirismo não se reverteu na inserção da arqueologia nos meios acadêmicos formais, sendo que o primeiro projeto acadêmico foi desenvolvido por pesquisadores de outro Estado, apenas na década de 1960. Este período, caracterizado como Classificatório-Interpretativo (1960-1990) será pauta de outro artigo.

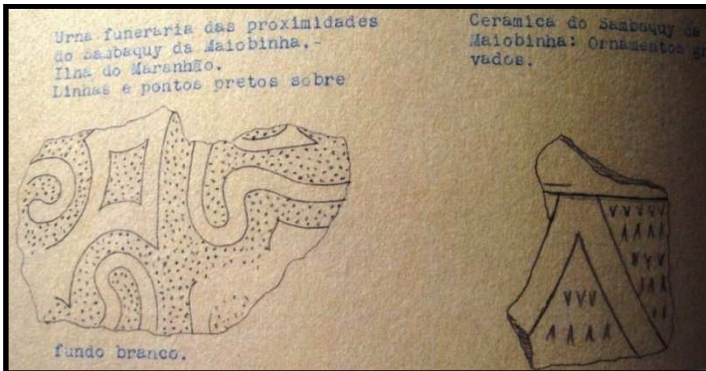
### Figuras



**Figura 01**

Reconstituição hipotética da localização das aldeias indígenas em São Luís, no início do século XVII, quando da chegada dos franceses.

Fonte: Noberto, 2012



**Figura 02**

Reprodução de fragmentos cerâmicos encontrados no entorno do sambaqui da Maiobinha feita por Curt Nimuendajú, em 14 de outubro de 1928, para o seu colega Carlo Estevão.



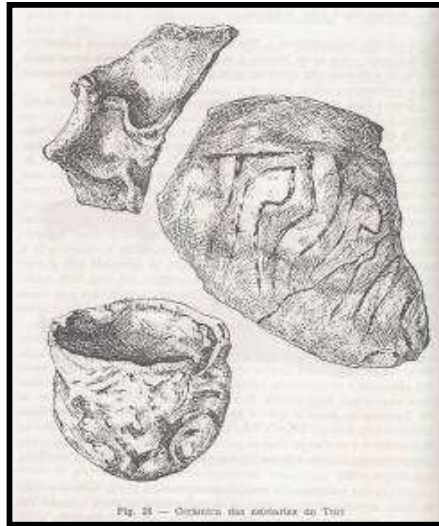
**Figura 03**

Da direita para esquerda, segundo da foto, Raimundo Lopes, acompanhado de acadêmicos da época, como Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes, Charles Wagley e Luís de Castro Farias. Foto publicada em *Ciência Hoje*, em 1985.

Fonte: Corrêa, 1988







**Figura 05**

Recipientes cerâmicos encontrados nas estearias do Maranhão e coletados nas estearias do lago Turi.

Fonte: Lopes, 2007



**Figura 06**

Detalhe para incisões das bordas coletadas nas estearias do lago Turi.

Fonte: Lopes, 2007

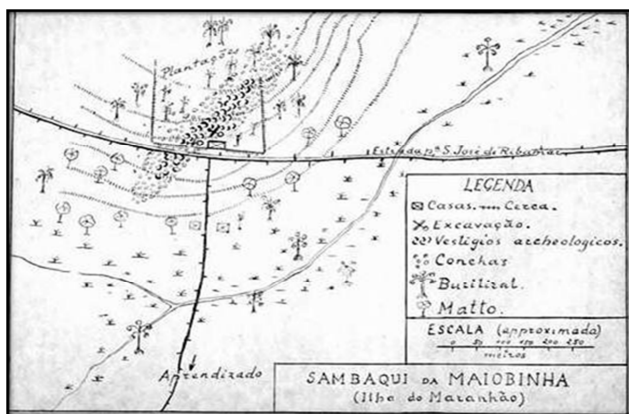


Figura 07

Croqui do sambaqui da Maiobinha, com destaque para a estrada de São José de Ribamar, que corta o sítio arqueológico ao meio.

Fonte: Lopes, 2007

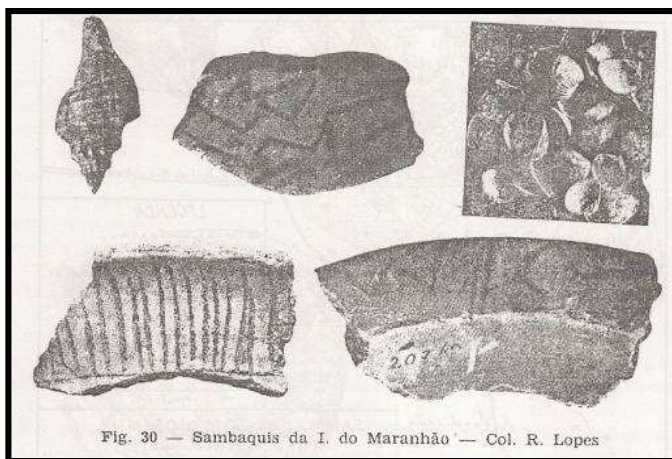
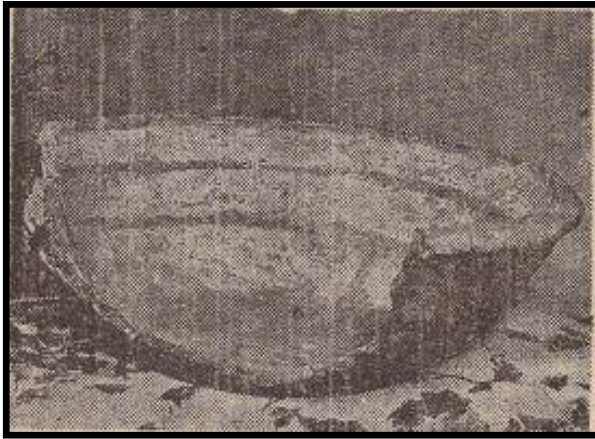


Figura 08

Material arqueológico coletado nos sambaquis da Ilha do Maranhão, denominada de Coleção Raimundo Lopes, depositada no Museu Nacional, Rio de Janeiro.

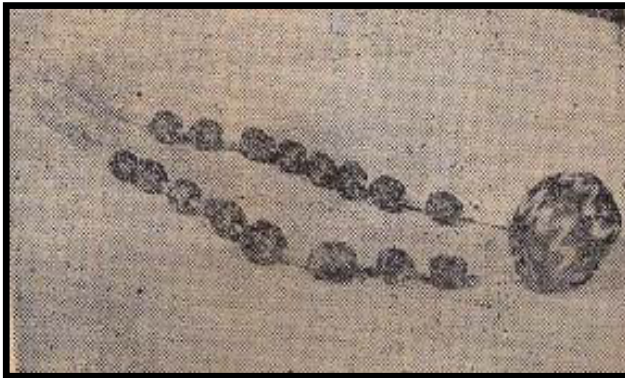
Fonte: Lopes, 2007



**Figura 09**

Urna com características filiadas à Tradição Tupiguarani, Subtradição Tupinambá, com clara indicação das faixas e frisos sobre engobo branco.

Fonte: Carvalho, 1956



**Figura 10**

Colar de pedra já montado, com contas de vidro de diversos tamanhos e formatos.

Fonte: Carvalho, 1956



**Figura 11**

Sambaqui do Mocambo, em Cururupu – MA.

Fonte: Fernandes, 1950



**Figura 12**

Sambaqui não nominado, em Cururupu – MA.

Fonte: Fernandes, 1950



**Figura 13**

Amostra de conchas e sedimento retirados dos sambaquis de Cururupu e enviada para o Museu Nacional.

Fonte: Fernandes, 1950



**Figura 14**

Pinturas rupestres da Casa de Pedra.

Fonte: Arkley Bandeira, 2003

### Referências Bibliográficas

- BANDEIRA, A. M. Ocupações humanas pré-coloniais na Ilha de São Luís – MA: inserção dos sítios arqueológicos na paisagem, cronologia e cultura material cerâmica. Tese de Doutorado. 2013. Tese. Programa de Pós-graduação em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.
- BARROS, E. M. M. Imperatriz: memória e registro. Imperatriz – MA: Ética, 1996.
- CARVALHO, J. B. de. Nota sobre a arqueologia da Ilha de São Luís. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão. v. VII, n. 6, p. 7-8. São Luís, 1956, 146 p.
- CORRÊA, M. Traficantes do excêntrico – os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_06/rbcs\\_06\\_05.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_06/rbcs_06_05.htm)>. Acesso em: 23 de julho de 2012.
- D'ABBEVILLE, Claude. História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e circunvizinhanças. São Paulo: Siciliano, 2002.
- D'ÉVREUX, Yves de. Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002.
- DUNNELL, Robert C. Methodological Issues in Contemporary Americanist Archaeology. In Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. EUA: Symposia and Invited Papers, v. 2, p. 717-744, 1984.
- FRANKLIN, A. Breve história de Imperatriz. Imperatriz, MA: Ética, 2005.
- FRANKLIN, A. & CARVALHO, J. R. F. Francisco de Paula Ribeiro: desbravador dos sertões de Pastos Bons: a base geográfica e humana do sul do Maranhão. Imperatriz - MA: Ética, 2007.
- FERNANDES, J. S. Os sambaquis do Nordeste. Revista de Geografia e História, Ano 3, São Luís, 1950.
- FERREIRA, L. M. Vestígios de Civilização: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a construção da Arqueologia Imperial

- (1838-1870). *Revista de História Regional*. Ponta Grossa: Universidade Federal de Ponta Grossa, v. 16, n. 2, 1999.
- FIALHO, O. Casa de Pedra. *Revista do Instituto Histórico e geográfico do Maranhão*. São Luís, ano VII, n. 6, p. 47-51, 1956.
- FUNARI, P.P.A. Brazilian archaeology: a reappraisal. In POLITIS, G.G.; ALBERTI, B. (eds.) *Archaeology in Latin American*. Nova York: Routledge, p. 17-37, 1999.
- LAGO, A. B. P. *Itinerário da Província do Maranhão*. São Paulo: Siciliano, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Estatística histórico-geográfica da Província do Maranhão*. São Paulo: Siciliano, 2001b.
- LOPES, R. O torrão maranhense. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1916.
- \_\_\_\_\_. A Civilização lacustre no Brasil no Boletim do Museu Nacional. v. 1, n 2. jan. 1924.
- \_\_\_\_\_. Entre a Amazônia e o sertão. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, n. 7 v.3 p. 59-60, 1931.
- \_\_\_\_\_. A natureza e os monumentos culturais. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.1, Rio de Janeiro: MEC, 1937, p. 77-106, 204 p.
- \_\_\_\_\_. Uma região tropical. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Antropogeografia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1956. (Edição fac-similar comemorativa ao centenário de fundação da Academia Maranhense de Letras, São Luis: AML, 2007).
- LOPES DA CUNHA, A. Um achado archeologico. *Geographia e História*. *Revista Trimestral do Instituto de História e Geographia do Maranhão*. Ano I, n. 1, 1926, p. 77. São Luís, 1926, 98 p.
- \_\_\_\_\_. As collecções do Instituto. *Geographia e História*. *Revista Trimestral do Instituto de História e Geographia do Maranhão*. Ano I, n. 1, 1926, p. 77. São Luís, 1926, 98 p.
- \_\_\_\_\_. Proteção à natureza e aos monumentos. *Geografia e História*. *Revista do Instituto de Histórico e Geográfico do Maranhão*. Ano II, n. 1, p. 157. São Luís, 1948a, 160 p.



- \_\_\_\_\_. Seções Magnas de 1948. Geografia e História. Revista do Instituto de Histórico e Geográfico do Maranhão. Ano II, n. 1, 1948, p. 151. São Luís, 1948b, 160 p.
- \_\_\_\_\_. O Museu do Instituto. Geografia e História. Revista do Instituto de Histórico e Geográfico do Maranhão. Ano II, n. 1, p. 158. São Luís, 1948c, 160 p.
- \_\_\_\_\_. Instituto histórico. In: Estudos diversos. São Luís: SIOGE, 1973.
- \_\_\_\_\_. Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão. 3. ed. rev. e ampl. São Luís: Edições AML, 2008. Notas em MARQUES, C. A.
- MARQUES, C. A. Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão. 3. ed. rev. e ampl São Luís: Edições AML, 2008.
- MENDONÇA DE SOUZA, A. A. C. História da arqueologia brasileira. Pesquisas. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, v. 46, 1991.
- NIMUENDAJU, C. Cartas do Sertão de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. Apresentação e notas: HARTMANN, Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- NOBERTO, A. (Org.). França Equinocial: uma história de 400 anos em textos, imagens, transcrições e comentários. São Luís: Projeto Gráfico Editora, 2012.
- PROUS, A. Arqueologia Brasileira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- SAMPAIO, T. Conchaes em Tutoya-Maranhão. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. VII, n. 1, 1931.
- SIMÕES, M. F. Coletores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Nova Série, Belém, n. 78, 1981a.
- SOUZA, A.M. Dicionário de arqueologia. Rio de Janeiro: ADESA, 1997.
- TORRES, H. A. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil. Revista do Serviço do

- Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 1, MEC: Rio de Janeiro, 1937, p. 77-106, 204 p.
- TRIGGER, B. G. História do Pensamento Arqueológico. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.
- VARNHAGEN, F. A. História Geral do Brasil: antes de sua separação e independência de Portugal. Tomos 1 e 2. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- VAZ, L. G. D. “Um achado archeologico” – O IHGM e a pesquisa arqueológica no Maranhão. In: Caderno de resumos do Seminário Nacional Arqueologia e Sociedade: construindo diálogos e parcerias para a preservação do patrimônio arqueológico do Maranhão. IPHAN. São Luís, 2011.
- WILLEY, G. R.; SABLOFF, J. A. A history of American Archaeology. Nova York: W. H. Freeman, 1993.

Recebido em: 15/02/2013  
Aprovado em: 03/04/2013  
Publicado em: 06/05/2013

# Arqueologia espacial e o Guarani no Vale Do Taquari, Rio Grande Do Sul<sup>1</sup>

Sidnei Wolf<sup>2</sup>

Neli Teresinha Galarce Machado<sup>3</sup>

Luis Fernando da Silva Laroque<sup>4</sup>

André Jasper<sup>5</sup>

---

**RESUMO:** A busca pelo entendimento do espaço, a partir da distribuição da cultura material, surge com o advento na Nova Arqueologia, na década de 60 e 70 do século XX. A Arqueologia Espacial trata do estudo de aspectos relacionados às sociedades passadas, como a estruturação espacial da evidência arqueológica a fim de identificar as relações e as caracterizações espaciais, interpretando a organização social de um espaço específico. O objetivo deste artigo é analisar a distribuição espacial da cultura material compreendida por fragmentos de cerâmica, evidências líticas e vestígios arqueofaunísticos na Área 2 do sítio arqueológico RS-T-114, localizado no município de Marques de Souza, região centro-leste do Rio Grande do Sul. Considerou-se a proposta teórico-metodológica da Arqueologia Espacial, onde o objeto deve ter uma gama de relações com outros objetos, privilegiando o seu contexto. A análise baseou-se na distribuição intra-sítio das diversas vasilhas e suas funções, bem como do material lítico com negativos de fogo e uso. A distribuição espacial demonstrou que a maioria das atividades estavam ligadas diretamente à área de combustão. Entre as atividades identificadas está o preparo e consumo de alimentos; o retalhamento de núcleos para obtenção de lascas bipolares; e o acabamento por polimento a artefatos líticos e vasilhas cerâmicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Arqueologia espacial, Sociedade Guarani, Áreas de atividade.*

---

<sup>1</sup> Projeto apoiado pelo Programa e Projetos de Extensão da Universidade do Vale do Taquari (PROPEX/Univates), Brasil; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS), Brasil; Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior no Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares (CAPES/PROSUP), Brasil.

<sup>2</sup> Graduado em História, mestre em Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Brasil.

<sup>3</sup> Professora do curso de História e do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Brasil.

<sup>4</sup> Professor do curso de História e do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da (UNIVATES), Brasil.

<sup>5</sup> Professor do curso de Biologia e do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da (UNIVATES), Brasil.

**ABSTRACT:** The search for the space understanding, from the distribution of material culture, emerges with the advent of New Archaeology, in the 60s and 70s of the twentieth century. Spatial Archaeology is the study of aspects related to past societies, such as the spatial structure of archaeological evidence to identify the spatial relationships and characterizations, interpreting the social organization of a particular space. The objective of this paper is analyze the spatial distribution of material culture comprised of fragments of pottery, lithic evidence and archaeo-faunal vestiges, at Area 2 of archaeological site RS-T-114, located in Marques de Souza, central-eastern region of the State of Rio Grande do Sul. We considered the theoretical and methodological proposal of Spatial Archaeology, where the object should have a range of relationships with other objects, favoring its context. The analysis was based on intra-site distribution of the various vessels and their functions, as well as the lithic material with fire and use traits. The spatial distribution showed that most activities were linked directly to the combustion area. Among the identified activities are cooking and consumption of food, the shredding of lithic core to obtain bipolar chips, and finishing by polishing the lithic artifacts and ceramic vessels.

**KEY-WORDS:** *Spatial Archaeology, Guarani Society, Activities Areas.*

---

## Introdução

As pesquisas arqueológicas com o intuito de verificar e identificar as diferentes atividades e localizá-las no espaço doméstico de grupos ceramistas Guarani ainda carecem de escavações. A maioria dos estudos sobre a organização interna e externa das aldeias pré-coloniais possui na etnografia e etnohistória a principal fonte de informações<sup>6</sup>.

A busca pelo entendimento do espaço, a partir da distribuição da cultura material, surge com o advento na Nova

---

<sup>6</sup>Um dos principais trabalhos nesta temática é apresentado por Noelli (1993). O autor baseou-se em informações etnográficas, arqueológicas e lingüísticas para criar um modelo de ocupação Guarani.

Arqueologia, nas décadas de 60 e 70 do século XX. A Arqueologia Espacial trata do estudo de aspectos relacionados às sociedades passadas, como a estruturação espacial da evidência arqueológica, a fim de identificar as relações e as caracterizações espaciais, interpretando a organização social de um espaço específico (Hodder e Orton, 1990).

Clarke (1977) entende que a Arqueologia Espacial se ocupa de um conjunto de elementos e relações que representam atividades humanas em todas as escalas, bem como vestígios e artefatos que tenham deixado, a infraestrutura física que as acolheu, os nichos ecológicos que interferiram e a relação entre todos estes aspectos. Conforme o autor, os estudos devem restringir-se a três níveis de escala: dentro das estruturas, entre as estruturas e entre os diferentes sítios arqueológicos. Nessa perspectiva, os dois primeiros níveis referem-se ao espaço intra-sítio, enquanto que o terceiro, refere-se à análise inter-sítio.

Morales (2007, p.77) destaca que a pesquisa intra-sítio “privilegia os espaços internos dos sítios arqueológicos, mais precisamente, das suas áreas de atividade e unidades habitacionais”.

Busca-se contextualizar os artefatos, conectando uns aos outros, dentro do espaço do sítio arqueológico. Uma peça isolada não apresenta nenhum significado, mas em uma teia de relações com outros elementos que compõem o contexto arqueológico. As quantificações de artefatos cerâmicos, líticos, vestígios arqueofaunísticos e arqueobotânicos são comuns. Mas ao passo que estas descrições não são relacionadas a um determinado contexto, permanecem isolados e sem significado (Jacques, 2007).

Os grupos humanos em qualquer período histórico tem no espaço o marco de suas relações sociais. Estando englobado no seu conceito o meio físico e simbólico (Roura *et al*, 1986). A relação entre os seres humanos e o espaço, deriva de uma necessidade de adquirir condições vitais para sua sobrevivência no ambiente que os

rodeia para dar sentido e ordem a um mundo de acontecimentos e ações (Borrazás, Rotea e Vila, 2002).

Entretanto, devemos ater-se ao elemento humano por detrás desta possível ordenação. Silva (2000) cita o descarte realizado pelos Asuriní do Xingu. Segundo a autora, periodicamente as áreas de cozinha e de descanso são varridas e uma grande e variada quantidade de materiais é depositada nas áreas de descarte (cacos de cerâmica, restos de alimentos, objetos de cestaria, materiais industrializados, etc). Assim, observa-se uma mudança na distribuição espacial desta cultura material, ou seja, não mais se localizando em seu contexto de utilização.

Além do comportamento humano, fatores pós-depositacionais podem interferir na distribuição das evidências no local posteriormente analisado. A floraturbação é um destes fatores. Ela está relacionada à ação da flora (florestas) sobre o registro arqueológico. Segundo Milder (2000, p. 164) “a floraturbação é um (...) elemento atuante em sítios de planície de inundação que, na maioria dos casos, possuem florestas de galeria”.

Jacques (2007) chama a atenção para outro “vilão” da análise do espaço, o arado. Como supracitado, a ocorrência destes sítios em planícies de inundação é comum. Atualmente estas áreas são cultivadas em sua maioria por descendentes de imigrantes europeus, que se estabeleceram na região por volta da metade do século XIX, há aproximadamente 150 anos.

Este trabalho propõe uma discussão acerca das áreas de atividades dos grupos pré-coloniais Guarani, bem como localizá-las no contexto do espaço arqueológico, através da dispersão da cultura material pela área escavada. Procuramos identificar as particularidades presentes dentro do espaço intra-sítio. Para tanto, tomamos como objeto de estudo a o sítio pré-colonial RS-T-114, localizado no município de Marques de Souza/RS. O sítio tem sido alvo de estudo do Setor de Arqueologia do Centro Universitário Univates nos últimos anos.

Sendo assim, nosso itinerário será o seguinte: inicialmente apresentamos o grupo Guarani, preocupando-se com a questão da Tradição Arqueológica e Tecnológica Tupiguarani, a partir de trabalhos etnográficos e arqueológicos, com o objetivo de identificar as principais atividades desenvolvidas e a cultura material produzida e utilizada nestes possíveis contextos; na sequência deter-nos-emos, então, no objeto de estudo, o sítio arqueológico RS-T-114 e a metodologia aplicada na análise da cultura material; após a apresentação dos resultados, buscamos uma interpretação para o cotidiano pré-colonial.

### **Áreas de atividade Guarani**

Toda atividade humana tem por local algum espaço físico ou simbólico. O ato de produzir e utilizar algum artefato lítico, uma vasilha cerâmica ou cultivar uma roça, são atividades características de grupos horticultores, como os Guarani. Ações que possuem áreas específicas, mas dentro do domínio espacial do grupo. Binford (1985) define as áreas de atividade como locais, lugares ou superfícies, em que ocorre algum evento (cozinhar, dormir, fabricar instrumentos). Podendo referir-se a atividades tecnológicas, ritualísticas e sociais.

Com base em dados etnográficos e etno-históricos, Noelli (1993) propôs um modelo ecológico para interpretação do sistema de assentamento Guarani, tanto sob aspectos micro-espaciais (nível dos assentamentos), como de mobilidade e estratégias de captação de recursos.

Segundo o autor, os domínios territoriais Guarani abrangeriam três níveis espaciais, refletindo laços de parentesco e reciprocidade. As atividades ocorreriam nos seguintes macro-espacos: o *amundá*, o *teko'á* e o *guará* (Noelli, 1993; Soares, 1997). O *amundá* refere-se ao nível da aldeia. Nele aconteceriam as relações entre os *teyy's* (famílias extensas).

As aldeias seriam formadas por uma ou várias estruturas de habitação, cada uma abrigando uma família numerosa. Além destas unidades habitacionais, Noelli (1993, p.100) cita a presença de estruturas anexas, que poderiam estar junto a estes espaços habitacionais ou distantes. Estas, segundo o autor, seriam locais “multifuncionais, cobertos ou não, utilizados para processar alimentos, cozinhar, depositar gêneros, instalar o tipiti, produzir objetos diversos, lazer, etc.” Arqueologicamente seriam reconhecidos “como oficinas de lascamento lítico, locais de cocção de vasilhas cerâmicas, ocasionalmente contendo estruturas de combustão”.

O *teko’á* referia-se à união de aldeias num território. Nesse espaço, os Guarani exerciam seu domínio e área de influência, onde o grupo buscava os elementos necessários à subsistência. Abrangeria três espaços distintos: a aldeia, onde localizavam-se as unidades habitacionais; as roças, onde era cultivada a alimentação; e a vegetação circundante (matas), donde provinham os materiais decorrentes das atividades de caça, pesca e coleta, bem como parte dos recursos naturais para a reprodução da cultura material. Os limites<sup>7</sup> físicos do *teko’á* definiam-se a partir de acidentes geográficos, como os cursos de água e o relevo. Por fim, o *guará* pode ser definido como a nação, a partir do conjunto de *teko’á* (Noelli, 1993).

Além destes espaços, Milheira (2008, p. 28) salienta a presença de outras áreas, “com funcionalidades específicas, voltadas a exploração de recursos naturais”. Assis (1996, *apud* Milheira, 2008, p.28) denomina estes locais como acampamentos. Segundo o autor,

“Durante todo ano ou em períodos de maior abundância de produtos ambientais, grupos de

---

<sup>7</sup>Conforme Noelli (1993) e Soares (1997) além do caráter religioso e simbólico, o *teko’á* poderia ser definido a partir de alianças políticas e status social, na relação entre aldeias.



pessoas de uma ou mais aldeias deslocavam-se de suas residências e acampavam as margens dessas áreas de assentamento para exploração de recursos. Nos acampamentos construíam estruturas necessárias ao convívio cotidiano e utilizavam instrumentos para o abate, manipulação, armazenamento e transporte dos alimentos.”

Moraes (2007), nesse sentido, lembra que as aldeias são consideradas assentamentos base, enquanto que os acampamentos (roça, pesca e outros) corresponderiam a sítios com atividades específicas.

Ao tratar-se das áreas de atividade, principalmente entre os Guarani, está se lidando também com a divisão do trabalho entre os sexos. Existiam atividades que somente eram realizadas pelas mulheres, enquanto outras exclusivamente pelo sexo masculino. Esta divisão também pode ser relacionada às áreas onde as diversas atividades aconteciam. Ou seja, pode-se supor que determinadas áreas eram predominantemente femininas e outras masculinas.

Nesta divisão das diferentes tarefas do cotidiano do grupo, considera-se que as mulheres tinham como atividades principais: a confecção da cerâmica, a tecelagem, o trabalho na roça<sup>8</sup> e o trabalho doméstico (ligado à produção de alimentos). Já a caça, a pesca e a produção de artefatos (tanto de ossos, couro e principalmente líticos), eram de exclusividade masculina (Noelli, 1993; Landa, 1995).

O *teko'á*, como supracitado, é considerado a área de onde provinham as principais matérias-primas utilizadas pelo grupo, tanto com o objetivo de produzir cultura material, quanto utilizada para o cultivo das roças. Um desses locais, localizado fora do espaço da aldeia era a roça. Landa (1995, p.3) afirma que as roças se

---

<sup>8</sup>Landa (2005) salienta que apenas a primeira parte da atividade agrícola, relacionada à derrubada da mata, era uma atividade masculina.

localizavam em “dois locais específicos: no entorno da aldeia e outra mais distante”. A primeira seria utilizada como “horta”, com alimentos utilizados no cotidiano ou que necessitavam de cuidados diários. Já a segunda, que necessitava a abertura de caminhos para ser acessada mais facilmente, era destinada ao cultivo de “produtos que necessitavam um espaço maior, como o milho e a mandioca, básicos na alimentação Guarani”.

Muitos dos cultivos tinham a primeira etapa do processamento na própria roça, como o descascamento da mandioca e a limpeza do milho. Entretanto, a localização exata destas atividades, bem como da roça, é muito difícil. Assim, como a designação do local específico da caça (Landa, 1995).

Fiengenbaum (2009, p.192) ao analisar a dispersão do material lítico, evidencia duas áreas. Uma relacionada ao espaço doméstico, onde “existem lascas e outros objetos pequenos associados ao preparo e consumo de alimentos, à confecção de cerâmica e outros artigos artesanais”, e outra no entorno da planície. Nessa área, evidenciam-se artefatos de maior porte, “feitos sobre blocos (machados polidos, bifaces, talhadores, mós e mãos, bolas de boleadeiras), que estariam relacionados ao cultivo, à produção artesanal maior e ao manejo agroflorestal e venatório”. Sendo assim, podendo evidenciar a localização das possíveis roças e áreas de cultivo.

### **A produção da cultura material**

Apesar da produção de cultura material Guarani ser rica e variada, o arqueólogo depara-se apenas com alguns destes vestígios. A cultura material produzida a partir de matérias-primas vegetais e animais têm sua conservação limitada pelas condições climáticas. Os principais vestígios, e quase únicos, são os materiais feitos de argila e de pedra.

Característica de grupos horticultores Guarani, a cerâmica tinha sua produção dividida em duas etapas: a obtenção da matéria-prima e a confecção das vasilhas. A argila era coletada pelas mulheres em barreiros, que poderiam localizar-se próximos ou distantes da sede das aldeias. A segunda etapa tinha como local a aldeia e suas proximidades, onde se realizavam as técnicas de manufatura, secagem e cocção das vasilhas (Landa, 1995). Schmitz *et al.* (1990) afirma que a produção da cerâmica era realizada dentro da unidade habitacional.

A secagem seria realizada em uma área abrigada de intempéries, situada nas habitações ou nas estruturas anexas. Já a cocção, era realizada em um local próximo a aldeia, com madeira suficiente, para o abastecimento do fogo. Arqueologicamente seriam registradas pelas “manchas pretas”, resultantes do processo de queima (fogo ou fogueira), e por situar-se fora do núcleo da aldeia (Landa, 1995). A queima era realizada, em muitos casos, com a abertura de buracos no chão. Neles eram colocadas as vasilhas, cobertas por lenha antes de atear o fogo (La Salvia e Brochado, 1989; Silva, 2000).

Os restos de argila, identificados como massas, também estariam relacionados ao ato de produção das vasilhas cerâmicas, segundo Jacques (2007). Seriam resultado do processo de manufatura da cerâmica, como rejeitos.

Machado (2008, p.139), em seu trabalho realizado na região do Rio das Antas/RS, identificou a presença de seixos com marcas de polimento no espaço habitacional. Segundo o autor, estes seriam utilizados “para dar acabamento a algumas vasilhas cerâmicas, no momento em que elas atingem o ponto de couro”<sup>9</sup>.

Por serem pouco estudadas, as áreas de criação dos artefatos líticos (entre os Guarani) são quase desconhecidas. Machado *et al.* (2009), ao investigar a obtenção de matérias-primas no sítio RS-T-114, cita as cascalheiras como os possíveis locais de

---

<sup>9</sup>Momento em que as vasilhas atingem o ponto para queima.

obtenção das pedras. A manufatura inicial destas, segundo os autores, poderia ser o próprio local de obtenção da matéria-prima<sup>10</sup>, as cascalheiras. Entretanto, a indicação exata da localização desses depósitos de seixos de arraste fluvial e blocos ao longo do período de ocupação dos sítios é desconhecida, em virtude da dinamicidade dos ambientes fluviais (Brown, 2001).

Machado (2008, p.169) indica que “a matéria-prima para a elaboração do material lítico era depositada dentro do espaço habitacional, sendo exposta ao fogo com maior ou menor intensidade, sendo também processada nestes locais”. Nessa perspectiva, Soares (2004) afirma que parte do processo de elaboração se dava dentro do espaço habitacional, ao redor das estruturas de combustão.

A produção dos objetos líticos pode ser observada a partir de resíduos de lascas, núcleos e outros detritos, refletindo ações de percussão e indicativos dos locais onde a ação ocorria. Além disso, a presença de micro-lascas (menores de dois centímetros), difíceis de serem transportadas, indicariam locais onde estes seriam fabricados e utilizados os artefatos (Rosa, 2007).

Soares (2004) ressalta que as micro-lascas provavelmente representam o resultado involuntário de várias tentativas de lascamento. Isto devido à falta de negativos (marcas) de utilização. Jacques (2007), ao analisar a dispersão das lascas, que seriam resquícios de atividades de produção, salienta que as mesmas estão em locais mais afastados, distanciados dos locais de preparo de alimentos.

---

<sup>10</sup>Os autores levantaram esta hipótese a partir da inexistência, até o momento, de uma área com características de oficina lítica, onde estes artefatos eram confeccionados. Outro elemento que reforça esta hipótese é a grande disponibilidade de matéria-prima.

## **A utilização da cultura material**

Uma das atividades feitas pelos Guarani era o processamento de alimentos produzidos nas roças. Alguns deles, como a mandioca, eram processados inicialmente na roça, com o descascamento do tubérculo<sup>11</sup>. “A mandioca seria descascada com o auxílio de conchas afiadas” (Landa, 1995, p.78). Outros cultivos necessitavam para sua colheita o uso de facas e machados em pedra.

Na aldeia seriam processados os alimentos numa segunda etapa. O milho era moído, com o auxílio de pilões. Já a mandioca poderia ser ralada, com o auxílio de raladores de micro-lascas cortantes. O suporte do ralador seria de madeira, entretanto, este poderia ser localizado arqueologicamente pela aglomeração de micro-lascas. Porém, Landa (1995) indica que só estes materiais não indicariam a localização do artefato, sendo necessário o conhecimento de todo o contexto. As atividades teriam como espaço da aldeia as áreas internas ou externas (ar livre) das estruturas, como as casas, onde as mulheres preparavam os pratos, ou então nas estruturas anexas, onde se realizavam a secagem e tostagem da mandioca.

A preparação dos pratos estaria vinculada aos espaços domésticos. A presença das diferentes vasilhas com estas funcionalidades poderia indicar onde estas atividades ocorreram, bem como, o processo de consumo e armazenagem de alimentos. Entre os outros elementos encontrados nessas áreas, referentes às atividades de preparação de alimentos, estariam conforme Landa (1995): suportes das vasilhas<sup>12</sup>, instrumentos cortantes<sup>13</sup> e as fogueiras.

---

<sup>11</sup>Landa (1995) complementa que a mandioca também poderia ser descascada na aldeia.

<sup>12</sup>“Eram confeccionados do mesmo barro utilizado para a confecção das demais vasilhas. Estes suportes poderiam ser proporcionados pela utilização de outros artefatos de cerâmica, como panelas que não serviam mais para serem utilizados” (Landa, 1995, p.98). Schmitz *et al* (1990), Noelli (1993), Soares (2004), Prous (2004), entre outros, acrescentam a utilização de

Silva (2000, p. 78), ao analisar etnograficamente os Asuriní do Xingu, identifica as cozinhas como unidades de preparação dos alimentos, onde

“[...] são mantidas pequenas fogueiras permanentemente em brasa, e as refeições podem ocorrer em qualquer hora do dia. Acúmulos de cinza são freqüentes nessas estruturas de cozimento que, muitas vezes, podem ser deslocadas de um lugar para outro espalhando os seus vestígios por todo o espaço da cozinha.”

Assim como na produção das vasilhas cerâmicas, as fogueiras exercem um papel essencial no processamento dos alimentos. Wüst (1990) lembra que estas estruturas costumam ser imóveis, e que os artefatos encontrados nas suas proximidades, suporiam sua utilização nestas proximidades. As estruturas de combustão poderiam localizar-se dentro ou fora da habitação, e nas estruturas anexas. Como elementos encontrados nelas estariam: terra queimada, cinzas, fragmentos de carvão, fragmentos de cerâmica, lítico, ossos humanos e animal, entre outros (Noelli, 1993).

Os artefatos líticos teriam sua utilização em diversas funções e locais. Schmitz *et al.* (1990) cita várias formas de consumo: na construção de casas, móveis e armas, seriam utilizados machados e lascas; seixos e pedras de fogão, eram utilizados para manter o calor do fogão e sustentar vasilhas; lascas e furadores, para cortar, furar e aplanar; afiar lâminas e lascas, seriam

---

pedras como suporte das vasilhas. Por estarem sustentadas sobre o fogo em sua maioria, estas teriam marcas de alteração térmica.

<sup>13</sup>“Nesta categoria estariam aqueles instrumentos que poderiam ser de osso, dentes de animais, lítico ou carapaças de moluscos que teriam como função principal cortar produtos vegetais, carnes e cascas” (Landa, 1995, p.98). Noelli (1993) também cita a utilização de moluscos nas atividades domésticas como instrumentos cortantes.

necessários alisadores em canaleta; para moer e esmagar alimentos, pilões; cristais picoteados e polidos, para enfeites e adornos.

Dentro do exposto, os locais onde estas atividades ocorreriam eram variados. Desde as roças, até o interior dos espaços habitacionais. As lascas, segundo Landa (1995), são comuns em espaços com a funcionalidade de preparação de alimentos, tanto nos espaços habitacionais, quanto nas estruturas anexas.

### **O RS-T-114 no contexto regional**

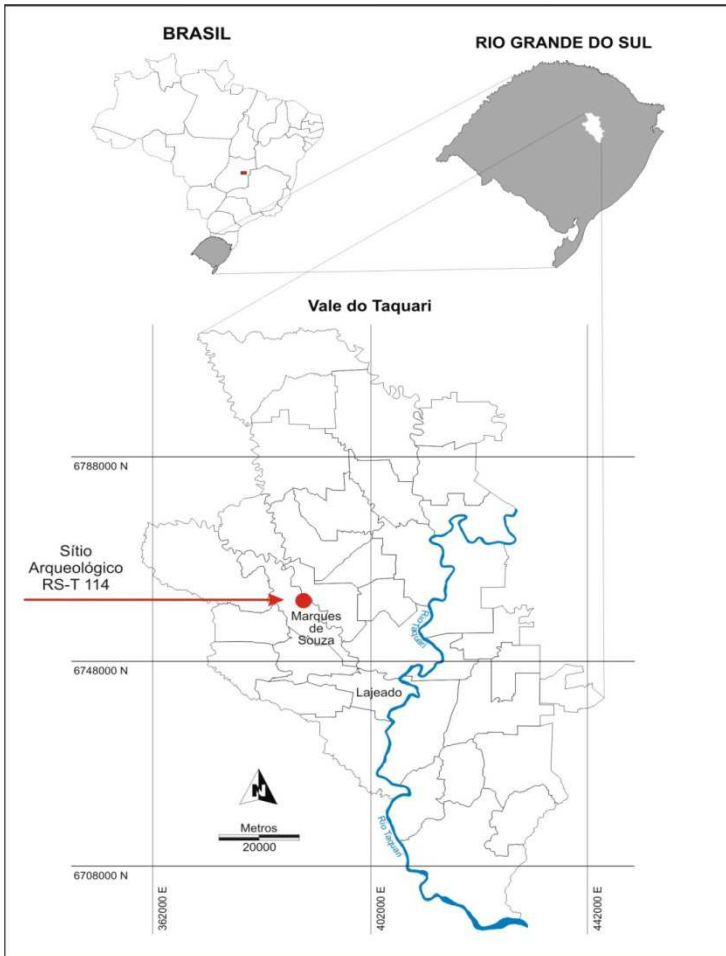
Objeto de estudo, o sítio arqueológico pré-colonial RS-T-114 (FIGURA 01), localiza-se na região geopolítica do Vale do Taquari<sup>14</sup>, no centro-leste do estado do Rio Grande do Sul. O sítio encontra-se as margens do Rio Forqueta, no município de Marques de Souza.

Estendendo-se geomorfologicamente entre o Planalto das Araucárias e a Depressão Central, o Vale do Taquari comporta no seu relevo a Escarpa ou Encosta do Planalto, Morros Testemunhos, Patamares e Terraços Fluviais. Apresenta a formação Serra Geral na parte alta, e Botucatu na parte baixa (Justos, Machado e Franco, 1986).

A hidrografia apresenta como principal recurso hídrico o Rio Taquari e, entre os diversos afluentes destaca-se o Rio Forqueta. A vegetação contempla áreas de Floresta Ombrófila Mista, na porção norte, e da Floresta Estacional Decidual, com fragmentos de Floresta Estacional Semidecidual, nas zonas sul e intermediária, onde se encontra inserido o referido sítio arqueológico. O clima, subtropical úmido, é caracterizado por verões quentes e invernos mitigados. Temperaturas médias no verão e inverno, respectivamente, 23,2º e 12,7º (Teixeira e Neto, 1986).

---

<sup>14</sup>Conforme o Banco de Dados Regional – BDR- (2008), a região é compreendida por 36 municípios, numa área de 4.821, 1 Km<sup>2</sup>.



**Figura 01**

Localização geográfica do Vale do Taquari, com destaque ao município de Marques de Souza/RS onde localiza-se o sítio arqueológico RS-T-114.

Adaptado de Kreutz, 2008, p. 22.



Dentre as espécies que compõem a fauna regional, encontram-se: veado-campeiro, bugio, anta, cutia, tatu-galinha, ratão-do-banhado, porco-do-mato, paca, aracuã, saracura, inambú, mareco-do-pé-vermelho, tucano-do-bico-verde, lambari, piava, pintado, dourado, jundiá, cascudo e cara (Rambo, 2000).

O sítio encontra-se em uma extensa planície de inundação de aproximadamente 100.000 m<sup>2</sup>. Conforme a tipologia topomorfológica proposta por Morais (2000, p.88), afirma-se que se trata de um sítio em terraço fluvial. Estes sítios ocorrem em “superfícies planas, levemente inclinadas, com retrabalhamento, alçadas por ruptura de declive em alguns metros em relação ao nível d’água ou às várzeas recentes”.

A mata ciliar, na margem onde se localiza o sítio, cobre somente a barranca e está em seguido processo de desmatamento. Apesar da detecção de evidências arqueológicas por toda a extensão da planície, as intervenções se concentram em duas áreas distintas, devido a identificação de concentrações: a Área 1 e a Área 2, objeto deste estudo.

Os dois locais estão distantes 33 m entre si, sendo que a Área 1 está localizada ao sul da Área 2, no talude do rio. O local apresenta uma camada de solo escurecido (núcleo de solo antropogênico), associado a evidências líticas, cerâmicas e remanescentes da arqueofauna.

Já a Área 2 está localizada junto a planície de inundação, onde o relevo apresenta uma topografia plana, diferente da outra área, onde ocorre um declive acentuado. Possui como ponto zero as coordenadas UTM 22J – 391292 E de Longitude e 676047 N de Latitude, a 65 m de altitude.

### **Método**

A escolha de um método adequado torna-se essencial para o alcance dos objetivos propostos. A escavação de um sítio arqueológico significa a destruição do mesmo. A Área 2 do sítio

arqueológico RS-T-114 abrange uma área de escavação de 144 m<sup>2</sup>, delimitada em quadrículas de 2 x 2 m, escavadas através da técnica de decapagem, sem a adoção de níveis artificiais. Os materiais identificados foram registrados tridimensionalmente.

A pesquisa em laboratório compreendeu a classificação tipológica das evidências líticas e cerâmicas. Apesar de muitos arqueólogos desconsiderarem esta metodologia, na análise espacial os diferentes pontos (referentes a cada peça) necessitam ser identificados. Porém, um estudo centrado somente nos números e forma dos fragmentos, torna-se rígido. Morales (2007) acredita que a junção das análises tipológicas com informações do contexto espacial e ambiental, possibilitam o alcance a interpretações mais detalhadas sobre a organização social dos grupos que viveram no local.

A análise da coleção dos fragmentos de cerâmica baseou-se na caracterização e identificação do tamanho e possível funcionalidade das vasilhas, reconstituídas a partir do desenho e forma da borda. Para tanto, utilizaram-se como referência: Brochado (1977), La Salvia e Brochado (1989), Meggers e Evans (1970), Schmitz *et al.* (1990), Rogge (1996), Jacques (2007), Oliveira (2008), Schneider (2008)<sup>15</sup> e Fiegenbaum (2009)<sup>16</sup>. Este último elaborou um modelo para as vasilhas do sítio RS-T-114. Fiegenbaum (2009) agrupou as vasilhas em três grandes grupos: vasilhas com a função de servir e consumir alimentos (pratos, tigelas e assadores); vasilhas com a funcionalidade de cozinhar alimentos (panelas);

---

<sup>15</sup>Schneider (2008) trabalhou com o sítio RS-T-101 localizado a 4 km de distância do sítio aqui apresentado. A pesquisadora identificou a partir de análise a coleção de bordas as diversas vasilhas e funcionalidades destas.

<sup>16</sup>Fiegenbaum (2009) teve como objeto de estudo o sítio RS-T-114. Nele o pesquisador analisou a cultura material proveniente da Área 1, Área 2 (intervenção de 2006) e da planície de inundação, recolhida pelo proprietário durante o cultivo. O trabalho torna-se pertinente a medida que traz no estudo a análise de uma vasta coleção de materiais líticos, identificando marcas de uso e encabamento. Além do material lítico, Fiegenbaum trabalhou com os fragmentos de vasilhas cerâmicas e vestígios arqueofaunísticos.

vasilhas com a funcionalidade de servir alimentos líquidos e sólidos (tigelas)<sup>17</sup>.

De acordo com esta classificação, consideraram-se panelas os recipientes cuja altura é maior ou igual ao diâmetro máximo, algumas vezes a abertura superior é mais ou menos adstrita. Seriam utilizadas para o preparo de alimentos ao fogo. As tigelas seriam recipientes nos quais a altura é igual ou menor que o diâmetro máximo. Os jarros teriam altura maior ou igual ao diâmetro máximo do bojo, apresentando constrição maior na porção superior, formando um gargalo. Utilizados geralmente para armazenar líquidos. Por fim, os pratos ou assadores possuiriam a altura muito menor do que o diâmetro, com a base plana ou muito aplanada (Brochado, 1977; Rogge, 1996; Fiegenbaum, 2009).

A classificação do tamanho das vasilhas obedeceu aos seguintes critérios: foram consideradas miniaturas as vasilhas menores de 12 cm de diâmetro, pequenas as vasilhas entre 12 e 17 cm, médias entre 18 e 27 cm, e grandes as vasilhas cujo diâmetro superasse os 28 cm.

Com relação ao material lítico optou-se por primeiramente analisar e classificar as evidências a partir de uma ficha tipológica (matéria-prima X tipologia X negativos de fogo X negativos de polimento X negativos de uso)<sup>18</sup>. Apesar de pouco investigado, o material lítico Guarani apresenta-se como uma importante ferramenta para o entendimento destes grupos. Como referenciais, para a caracterização e quantificação, utilizou-se das seguintes referências: Prous (1986/1990, 2004), Rogge (1996), Schmitz *et al.* (1990), Laming-Emperaire (1967) e Fiegenbaum (2009).

Após a identificação inicial, os pontos referentes a cultura material foram inseridos em uma prancha, utilizando o programa *Golden Software Surfer 8.0*. Na sequência, estes foram caracterizados a partir da análise acima descrita, com a utilização de

---

<sup>17</sup>Representadas por uma complexidade maior na forma.

<sup>18</sup>Para identificação dos negativos fez-se uso de uma lupa binocular.

símbolos distintos para cada um dos elementos identificados. Além da visualização total, foram confeccionadas pranchas com a distribuição das vasilhas (identificadas a partir das bordas), material lítico com negativos de fogo, polimento e uso. Por fim, estes dados foram confrontados com as informações sobre as áreas de atividade de grupos Guarani e sua distribuição no espaço.

## Resultados

Foram analisadas 1633 evidências arqueológicas, provenientes de plotagens tridimensionais na Área 2 do sítio arqueológico RS-T-114. Destas, 1380 correspondem a fragmentos de cerâmica (bordas, paredes, bases e massas). Enquanto que, 252 referem-se a evidências líticas. Ainda foi identificada a presença de um vestígio arqueofaunístico (concha de molusco bivalve<sup>19</sup>), na quadrícula E3.

As maiores concentrações de material foram evidenciadas nas proximidades da área de combustão, entre as quadrículas G1, G2, F1 e F2. Entre as características presentes nesta estrutura estão: cinzas, carvões, material cerâmico e lítico.

Dentre as 46 vasilhas com funcionalidade identificada, de um total de 153<sup>20</sup>, em 19 foi possível a identificação do diâmetro de abertura. Observou-se uma distribuição das vasilhas em três áreas distintas. A primeira área localizada junto aos quadrantes A e B, próximo ao talude. Uma segunda localizada entre os quadrantes D e E. E por fim, uma área nas proximidades da área de combustão (FIGURA 02).

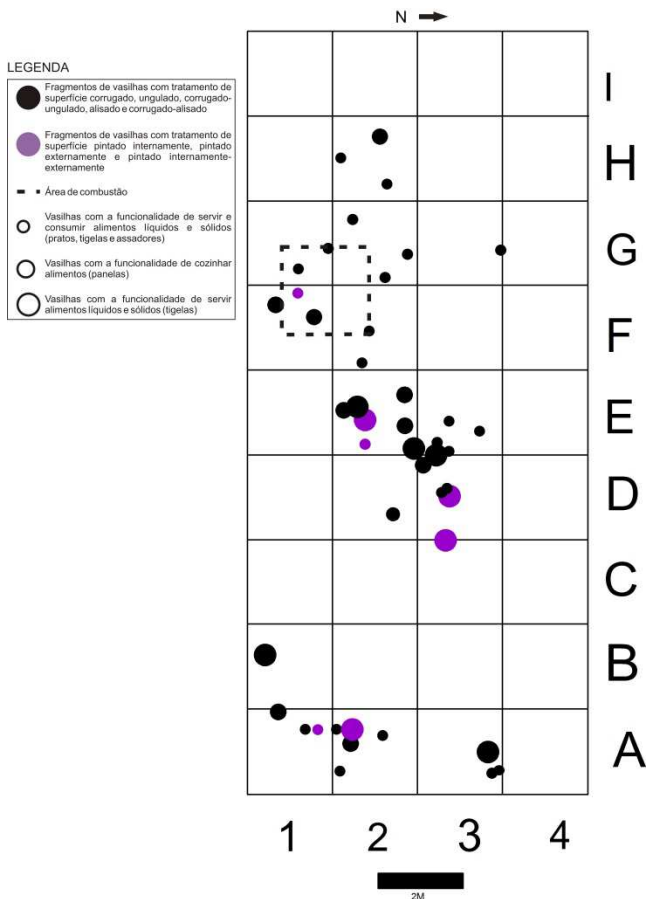
Na primeira área, localizada próxima ao talude, há predominância de vasilhas com a funcionalidade de servir e consumir alimentos, tanto com formas mais simples, quanto

---

<sup>19</sup>Nome científico: *Diplodon* sp.

<sup>20</sup>O pequeno número de vasilhas identificadas refere-se a pequeno tamanho dos fragmentos de borda, que impossibilitam há uma reconstituição mais fiel.

complexas. Enquanto que as panelas, utilizadas ao fogo, representam apenas 2 peças de um total de 12.



Distribuição espacial das vasilhas de acordo com sua funcionalidade. Observa-se uma predominância de vasilhas para consumir e servir alimentos nas proximidades da área de combustão.

Elaborado pelos autores (2012).

Já no segundo espaço supracitado, evidenciam-se todas as funcionalidades apresentadas por Fiegenbaum (2009). De um total de 17 vasilhas identificadas com funcionalidade, 4 referem-se a panelas; 6 à funcionalidade de servir alimentos, com um contorno mais complexo; e 8 vasilhas à funcionalidade de servir e consumir alimentos líquidos e sólidos. Sendo que estas vasilhas encontram-se em uma área de 16 m<sup>2</sup>.

A terceira área analisada, localizada próximo a área de combustão, apresenta 14 vasilhas, sendo que 10 estão entre as quadrículas G1, G2, F1 e F2. Percebeu-se neste local a ausência de vasilhas com o contorno mais complexo, com a funcionalidade de servir alimentos. Identificaram-se 3 panelas e 11 recipientes com o contorno da forma simples, com a funcionalidade de servir e consumir alimentos sólidos e líquidos.

A distribuição das vasilhas pelo seu tamanho indica duas áreas distintas: uma localizada na porção central e outra próxima ao talude. A maioria das vasilhas pequenas (3) localizam-se entre as quadrículas A1 e B1. Local onde está a vasilha em miniatura. A outra vasilha pequena foi observada na quadrícula D3. As vasilhas medianas estão na região central da área, exceto uma localizada na quadrícula A2.

Dentre o material lítico identificado estão seixos, lascas, fragmentos, núcleos, cristais e um tembetá. Além do basalto, ainda registraram-se como matérias-primas: a calcedônia, quartzo e arenitos (friável e silicificado). Especialmente foram identificadas duas concentrações principais: uma nas proximidades do talude e outra na parte central.

Os seixos, lascas e fragmentos, de basalto, fragmentos de arenito friável, encontram-se dispersos pelas duas concentrações. As lascas unipolares estão concentradas nas quadrículas centrais, principalmente G1, próximas a área de combustão.

Os núcleos bipolares, principalmente de calcedônia, apresentam-se em concentrações. Uma evidenciada na quadrícula

F1, juntamente com núcleos bipolares de quartzo. Sendo que as lascas bipolares, tanto de quartzo quanto de calcedônia foram registradas na quadrícula ao lado, G1, e entorno. Outra concentração significativa de núcleos bipolares e lascas de calcedônia está no entorno da quadrícula E3. Os núcleos unipolares, de arenito silicificado e calcedônia, encontram-se respectivamente nas quadrículas F2 e H2. A única lasca de arenito silicificado está localizada na quadrícula D3. Já o tembetá de quartzo encontra-se na quadrícula F2.

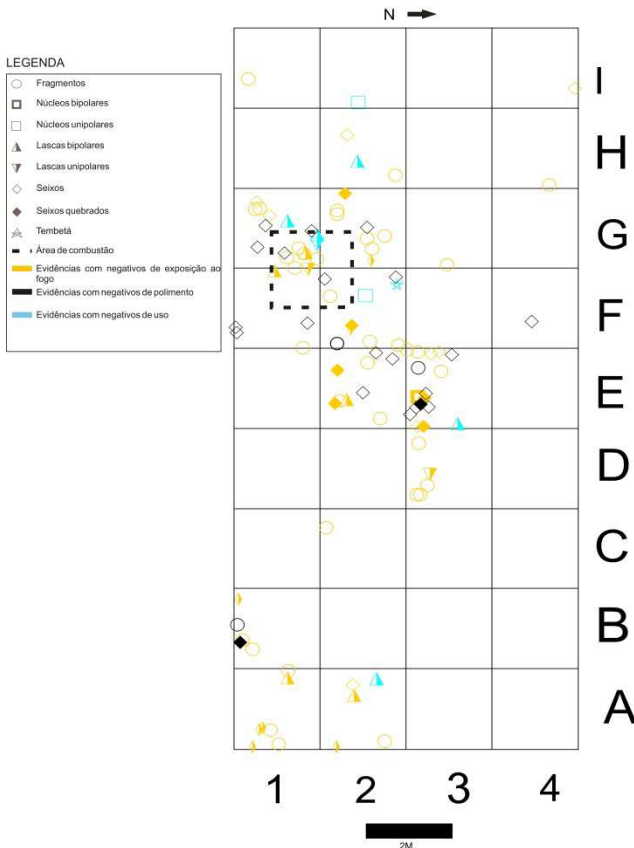
Na quadrícula A1, encontram-se núcleos e lascas bipolares de quartzo, próximos. Exceção acontece nas quadras H2 e I1, onde foram identificadas apenas lascas bipolares. Nota-se uma grande “variedade” de elementos líticos nas quadrículas onde foi detectada a área de combustão (G1, G2, F1 e F2).

Os materiais com negativos decorrentes de exposição ao fogo foram identificados no basalto, calcedônia e arenitos. Os fragmentos de basalto, identificados na arqueologia Guarani como “pedras de fogão”, apareceram em maior número. Dentre todas as evidências, a maioria esteve localizada nas proximidades da área de fogo. Entretanto, evidenciaram-se concentrações em outras áreas, podendo indicar a localização de outras fogueiras (FIGURA 03).

Os negativos de polimento foram constatados no arenito friável e nos seixos de basalto. Os primeiros associados aos famosos “alisadores”, já os seixos associados à finalização de instrumentos líticos e acabamento das vasilhas cerâmicas. A distribuição espacial destes materiais demonstrou uma proximidade da área de combustão.

Foram identificadas marcas de uso em 11 peças, a maioria representada por lascas bipolares de calcedônia (6). Ainda constataram-se negativos em uma lasca unipolar de basalto (riolito). As marcas de uso foram identificadas em peças nos diferentes locais da área, entretanto, observou-se um maior número de evidências no entorno da área de combustão. Apesar da maioria das evidências não apresentar nenhum indicativo de uso ou alteração térmica, a

presença no contexto de ocupação sugere uma ação humana de transporte à área de habitação. A utilidade destes testemunhos naturais, sem alteração antrópica, é desconhecida. Uma das possibilidades seria o armazenamento de matéria-prima para posterior transformação e utilização.



**Figura 03**

Distribuição espacial das evidências líticas com negativos de exposição ao fogo, polimento e uso.

Elaborado pelos autores (2012).



## Interpretação

Pelo exposto, percebe-se que o espaço no entorno da área de combustão era intensamente utilizado. A dispersão dos vestígios com alteração térmica confirma sua presença, como a presença de vasilhas com funcionalidade de produção de alimento ao fogo (panelas), embora existam vestígios em outras partes da área que possam indicar outras estruturas.

A presença de restos de argila, mesmo que poucos, indica que parte das vasilhas possivelmente foram produzidas no espaço investigado. Não se descarta sua produção em outro local, fora da área estudada, na medida em que a quantidade de vasilhas diferentes identificadas sugere uma maior produção de rejeitos do processo de manufatura<sup>21</sup>. Os seixos com marcas de polimento seriam utilizados para dar o acabamento final destas, no entorno da área de combustão. A cocção do recipiente, assim como indicam os dados etnográficos, processava-se em outro local não evidenciado na escavação do espaço habitacional.

A dispersão das vasilhas indica uma aglomeração de vasilhas com a funcionalidade de preparo, servir e consumir alimentos no entorno da área de combustão, entretanto, não se pode afirmar que esta era somente utilizada para o processamento dos alimentos pelas mulheres. O consumo dos alimentos ocorria próximo da área de combustão, e no seu entorno. A identificação de vasilhas maiores, nesse local supõe um maior convívio social do que no espaço próximo ao talude.

A confecção do material lítico utilizado pelo grupo, era em parte processada neste espaço. A presença de poucas lascas unipolares é um indício de que a produção dos grandes talhadores e bifaces, indicados por Fiegenbaum (2009) e encontrados ao longo da planície, não se processava no espaço habitacional.

---

<sup>21</sup>Não descarta-se a possibilidade de que parte desses rejeitos tenha sido transportada para a Área 1, já que segundo Fiegenbaum (2009), levanta a hipótese de associação com uma área de descarte.

Enquanto isso, a confecção de lascas bipolares, a partir da presença de núcleos e lascas, era realizada em parte dentro da “casa”. A utilização dessas para atividades domésticas (cortar e raspar) indicaria sua confecção neste local. Um dos possíveis locais para a produção deste material seria nas proximidades da área de fogo. Entretanto, a presença de poucos refugos deste processo deve ser questionada. Assim como na cerâmica, no material lítico identificam-se poucas (nenhuma) remontagens, fragmentos comuns há uma mesma peça, possibilitando a interpretação de uma limpeza ocasional do espaço. Material que seria descartado em outro local.

Relacionando-se a presença de vasilhas com a funcionalidade de preparo e consumo de alimentos, com a localização das lascas bipolares, no entorno da área de combustão, sustenta-se a hipótese de que a estrutura fora utilizada para preparação dos alimentos consumidos pelo grupo, diferentemente das demais concentrações de vasilhas.

Soares (2004) coloca as estruturas de combustão como centro das atividades. O autor diferencia as fogueiras, dos fogos e fogões. Nas fogueiras realizavam-se os fogos de maior extensão, com a funcionalidade de cocção, ou não, ou como áreas de lascamento. Os fogões, por sua vez, estariam relacionados às funcionalidades de preparo de alimentos, com a presença de cerâmica em seu interior. Os fogos teriam como funcionalidade o aquecimento da estrutura habitacional, sem a presença de cerâmica e lítico em seu interior.

Wüst (1990) apresenta as áreas de combustão como lugares centrais, imóveis, que podem ser entendidas como estruturas simbólicas, ligadas a uma funcionalidade num segundo plano. Embora a autora levante a perspectiva de interpretar as áreas de combustão como estruturas simbólicas, a abordagem utilizada demonstrou uma direta ligação com atividades funcionais (preparo e consumo de alimentos, além do lascamento de núcleos bipolares).

## **Considerações finais**

A análise espacial apresentou-se como uma ferramenta propícia para a interpretação do espaço e das atividades realizadas neste. Baseada na relação entre a cultura material e sua localização no contexto arqueológico. Apesar de pouco estudada, a análise das áreas de atividade Guarani demonstrou uma diversidade de ações em diferentes locais. A maioria delas acontecia na aldeia ou nas suas proximidades. Tanto na estrutura de habitação (casa) quanto nas estruturas anexas.

Interpretou-se a área estudada como pertencente a uma unidade habitacional do grupo Guarani ali estabelecido. As atividades propostas para a Área 2 do sítio arqueológico RS-T-114, sugeridas após análise da cultura material e sua dispersão espacial, englobam a manufatura da cerâmica, o lascamento bipolar de evidências líticas, além do preparo e consumo de alimentos.

Observou-se uma concentração de elementos no entorno da área de combustão, registrando uma diversidade de atividades nas proximidades. Além do preparo de alimentos ao fogo, registrado pela presença de vasilhas com esta funcionalidade, a região apresentou outros tipos de cultura material, sugerindo sua manipulação no local. Entre estes elementos estão os fragmentos líticos polidos, utilizados para dar o acabamento a utensílios em fase de finalização (vasilhas cerâmicas e artefatos líticos), e os núcleos e lascas bipolares, indicando uma forma de lascamento no local.

A diversidade artefactual identificada é um indicativo de um grande convívio social no local. A este fato, aliam-se a grande quantidade de vasilhas, bem como a presença de grandes vasilhas. A distribuição espacial da cultura demonstrou a presença de concentrações de material. A maior diversidade de materiais esteve concentrada na área de combustão, localizada no processo de escavação.

A análise realizada limitou-se a um espaço específico do sítio arqueológico RS-T- 114, uma unidade habitacional. As áreas de

atividades Guarani englobam outras áreas, com diferentes funcionalidades, dentro do território do *teko'á*. Observa-se no sítio em questão uma intensa ligação entre os diferentes espaços utilizados pela população Guarani ali estabelecida, tanto nas áreas próximas ao talude do Rio Forqueta, onde se evidenciaram concentrações de evidências lito-cerâmicas e arqueofaunísticas, como na planície onde foram localizados evidência líticas de maior porte.

### **Referências Bibliográficas**

- BDR. Bando de Dados Regional. Perfil do Vale do Taquari. Disponível em: <<http://www.univates.br>>. Acesso em 15 de maio. 2010.
- BINFORD, Lewis R. Em busca do passado. Lisboa: Publicações Europa-América, 1985.
- BORRAZÁS, Patrícia Manãna; ROTEÁ, Rebeca Blanco; VILA, Xurxo M. Ayán. Arqueotectura 1: bases teórico metodológicas para uma arqueologia de la arquitectura. Tapa: traballos de arqueoloxia e patrimonio, nº25. Santiago de Compostela, 2002.
- BROCHADO, José B. Alimentação na Floresta Tropical. Instituto de Filosofia e ciências Humanas. Porto Alegre: UFRGS, Caderno nº2, 1977.
- BROWN, A. G. Alluvial geoarcheology: floodplain archaeology and environmental change. 2ªed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CLARKE, David L. Spatial Archaeology. Boston: Academic Press, 1977.
- FIGENBAUM, Jones. Os artesãos da pré-história do Vale do Taquari e sua cultura material. Monografia (Graduação). Lajeado: UNIVATES, 2006.
- \_\_\_\_\_. Um Assentamento Tupiguarani no Vale do Taquari/RS. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

- HODDER, Ian; ORTON, Clive. *Análisis Espacial en Arqueología*. Barcelona: Ed. Crítica, 1990.
- KREUTZ, Marcos Rogério. *O Contexto Ambiental e as primeiras ocupações humanas no Vale do Taquari*. Dissertação de Mestrado. Lajeado: Univates, 2008.
- JACQUES, Clarisse Callegari. *As pessoas e as coisas: Análise espacial em dois sítios arqueológicos, Santo Antônio da Patrulha, RS*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2007.
- JUSTUS, Jarbas de Oliveira; MACHADO, Maria Lídia de Abreu; FRANCO, Maria do Socorro Moreira. *Geomorfologia*. IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Levantamento de Recursos Naturais*. Rio de Janeiro: IBGE, v. 33, p. 313-404, 1986.
- LAMING-EMPERAIRE, Annette. *Guia para o estudo das indústrias líticas da América do Sul*. *Manuais de Arqueologia 2*, Curitiba: CEPA, 1967.
- LANDA, B. S. *A Mulher Guarani: Atividades e Cultura Material*. Dissertação Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1995.
- LA SALVIA, Fernando; BROCHADO, José P. *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.
- MACHADO, Ademir José. *Avançar adaptar e permanecer: a tradição Tupiguarani no médio Rio das Antas*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2008.
- MACHADO, Neli Teresinha Galarce; SCHNEIDER, Patrícia; SCHNEIDER, Fernanda. *Análise parcial sobre a cerâmica arqueológica do Vale do Taquari, Rio Grande do Sul*. *Revista Cerâmica*, v. 54, p. 103-109, 2008.
- MACHADO, Neli Teresinha Galarce; JASPER, André; SCHNEIDER, Fernanda; KREUTZ, Marcos Rogério. *Análise geoambiental e sua relação com a captação de matérias-primas para a confecção de instrumentos líticos pré-coloniais no Vale do Taquari, Rio Grande do Sul, Brasil*. *Revista Americana de Arqueologia*, nº 27, p. 119-136, 2009.

- MEGGERS, Betty J. & EVANS, Clifford. Como Interpretar a Linguagem da Cerâmica, manual para arqueólogos. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 111 p. 1970.
- MILDER, Saul S. Arqueologia do Sudoeste do Rio Grande do Sul: uma perspectiva geoarqueológica. Tese de Doutorado. São Paulo: USP/MAE, 2000.
- MILHEIRA, R. G. Território e Estratégia de Assentamento Guarani na Planície Sudoeste da Lagoa dos Patos e Serra do Sudeste – RS. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP/MAE, 2008.
- MORALES, Walter Fagundes. Um estudo de Arqueologia regional no médio curso do rio Tocantins, Planalto Central brasileira. São Paulo: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, n. 17, 2007.
- MORAES, Camila Azevedo de. Arqueologia Tupi no nordeste de São Paulo: um estudo de variabilidade artefactual. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP/MAE, 2007.
- MORAIS, José Luís de. Perspectivas geoambientais da arqueologia do Paranapanema paulista. Tese de Livre-Docência. São Paulo: USP/MAE, 1999.
- NOELLI, Francisco Silva. Sem Tekohá não na Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Rio Jacuí-RS. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1993.
- OLIVEIRA, Kelly. Estudando a cerâmica pintada da tradição Tupiguarani: a coleção Itapiranga, Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2008.
- PROUS, A. Os artefatos líticos. Elementos descritivos e classificatórios. Arquivos do Museu de História Natural, V. 11. Belo Horizonte: UFMG, 1986/90, p 1-89.
- \_\_\_\_\_. Apuntes Para Análisis de Industrias Líticas. ORTEGALIA [Monografías de Arqueología, Historia y Patrimonio]. N. 2, Ortigueira, dec. 2004.
- RAMBO, Balduino. A fisionomia do Rio Grande do Sul. São Leopoldo: Editora UNISINOS. 2000.

- RODRIGUES, R. A.; AFONSO, M. C. Um olhar etnoarqueológico para a ocupação guarani no Estado de São Paulo. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre: UFRGS, v. 18, p. 155-174, 2002.
- ROGGE, Jairo Henrique. Adaptação na floresta subtropical: A Tradição Tupiguarani no Médio Rio Jacuí e no Rio Pardo. Pesquisas, Documentos 6. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, p. 3-156, 1996.
- ROSA, Caroline Avelino Deitos. Pessoas, Coisas e um Lugar: uma interpretação para a ocupação pré-colonial no sítio arqueológico Morro da Formiga, Taquara/RS. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2007.
- ROURA, Eudald Carbonelli; MORENO, Jorge Martinez; TORGAL, Rafael Mora; MORALES, Ignacio Muro. Conceptos básicos em el análisis espacial. Arqueología Espacial: Colóquio sobre el microespacio. 15 al 17 de septiembre. Teruel, 1986.
- SCHIFFER, M. Archaeological context and systemic context. SCHIFFER, M. Behavioral Archaeology: firts principles. Salt Lake City, University of Utah Press, 1972.
- SCHMITZ, P. I., ARTUSI, L., JACOBUS, A. L., GAZZANEO, M., ROGGE, J. H., MARTIN, H., BAUMHARDT, G Uma aldeia Tupiguarani. Projeto Candelária, RS. Documentos, Nº 4. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1990. 135p.
- SCHNEIDER, Patrícia. Cozer, Guardar e Servir: a cultura material do cotidiano no sítio Pré-colonial RS T 101 – Marques de Souza/RS. Monografia (Graduação). Lajeado: Univates, 2008.
- SILVA, Fabíola A. As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Asuriní do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica. Tese Doutorado, São Paulo: MAE/USP, 2000.
- SOARES, André L. R. Guarani: organização social e arqueologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- \_\_\_\_\_. Contribuição para a Arqueologia Guarani. Tese de Doutorado. São Paulo: USP/MAE, 2004.

- TEIXEIRA, Mario Buede; NETO, Augusto Barbosa Coura. Vegetação. In: IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Levantamento de Recursos Naturais. Rio de Janeiro: V. 33, p. 541-632, 1986.
- WÜST, I. Continuidade e Mudança: Para uma interpretação dos grupos ceramistas pré-coloniais da Bacia do Rio Vermelho, Mato Grosso. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990.

Recebido em: 21/02/2013  
Aprovado em: 10/04/2013  
Publicado em: 06/05/2013



## Arqueologia experimental aplicada ao estudo das boleadeiras pré-coloniais da região platina

Anderson Marques Garcia<sup>1</sup>

Bruno Gato da Silva<sup>2</sup>

---

**RESUMO:** A boleadeira é um dos artefatos arqueológicos mais conhecidos na região platina, não só pela comunidade acadêmica, como também pela população em geral. Seu processo produtivo continua envolto por muitas suposições, que em sua maioria não resistem a provações empíricas. Tendo em vista esta situação, foi realizado um levantamento das origens pré-coloniais desse artefato, uma busca bibliográfica de relatos de cronistas sobre esse instrumento, e em seguida, relata-se uma atividade de produção e uso desse instrumento de forma experimental. Ao final, expõem-se a sequência operatória apreendida na experimentação e as considerações desse processo aplicadas ao estudo de coleções arqueológicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Tecnologia lítica; Cadeia operatória; Arqueologia experimental; Boleadeira.*

---

**ABSTRACT:** The boleadeira is one of the most popular archaeological artifacts of the Plata region, not only by the academic community, but also by the general population. Its production process remains surrounded by many assumptions, most of them do not resist empirical trials. In view of this situation, a survey of pre-colonial origins of this artifact was provided, as well as a literature survey of chronicles reports of that instrument, and then reported an activity of production and use in an experimental way. At the end, it is presented the operational sequence of the experimentation and the considerations of this process applied to the study of archaeological collections.

**KEY-WORDS:** *Lithic technology; Operational sequence; Experimental archaeology; Boleadeira.*

---

<sup>1</sup> Mestre em Patrimônio Cultural, com linha de pesquisa em Arqueologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Santa Maria (PPGPPC/UFSM), Brasil. Graduado em Geografia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil.

<sup>2</sup> Acadêmico do curso de História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil; e estagiário do Laboratório de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da mesma universidade (LEPA/UFSM), Brasil.

## **Introdução**

A ocorrência da boleadeira está associada a períodos bastante anteriores ao contato dos grupos ameríndios da Pampa com os conquistadores ibero-europeus. Segundo Politis (2008) os primeiros indícios do uso desse tipo de artefato estão relacionados ao Holoceno Médio (7000 A.P. até 3000 A.P.), em um período de transição entre um clima úmido e frio por um novo árido e quente. No Brasil a ocorrência de bolas de boleadeira está ligada à Tradição Umbu, que abarca grupos que adaptaram suas estratégias de caça e assentamentos em função de mudanças climáticas ocorridas em consequência da transição Pleistoceno/Holoceno. Esses grupos tiveram a alta mobilidade e a escassez de sepulturas associadas como características acentuadas (Ribeiro, 1990; Dias, 2004).

Ribeiro (1990) informa que esta tradição teria surgido entorno de aproximadamente 12000 A.P., mantendo-se até por volta de 200 A.P., e dividida em 22 fases com distintas características temporais e espaciais. Segundo este autor, estes caçadores-coletores tiveram uma alimentação bastante diversificada e adaptabilidade a distintas paisagens, onde os campos abertos foram os mais característicos. No entanto, há vestígios associados à Tradição Umbu encontrados no Brasil desde o Rio Grande do Sul até o Sul de São Paulo, além da Argentina e do Uruguai (De Blasis, 1988).

Um pioneiro estudo destes artefatos arqueológicos foi realizado nos anos 1950 pelo arqueólogo argentino Alberto Rex González com o objetivo criar um agrupamento taxonômico para os tipos morfológicos. O autor perante a análise de mais de 1000 exemplares oriundos da região platina – principalmente da Argentina – criou 12 classes e 10 subclasses almejando determinar a origem e difusão de cada uma delas. Além dos exemplares destes três países platinos, González (1953) menciona e discute a respeito

de bolas encontradas que foram interpretadas como integrantes de boleadeiras em outras partes do mundo<sup>3</sup>.

O autor apresenta versões diversas para a boleadeira a partir de relatos de cronistas e de observações etnológicas de *criollos* e ameríndios. González (1953) apresenta a versão com três bolas como gauanaqueira ou potreira e a com duas bolas como avestruzeira. Além destas versões mais conhecidas, utilizadas principalmente como arma de captura, ainda é apresentada outra versão denominada como “bola perdida”, a qual possui apenas uma bola.

A bola perdida em oposição às demais foi utilizada com a finalidade de abater uma presa ou um inimigo por golpe, empregada como um artefato de trauma/impacto. González (1953) argumenta que a nomenclatura deste artefato é contraditória, pois muitas vezes artefatos arqueológicos encontrados de modo isolado, erroneamente foram classificados como partes de boleadeiras compostas por duas ou três unidades que teriam perdido uma de suas bolas.

Ainda discute-se o equívoco do termo, pois muitos desses artefatos eram compostos por plumagens de cores vibrantes presas nas correias para facilitar a relocalização do artefato após tiros sem sucesso. Como exemplares arqueológicos dessa versão do artefato o autor aponta os modelos conhecidos como mamilares ou *rompecabezas*, mas retifica que outros tipos sem proeminências possam ter sido utilizados desse modo também.

No Brasil Schmitz *et al.* (1971) utilizaram a metodologia de González para analisar uma série de artefatos procedentes do Rio Grande do Sul. Esses autores utilizaram dos tipos e subtipos sugeridos pela obra base e criaram novos de acordo com as necessidades encontradas durante a análise de 599 exemplares procedentes de sete coleções de várias localidades desse Estado.

---

<sup>3</sup>Chile, Bolívia, Peru, Equador, México, Cuba, Porto Rico, Estados Unidos e partes da África e da Europa.

Os pesquisadores notaram semelhanças marcantes entre os materiais analisados e os existentes no Uruguai. Tal constatação foi então interpretada a partir da hipótese de migração de ameríndios de lugares do Uruguai para a região do atual município de Rio Grande; por aculturação de grupos pampianos em contato com os Guarani; e por difusão, para explicar a aparição desses artefatos em sítios de outras culturas e ambientes diversos. Mesmo tendo sido utilizado como bases paradigmas e metodologias diferentes dos utilizados nesse trabalho para o estudo desses materiais, pontua-se a importância desses trabalhos, dado o período de sua publicação.

Recentemente exemplares de bolas de boleadeiras, bem como suas origens e continuidades históricas, foram tratados de modo acessório ou como objeto central em algumas pesquisas (Vidal, 2009; Quintana, 2010; Marion, 2010; Garcia, 2012). Destaca-se entre as mesmas, o êxito de Vidal (2009) ao analisar o valor simbólico desses artefatos entre os Grupos Charrua, Minuano, Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul, além da ressignificação dada a esse artefato pelo gaúcho.

Por outro lado, o objetivo do presente trabalho é descrever uma experimentação de produção e uso de um artefato de boleadeira em arremesso, e expor as constatações apreendidas em decorrência dessa atividade. Essas conclusões, a respeito de um exemplar composto por três bolas produzidas a partir de seixos de basalto, serão colocadas em sequência do próximo item, que discorre sobre algumas das visões de cronistas e informantes sobre esse artefato desde os primeiros contatos dos conquistadores até a atualidade.

### **Relatos etnográficos a respeito de boleadeiras**

Dentre os relatos que se teve acesso, percebe-se menção às variedades deste artefato com uma, duas ou três bolas. Estas diferenças estariam associadas aos fins para os quais a boleadeira seria utilizada, sendo as primeiras utilizadas como arma de abate

por trauma; as segundas relacionadas à captura de emas, e as terceiras geralmente utilizadas na captura de quadrúpedes. Becker (2002) acrescenta que os artefatos compostos por duas bolas teriam as correias com um comprimento superior as de três.

Por tratarem-se geralmente de relatos pós século XVI, estes objetos não mais teriam seu uso restrito aos grupos ameríndios, o que fez com que sua matéria prima – no sentido de tipologias (madeira, metal e rocha) – e seus modos de produção variassem.

No século XVI Luis de Ramírez narra em carta uma situação que talvez seja o primeiro registro do uso desse artefato por ameríndios do Prata.

*(...) combaten con arcos y flechas y con unas pelota de piedra redondas como una pelota y tan grandes como el puño, con una cuerda atada que guía, las cuales tiran tan certero que no hierran a cosa que tiran (Ramírez, 1528 apud González, 1953, p. 137).*

Infelizmente os primeiros relatos são bastante sucintos, não ficando clara qual variedade de boleadeira foi usada nessa situação. Porém, a descrição permite supor referências à bola perdida.

Martín del Barco Centenera no princípio do século XVII traz em forma de verso passagens sobre os costumes que cercam o uso deste artefato. Nesta oportunidade o viajante escreve sobre a utilização Charrua na caça de emas com bola perdida e, provavelmente, com avestruzeira.

*Con unas bolas que usan los enlazan,/si ven que están a lejos apartados,/y tienen en la mano tal destreza,/que aciertan con la bola en la cabeza.// A cien pasos que es cosa monstruosa/apunta el Charruaha a donde quiere,/y no yerra ni un punto aquella cosa/que*

*tira, que do apunta allí la hiere (...)* (Centenera, 1601 *apud* Becker, 2002, p. 80)

Juan Francisco de Aguirre no século XVIII, com a missão de demarcar territórios a mando da coroa espanhola nas imediações do rio da Prata, relata sobre características da boleadeira utilizada pelos ameríndios do lugar. Na seguinte passagem o viajante relata sobre o uso da bola perdida e outra variedade, a qual poderia possuir duas ou três unidades.

*(...) la bola perdida los indígenas la atan un pedazo largo como vara más el outro extremo que es por donde la toman para manejar ponen plumas de avestruz". "(...) la volean sobre la cabeza como La honda y la despiden con bastante distancia". (...) bolas de piedra o madera, puestas en lazo largo como los otros, solo sirven para enredar los animales* (Aguirre, 1793/1796 *apud* Vidal 2008, p. 91).

Charles Darwin no século XIX quando passou pela região de Maldonado (Argentina) em 1832, transcreveu em seu diário a utilização das boleadeiras através de suas observações e práticas.

As *Bolas* são de duas espécies: as mais simples, que se usam para caçar avestruzes, consistem de duas pedras redondas, cobertas de couro e unidas uma à outra por uma correia de trança fina, com cerca de dois metros e meio de comprimento. A outra espécie difere apenas no número de pedras, que são três, unidas pelas correias a um centro comum. (...) Vi bolas de madeira, do tamanho de um nabo, feitas com o fim de capturar esses animais sem lhes machucar. As bolas, algumas vezes, são feitas de ferro, e podem ser lançadas a

enormes distâncias. A grande dificuldade no manejo quer do *lazo* quer das bolas está em ser capaz de andar tão bem a cavalo a ponto de que se possa, a toda a velocidade, e ao mesmo tempo em que se volta bruscamente de um lado a outro, atirá-las com mão firme e fazer boa pontaria (Darwin, 2010 [1839], p. 62).

Percebe-se que no período da observação de Darwin as características e as técnicas de utilização já haviam mudado consideravelmente. Nota-se que além das bolas serem revestidas por couro, sendo dispensado o sulco para preensão das correias, o uso do artefato com auxílio de montaria já havia sido introduzido em contrapartida ao modo original, e o metal também já era utilizado.

Fernán Silva Valdez, já no século XX, relata quais seriam os principais alvos mirados em quadrúpedes (patas) e emas (pescoço). Certamente boleadeiras de três bolas, talvez com duas também.

*A los yeguarizos u otros cuadrúpedos se hace el tiro de bolas arrojándolas a las patas, al ñandú se les arroja al tronco del cuello. A veces cae medio ahogado y casos hay en que las bolas, al envolverse con mucha fuerza, les cortan el pescuezo. Lo normal es que éstas, luego de detenerse en el tronco del cuello, caigan y el ñandú al correr se las enrede en las patas, quedando maneado y a merced de cazador (Silva Valdez, 1946 apud González, 1953, p. 137).*

González (1953) argumenta que a boleadeira por excelência foi arma de guerra e caça dos ameríndios dessa região, tornando-se com o tempo instrumento de trabalhos para as lidas campeiras nas mãos dos homens que habitaram a extensas planícies da Pampa.

*Allí es donde, como último relicto, sobrevive aún en función activa. Para el hombre de campo del Río de la Plata, no es un utensilio de valor anacrónico, sino que su nombre se asocia a la vida diaria de las faenas rurales y a los juegos infantiles (González, 1953 p. 135).*

É interessante colocar que nesse período ainda se registrava a boleadeira como um objeto utilizável pelos homens do campo, situação não mais encontrada. Atualmente o uso de boleadeiras está associado a representações simbólicas, seu uso foi gradualmente perdendo espaço para o laço nas atividades pecuárias, e raro são os que ainda conhecem seu modo de utilização. Dentre estes raros indivíduos, está o Sr. Ricardo Gonçalves, natural de Santa Maria - RS, atualmente com 46 anos, o qual faz uso folclórico deste utensílio em sua propriedade, fornecendo informações empíricas sobre diversos aspectos de seu manuseio.

Ricardo costuma produzir boleadeiras com correias de couro trançado e torcido, além de exemplares feitos com cordas. Como bolas utiliza esferas de chumbo e aço, empregando-as para manear seus cavalos no potreiro quando estes estão arredios e não permitem aproximação. Além do uso em sua propriedade, Ricardo relata já ter feito uso de boleadeiras para caçar emas nas imediações do rio Uruguai, divisa com a Argentina.

### **Cadeia operatória como base de experimentação em Arqueologia**

O estudo das cadeias operatórias de indústrias líticas leva em conta *“tous les processus, allant de l’approvisionnement en matière première jusqu’à son abandon, en passant par toutes les étapes de fabrication et d’utilisation d’un outillage”*<sup>4</sup> (Inizan et al.

---

<sup>4</sup> Tradução: Todos os processos, desde a aquisição de matéria prima até o seu abandono, passando por todas as etapas de fabricação e utilização de um utensílio.



1995, p. 14). A cadeia operatória deve ser vista como a totalidade das ações técnicas; mais que etapas de transformação da matéria, este encadeamento de gestos organizados reflete um patamar de ordem intelectual de escolhas e conhecimentos de cada grupo humano. Nesta mesma orientação Eric Böeda afirma que:

A cadeia operatória é então a totalidade das etapas técnicas, desde a aquisição da matéria prima até o seu descarte, passando pela sua transformação e utilização. A análise tecnológica também nos permite determinar o saber fazer (*savoir faire, knowhow*) e os conhecimentos (*connaissance, knowledge*) necessários para a realização da cadeia operatória. Cada etapa técnica reflete conhecimentos técnicos específicos. A noção de esquemas operatórios expressa assim as maneiras de fazer específicas de cada grupo cultural (Boëda, 2006, p. 43).

Para seguir este rumo de proposições de novas inferências sobre as sequências operatórias que circundam o artefato em questão, utiliza-se a experimentação como ferramenta concreta que proporcionará, posteriormente, a subjetivação do objeto estudado.

Conforme Eric Boëda “(...) a experimentação deve então distinguir as imposições técnicas inerentes ao trabalho das rochas duras daquilo que é consequência das regras técnicas do grupo - ou seja, de suas escolhas culturais” (Boëda, 2006, p. 43). Esta metodologia deve vir para elucidar questões interpretativas das coleções arqueológicas, pois possibilita um melhor entendimento e reflexão a cerca do saber fazer dos grupos pré-coloniais. O objetivo não deve ser a replicação de belas peças, mas estabelecer uma forma de abordagem científica voltada à compreensão (Inizan *et al.*, 1995).

Ao tratar a cadeia operatória como ação totalizante, não se pode ficar restrito apenas às etapas de transformação da matéria, mas sim buscar compreender como este encadeamento de gestos técnicos eficazes são reflexos de uma organização mental, ou seja, de uma programação operatória.

Quase todas as ações humanas são técnicas, exceto aquelas elementares que são impostas pela herança genética, e que decorrem de um complexo processo evolutivo de milhares de anos que culminou na atual estrutura biológica humana. Desta maneira todas as ações técnicas sejam elas corporais ou instrumentais não surgem naturalmente, mas são adquiridas ao longo da vida e sustentadas por um corpo de tradições variável para cada grupo humano. Isto caracteriza o *savoir-fair* de cada coletividade, que é constituído por “(...) *habiletés motrices et cognitives qui se conjuguent avec les connaissances et sont appréciés en termes de compétences et de performances*”<sup>5</sup> (Inizan et al., 1995, p. 15).

Este conhecimento tradicional, aprendido mediante um mecanismo de ensaio e erro, acaba por formar programas que são inscritos na memória individual e reproduzidos pela coletividade. Para Leroi-Gourhan (2002 b), as manifestações operatórias do homem situam-se em três níveis: o nível específico, o sócio-étnico e o individual. No primeiro o comportamento está determinado por um suporte genético relacionado ao nível de evolução biológica (ou seja, o que caracteriza o homem como homem). No segundo a inteligência humana comporta-se de uma forma única, forjando um organismo coletivo fundado sobre valores culturais. Por fim no nível individual, aparece outro caráter único, proveniente da possibilidade de confrontação onde o indivíduo está em condições de se emancipar simbolicamente dos laços genéticos e sócio-étnicos.

---

<sup>5</sup> Tradução: Habilidades motrizes e cognitivas que se combinam com os conhecimentos e que são apreciadas em termos de competência e de performance.

Estes três níveis não podem ser vistos isoladamente, mas sim como dimensões que se permeiam de uma maneira muito complexa e caracterizam o comportamento humano como tal. É no seio desta estrutura que se desenvolvem as cadeias operatórias, sendo essas fruto de uma inteligência única entre as espécies zoológicas (Leroi-Gourhan, 2002 a; 2002 b).

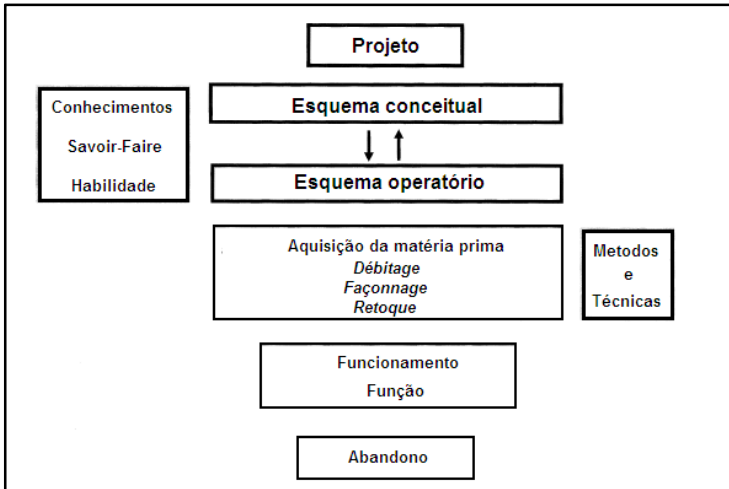
Deste modo o homem ao se deparar com uma situação problema possui a liberdade de escolha, ou seja, de confrontação entre os melhores esquemas operatórios para responder a determinadas demandas do cotidiano. Porém no caso das indústrias líticas, por exemplo, “essa consciência atua dentro dos limites impostos pela tradição” (Fogaça, 2001, p. 119). Estas limitações ficam claras tendo em vista que se o artesão “a cada novo bloco de pedra, pode deparar-se com um novo problema técnico, cada novo bloco de pedra não produzirá em refluxo um novo artesanato” (Fogaça, 2001, p. 119).

Para Inizan *et al.* (1995) as cadeias operatórias são reflexos de projetos previamente elaborados (FIGURA 01), formadas a partir de esquemas conceituais implementados por uma série de operações denominadas de esquemas operatórios. O artesão ao confeccionar um artefato, primeiramente possui um projeto, e para alcançá-lo, dispõe de esquemas conceituais, ou seja, a organização mental das etapas operatórias a serem encadeadas, e da mesma maneira um esquema operatório, que é o arcabouço de métodos e técnicas que concretizam o projeto. Em outras palavras, é um jogo entre o intelectual e o material.

### **A experimentação**

Muitos autores defendem a versão de que a boleadeira composta por três bolas é mais recente, apresentada pelos gaúchos como uma “melhoria” da técnica ameríndia a partir do acréscimo de uma terceira unidade – a *manija* – para auxiliar no equilíbrio de seu manejo. Os autores que creem nessa hipótese justificam-na pelo

fato dos relatos de cronistas não mencionarem a presença da terceira bola no momento da conquista.



**Figura 01**

Fluxograma modificado de Inizan *et al.* (1995, p.15)

Contudo, como apresentado, muitas dessas primeiras menções são sucintas, dando apenas uma ideia dos modelos utilizados. Outra possibilidade é de que os primeiros cronistas, perante o choque visual com um tipo de instrumento até então desconhecido, não tenham percebido a presença de uma *manija* presa em uma das mãos desses ameríndios quando as boleavam.

No princípio do século XX Denebetti e Casa Nova encontraram em Tinticonte (Argentina) três bolas de boleadeira em um contexto arqueológico que fizeram com que estes defendessem a hipótese de que a variedade com três bolas seja de fato pré-colombiana (González, 1953). Mesmo em frente a divergências em relação à origem da boleadeira potreira ou guanaqueira, optamos nessa composição pelo desafio de sua produção e manejo em caráter experimental.

Além do fascínio por esses objetos e por sua continuidade resinificada na figura do gaúcho platino, essa experimentação se justifica a partir da observação de bolas de boleadeiras de morfologias pouco simétricas e pela presença de córtex em alguns exemplares, que sugerem que determinados artefatos arqueológicos tenham sido feitos a partir de seixos em que foram produzidos sulcos para prensão de correias. Os materiais observados estão presente no acervo do Laboratório de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal de Santa Maria (LEPA/UFSM) e são oriundos do Sítio Arqueológico do Pororó (Pinhal Grande), Sítio Arqueológico Corredor do Bolso (Santa Margarida do Sul) e Butuy 1 e 2 (São Borja).

Junto a estas pontuações, o problema ganhou força a partir de observações semelhantes realizadas por Alberto Rex González, o qual perante as bolas “rústicas” que não se encaixavam nos tipos e subtipos por ele propostos, propunha na utilização direta de exemplares de seixos como pré-formas naturais. Ele acreditava que era “(...) *muy posible que estos ejemplares, cuando tenían forma y tamaño conveniente, fueran usados como boleadoras con el solo agregado del surco*” (González, 1953 p. 166).

Como última observação empírica que levou até a presente experimentação, tem de se pontuar a percepção de algumas lascas de arenito silicificado provenientes do Sítio Arqueológico Pororó que apresentam desgastes muito acentuados. Ao analisar esta coleção percebeu-se um recorrente polimento com morfologia côncava que, por coincidência, ou não, encaixava-se perfeitamente nos sulcos das bolas de boleadeiras que dispúnhamos (FIGURA 02). Estes exemplares desgastados levaram à formulação da hipótese de que determinadas lascas poderiam ser suportes de instrumentos abrasivos utilizados na cadeia operatória de produção de bolas de boleadeiras (Garcia, 2012).



**Figura 02**

Demonstração do desgaste de uma das lascas arqueológicas que supõe-se o uso como instrumento abrasivo (polidor) para confecção de bolas de boleadeira.

Para testar esta hipótese embasamo-nos em Coles (1977), que entende a experimentação em Arqueologia como um modo de verificar uma ideia através de testes que possam fornecer pistas para o estudo do comportamento humano no passado a partir da cultura material. Assim, esse exercício se dá com a prévia apresentação desse problema e hipótese, seguidos em sequência pelos procedimentos, resultados e avaliações desta experiência.

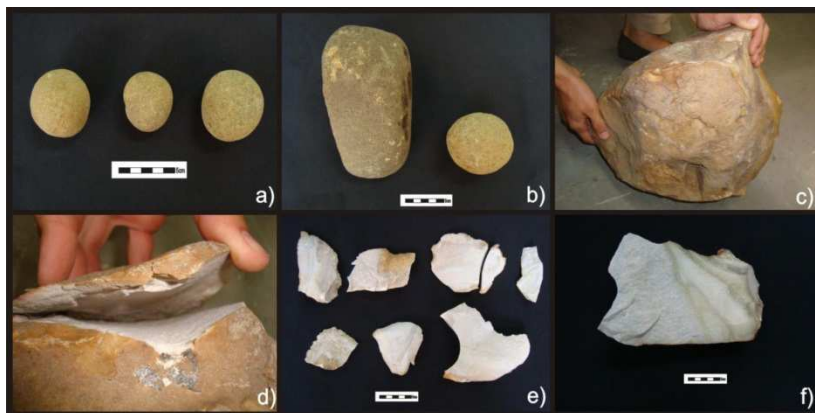
### **Os materiais selecionados**

O primeiro passo foi a escolha de três seixos (FIGURA 03a) com morfologia semelhante aos exemplares de bolas de boleadeiras oriundos dos sítios arqueológicos anteriormente citados. Os seixos recolhidos para o experimento são de morfologia ovoide, onde os dois maiores apresentavam respectivamente massa de 160 g e 158 g e o de menor proporção 95 g, ambos de basalto recolhido no Arroio Soturno no município de Nova Palma, distante em 20 km do Sítio Arqueológico do Pororó.

Em sequência foram escolhidos materiais no mesmo local de procedência dos anteriores para serem utilizados como percutores (FIGURA 03b) na *débitage* de lascas para serem utilizadas no processo de abrasão dos seixos. Estes também são de

basalto e foram escolhidos conforme as proporções de lascas que se pretendeu obter.

Para produção de sulcos nos seixos escolhidos como suporte para as bolas de boleadeiras, utilizou-se um bloco de arenito silicificado (FIGURA 03c) proveniente do município de Quaraí<sup>6</sup> para prover lascas (FIGURA 03d, e, f) de tamanhos relativos ao tipo de abrasão necessário em cada fase da experimentação.



**Figura 03**

Materiais selecionados para produzir as bolas de boleadeira:

- a) seixos selecionados para o suporte das bolas de boleadeira.
- b) seixos selecionados para ser usados como percutores.
- c) bloco de arenito silicificado utilizado como núcleo.
- d) lasca e núcleo pós *débitage*.
- e) lascas utilizadas como instrumentos abrasivos móveis.
- f) lasca utilizada como instrumento abrasivo fixo.

<sup>6</sup>No período de produção das lascas ainda não haviam sido encontrados afloramentos de arenito silicificado próximos do Sítio Arqueológico do Pororó. Porém, durante outras atividades de campo foram mapeados na região deste sítio um afloramento distante em 5km do mesmo, bem como seixos desta matéria-prima no Arroio Soturno também.

## Os percutores

Na etapa de *débitage* foi utilizado um percutor duro de tamanho mediano – de grande densidade – para produzir suportes de grande e pequeno porte com gumes extensos. Na etapa de retoque optou-se por usar um percutor de menor volume para que fosse possível um maior controle no delineamento da região ativa dos abrasivos.

## Os abrasivos

Leroi-Gourhan (1988) define a abrasão dentro das chamadas percussões aplicadas, as quais são produzidas com a ação de colocar uma ferramenta em contato direto com uma matéria através da força dos músculos. Os instrumentos abrasivos foram confeccionados mediante curtas etapas operatórias desenvolvidas com a utilização de percussões perpendiculares lançadas, uma primeira de *débitage* (FIGURA 04a) e uma segunda de retoque (FIGURA 04b) que configuraria aos gumes inclinações rasantes próximas de 30°.

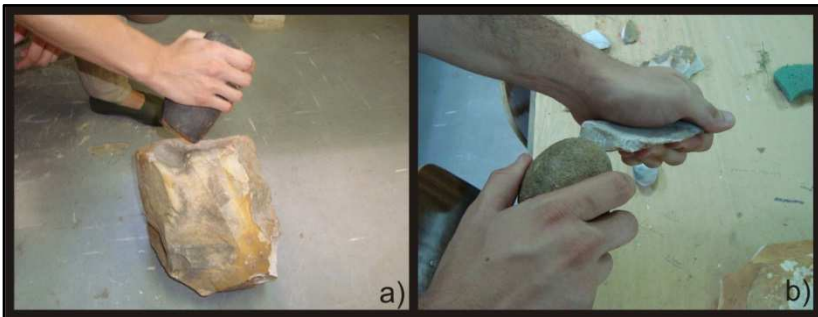


Figura 04

- a) etapa de *débitage* do bloco de arenito silicificado
- b) etapa de retoques do instrumento abrasivo



Estes utensílios foram produzidos intencionalmente com gumes rasantes para atenderem com eficiência a tarefa de criar sulcos estreitos e profundos na superfície das bolas de boleadeira. Este utensílio entra no grupo dos polidores, que conforme Leroi-Gourhan (1988) são sempre compostos por uma base – fixa ou móvel – onde se fricciona a rocha com a intenção de poli-la, podendo contar com a adição de areia umedecida em algumas situações.

Nesse caso não foi necessária a adição de areia, pois a rocha utilizada como base possuía uma dureza superior à matéria a ser trabalhada, sendo apenas umedecidos eventualmente os seixos trabalhados. Esta metodologia mostrou-se uma solução bastante pertinente, pois os estigmas deixados nas rochas pelos instrumentos abrasivos elaborados experimentalmente foram extremamente semelhantes aos observados nas bolas de boleadeiras das coleções líticas.

Durante o exercício percebeu-se que a produção dos sulcos seria mais eficiente se fosse realizada em duas fases, uma primeira onde a abrasão deu-se com o seixo apoiado e com o instrumento abrasivo móvel (FIGURA 05a), e uma fase seguinte onde o abrasivo estava apoiado enquanto o seixo era movimentado livremente (FIGURA 05b).

No primeiro momento foi preciso lentamente delimitar e centralizar o sulco, dessa forma a ação transformativa não pôde ser realizada muito rapidamente. Para ter-se maior precisão na abrasão apoiou-se o seixo com uma das mãos, e com um instrumento abrasivo de pequena dimensão na outra, foram realizados curtos movimentos de “vai-e-vem” e picoteamento, fazendo com que aos poucos o sulco assumisse sua morfologia primária.



**Figura 05**

- a) trabalho com instrumento abrasivo móvel
- b) trabalho com instrumento abrasivo fixo

Na segunda fase o sulco já estava delimitado, sendo necessário apenas aprofundá-lo. Este é o momento mais rápido da produção do sulco, pois foi possível aplicar uma velocidade maior sem preocupar-se tanto com a precisão do movimento, já que o sulco orientava a abrasão. Nesta fase utilizou-se um instrumento abrasivo de grande volume que foi apoiado com uma das mãos enquanto a outra segurava o seixo e rapidamente realizava movimentos de “vai-e-vem”.

Dados os métodos utilizados e as reflexões tecidas para um maior êxito na operação, a confecção do primeiro sulco foi a mais prolongada, levando uma hora e 24 minutos. Após, a segunda bola teve seu sulco concluído em uma hora e cinco minutos e a terceira em uma hora. Em todas as bolas ficaram sulcos com profundidades finais de 1 mm, larguras de 4 mm e perderam dois gramas cada com a produção dessas reentrâncias. Durante o processo de produção das bolas, os gumes das lascas desgastavam-se e assumiam eventualmente morfologia côncava, assim como estão algumas das lascas anteriormente mencionados do Sítio Arqueológico do Pororó.

Tal situação levou a realização de reavivamento dos gumes das lascas para torná-las novamente eficazes e dar continuidade à abrasão.

Em geral, existe a impressão de que é extremamente custoso e demorado o trabalho de produção destes objetos, mas se vê que essa ideia geral evapora-se ao ser posta em prova, pois um artesão experiente certamente levaria pelo menos a metade desse tempo para concluir o trabalho. Além disso, existe a possibilidade de que este serviço fosse realizado coletivamente, onde cada indivíduo poderia ficar encarregado de confeccionar uma bola, o que levaria ainda menos tempo.

### **Confeção das correias**

Embora sejam bastante difundidas as utilizações de artesanatos em couro nas crônicas sobre os ameríndios da Pampa, optou-se por confeccionar as correias para esta experimentação a partir de fibras vegetais. A escolha dessa matéria-prima se deu pelo fato de não haver informações etnográficas suficientes que demonstrem uma larga utilização do couro no período imediato ao contato, século XVI, que remetam a uma prática comum de um período mais recuado.

A produção experimental de correias para as boleadeiras a partir de fibras vegetais pode ser vista também fundamentada na constatação arqueométrica de Capdepont *et al.* (2004) ao analisarem instrumentos de moagem oriundos de um Cerrito no Uruguai. Neste trabalho os autores identificaram o processamento de plantas com características têxteis como ciparáceas e bromélias, sobretudo a primeira, cujo manejo superou quantitativamente até mesmo os vegetais de caráter alimentício nas amostras analisadas microscopicamente. Estes autores colocam que tais materiais ligados à esfera tecnológica seriam empregados em cestarias, cordas e construções.

Não se teve o preciosismo de produzir correias com os vegetais identificados por Capdepont *et al.* (2004), nem outros de resistência reconhecida localmente como a casca da árvore Embira (*Daphnopsis fasciculata*). Neste experimento foram utilizadas fibras

de sisal, um vegetal proveniente das regiões centrais e Norte da América introduzido no Brasil em princípios do século XX. Optamos por este material pela facilidade local de encontrá-lo comercialmente e pelo fato de suas propriedades serem semelhantes às dessa região e se julgar importante testar a resistência e o comportamento de vegetais durante o processo de uso de boleadeiras.

Os trabalhos onde talvez se exija mais das aptidões motoras da mão humana são aqueles que envolvem os trabalhos com cestaria, tecelagem e fiação, estas atividades são efetuadas mediante um encadeamento de gestos muito diversificados, obedecendo a uma ritmicidade ordenada, que exigem uma grande experiência dos artesões.

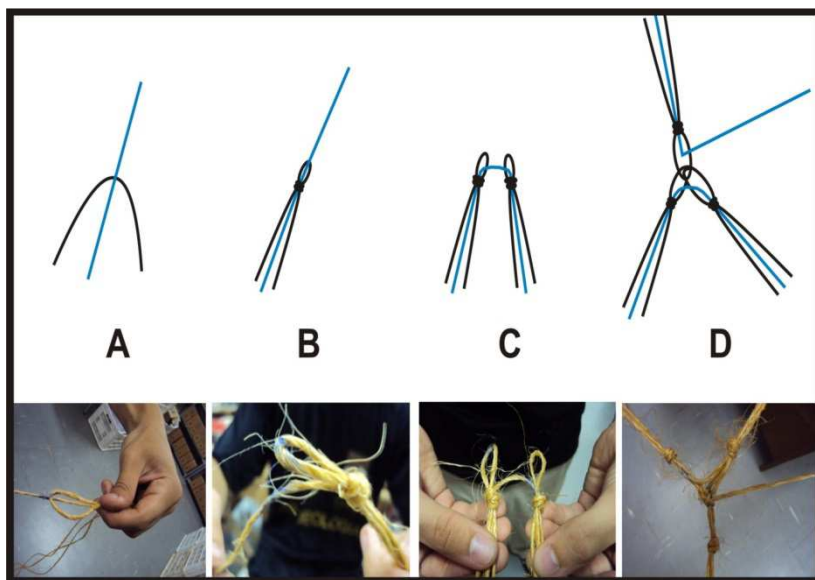
Justamente por não se possuir conhecimento dos métodos empregados por estes grupos para produzir as correias, essas basicamente foram produzidas a partir de três técnicas muito simples e universais, a trança com três cordões, o nó simples e a laçada. A escolha dessa técnica deveu-se ao fato de André Leroi-Gourhan afirmar que “(...) *la trenza de tres ramales es universal y empleada tanto para confeccionar hilos finos como para las cuerdas*” (Leroi-Gourhan, 1988, p. 236).

Tanto o nó simples como a laçada, para Leroi-Gourhan (1988) são igualmente universais, o que tornaria difícil realizar um estudo a respeito das principais formas. Porém, a escolha em trançar as cordas de sisal em vez de usá-las de modo natural, deu-se pelo simples fato de que o trançado impõe uma maior resistência às correias no momento de utilização.

Partindo destas três técnicas básicas, o método de confecção das correias foi realizado em seis etapas. Na primeira fase (FIGURA 06a) escolheu-se duas cordas com dois metros de comprimento, onde uma delas é dobrada ao meio enquanto a segunda é centralizada sobre o ponto médio da primeira; o próximo passo (FIGURA 06b) consistiu em dar um nó em forma de laço, para

garantir que a corda que não foi dobrada não se deslocasse do ponto médio.

A fase seguinte (FIGURA 06c) consistiu em pegar mais um sisal com dois metros, dobrá-lo ao meio, colocá-lo sobre a ponta que permaneceu livre na operação anterior (indicado em azul na FIGURA 06c) e atá-lo; o que fez com que as laçadas, tanto a anterior quanto a atual, assumissem a função de argolas. Na sequência (FIGURA 06d), repetiu-se a etapa indicada em “b”, porém passando a corda a ser dobrada, por entre as duas “argolas” elaboradas nas fases anteriores. Nesse processo sobrou um segmento (indicada em azul na etapa “d” da FIGURA 06), que serviu para reforçar as “argolas” por meio de uma série de nós.



**Figura 06**

Método de confecção das correias da boleadeira

- a) preparo das cordas;
- b) nó em forma de laço;

- c) laçadas tornam-se argolas;
- d) série de nós preparam as argolas

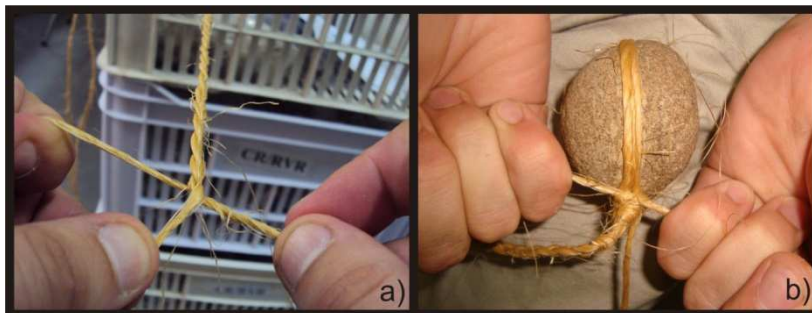


Figura 07

- a) trançado das correias;
- b) processo de prensão de uma das bolas de boleadeira.

Por fim sobraram três “braços” formados por três cordas de sisal soltas, cada uma destas trançadas até aproximadamente 20 cm antes do final de cada correia (FIGURA 07a). Novamente sobraram na ponta de cada um destes trançados três segmentos soltos, que serviram para amarrar cada uma das bolas da boleadeira, e concluir o artefato (FIGURA 07b). Quando as correias ficaram prontas, teve cada uma um total de 1,08 m, desde o ponto central até a extremidade de cada uma das unidades.

### Considerações sobre o uso do instrumento

Para compreender a utilização das boleadeiras é preciso ter em mente que todos os artefatos possuem uma dinâmica própria, intrinsecamente ligada a sua estruturação tecnológica. É preciso que esta dinâmica seja incorporada pelo indivíduo fazendo com que o objeto torne-se uma extensão do próprio corpo (Warnier, 1999). A rotação das boleadeiras implica uma série de gestos que não se

limita aos membros superiores, mas que envolve o corpo inteiro. A partir deste ponto não é mais separável técnica corporal e instrumental, o mínimo movimento realizado pelo tronco, ou mesmo, pelos membros inferiores, altera harmonia do conjunto.

No decorrer da utilização percebeu-se que para lançar as boleadeiras, em geral, faz-se pouquíssima força, o que aumenta a trajetória a ser percorrida pela boleadeira não é a força colocada no momento do lançamento, mas sim, uma uniforme rotação do conjunto somada a uma correta postura corporal. Não se deve atirá-la, mas sim deixá-la projetar-se no momento exato. Percebeu-se que o sucesso do lançamento decorre da harmonia do conjunto, de nada vale, por exemplo, uma rotação correta e um corpo estático. Por outro lado, pequenos passos no momento antes de soltar a boleadeira, ajudam a colocá-la em projeção e ao mesmo tempo influenciam na direção do lançamento.

Deste modo o fator determinante da distância a ser percorrida é a inclinação da rotação e a massa das bolas, é preciso ter cuidado para manter o artefato rotacionando inclinado levemente para cima, o que faz que quando solta, a boleadeira projete-se automaticamente num movimento parabólico (FIGURA 08).

O movimento vertical da boleadeira funciona sob o mesmo princípio do pêndulo simples<sup>7</sup>, desse modo, o diferencial é a composição de dois movimentos que ocorrem durante o manuseio do artefato. O principal é um movimento circular uniforme (MCU) que ocorre quando o indivíduo começa a impulsionar o artefato sobre a sua cabeça; e o segundo é um movimento oscilatório na componente vertical que ocorre como consequência da variação do posicionamento da mão do indivíduo no uso da boleadeira.

---

<sup>7</sup> O pêndulo simples é um modelo criado a partir de um sistema complexo que consiste em um pequeno corpo de peso desprezível suspenso de um ponto fixo por uma linha imaginária. Quando afastado de sua posição de equilíbrio e abandonado o corpo começa a oscilar (Moreira & Levandowski, 1983).



Figura 08

- a) instantes antes de uma das bolas de maior proporção (mão esquerda) ser colocada em rotação;
- b) momento prévio ao arremesso, onde as duas bolas maiores estão em rotação.

Quando o artefato fica em movimento livre da mão humana, o movimento oscilatório perde sua influência e o primeiro MCU é substituído por um novo MCU que tem o eixo central no nó central que une as três bolas. Nesse momento pode-se com maior facilidade ilustrar a ação das forças centrípeta e centrífuga, a primeira convergindo as bolas em direção ao eixo central e a segunda as divergindo (FIGURA 09).

De modo reflexivo, em relação a esse exercício e as consequências das forças centrípeta e centrífuga, percebe-se que no movimento livre da variedade de boleadeira de duas bolas com massas idênticas – ou praticamente equivalentes – haveria um ângulo de  $180^\circ$  entre si (FIGURA 10a). Já com o acréscimo da *manija* (terceira bola) – que funciona como um contrapeso – o eixo central do artefato é alterado (FIGURA 10b).

Com bolas de mesma massa o ângulo torna-se  $120^\circ$ , se a bola adicionada for mais leve que as demais o ângulo entre as bolas mais pesadas torna-se maior que  $120^\circ$ . Porém, se a bola adicionada



tiver uma massa maior, as outras duas ficaram com um ângulo entre si menor que  $120^\circ$  (FIGURA 10c).

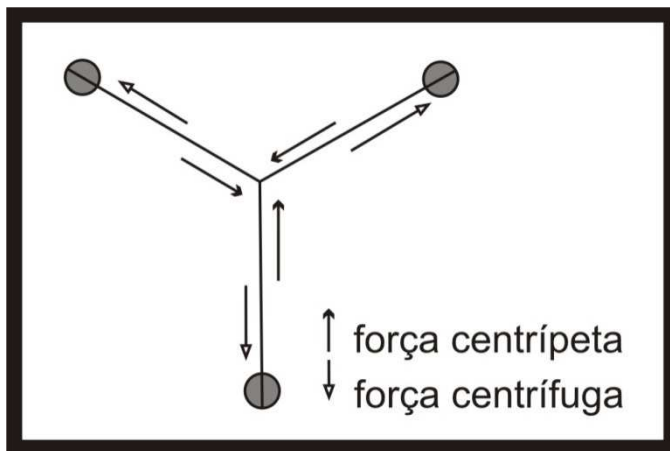


Figura 09

Ilustração das forças centrípeta e centrífuga na boleadeira

A física auxilia no entendimento da utilização de um contrapeso pequeno nesse artefato, pois quanto menor for o peso da *manija*, mais afastadas ficam as bolas de maior peso e equivalência entre si quando estão em movimento livre, o que é favorável ao uso adequado do artefato e diminui a chance de choques durante a prática.

A utilização foi realizada tendo como alvo fixo um poste de madeira, que proporcionou algumas interpretações acerca dos impactos causados pela utilização. Basta que uma das correias atinja o alvo, para que as demais comecem a enrolar-se entorno deste, a força de rotação vai aumentando conforme as correias vão se enredando, o que acaba por causar um violento impacto.

A partir deste fato, percebe-se que bolas muito grandes causariam fraturas graves nos animais caçados, o que possibilita pensar que quando o objetivo era usado apenas para manear a

caça, bolas de menor volume fossem utilizadas. Contudo, se o objetivo principal fosse o abate ou mesmo o confronto com grupos rivais, este fator não seria prejudicial, quiçá satisfatório.

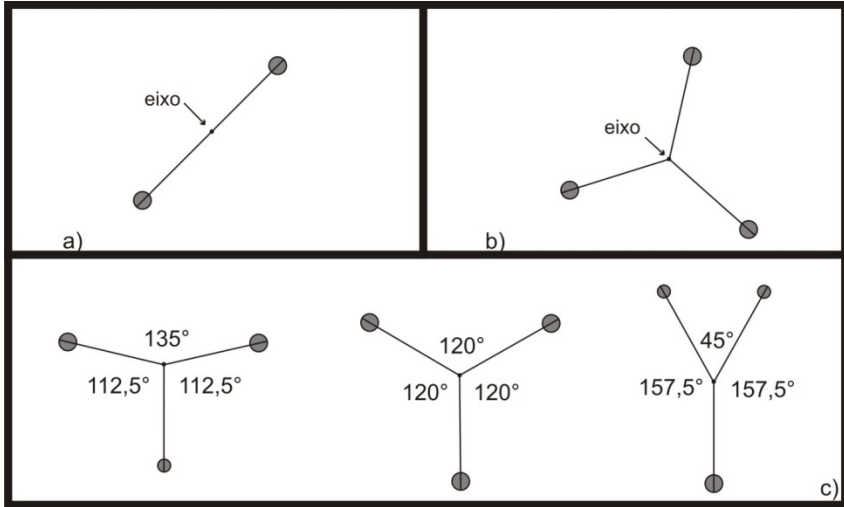


Figura 10

Demonstração das consequências de bolas de diferentes pesos na confecção e uso da boleadeira

Coloca-se também que durante a experiência, após vários tiros, uma das correias de prensão do artefato rebentou, fazendo com que uma das bolas desse conjunto se perdesse. Tal realidade possibilita pensar o quanto as plumagens descritas etnograficamente eram úteis para facilitar o reencontro dos materiais. Além disso, viu-se que as fibras vegetais utilizadas (sisal) não demonstraram grande resistência, questão essa que pode dever-se – entre outras possibilidades – à inexperiência na confecção desse artefato, escolha de técnicas de amarração equivocadas, utilização de cordas pouca espessas e uso de matéria-prima não apropriada para confecção das correias.

Por outro lado, há de se colocar que situações como essa eventualmente ocorriam no passado, sendo responsáveis, talvez, pelo encontro frequente de bolas de boleadeira em superfície e subsuperfície nos campos abertos da Pampa. Se for analisado esse fato por essa perspectiva, pode-se ver tal situação não só como um acidente de percurso na experimentação, mas como uma “reprodução” de uma situação cotidiana em que se formavam registros arqueológicos como o citado.

### **Conclusão: um poço de reflexão**

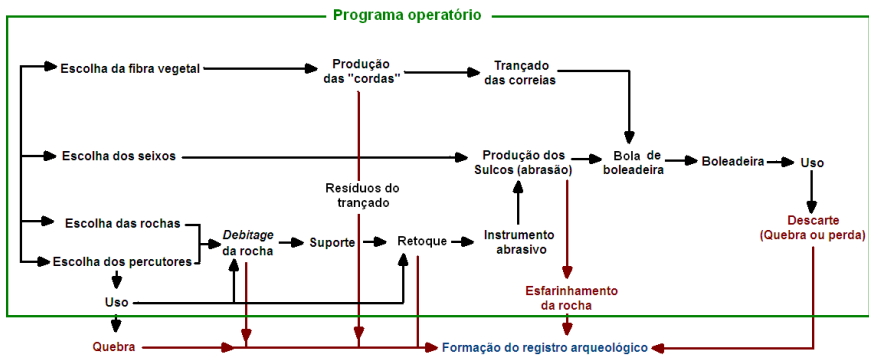
Do mesmo modo colocado por Alonso *et al.* (2007), é preciso deixar claro que embora através da experiência relatada tenha-se chegado a um objeto bastante semelhante aos arqueológicos que impulsionaram essa pesquisa, nada com segurança pode constatar que realmente aqueles foram produzidos de modo igual ao reproduzido em laboratório. Cabe frisar que a experimentação não é um exercício determinante para responder sobre a produção de objetos do passado, e sim uma ferramenta que permite ao arqueólogo uma maior compreensão do seu objeto de estudo, através de um leque de ações que podem envolver a sua construção.

A experimentação nos coloca um grande desafio, que na maioria dos casos não é facilmente identificável na análise das coleções líticas, o pensar cadeias operatórias de modo articulado. Em Arqueologia, segundo Fogaça (2001), lidamos apenas com o chamado “fato inanimado”, pois as peças que possuímos em nossas coleções, são apenas uma pequena parte de um “processo técnico” muito maior, ou seja, a parcialidade de uma articulação de inúmeras cadeias.

Quando se utiliza a experimentação como ferramenta de análise científica, a percepção desta articulação é mais clara, fica evidente a sinergia das operações técnicas encadeadas e organizadas, onde cada etapa se insere em um dado momento

converging para o produto final. A gestualidade domina a experimentação, mente e corpo se inserem como os agentes técnicos elementares, ordenando os processos, como um maestro em uma orquestra, pois “o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem” (Mauss, 2003, p. 407).

Tarefa difícil é sintetizar estes esquemas, cada cadeia operatória é um universo de técnicas e métodos, contudo não se deixa de fazer este esforço, que em linhas gerais pode ser representado em um fluxograma (FIGURA 11).



**Figura 11**

Fluxograma demonstrativo das cadeias operatórias envolvidas no processo experimental realizado. As setas vermelhas demonstram os momentos da experiência em que se percebeu a “possibilidade” da formação de um registro arqueológico.

Um fator interessante a ser observado nesta articulação de cadeias operatórias – e que na maior parte das vezes não é levado em conta por grande parte dos arqueólogos – é que todas as etapas conseqüentemente são predeterminadas e predeterminantes, na medida em que uma dada ação técnica condiciona a subseqüente. É nesse sentido que Fogaça afirma:

O importante é que o gesto técnico é predeterminante. Toda retirada é planejada antecipadamente, não existe acaso; acontecem eventualmente acidentes que podem ou não ser superados. Assim, toda retirada é predeterminada (Fogaça, 2006, 19).

O estudo das cadeias operatórias nos demonstra que as ações técnicas são sempre previstas, fruto de uma elaboração coletiva e que garantem o sucesso da ação. Os utensílios de pedra atendem a demandas do grupo, são pensados e estruturados como nossas atuais ferramentas, onde cada parte atende a uma função específica, negar isso seria negar o potencial criativo dos grupos pré-coloniais.

### **Agradecimentos**

Primeiramente agradecemos ao LEPA/UFSM e sua coordenação (Dr. Saul Eduardo Seiguer Milder) por possibilitar o desenvolvimento desse trabalho em suas dependências, ao Sr. Ricardo Gonçalves por suas valorosas contribuições orais quanto ao uso da boleadeira e ao físico Me. Maiquel Bolzan pela análise de caráter mecânico desse artefato em funcionamento.

### **Referências Bibliográficas**

ALONSO, Márcio; CUNHA, Ana Carolina; DUARTE, Déborah; ALVES, Tiago; MOURA, Letícia; DINIZ, RODET, Maria Jacqueline. Cadeia operatória: como se elabora um instrumento “plano-convexo”. In: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. (Org.). *Arqueologia e Patrimônio de Minas Gerais*. Juiz de Fora: Editar, 2007, p. 129-144.

BECKER, Ítala Irene Basile. *Os índios Charrua e Minuano na antiga banda oriental do Uruguai*. São Leopoldo: Ed.UNISINOS, 2002.

- BOËDA, Eric. Levallois: Uma construção volumétrica, vários métodos, uma técnica. *Canindé*, Xingó: MAX, vol.7, p. 37 -78, 2006.
- CAPDEPONT, Irina; PUERTO, Laura del; INDA, Hugo. Instrumentos de molienda: evidencias del procesamiento de recursos vegetales en la laguna de Castillos (Rocha, Uruguay). *Intersecciones en Antropología*: Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UNCPBA, vol.6, p. 153-166, 2005
- COLES, John. *Arqueologia experimental*. Tradução de Maria Fernanda Ferrinha. Lisboa: Bertrand, 1977.
- DARWIN, Charles. *Viagem de um naturalista ao redor do mundo*. Tradução de Pedro Gonzaga. Volume 1, Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010 [1839].
- DE BLASIS, Paulo Antônio Dantas. *A ocupação pré-colonial do vale do Ribeira de Iguape, SP: os sítios líticos do médio curso*. 1988. 215f. Dissertação (Antropologia Social) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- DIAS, Adriana Schmidt. Diversificar para poblar: El contexto arqueológico brasileño en la transición Pleistoceno-Holoceno. *Complutum*, vol.15, p.249-263, 2004.
- FOGAÇA, Emílio. *Mãos para o pensamento*. 2001. 459f. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- FOGAÇA, Emílio. *Um objeto lítico, além da forma, a estrutura*. *Canindé*, Xingó: MAX, vol.7, p. 11-35, 2006.
- GARCIA, Anderson Marques. *Sítio Arqueológico do Pororó: um Cerrito na mesoregião centro ocidental riograndense (Pinhal Grande)*. 2012. 113f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.
- GONZÁLEZ. Alberto Rex. La boleadora. Sus áreas de dispersión y tipos. *Nueva Serie*, La Plata: Museo de la Universidad Eva Perón (La Plata), Tomo IV, sección Antropología. p.133-292. 1953.

- LEROI-GOURHAN, André. *Evolución y técnica I: El hombre y la materia*. Madrid: Taurus comunicación, 1988.
- LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a palavra I: Técnica e linguagem*. Tradução de Vítor Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 2002 a.
- LEROI-GOURHAN André Leroi. *O Gesto e a palavra II: Memória e ritmos*. Tradução de Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 2002 b.
- INIZAN, Marie-Louise; BALLINGER, Michèle Reduron; ROCHE, Hélène; TIXIER, Jacques. *Technologie de la Pierre taillée*. Meudon: C.R.E.P., 1995.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MARION, Ricardo Pellegrin. *Cerritos como patrimônio arqueológico: o resgate do Sítio Arqueológico Corredor do Bolso*. 2010. 166f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.
- MOREIRA, Marco Antonio; LEVANDOWSKI, Carlos Ernesto. *Diferentes abordagens ao ensino de laboratório*. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 1983.
- POLITIS, Gustavo. The Pampas and Campos of South America. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William (org.). *The Handbook of South American Archaeology*. Nova Iorque: Springer, 2008. p.231-260.
- RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz. A Tradição Umbu no Sul do Brasil. *Revista do CEPA*, Santa Cruz do Sul: vol.17, n.20, p.129-151, 1990.
- QUINTANA, Vanessa Barrios. *Lugares pensados, lugares transformados, lugares vividos: os cerritos do Banhado M’Bororé enquanto manifestações de uma cultura local*. 2010. 126f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Puntíficia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

- SCHMITZ, Pedro Ignácio; BECKER, Ítala Irene Basile; BAUMHARDT, Gastão; BROCHADO, José Proenza. Bolas de boleadeira no Rio Grande do Sul. In: *O homem antigo da América*. São Paulo: Instituto de Pré-história da USP, 1971, p. 53-68.
- VIDAL, Viviane Margareth Pouey. *Os artefatos de arremesso dos campos da América Meridional: um estudo de caso das boleadeiras*. 2009. 151f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- WARNIER, Jean-Pierre. *Construire la culture matérielle: L'Homme qui pensait avec ses doigts*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.

Recebido em: 15/02/2013  
Aprovado em: 03/04/2013  
Publicado em: 06/05/2013



# Observaciones sobre chamanismo y el rito del bautismo entre los Ava-Katu-Ete

Hugo Florencio Centurión Mereles

---

**RESUMEN:** La cultura Ava-Katu-Ete, la menos estudiada en el Paraguay pero en contraste los que han logrado una mayor compenetración con la sociedad nacional, es una cultura de la palabra. Y como alma y palabra son la misma cosa, al ser producto del contacto con los Dioses, son palabras verdaderas, por eso en el ritual del bautismo es donde el chamán a través de la imposición del nombre del monte que realiza la unión del niño con la naturaleza.

En esta cultura centrada en la palabra, el chamán cumple un papel fundamental, al ser el elegido por los Dioses para a través de los sueños recibir las palabras sagradas que indican el camino verdadero, el camino de la perfección, aspiración última Ava-Katu-Ete.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Cultura, Palabra, Dioses, Bautismo, Chamán.*

---

**ABSTRACT:** Culture Ava-Katu-Ete, the least studied in the Paraguay but in comparison the ones that have achieved a bigger compenetration with the national society, a culture comes from the Word. And as soul and word are same old thing, to being product of the contact with Gods, music true word, for that reason in the ritual of baptism he is where the they swap through the imposition of the name of the mountain that the union of the little boy with nature accomplishes.

In this culture centered in the word, the they swap a fundamental paper, to being obeys the designees for Gods stops through the dreams receiving the sacred word that the true road, perfection's road, last aspiration Ava-Katu-Ete.

**KEY-WORDS:** *Culture, Word, Gods, Baptism, The swap.*

---

## Introducción

Los guaraní contemporáneos conforman una familia cultural muy extensa que a través de varias olas migratorias hasta el siglo

XX, se expandió por gran parte de Sudamérica, cuyo resultado final fue su ubicación con éxito en casi toda la región con bosques del sur del continente. Los que viven hoy en territorio paraguayo comparten sus raíces culturales y su lengua con varios otros grupos guaraní del sur de Brasil, la región oriental de Bolivia, el noreste de Argentina, y a orillas del río Santa Lucía en Uruguay.

Las diferencias dialectales dentro del grupo lingüístico tupí-guaraní es el criterio principal para clasificar a los tres grandes subgrupos de la región oriental del Paraguay: los *mbyá-guaraní*, los *paĩ-tavyterã* y los *avá-guaraní*.

El grupo en estudio, fueron inicialmente conocidos como *avá-chiripá*, antes de que fuera usada la denominación de *avá-guaraní*, y en contextos donde se hace necesario el énfasis contrastivo se autodenominan como *Ava-Katu-Ete*, término que significa los "auténticos-verdaderos hombres", diferenciándose de esta manera de los otros grupos; en Brasil son llamados *ñandeva*, cuyo significado es "lo que somos nosotros". La población no indígena paraguaya, que habla la lengua guaraní, se refiere a los *avá-guaraní* a través del término *ava* (hombre guaraní) y *china* (mujer guaraní), también utilizado por los subgrupos guaraní que viven en el país.

De las tres parcialidades guaraníes cuyos restos dispersos sobreviven aún en la Región Oriental del Paraguay: los Chiripá, los Mbyá y los Paĩ, Cayuá o Tavyterã, aquellos son considerados como los más aculturados, y no faltó quien me asegurara que, entre los Chiripá, los de Itakyry y sus alrededores son los más *aparaguayados*; y nadie, efectivamente, juzgándolo por su indumentaria, comportamiento en presencia de extraños, manera de hablar el guaraní, rasgos fisionómicos en la mayoría de los casos diría que un Chiripá fuese «indio». Y a juzgar por los informes que me suministraron los capitanes de Laurel, Yvyraovaná, Mbarakajá, Pindó y otros puntos aún más septentrionales, como también por tres *ñanderu* oriundos de Curuguayat, Bella Vista y Yvyraovaná, diría

que tanto la cultura material como la espiritual del grupo es más o menos uniforme (Cadogan, 1959, 66).

En el Paraguay, según el II Censo Nacional Indígena del 2002, se totaliza 13.430 personas, aunque hay que aclarar que estos datos totales sobre la población serán siempre aproximados, por los constantes movimientos alimentados por relaciones familiares. Están asentados en 110 comunidades o colonias, con dificultades ya para lograr la autosuficiencia de sus colectividades locales, en los departamentos de: Central, Concepción, San Pedro, Caaguazú, Amambay, Alto Paraná y Canindeyú.

El objetivo del trabajo es demostrar cómo el chamanismo en el ritual del bautismo sigue siendo uno de los ejes vertebradores de la vida del *Ava-Katu-Ete* y la conciencia étnica. Es difícil entender el simbolismo religioso como forma de expresar ideas acerca de la relación de los humanos con la naturaleza, con la sociedad, lo sobrenatural, y la lógica que los conecta. Entre estos elementos el nexo es el chamán, eje sobre el cual gira la conciencia étnica, al ser los portadores conocedores, regeneradores de la cultura del grupo.

Este trabajo partió de la revisión bibliográfica existente, cuya finalidad era la profundización en el tema y buscar la complementación de las técnicas a utilizar. Las informaciones fueron recolectadas en el departamento de Canindeyú, en las comunidades de Mbói Jagua, Ita Poty e Itanarami, desde el año 2007 hasta el 2009. En la recolección de datos se utilizó un sistema mixto de entrevistas y observación participante; en la selección de informantes claves se privilegió a los de mayor edad, quienes son portadores de los conocimientos tradicionales y de la memoria histórica, y son los que definen las pautas de conducta de la población.

### **Concepción de un nuevo ser**

Los *Ava-Katu-Ete* atribuyen al sueño carácter de revelación: una mujer sabe que está embarazada cuando la palabra revelada a

su marido en un sueño, se encarna en ella, formando un nuevo ser, “palabra soñada venida de Dios”. Así es como cada persona es una encarnación de la palabra divina.

Son oscuras las ideas sobre la dependencia existente entre la concepción y las relaciones sexuales. En todo caso, aquélla es atribuida ante todo a causas sobrenaturales, realizándose para el Ñandéva de preferencia por intermedio del sueño, explicación, por lo demás, aceptada también por aborígenes de muchas regiones del globo. Según Poydjú, de Araribá, hoy en día muchos Ñandéva ya admiten que los niños son “hechos por el padre”, pero la creencia antigua es que “son enviados por **Ñanderuvutsú** y **Ñanderykey**”. Aunque siempre se reconoció también –me dijo él- la necesidad de las relaciones sexuales para la concepción. Y eran necesarias simplemente porque **Ñanderykey** quiso que fuese así. El niño es, pues, enviado por los dioses. El padre lo recibe en sueño, cuenta el sueño a la madre y ella queda grávida. Cuando la madre concibe sin que el padre haya soñado es que el **ayvú (kué)** (alma) ya venía buscando a la mujer para nacer o renacer por medio de ella. También la mujer puede tener un sueño, ya sea de niño o niña, pero siendo un niño, la criatura es considerada hijo del padre, esto es, vino de **Ñanderú (vutsú)** y **Ñanderykey** para el padre. La criatura masculina es hijo del padre, la femenina lo es de la madre (Schaden, 1998, 133).

Actualmente, el criterio principal para detectar el embarazo entre las mujeres *Ava-Katu-Ete* tiene que ver con el retraso en la menstruación; *ipuru’ã* es el término para referirse a la embarazada. Otro signo para determinar el embarazo es el malestar (*ñandu vai*), con manifestaciones de vómito (*py’a jere*) y los dolores de cabeza (*akã rasy*), que intentan resolver con el uso de yerbas medicinales. Por otro lado, se indica también el aumento del tamaño de la barriga (*okakuaa hye*), acompañado del aumento de apetito, y ciertos antojos a la hora de comer. Los antojos son satisfechos normalmente, dentro de los límites de las posibilidades locales y la disponibilidad de recursos económicos del núcleo familiar.

La mujer se constituye en un ser primordial para la continuación de la vida, gracias al don de la fertilidad y de la procreación asociada al *yvy* (tierra), de ahí que la mujer sea la encargada con el *yvyra akua* (palo con puntas) de sembrar las semillas en la chacra como de la recolección de la cosecha.

### **El nacimiento**

El proceso de parto se realiza en la casa, sobre una manta en la posición vertical, sea de pie o en cuclillas, ayudado por la partera o partero, en donde es importante la participación familiar, ya que personas mayores (*sy*) o algún familiar que haya tenido uno o varios hijos, son convocados días antes para acompañarla y llegado el momento ayudar en el parto, e incluso dar los cuidados previos a la gestante; la seguridad emocional es dada por el esposo, la madre o algún pariente. La placenta es cortada con algún elemento filoso, desde una *tacuara* filosa a tijeras, y es enterrada dentro de la pieza; es tradición presionar la mandíbula del recién nacido y asegurarse de esa manera la redondez de la cara.

Para dormir a las criaturas cuelgan hamacas hechas de trapos dentro de la habitación, muy cerca de la *tarimba, cama de varas* donde se encuentra acostada la madre, y así poder mecerlo sin tener que levantarse permaneciendo acostada.

Aunque en dos o tres días la mujer que ha parido está restablecida casi completamente, se quedará en la casa descansando, cuidando del recién nacido, mientras que los trabajos domésticos serán realizados por su madre, una hermana, algún pariente, comadre o por el mismo marido, quien también observará un resguardo después del parto.

El padre del recién nacido debe observar una serie de prohibiciones tanto alimenticias como laborales durante el *couvade* que, muchas veces, no dura más de una semana. Está prohibido al padre utilizar herramientas de metal (machetes, hachas, foizas, azadas), ya que siendo filosos pueden dañar a la niña o al niño al no

permitir que su ombligo sane. Por consecuencia, ambos no pueden trabajar en la chacra, ni levantar objetos pesados.

En su conjunto, las medidas de precaución se revelan indispensables para el bienestar del niño, inclusive la dieta del padre y la madre. No es el padre el que se enferma en caso de no respetar las restricciones alimenticias, sino el recién nacido; y la dieta de la madre afecta a ella y al niño, que mama la leche materna. La prohibición de “tocar metales” tiende igualmente al beneficio del niño. Me dijeron los Ñandéva de Araribá: “El padre no puede tocar el metal, porque sino el ombligo del niño no queda duro; el ombligo se infecta, porque el metal es muy fuerte”. Y mientras no se cure el ombligo, la madre debe, a su vez, evitar el trabajo con tijera, aguja y cualquier utensilio de hierro (Schaden, 1998, 106).

Desde el nacimiento, en donde el niño o la niña toman asiento en la humanidad, ya se espera con gran expectativa que llegue el día en que será bautizado con su nombre del monte.

### **Preparativos previos al bautismo**

Con mucha anticipación el chamán, *pa’i ka’aguy*, luego de recibir en sueños la indicación para realizar el bautismo, inmediatamente da aviso a los padres de las criaturas que van a ser bautizados sobre el día de la realización del ritual, que es colectivo, recibiendo su nombre varios niños/as juntos. El ceremonial se realiza entre los meses de noviembre-marzo, llamada época del tiempo claro, pues hay abundancia y momento en que se realizan las cosechas; todo depende de las indicaciones que recibe el chamán de las divinidades entre sus sueños, pues ellas le indican el día exacto. Desde ese momento ya empiezan los preparativos.

El *jeroky ñembo’e*, rezo-canto de la selva, ya se empieza a realizar unos dos meses previos al ritual en sí: el primer mes el baile-rezo se hace a la mañana al salir el sol y a la tarde a la puesta del mismo, donde el oficiante es el chamán acompañado de su *takuapu ja*, su señora la dueña del bambú, y de su *yvyra’ija*, su

ayudante, pero también pueden participar todos los que quieran hacerlo, toda vez que sea un deseo voluntario; en el segundo mes a medida que se acerca la fecha, el *jeroky ñembo'é* se realiza todo el día, incluyendo la madrugada, existiendo pequeños intervalos para el descanso.

El *jeroky ñembo'é* es un cristalino fluir del entusiasmo para matar la abulia que destruye las almas. Las palabras bajan de arriba, no es el dueño del canto-rezo su creador, esa palabra que hay en él, más allá de él, su creador verdadero es alguien superior a él. Tanto los himnos sagrados como la danza-oración son esencialmente comunitarios, y en esa medida niegan toda manifestación de individualismo.

La danza ritual en la cual se recuerdan las tradiciones de la etnia tiene varias funciones. En ese sentido, debe tenerse en cuenta que la capacidad de resistencia de los guaraní a los intentos de asimilación y de destrucción de las comunidades a través del potenciamiento de las solidaridades, que se da en el tiempo histórico, se basan en la trascendencia y en las tradiciones que no son mutuamente excluyentes, así como en esa visión tampoco pasado y presente se excluyen, y precisamente raíces añosas permiten mejorar la proyección al futuro (Fogel, 2010, 169).

Para toda ceremonia considerada especial o de gran trascendencia, las mujeres fabrican el *kavĩ-kaguĩ*, masticando trozos de maíz, previamente pisado en el mortero y hervido en recipientes, que van escupiendo en la batea de cedro para mezclarlo con agua; su sabor es agridulce. Uno de los principales cambios en el proceso de elaboración de chicha de maíz es el uso de molinos en vez de morteros para triturar los granos. Después de tres días, una vez fermentado y filtrado está listo para el consumo. También se puede elaborar de bebida de caña de azúcar y miel de abeja. La preparación requiere de mucho esfuerzo. Además no requieren utensilios especiales para su preparación y tienen bajo costo de producción. Durante las celebraciones en las que se requiere de miel para fermentar, los hombres en grupo marcarán

las colmenas por adelantado y posteriormente la recogerán llegado el día.

La variedad de maíz *avatiju*, por su poder simbólico especial, se cree que existía en el paraíso original, en los comienzos primigenios. El *avatiju* por su sacralidad permanece como foco central en la imaginería religiosa por lo que se sigue utilizando para preparar el *kavĩ*, bebida fermentada que se consume en las ceremonias religiosas.

Las propiedades medicinales que se le atribuye a esta bebida son: evita el cansancio, combate la gripe, da fuerza muscular y espiritual. Como líquido purificador, *ñanemopotĩ*, nos hace saludables, *ñanemoaguyje*.

Para comenzar a beber la bebida fermentada y saber si la misma ya está a punto, el chamán oficiante recoge un poco de la batea ceremonial en un recipiente de media calabacita y sopla en su interior; si se trata de un preparado de miel debe salir volando una abeja del interior del recipiente; si es de caña de azúcar debe aparecer una flor blanca. Estas señales indican que la parte sagrada de la ceremonia ha sido realizada exitosamente, siendo por lo tanto del agrado de la deidad. Luego de beber el primer sorbo, el chamán da la señal para que los demás participantes beban.

Llegado el momento, desde los albores del día de a poco se va congregando la comunidad en la casa de oración, en donde se recibe a los que vienen de otras comunidades y se comparte la comida que se tiene, sin faltar el mate; por el mate se absorben casi todas las medicinas silvestres utilizadas en la cura de alguna enfermedad. La preparación de la comida que compartirán todos los presentes, queda a cargo de las mujeres y se lo prepara desde la mañanita, en donde todas colaboran con algún menester. Estos encuentros también sirven para afianzar los lazos familiares y comunitarios, en especial para los más jóvenes quienes aprovechan para entablar relaciones de noviazgo, que muchas veces terminan en matrimonios. Mientras se espera el momento del ritual, los presentes si no están bailando o rezando, descansan bajo los



árboles, se acuestan sobre mantas o hojas de palma en el suelo o aprovechan para visitar a parientes; los niños y las niñas aprovechan estas reuniones para jugar en los alrededores de la casa de oración. Durante los preparativos, horas previas al *mitã karai* bautismo de los niños y las niñas, el santuario exterior es adornado con ramas de laurel hũ (*Nectandra megapotámica*); al costado de cada poste se colocan arcos y flechas, al costado del madero del centro se coloca una plantita de cedro (*Cedrela tubiflora*), del madero de los costados de un lado una planta de maíz (*Zea mays*) y del otro una planta de mandioca (*Manihot sculenta*). Es en este segundo altar o santuario exterior en donde los chamanes de otras comunidades, hacen tres veces el *jerojy*, reverencia, también es un espacio destinado para realizar algunos bailes y escenificar la lucha entre el bien y el mal, sin faltar el *jaguarovy-jaguarete*, jaguar que quiere devorar todo persiguiendo a su presa; el oficiante principal todo el ritual lo hace en el altar principal dentro de la casa de oración.

El *jeroky ñembo'é* en algunos momentos es propicio para la escenificación de la lucha del bien y el mal con la aparición del añag-jaguar, jaguar-hombre que persigue a sus presas, con movimientos que emulan al animal, yendo unos al encuentro del otro, cruzándose de un lado para otro, sin poder atrapar a sus presas ya que estos escapan de sus garras, es donde estas relaciones de antagonismo se convierten en “juegos de oposición”. Normalmente es el chamán quien personifica al jaguar y los niños como las niñas y todo aquel que quiera participar, son las presas.

Estos tres pilares de madera imitan a los *popytataendy*, bastones portadores de la llama divina que se encuentran en el altar principal dentro del *ogguasu*, casa de oración. Parte de este altar exterior es un cordón de hilo de algodón del cual se cuelgan como adornos flores hechas de algodón, espigas de maíz (*Zea mays*), flores con semillas de uruku (*Bixa Orellana*, L.) y uno que otro tallado de aves y peces en madera de cedro (*Cedrela tubiflora*), timbo (*Enterolobium contortisiliquum*) o kurupika'y (*Sapium longifolium*, Huber).

Todos los objetos que adornan el altar principal, son objetos sagrados y como tales, no se pueden comprar ni vender, tampoco tocar por tocar nomás; fueron dejadas por *Ñanderu Guasu*, Nuestro Gran Padre, para uso común y exclusivo de los *Ava-Katu-Ete*.

El *tamoi*, como también se llama al chamán debe cuidar para que el ritual y todo el proceso de preparación se lleve a cabo en plenitud para evitar atraer a los seres malignos (*añag*), el mal; si bien ya no observa una dieta estricta como en años anteriores donde los recursos del monte eran abundantes, debe evitar consumir carne o comidas con grasa, en lo posible frutas y vegetales, consumir lo menor cantidad de agua, beber si es posible sólo *Kavĩ-kaguĩ*, chicha.

### Imposición del nombre del monte, el “tery”

Un momento muy importante en la vida de un *avá-guaraní* es la imposición del “nombre del monte”, *mitã mbo’ery*, que se realiza unos días o meses después de nacer la criatura, normalmente de noviembre a marzo, en donde el chamán se encarga de “reconocer” la procedencia del alma e identificar el nombre, por medio de sus cantos y de sus sueños. La ceremonia en sí comienza a la madrugada. Es a *Hyapu Guasu* o *Ñandesy* a quien se pregunta por el nombre, al ser la deidad encargada de transmitirlo. El *pa’i ka’aguy*, el *mitã renoiha*, el bautizador de criaturas, con la sonaja colgando de uno de sus dedos y el *ykarairyru* en la mano izquierda, recipiente con agua bendita obtenida con la maceración de la corteza de cedro, en la imposición del *ñe’ëry*, como oficiante va salpicando al bautizado con un hisopo de plumas (*ñembo’ysapyya*) de pie a cabeza con la mano derecha mientras revela el nombre a la madre o madrina, quien ataja a la criatura en brazos. Esta ceremonia se realiza frente al *amba*, altar principal y es precedido por largas horas de rezos-plegarias de los sacerdotes presentes, acompañados por el canto de las mujeres, el sonido de

las sonajas y el golpeteo rítmico de las takuaras (*Bambusa guadua*) por el suelo.

En el ceremonial del bautismo, Mitã-mbo'éry, Dar Nombre a los Niños, el chamán bautizador trata, por medio de sus cantos y de sus sueños previos, de identificar el nombre y la procedencia de la Palabra-Alma que llega. Durante el ritual, el chamán canta acompañado por el sonido de su mbaraka, sonajero, buscando recibir la inspiración divina ayudado por el monocorde rezo de las mujeres. No todos los chamanes pueden officiar esta ceremonia, sino sólo aquellos que poseen “rezo bautizador”; éstos son los Mitã-Renoiha, Bautizadores de Niños, capaces de convocar a sus “espíritus auxiliares” o a los pájaros mensajeros que le transmitan el nombre (Bartolomé, 1991, 86).

En los rituales se utiliza el tabaco (*Nicotina tabacum*) en el *petýngua*, pitos o pipas de madera o barro, con el que el *oporaiva-tamói* hecha bocanadas de humo sobre la coronilla de los participantes. Mediante el uso de determinados elementos simbólicos, el indígena se conecta y se reencuentra con sus orígenes. Independientemente del sexo y el ritual, todos los *Ava-Katu-Ete* fuman sin distinción, teniendo en cuenta la edad para el mismo, no existe una edad bien determinada, pero en la generalidad desde los 15 años ya lo usan.

Mientras al niño o la niña el que va ser compadre, comadre o su madre lo mantiene alzado en una línea dentro de la casa de oración, frente al altar principal esperan el momento, el chamán officiante se pasea entre las mujeres que sostienen a las criaturas en brazos, y procede al bautismo de cada uno, momentos en que los varones colocados en línea ejecutan sus sonajas, *mbaraka*; los que ya fueron bautizados se sitúan fuera de la casa de oración. Culminada la ceremonia pasa a ser padrino o madrina del niño, con la obligación de cuidarlo y darle de comer cuando quede con ellos, cederle bienes si pudiera y bendecirlo cuando el ahijado o la ahijada se lo pidan. Padrinos y ahijados pasan a formar parte del entramado de relaciones que marca una serie de reciprocidades y obligaciones

parentales; cuando la necesidad lo requiera deben estar predispuestos al *jopoi-pytyvõ* ayuda con las manos abiertas, el dar sin recibir. Cuando una persona adquiere cierto prestigio dentro de la comunidad, es respetado, siempre está rodeado de muchos ahijados y compadres que lo acompañaban, en especial cuando éste se encuentre en alguna situación especial que así lo requiera. De ahí que el compadrazgo posee gran importancia social. En muchos casos que he presenciado, cuando la criatura es pequeña y todavía no se ha vuelto una costumbre, son los padres quienes le recuerdan pedir la bendición a sus padrinos. Mientras el *tamói* bautiza a los niños o las niñas, las madres o madrinas atajan en la mano velas de cebo encendidas, prendidas con algún tizón que trae el *yvyra'ija*, de alguna fogata cercana para el efecto. No todos los chamanes pueden officiar esta ceremonia, sólo los *mitã renoiha*, los bautizadores, concedores del rezo bautizador y capaces de ponerse en contacto con las deidades quienes envían las palabras-almas de las criaturas.

Cuando el niño o la niña que recibirá el bautismo, ya pasó los tres o cuatro años y se puede manejar solo, el *tamói* lo bautiza y le impone su nombre del monte parado, le dice su nombre, también cuenta a la madrina que le toca uno de los hombros para que le recuerde cada tanto al bautizado y no se lo olvide; finalmente se bautiza a los jóvenes y adultos que necesitan renovar sus nombres o no aprendieron los suyos, están enfermos o sus padrinos fallecieron, a algún visitante ocasional que no es de la etnia, *karai* que quiera hacerlo como también a los que aún no lo poseen y ya no son criaturas. Normalmente esta parte final del bautismo, ya se realiza en los alrededores de la casa de oración.

Los nombres se reciben directamente del lugar en donde se encuentran los Dioses, pero es *Ñande Sy-Hyapu Guasu*, Nuestra Madre, la que se presenta y transmite, comunica, normalmente en sueños, el nombre al chamán. Cuando pregunté sobre el significado de los nombres a Tupã Mirĩ (Horacio Aquino), respetado chamán *Ava-Katu-Ete* de la comunidad Akaraymi, del departamento de Alto

Paraná, me contestó: Te voy a explicar, por ejemplo la primera parte de mi nombre, *Tupã*, indica el lugar de donde mi alma ha venido, es el *tery*, mientras que *Mirĩ*, que quiere decir pequeño es la segunda parte de mi nombre, es el *tery joapy*, es como el apellido.

Se hace necesario aclarar que en la actualidad los Ava-Katu-Ete poseen dos nombres; el primero es el sagrado nombre de su Palabra-Alma, al que denominan Réra Ka'aguy, Nombre de Selva, y cuyo uso está limitado a los ceremoniales y a las relaciones de familia extensa. El segundo nombre, al que no le conceden mayor importancia, cambiándolo con frecuencia, es un nombre cristiano que los mismos padres ponen al niño cuando nace. Al ser interrogado un Chiripa respecto a su nombre, siempre responderá con su nombre "cristiano", puesto que el otro está vedado a los extranjeros; sólo mediante una relación sumamente amistosa me fue posible obtener algunos réra ka'aguy de aquellos con quienes tuve tratos más frecuentes (Bartolomé, 1991, 87).

Como se ve, la fundamental condición de un chamán es soñar, una verdadera máxima de vida, soñar es ver/adivinar, recibir el mensaje de los de arriba, es alcanzar la paz del espíritu; el sueño le pone en contacto con realidades nuevas, hijo del cansancio y de la noche, también es viva. El espacio entero de su alma lo ocupa este proyecto mágico, para lo cual debe tener un profundo conocimiento espiritual, pasado-presente-futuro, además del conocimiento somático; cuando le piden lo profético, él reza y escucha en su interior temblar las buenas palabras, palabras cuyos latidos quebrantan y lo más importante, debe poder decirlas.

El nombre, esa palabra-alma, pone de pie al niño o la niña y lo yergue en su condición humana, le da fuerza espiritual, coraje y perseverancia, tres aspectos a los cuales aspira un indígena *guaraní* durante su vida. Así es como cada persona es una reencarnación de la palabra divina. Al *ñe'êng*, palabra-alma de origen divino se le agrega otra alma, el *asyngua*, de origen animal, que se desarrolla a medida que va creciendo el individuo, producto de las imperfecciones, del mal vivir, del desvío del modo de ser.

También existía entre los *avá-guaraní* una ceremonia que reproducía el ritual del bautismo, sin atribución del nombre del monte, en donde se sellaba la alianza política, en la relación *tyvasa* de convivencia entre ellos.

Como toda gran ceremonia, el *ñemongarai* exigía largos preparativos, debiendo ofrecer profusamente bebidas y comida a una concurrencia muy numerosa: en efecto, toda la comunidad se reunía por algunos días en el *ógguasú*. Fiesta de primicias, el *ñemongarai* también tenía una significación política y religiosa, tal como se desprende del rito de clausura donde los dos aspectos quedaban confundidos. Luego de cuatro noches de danzas ininterrumpidas, al amanecer del quinto día, se desarrollaba una ceremonia que reproducía el ritual del bautismo, salvo que no había atribución de nombre; uno después de otro, todos los asistentes se presentaban ante el chamán, cada uno acompañado por un “padrino” y de una “madrina”.

En algunas partes hay también “padrinos”: **ruvanga** masculinos, (“imagen del padre”) y femeninos **syvanga** (“imagen de la madre”). Pero esta costumbre no hace mucho que fue introducida entre ellos y es, tal vez, sólo una imitación del padrino cristiano (Müller, 1989, 29).

También otro bautismo que se realiza, es el de los frutos-plantas, propiciación de los frutos de la selva, que se realiza entre noviembre y diciembre, en donde cada familia acerca a la casa de oración tantas especies de plantas como sea posible, en fecha fijada por el chamán, para la bendición respectiva y no falten frutos a nadie y haya abundancia en la comunidad.

Cuando el oficiante procedió a bautizar e imponer el nombre del monte a la última persona que así lo requería, los bastones de ritmo y las sonajas van callando, sólo suena la del *tamói* hasta quedar también en silencio, cantan y oran por última vez con sus ayudantes, para finalmente hacer tres reverencias frente al altar. La ceremonia ha concluido, ya cada uno puede regresar a su casa o comunidad.

## Conclusión

Como hemos visto, el papel del chamán y el rito del bautismo en la vida y en la cultura *Ava-Katu-Ete*, es sin duda, uno de los aspectos más importantes para la comprensión de esta sociedad y, uno de los fenómenos que los mantiene unidos, en donde imaginar y crear sociedades ideales es imprescindible a la hora de satisfacer sus necesidades más perentorias. Cuando el individuo recibe su nombre del monte en el bautismo, es cuando se yergue se pone de pie, siendo los Padres de las palabras-almas, desde sus respectivos cielos quien los envía y comunican al chamán. La cohesión comunitaria y la vigencia del sistema normativo, que se expresa en el ritual del bautismo, proporciona la seguridad que controla la sensación de incertidumbre y angustia por los que atraviesan algunas comunidades.

Los chamanes *Ava-Katu-Ete*, en el plano cultural prosiguen una línea de transmisión de imágenes, valores y habilidades que, a pesar de haber sido muy influenciados en lo que tenían de original y creativo y rellenos de contenidos espurios, siguen reafirmando su identidad como etnia frente a lo nacional dominante, y a ellos opuesta. El *jeroky ñembo'é* sigue siendo en la actualidad la más importante actividad social capaz de reunir a todos los *Ava-Katu-Ete*, incluso a los que se han alejado de sus comunidades, en pos de un objetivo común; es en el *mitã karai* en donde vuelven a integrarse, recuperando su identidad étnica y la pertenencia a su familia extensa.

El chamanismo *Ava-Katu-Ete* configura el elemento de identidad tradicional más arraigado e importante de su historia, de su cultura, de sus creencias y vida actual: mientras existan Ava que puedan soñar, cada comunidad seguirá teniendo uno o varios *tamói*, pilar del modo de ser, que seguirán recibiendo las palabras sagradas, que les recuerda que siguen siendo los mismos de siempre y que no pueden olvidar el pasado. A través de las palabras

se los ve a los *ava* como creadores, aunque sean marginados, humillados y vencidos.

Las solicitudes culturales antiguas, con una orientación esencialmente mística, en la medida que exista el recurso monte y especialmente la agricultura, requieren de la realización de rituales y, en esa medida es seguro que con ayuda del chamán, seguirán haciendo el *mitã karai*, el *kavĩ*, el *ñembo'e jeroky*.

### Referencias

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Chamanismo y Religion Entre Los Ava-Katu-Ete. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción. 1991.
- CADOGAN, León. Como Interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la Danza Ritual. Revista de Antropología, VII, 1-2, p. 65-99. 1959.
- CHASE-SARDI, Miguel. El Precio de la Sangre Tuguy Ñeë Repy. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIV. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción. 1992.
- CLASTRES, Hélène. La Tierra Sin Mal. El profetismo tupí-guaraní. Serie Antropológica, Ediciones del Sol, Buenos Aires. 1993.
- CENTURIÓN MERELES, Hugo Florencio. El avati como sustento, ritual y costumbre, entre los Avá-Katú-Eté. Boletín ENAH, Órgano Informativo y Cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, p. 11-13. 2012.
- FOGEL, Ramón. Los pueblos Guaraní en la formación de la nación paraguaya. Universidad Nacional de Pilar, Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios, Fondo Nacional de la Cultura y las Artes, Asunción. 2010.
- MÜLLER, Franz. Etnografía de los guarani del alto Parana. Rosario: Societatis Verbi Divini. 1989.
- NIMUENDAJÚ, Curt. As Lendas da Criação e Destruição de Mundo como Fundamentos de Religião dos Apapokuva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, p. 156. 1987.



- REED, Richard. Perspectivas Ecológicas de las Relaciones de Fronteras en el Paraguay. Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol. XXIV, n° 1, Asunción, p. 181-193. 1989.
- RENSHAW, Jonh; REED, Richard. Las Comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyú. Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol. XXV, n° 2, Asunción, p. 19-51. 1990.
- SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol. 28, Universidad Católica, Asunción. 1998.

Recebido em: 09/03/2013

Aprovado em: 10/04/2013

Publicado em: 06/05/2013

## **Aportes africanos a la conformación mágico-religiosa del Caribe: la presencia del vaudou haitiano**

Jenny González-Muñoz<sup>1</sup>

---

**RESUMO:** El continente americano en su conformación tanto étnica como cultural, dentro de lo que se inscribe la culinaria, la música y la danza, también engloba un sistema de creencias permeado por la integración de una serie de elementos traídos (simbólicamente) por las esclavizadas y los esclavizados africanos, quienes al ser trasladados involuntariamente para servir como mano de obra en diversos trabajos forzados, no abandonan rasgos de su propia identidad, sino que los enriquecen en una gama de manifestaciones que toman lo necesario y útil de las nuevas tierras donde se hallan, para continuar con sus ritualizaciones y ceremonias. El vaudou, original del antiguo Dahomey, "llega" en los "barcos negreros" para tomar nuevas formas y manifestaciones en las tierras de la posterior Haití, siendo una forma de resistencia y un aporte a la conformación de una nueva cultura en las Antillas.

**PALABRAS-CLAVE:** *Vaudou haitiano, Religiosidade, Aportes africanos.*

---

**ABSTRACT:** Das Américas, em conformação tanto étnica e cultural, em que cai a culinária, música e dança, também abrange um sistema de crença permeada pela integração de um número de elementos trazidos (simbolicamente) pelos escravizados africanos, que quando transferidos involuntariamente para servir como trabalhadores, sem deixar traços de sua própria identidade, mas enriquecê-los em uma série de eventos que se necessário e útil para as novas terras onde elas estão, para continuar seus rituais e cerimônias. O vaudou, originalmente da antiga Daomé, "chega" em "navios negreiros" para assumir novas formas e manifestações na terra do Haiti depois de ser uma forma de resistência e um contributo para a criação de uma nova cultura nas Índias Ocidentais.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Vaudou haitiano, Religiosidade, Aportes africanos.*

---

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Artes - Universidad Central de Venezuela (1997), Venezuela; e doutorado em Cultura e Arte: América Latina e o Caribe, pelo Instituto Pedagógico de Caracas - Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL - 2010), Venezuela. Mestranda em Memória Social e Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), RS, Brasil.

## Introducción

Teniendo sus orígenes en el continente africano, concretamente en el antiguo Dahomey, hoy República de Benín, el *vaudou* representa una manifestación religiosa que no sólo engloba una serie de características vinculadas con lo animista sino que genera cantidad de ceremonias y rituales para la veneración de los espíritus, quienes configuran la cosmogonía de esta creencia africana. El *vaudou* es una religión que no hace distinción entre la vida y la muerte, ya que se genera como una propuesta desarrollada al amparo de los espíritus tutelares llamados en África occidental *vodún*, quienes constituyen la base fundamental de la fe *vaudouista*. En las ceremonias y rituales son una constante las invocaciones a los espíritus, danzas, cantos, toques de tambor, campanas y maracas, así como los sacrificios de animales escogidos y el trance a través de la posesión de la sacerdotisa (*mambo*) quien sirve de médium para la comunicación entre vivos y muertos. En el acontecimiento sucedido a raíz de la trata de esclavizados, secuestrados o comercializados en su mayoría en la costa de Benín, que lastimosamente se conocería en la historiografía como Costa de los Esclavos, parte de la cultura y la religión de estos pueblos viajó en la memoria de hombres y mujeres para las tierras americanas del Caribe, sucediendo así la puesta en marcha de un proceso de hibridación virado a la conformación de una posterior interculturalidad, que tomará cuerpo luego de varios siglos de presencia, dando como resultado la configuración de un nuevo modelo cultural basado en bases africanas netas y las imposiciones europeas que han invadido las tierras continentales e insulares de lo que darían en llamar “Nuevo Mundo”. Con la devastación de los pueblos originarios americanos, sobre todo en las islas caribeñas, pronto la mano de obra es sustituida por la de las y los esclavizados africanos y luego por sus descendientes, elemento que conlleva a la presencia, escondida tras la máscara de la cultura y la religión establecida por los colonizadores, de una forma de resistencia,

donde el *vaudou* es parte fundamental en regiones como Haití, donde la presencia africana se hace mayoritaria. Este elemento de fe constituye, junto con el *crèole*, idioma nacido en la antigua parte francesa de *Saint-Domingue*, una característica fundamental de resistencia a la penetración de modelos exógenos europeos, siendo actualmente el *vaudou* una práctica religiosa con firmes características originarias africanas en esencia, pero con manifestaciones nuevas concretamente nacidas en Haití. La Perla Negra del Caribe, como ha sido llamado, aún es un país que se debate entre la visión de la vida y la muerte bajo la tutela de los espíritus del *vaudou*.

### **Resonancia mágica de los espíritus africanos del *vaudou***

Mi espalda azotada resiste  
Mi corazón arrancado sangra  
Mi sangre de cobaya salpica  
Mi alma crispada se lamenta  
Quentin Ben Mongaryas  
(**Afrique ou Afrique** – Fragmento)

Nacido en el continente africano, el *vaudou* ha acompañado durante siglos cantidad de adeptos, quienes incluso se autosacrifican corporal y psicológicamente<sup>2</sup>, para satisfacer a los espíritus (*vodún*), quienes en contraprestación les donan innumerables beneficios, a nivel de salud, trascendencia divina, bienes materiales, entre otras tantas cosas inherentes a las necesidades de cada ser humano. En este sentido, el *vaudou* como

---

<sup>2</sup> En este respecto el autosacrificio radica en acciones simples como el privarse de alimentos en una suerte de ayuno antes de las ceremonias hasta la autoflagelación. Existe como herencia religiosa por ejemplo la santería, en Venezuela, la cual incorpora sacrificios que van desde el ayuno, en las mujeres cortarse totalmente el cabello, vestirse de blanco, lo cual cubre también objetos tales ropa de cama y baño, accesorios, y demás. En el *vaudou* uno de los sacrificios más interesantes es el que da el *médium*, pues la persona ofrece su propio cuerpo para que sea poseído por el espíritu o *vodún* a riesgo de ser maltratado, lo cual, indudablemente, puede llegar a tener connotaciones psicológicas.

práctica religiosa, cobra una importancia que se extiende por varios países, pueblos y comunidades del otrora llamado “continente negro”, donde templos, imágenes, monumentos, ofertorios, en honor a los *vodún*, están diseminados entre decenas de diseños en muchos lugares, incluso los más apartados.

Durante los siglos precedentes al XX e incluso inmediatamente antes de la incursión de los europeos en las costas de África occidental en busca de “madera humana”, la práctica de religiones animistas puebla dicho territorio como constructos expresados según las necesidades de los nativos, quienes utilizan lo que tienen a mano para realizar sus prácticas o para armar las ofrendas en honor a los espíritus cuidadores. Los llamados tótem representativos de los diferentes *vodún* se encuentran diseminados en lugares destinados exclusivamente para su adoración, pero son hechos con materiales existentes en el entorno cercano,<sup>3</sup> con el pasar del tiempo tanto la construcción de los tótem como los altares fue cambiando siendo la incorporación de elementos como pelucas, cajas de cigarrillos importados, botellas con líquidos provenientes de otras regiones del mundo, una variable de innegable incorporación de objetos ligados a otras culturas, lo cual imprime una hibridación interesante.

En el antiguo Dahomey existen los *vodún* que encarnan en los seres humanos para manifestar sus deseos (Prince-Mars, 1973), de allí parte que los fenómenos naturales sean considerados como manifestaciones de su rabia, venganza o poder.

Hay *vodún* del mar, los ríos, las montañas, el cielo, la tierra, las piedras, el viento, la viruela, etc... En la divinización de las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza en un dinamismo completo. En esas diversas encarnaciones los *vodún* son a veces

---

<sup>3</sup> Dadas las características geográficas de la zona es de suponer que estas figuras representativas fueran construidas con arcilla, semillas, hojas y demás productos naturales.

encargados de la protección de una ciudad, una tribu, una familia. Como tales, ellos pueden residir en un lugar sagrado, revertir la forma material o simbólica de una roca o de un animal; pueden personificar el tótem ancestral de una familia (Prince-Mars, 1973, p. 159) (La traducción es nuestra).

En África el *vaudou* implica la realización de ciertas prácticas entre las que destaca la presencia de la sangre de animales que son entregados a los espíritus en calidad de sacrificio e incluso hasta de los mismos practicantes. Cabe destacar que en la actualidad (siglo XXI) dichas ceremonias se siguen llevando a cabo en espacios que admiten al *vaudou* y sus creencias derivadas, lo cual abarca alrededor de 50 millones de creyentes diseminados a lo largo de la parte occidental del continente africano.

El *vaudou* configura una serie de creencias, tildadas por sus adversos como supersticiones, que engloban dentro de sí una cantidad de representaciones extensibles desde lo espiritual hasta buena parte de lo corporal, tanto en lo propio como en lo ajeno. Así se puede observar, por ejemplo, mujeres que cargan como especie de aditamento en el vestuario, muñecos representativos de sus hijos o maridos muertos como una manera no solo de perpetuarlos en la memoria sino como simbolización de un culto a los *vodún* que trasciende la significación de la muerte. En este sentido, los tótem constituyen una parte importante dentro de las ceremonias o en la puesta en escena en los *hounfort* (templos), como una suerte de personificación de los *vodún* (FIGURA 01), quienes también se manifiestan de varias maneras a través de los trances en la posesión (FIGURA 02). Además el *vaudou* engloba igualmente, lenguaje corporal y verbal, danza, música, teatralidad, que involucra una serie de perfiles propios de esta creencia poniéndose en escena en el furor de las ceremonias y en la vida cotidiana, acrecentándose en

esta última por medio de modos de vida, costumbres y prácticas distinguibles de otras manifestaciones religiosas.



**Figura 01**

*Houngan en hounfort vaudou africano.*

Fuente: CHISTOPH, Hans; OBERLÄNDER, Henning. *Voodoo. Secret power in África.*



**Figura 02**

*Mujer en trance durante ceremonia vaudou.*

Fuente: CHISTOPH, Hans; OBERLÄNDER, Henning. *Voodoo. Secret power in África.*

El trance de posesión es cuando un *vodún* toma el cuerpo de una o uno de sus adeptos poseyéndolo para que le sirva de *médium* y así poder expresarse libremente. La persona poseída hace cualquier cosa que el espíritu le ordene, ya que en ese momento carece de voluntad propia, de memoria y de pensamiento, es por ello que es frecuente ver personas poseídas realizando algo que en condiciones normales no haría, por ejemplo, caminar sobre brasas ardientes sin sufrir ningún tipo de quemaduras, hacerse cortaduras, auto-flagelarse, o simplemente agarrar algún animal del cual siente fobia o repulsión, sin tener rechazo alguno. En el furor del trance el *médium* es capaz de decir el porvenir, descubrir secretos, develar interrogantes misteriosas, en fin, adquiere cualidades transitorias que no forman parte de su cotidianidad. El escritor cubano Alejo Carpentier en su novela **El reino de este mundo** describe: “Respondiendo a una orden misteriosa, corrió a la cocina, hundiendo los brazos en una olla llena de aceite hirviendo. Ti Noel observó que su cara reflejaba una tersa indiferencia y, lo que era más raro, que sus brazos, al ser sacados del aceite, no tenían ampollas ni huellas de quemaduras, a pesar del horroroso sonido de fritura que se había escuchado poco antes” (2005, p. 33).

No obstante, hay que tener presente que las prácticas del *vaudou*, aunque pudieran tener rasgos comunes significativos, no obedecen a un patrón identitario ya que son susceptibles a cambios de acuerdo a la región o localidad en la que se desenvuelven, lo cual tiene sentido ya que históricamente en el oeste de África ha vivido cantidad de pueblos que tienen, a su vez, culturas propias, lo que obliga a un enfoque diverso; por ejemplo, en el sur de Benín para comienzos del siglo XX se contabilizó más de 50 pueblos diferentes con connotaciones bien distinguibles cultural, social y lingüísticamente hablando.



## Siguiendo los pasos de los espíritus ancestrales

Según el antropólogo Alfred Métraux (1958), la palabra *voudou* deviene de una corrupción del término “*vaudois*”, que diera nombre a una especie de secta fundada en el siglo XII por Pierre Valdesius, pero que finalmente cayó en la aseveración referida a las prácticas de hechicería y brujería realizada por sacerdotes y adivinos. “Sin embargo, en Dahomey y Togo, algunas etnias pertenecientes al grupo lingüístico *fon* hablan del *voudou* como un dios, un espíritu, un objeto sagrado, según Métraux, todo lo que los europeos toman como un “fetichismo” (González Muñoz, 2009, p. 24), aseveración que comparte el criterio del investigador Marcel Vinakpon Houndéfo (1998) cuando acota que el término “*vodún*” posee un sentido dual: en primer lugar, como sistema religioso o religión practicada por todos los pueblos africanos ubicados en la costa occidental de Benín, “es decir, el grupo lingüístico Adja-Fon de Benín, los Egún de Nigeria, una parte de Togo y la región de Volta en Ghana” (p. 170). En segundo lugar, aquella que distingue cada una de las divinidades o *vodún* que son la carga espiritual de esta creencia, así “el *Vodún* es el equivalente o el sinónimo del término Orisha de la Regla de Ocha, muy conocida en Cuba” (p. 170).

*The word voodoo comes from the fon language. “The ineffable”, “the effective power”, voodoo is interpreted in many ways, and it may also be translated as “god” or “spirit”. Voodoo is animistic religion; its adherents believe the nature and natural forces are animated by divinities and spirits, and that is ecstatic, such as trance, it is possible to establish direct contact with them (Christoph; Oberlander, 1996, p. 13).*

Según los autores la palabra *vaudou* proviene de la lengua *fon*, significando “el inefable”, algo así como el Todopoderoso que se manifiesta por varias vías como un dios o espíritu, lo cual es más fácil de entender si se tiene presente que esta práctica religiosa es animista, es decir, que precisa de representaciones susceptibles a ser veneradas y ritualizadas<sup>4</sup>. Sus fieles creen que tanto la naturaleza como las fuerzas que de ella emanan están animadas por espíritus o divinidades, lo que se trasladarían a América bajo la fe de las y los esclavizados.

Por su parte Robin Law (2001) expresa que “el término voodoo” en si deriva de las lenguas *gbe*” (p. 35). Mientras que Angelina Pollak-Eltz (1977) asevera:

En casi todos los sistemas religiosos, el Ser Supremo es el padre de las deidades inferiores cuyo número es bastante elevado. Repartió los poderes entre ellas, les equipó con clanes especiales y las organizó en jerarquías. Entre los Yoruba las deidades inferiores se llaman ORISHAS, entre los Fon de Dahomey VODUN y entre los Acjanti BOHSUM. Son los

---

<sup>4</sup> Philippe Descola en su libro *La selva oculta. Simbología y praxis en la ecología de los Achuar*. 3° edic. Quito: Abya Yala, 1996, acota que Karsten habla de las representaciones simbólicas de los indígenas “*Achuar*” (*shuar* o *jivaro*), relacionada a la condición de la antropomorfización de plantas y animales como manifestación de un pensamiento mítico que sirve para traducir una buena parte del “saber popular”, en este sentido, fenómenos naturales y criaturas de la tierra se compaginan en una esfera general llevando a cabo la constitución de seres con múltiples aspectos, actitudes y funciones. Por otra parte, cuando se refiere a otro pueblo indígena suramericano: “Al asegurar que los Jívaros dotan a todos los seres de la naturaleza de un alma, Karsten puede incluir el conjunto de representaciones indígenas del mundo físico dentro de la categoría fetiche de la “filosofía animista” (p. 136-137). Esa “filosofía animista” tiene que ver con la condición en la que ese mundo de representaciones, que incluye animales, plantas, fenómenos naturales, otros elementos como piedras, etc., no es solo tal, sino que dichos objetos pasan a ser tomados como el espíritu mismo, quien reside en él, y “es” él, por lo tanto debe ser venerado, cuidado y protegido. Es por ello que se le baña, se le viste, se le ofrece alimentos, y demás, lo cual es compartido por varios sistemas de creencias dentro del que se encuentra el *vaudou*.

intermediarios entre los hombres y el Ser Supremo (p. 44).

En todo caso se puede inferir que el *vaudou* es una práctica religiosa que tiene su origen en la costa occidental del continente africano, con raíces *fon* y *gbe*, y con una significación que enaltece la presencia de la vida más allá de la muerte. Para el *vaudou* la muerte es una forma más de la trascendencia del espíritu, quien encuentra en el más allá un nuevo asidero para seguir sus pasos, así no existe esa concepción occidental que escinde la vida y la muerte, ella pierde todo sentido pues para el *vaudou* es posible la convivencia armónica entre vivos y muertos. Es por tal razón que es considerado como un culto a los muertos, donde los *vodún* no sólo son espíritus trascendentales, sino también antepasados de los adeptos, sus padres, abuelos, hermanos o hermanas mayores, madres, etc., quienes no los desamparan guiando su camino aún y cuando el cuerpo ha sido dejado por el alma; de allí la importancia de la presencia física de una figura que represente ese cuerpo que ha sido carcomido por los inevitables avatares, porque es una manera de poderse mirar y sentir eternamente.<sup>5</sup> Ese es el verdadero sentido de la vida: el no olvido a los queridos ya muertos en una reciprocidad, no habiendo cabida para el silencio eterno, por medio de rituales ellos son halagados con alimentos, sacrificios, regalos, pero también en esos momentos cuando toman posesión del cuerpo de los médiums pueden hablar, disfrutar, enojarse, bailar y hasta tener relaciones sexuales, quieren significar que “viven” de nuevo aunque sea por un instante. Los espíritus no mueren, sólo dejan el cuerpo material que les ha donado la naturaleza por un

---

<sup>5</sup> Mircea Eliade, en Tratado de Historia de las Religiones, habla sobre el tiempo mítico en cuanto a su regeneración, lo cual conlleva a la concepción de la eternidad. “Desde el punto de vista de la espiritualidad arcaica, todo comienzo es un *illud tempore*, por consiguiente una abertura sobre el gran tiempo, sobre la eternidad (...) cada una de esas “cosas religiosas” repite hasta el infinito el arquetipo, es decir, repite lo que tuvo lugar en el “comienzo”, en el momento en que un rito, un gesto religioso se han revelado y al mismo tiempo se han manifestado en la historia” (2007, p. 353).

tiempo determinado, ellos están ahí porque son parte de las familias y las personas individuales, pero para que esa permanencia sea efectiva es necesario pertenecer a un clan, bien sea “comprado” al amparo de los espíritus protectores o haciendo uso de la herencia, en este último caso, “es preciso ‘heredar’ la deidad de sus padres (el hijo reciba la deidad tutelar de la familia de padre, la hija de su madre) , o ser convocado por la deidad de un sueño, o como consecuencia de otra experiencia emocional” (Pollak-Eltz, 1977, p. 48). Es por esta razón que los *vodún* son innumerables, ya que debe haber muchos para poder tutelar a todos aquellos que se quieran servir de ellos y ser a su vez sus servidores.

### **Los más fuertes disponibles**

Ya para el siglo XV las guerras intestinas así como las diversas maneras de afrontar las situaciones políticas en África occidental, ha traído consigo el comercio de presos, cautivos de guerra, condenados por penas graves, entre otros, de suerte que la figura de la trata humana es una práctica interna. No obstante, la llegada de los invasores europeos a lo que llaman “Nuevo Mundo”, contribuye para el acrecentamiento de dichos negocios, pero ya no desde una perspectiva endógena, sino enfocada a agentes extranjeros que buscan comercializar humanos para la obtención de mano de obra fuerte capaz de resistir climas complicados y cambiantes, circunstancias contradictorias, en fin, estados de vida terriblemente humillantes.

En octubre de 1484 dos carabelas portuguesas se aproximan al Golfo de Benín, concretamente desembarcado en Ouidah, lugar que al poco tiempo se convierte en el favorito de los viajeros, pues allí se abastecen de agua y provisiones. Ingleses, franceses y portugueses hacen de ese lugar su centro de operaciones, comenzando un trato con los nativos en el que sobresale el ofrecerles textiles, tabaco y alcohol, a cambio de alimentos, luego esta especie de “intercambio” se transformará en la violación a los

derechos y propiedades de los africanos de esa zona, quienes serán parte de ese negocio; concentrados en barcos, en reducidos espacios, sin suficiente aire, escasos alimentos, carencia de agua; viajarían hacinados durante meses hacia tierras lejanas y bajo un destino incierto.

Pero con ellas y ellos viaja la fe. Los ídolos del *vaudou*. En las plantaciones de caña de azúcar de las islas del Caribe o en los campos de sembradíos de tabaco en Brasil, está el alma africana del *vaudou*. Sus adeptos se reúnen en secreto durante las noches para rogar a sus viejos espíritus en una suerte de rituales secretos incapaces de ser comprendidos por los europeos.

En 1502 son introducidos en las islas del Caribe los primeros esclavizados sacados involuntariamente de África, llegando primeramente a La Española, para luego institucionalizarse dicha práctica en el resto de la región insular hacia 1530. Para minimizar la burocracia y maximizar el tiempo para llevar a cabo la trata, los comerciantes se sostuvieron en las licencias reales especiales. Para el 22 de enero de 1510 el rey Fernando el Católico autoriza, en Valladolid, “el transporte de cincuenta esclavos negros, los mejores y los más fuertes disponibles, para que trabajaran en las minas de la Española (...), el 14 de febrero pidió a la Casa de la Contratación que enviara otros doscientos esclavos, a la mayor brevedad posible, para que fueran vendidos en Santo Domingo” (Hugh, 1998, p. 91). Todo con la finalidad de aumentar o sustituir la mano de obra necesaria para acrecentar las arcas reales, lo cual se haría más imperioso aún luego de 1518 cuando una epidemia de viruela<sup>6</sup> en El Caribe, diezma la población aborigen que aún existía.<sup>7</sup> En esos tiempos la Real Cédula del Rey de España promulga el conceder la libertad para “el comercio de Negros con las islas de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico y Provincia de Caracas” (*Ibidem*).

---

<sup>6</sup> Enfermedad desconocida en América y El Caribe.

<sup>7</sup> Hay que recordar que para el año 1600 aproximadamente la población indígena está prácticamente extinguida en las islas del Caribe por causa de los sucesivos genocidios y las consecuencias de la esclavización.

A lo largo de tres siglos las islas del Caribe son el hogar de cantidad ya no sólo de africanas y africanos sino también de sus descendientes, quienes han logrado posesionarse espiritualmente en dichas tierras creando un fragmento de África en América.

### **Desfilando por los caminos de Haití**

Débiles humaredas se elevaban de las chozas.  
El alba había venido con el canto de los gallos, gris y fría.  
Los cerros morados se despertaban con el  
mugido dulce de los caracoles marinos.  
Jacques Roumain.

#### **La montaña embrujada.**

El *vaudou* es la creencia espiritual nacional de Haití, compartiendo actualmente con el catolicismo el rol de religión oficial. La Historia asegura que entre 1804 y 1860 no hubo la presencia ni acción de sacerdotes católicos en la isla que ahora conforman República Dominicana y Haití, debido a ciertas contraveniencias con el Vaticano, ya que este Estado considera como pagano el animismo vinculado con dicha manifestación de la fe; no obstante, con el pasar del tiempo se va creando una figura de respeto mutuo a la que se une una serie de elementos que vinculan actos de fe tanto de una como de otra religión en una misma manifestación. En este sentido, se puede observar en regiones apartadas de los centros urbanos, ceremonias rituales donde la inclusión de elementos católicos es significativa, por ejemplo, en el bautizo que se realiza luego de haber llevado a cabo los ritos de iniciadas e iniciados, ceremonias destinadas a los difuntos, entierros, plegarias, además de la equiparación de algunos *loas*<sup>8</sup> con santos de la religión heredada de Europa a raíz del proceso de esclavización en América.

---

<sup>8</sup> Es lo equivalente a "loi", ley en francés. En este caso se refiere a los espíritus, los vodún.

Después de la expulsión de los sacerdotes católicos de Haití en 1804, las desiertas iglesias fueron utilizadas para ritos nocturnos de tipo afroamericano. La magia y la veneración de las deidades africanas fueron síntomas de resistencia contra los amos blancos. En 1800 los haitianos cortaron prácticamente todos los lazos con África y con el mundo exterior. Desde entonces, el culto se desarrolló separadamente. Este aislamiento es notable no sólo en el campo cultural, económico y educacional (Pollak-Eltz, 1977, p. 195).

Sin embargo, dicho “aislamiento” también puede ser visto como una forma de resistencia en la que se afianza el pueblo haitiano para tener una identidad propia, de manera que, tal como ellos acotan, Haití fue la primera nación americana que se independizó del yugo colonizador y además es el único país que tiene su propia religión, el *vaudou* (creada por ellos) y su propio idioma, el *crèole* (también creado por ellos) lo cual la hace tener una identidad cultural totalmente diferenciada del resto de las naciones.

En lo que respecta al *vaudou* haitiano ha dejado lejos su africanidad, solo es una herencia que se dilata en la memoria histórica, pero que de ninguna manera forma parte de la construcción ni de una memoria colectiva y mucho menos de una memoria social, pues lo que prevalece es lo creado en la península caribeña.

Las divinidades veneradas en Haití provienen en su mayoría de Dahomey y de Nigeria, pero algunas son autóctonas i. e. “criollas” y otras son de procedencia congoleña. La estructura del culto es netamente africana (forma parte de la cultura básica de la “Costa de Guinea”). Espíritus de

origen desconocido fueron amalgamados también en el curso del tiempo. Algunos de los nombres de las deidades nos dan un indicio de su origen. Se veneran, por ejemplo, a OGUN-BADAGRI (Badagri es una ciudad de la costa de Nigeria) y a VODUN NAGO (i. e. Yoruba), VODUN-SINGA (Senegal), VODUN-WANGO (Angola), y la diosa ERZILI-FREDA-DAHOMÉY (Freda proviene de Whydah) (Pollak-Eltz, 1977, p. 96).

Precisamente, es digna de resaltar la procedencia africana de los *loas* del *vaudou* como signo que marca la resistencia a la intromisión de otras creencias para alcanzar una posible sustitución de la heredada por los africanos, que es la verdadera base haitiana. Lo cual no significa que exista una negación a las nuevas incursiones, como veremos más adelante el catolicismo y el *vaudouismo* conviven armónicamente incluso en las ritualizaciones.

El *vaudou*, asegura Louis Maximilien (1945), es una religión que presenta un cuerpo de creencias ligadas entre ellas por ideas metafísicas, lógicamente generadas por una iniciación secreta. “Fue implantada en Saint-Domingue por los negros trasplantados de África en la época de la trata. El reporte de las relaciones hecho por Le Hérissé, viejo gobernador de Dahomey, indica, sin duda, que el vaudou presente en Haití es esencialmente originario del antiguo reino africano”. Más adelante agrega: “A lo largo, de trescientos años de esclavitud se ha conservado aunque de combinación con el catolicismo y con la adopción de algunas formas ceremoniales indígenas” (p. 322) (La traducción es nuestra). Esto se puede observar claramente cuando nos acercamos a un estudio de diversos ritos o cultos del *vaudou* haitiano.

En Haití hay tres cultos fundamentales que se han venido estableciendo de manera paulatina a medida que la historia ha virado hacia otras circunstancias, es decir, se ha alcanzado la libertad de los esclavizados, se ha permitido la libertad de cultos y



sus manifestaciones rituales, bailes, música, con inclusión de elementos de otras religiones.

El culto *aradá* o *radá* es el que se puede considerar como el originalmente venido en los “barcos negreros” como una especie de cómplice de los desventurados viajeros. Tiene raíces *fon*, provenientes de la ciudad de Aradá, ubicada en el actual Benín. En él están *loas* africanos como Legba, Aïdan y Damballah Ouèdo, Loko, Erzulie-Freda-Dahomey, Agouet-Arroyo, Ogún Badagri, Marassa, entre otros. Para su culto e invocación son tocados tambores *radá* con una entonación específica para la ocasión, ritual que dura varios días. El *houngan* (sacerdote) y la *mambo* (sacerdotisa) dirigen la ceremonia ante una pléyade de creyentes vestidos de blanco y con la cabeza envuelta en señal de purificación, para ser iniciadas o iniciados en el *hounfort* (templo). En la acción ceremonial entra una serie de elementos como el *poteau-mitan*<sup>9</sup> y el *vèvè*<sup>10</sup>, los cuales junto con ofertorios, bebidas, comidas, emblemas y las imágenes representativas de los *loas*, van formando un clima de espiritualidad en el que están en escena el trance (FIGURA 02), las danzas, las músicas en honor a los espíritus. Entre las diversas ceremonias rituales de iniciación de este tipo de culto, se puede destacar la del Gran Sacerdote (Grand Prêtre) o Gran Sacerdotisa (Grande Prêtresse), donde intervienen los espíritus mayores o *grands mystères*, como Grands Bois d’Ilet (espíritu de los bosques), Carrefour Boumbo (el destino), Baron Samendi (espíritu de la muerte) y Agouet-Arroyo (maestro de los océanos), siendo ellos convertidos en *loas pétro*, es decir, creados en Haití, lo que da paso a la asimilación del culto netamente haitiano al africano.

<sup>9</sup> Poste central que se encuentra en el templo, por él bajan los espíritus para bien estar allí presentes de manera omnisciente, o para posesionarse de algún médium que ha caído en trance.

<sup>10</sup> Diseño ritual hecho por el sacerdote al pie del *poteau-mitan* con una tiza blanca especial llamada *pembo*, que según las circunstancias puede ser sustituida por harina de maíz. Su configuración está establecida por una serie de trazos totalmente geométricos. Sólo tiene un sentido ritual para ser utilizado únicamente en la ceremonia para la que ha sido creado.

Otro culto es el *pètro*, que incorpora *loas* criollos, es decir, haitianos (*crèoles*) a los africanos. Según acota Moreau de Saint-Méry, citado por Paul (1962) este culto fue creado en 1768 por un hombre del Petit-Goàve, español de origen, quien instauró una danza llamada Don Pèdre “en la que los espectadores quedaban electrizados por el espectáculo y el ejercicio compulsivo acelerado por los cantos, y convertidos en una crisis común” (p. 235) (La traducción es nuestra), mientras otra hipótesis se sostiene en la leyenda de que un haitiano de nombre Pedro le fue transmitida la orden de crear dicho culto, luego de un trance inducido al beber una fuerte mezcla de alcohol y otros elementos, llamada tafía.

Don Pedro, como denominación, se puede concretar con la celebración del Día del santo homónimo, sirviendo para designar una especie de unión religiosa que tiene danzas originalmente del culto *radá*, pero con inclusión de elementos nacionales. Tras los cambios hechos a lo africano por parte de la tradición popular haitiana en cuanto al *vaudou*, Don Pedro se acopla a un conjunto de creencias y prácticas usadas por los afrohaitianos en diversos lugares, donde también se incluye *loas* y ritos congolese, de allí la configuración de los tres cultos. La incorporación del culto *pètro* contribuyó de manera significativa a la construcción de un nuevo modelo de creencias *vaudou* caribeño, lo cual ayudó a consolidar el ambiente propicio para la gesta libertadora haitiana que comenzaría en 1791, ya que los nacionales, por medio de él se sentían unidos e identificados secretamente, es decir, tenían un vínculo común.

*Le pètro c'est le rite force, qui est à la fois magique et religieux. La plupart de ceux qui étudient le vodou le néglige tout simplement, à cause de sa virulence des dangers auxquels peuvent s'exposer les non-initiés. Je me refuse, cependant, à adhérer inconditionnellement aux concepts de valeur qui veulent que le Rada soit bon et le Pètro mauvais. C'est une question de degré, de*

*l'emploi qu'on fait l'un ou de l'autre. Le rite pètro à croire nos historiens inspira et soutint nos guerriers dans l'épopée de 1803 qui se termina par l'écrasement des forces coloniales (Juste Constante, 1976, p. 101).*

El culto *pètro* amparó e inspiró a haitianos y africanos esclavizados en las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX para gestar y realizar la independencia de Haití (Prince-Mars, 1973; Carpentier, 2005). El *vaudou*, por medio de la configuración de sus cultos, es la fuerza espiritual que sostiene los planes libertarios haitianos, es una creencia no una superstición (Franco, 1966), que marca el camino seguro de una emancipación en busca de una libertad plena. Solo la fe pudo provocar que doscientos esclavizados se dieran cita en un lugar apartado (Bois Caïman) en obediencia a un llamado del guía espiritual, del *houngan vaudou* Boukman.

Con una ceremonia *vaudou* donde se sella un pacto de sangre, da inicio la guerra por la independencia de la parte francesa de Saint-Domingue, allí futuros jefes del ejército haitiano: Jean Jacques Dessalines, Toussaint-Louverture, Henri Christophe, como fieles de dicha religión hacen una promesa que deberán cumplir incluso hasta después de la muerte.

Aquella noche- 14 de agosto de 1791-, en un claro del bosque Bois Caïman se reunieron doscientos delegados de las diversas plantaciones y talleres del departamento Norte. El acto prestaba singular misterio la tempestad sombría que asolaba el bosque. En medio de una ceremonia religiosa del Vodú, los reunidos prestaron solemne juramento de solidaridad. Una vieja esclava cantó, coreada por los asistentes, plegarias en lenguas africanas invocando los dioses ancestrales. Entonces, en el silencio de las sombras, la

sacerdotisa hizo los signos cabalísticos y enterró el cuchillo del sacrificio en la garganta del jabalí. Luego colocó las entrañas sobre el suelo inundado de sangre, y Boukman pronunció en *crèole* las palabras sacramentales... (Franco, 1966, p. 207-208)

En el culto *pètro* los *loas radá* se “petroifican” (Kerboull, 1973), es decir, toman connotaciones nacionales, criollas, de manera que sus nombres africanos tienen aditamento o cambios “haitianizados”, así Erzulie-Freda-Dahomey, pasa a ser por transformación *pètro*, Erzulie gé rouge (*yeux rouges*, ojos rojos) o Marinette; Ogoun, es Ogoun yeux rouges; Damballah es Le flambeau o Saint Blanc; Ibo Lélé es Ibo Bibi; Guédé Nibo, es Guédé Zarignin; entre otros. Asimismo, en este culto están incluidas las personificaciones o identificaciones católicas que se equiparan (por razones históricas ya conocidas) a los *loas vaudou*. Santa Bárbara, San Antonio de Padua, San Pedro, la Virgen María, héroes locales o nacionales como Dessalines o Toussaint-Louverture, así como deidades pertenecientes a otras religiones más lejanas geográficamente hablando, como la hinduista o la budista.

El otro culto que conforma los tres del *vaudou* haitiano, es el congo, también llamado *lemba* o *limba*, el cual está diseminado en el norte del país y venera tanto a *loas pètro* como a los congolese, provenientes también de la cultura *fon* y *yoruba*.

Como se ve, los distintos elementos africanos y haitianos se unen horizontalmente constituyendo una práctica ceremonial creada por los propios haitianos según necesidades y apetencias. La religión originariamente nacida en África toma cuerpo en esa parte de El Caribe, con características propias que la hacen única en el mundo; así como el *crèole* es un idioma construido en Haití sin denigrar de sus raíces africanas y europeas, el *vaudou* haitiano es una religión que ha sido elemento de resistencia ante las arremetidas externas, un vehículo que sirve de asidero a los

aportes de las culturas africanas a la configuración de América insular.

Este conjunto de creencias afroides permite además separarlo, y los creyentes así lo distinguen, entre las que provienen (o al menos ostentan rasgos originarios africanos de tal o cual procedencia en mayor proporción) de stock yoruba, ewé-fon, ibibio o bantú, así como algunas diferencias de matices dentro de ellas –como es el caso de las prácticas llamadas mayombe, biyamba y kimbisa en Cuba, dentro de las formas religiosas bantú (...) En Brasil, en las ciudades de la costa Atlántica, aparecen los ritos candomblé, pertenecientes a diversas “naciones” y conservando tradiciones que se consideran de angola [la etnia no el país], yéyé (correspondiente al grupo ewé), nagó (nombre que los franceses dieron a los negros provenientes de Costa de los Esclavos y hablaban yoruba), queto (ketú) e iyéchas (ijesha). Estas “naciones” se distinguen unas de otras por la manera de tocar el tambor –con la mano o con baquetas – por la música, la lengua empleada en su canto, los trajes litúrgicos, los nombres de las divinidades o ciertos aspectos del ritual (León, 2001, p. 121).

El *voudou* haitiano es una mezcla de creencias dentro de las que están presentes el animismo dahomeyano, congolés, sudanés, entre otros. Rituales y costumbres se vinculan bajo una denominación común que resume lo esencial de los otros cultos desarrollados en las tradiciones religiosas de comunidades diseminadas en la parte septentrional de Guinea, la Costa de Graines, Costa de Marfil, Costa del Oro, los reinos de los achantis y de Dahomey (ahora Benín) y demás. Esta es una esencia que los une

espiritualmente hablando, además es una filiación lingüística que tiene patrones más o menos semejantes, lo cual también contribuye para esa suerte de identificación.

Se ha de destacar que un común denominador de las ceremonias *vaudou* es la presencia del *yanvaloux* (baile ritual), el toque de tambor (con sus debidas variaciones según el *loa* a quien se dedica y el culto al que pertenece), campanas y *asson* (maraca sagrada hecha originalmente de calabaza).

### **Conclusión**

En América y El Caribe, a raíz del proceso de esclavitud impuesto por medio de la “trata negrera”, las tierras se convierten en una especie de madre sustituta de la africana, ya que en los “barcos negreros” no sólo viajan las y los esclavizados, sino también su cultura y, por ende, su sistema de creencias, de manera que el *vaudou* es un viajero más entre esos cientos de hacinados que consiguen en el “Nuevo Mundo” un sitio donde quedarse. Esta situación convierte al Caribe en una zona fértil en lo que a número de africanos residentes se refiere, lo que acelera un factor determinante en la configuración cultural e intercultural de las islas, así Cuba, Saint-Domingue (actuales República Dominicana y Haití), Jamaica, Curaçao, Aruba, etc., se convierten en la cuna de las religiones y modos de vida de los esclavizados con mayor preponderancia, lo cual no niega procesos similares en otras regiones tanto insulares como continentales.

A pesar de las opresiones y prohibiciones impuestas por el *Code Noir* (1685) y otros edictos de Francia donde se penalizan incluso con la muerte todas prácticas religiosas no católicas, así como las reuniones nocturnas (llamadas por los detractores *calendas*) que pudieran tener una sospecha de componenda en contra de la colonia, los esclavizados disfrazan su fe honrando a santas y santos católicos, pero realmente lo que realizan es una

fusión en la que figuras de la religión impuesta realmente representan secretamente a los *loas* del *voudou*.

Los héroes de la guerra de independencia de Haití, Toussaint-Louverture, Dessalines, Petión...se apoyaron en el *voudou* para sellar un pacto de lealtad con la patria y de unión eterna entre ellos para la consolidación de la libertad y el no regresar jamás en la esclavitud; los herederos de esos valientes han tenido, sin embargo, que seguir batallando para conservar su identidad, su patria y también su libertad. Hoy, en el siglo XXI, Haití es desde hace muchos años el país más deprimido económica y socialmente de toda América Latina y El Caribe, aunado a los males históricos la naturaleza ha arremetido violentamente a esta tierra de gracia, no obstante, los haitianos se apoyan en su orgullo como nación que marcó un hito dentro de la historia de las naciones y se mantiene fiel a sus creencias y cultura, “somos un pueblo que valora mucho nuestras raíces africanas, somos muy fieles a esa raíces, muy apegados a nuestra cultura, al vodú, el haitiano es un pueblo desconocido y muy, muy mal amado”, nos aseveró en una conversación la poeta Marie Célie Agnant. La Perla Negra del Caribe tiene cantidad de riquezas culturales propias que la realzan como un lugar donde el diálogo intercultural a cada momento se manifiesta concentrando frases entre los aportes de las culturas y religiones africanas occidentales a la instauración de culturas americanas y caribeñas que hablan por sí solas desde la voz del auto-conocimiento forjado por la identidad nacional.

### Referencias

- CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. Caracas: Fundación Celarg, 2005.
- CHISTOPH, Hans; OBERLÄNDER, Henning. *Voodoo. Secret power in África*. Berlin: Taschen, 1996.
- DESCOLA, Philippe *La selva oculta*. Simbología y praxis en la ecología de los Achuar. 3° edic. Quito: Abya Yala, 1996.

- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. 19ª reimpresión. México: Era, 2007.
- FRANCO, José Luis. *Historia de la Revolución de Haití*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, 1966
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. *Vaudou: fe que llena de encanto a La Perla Negra de El Caribe*. Caracas: Centro Nacional de Historia, 2009.
- HUGH, Thomas. *La trata de los esclavos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- JUSTE CONSTANT, Voegeli. *Approche ethnomusicologique du vodu haitien*. IN: Revista del *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*. México, 1976.
- KERBOULL, Jean. *Le vaudou magie ou religion*. Paris: Robert Laffont, 1973.
- LAW, Robert. La Costa de los esclavos en África Occidental. IN CÁCERES GÓMEZ (Comp.): *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José: Asociación de Prehistoria Americana. Universidad de Costa Rica, 2001.
- LEÓN, Antonio. *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.
- MAXIMILIEN, Louis. *Le vodu haitien*. Rite radas-canço. Port-au-Prince: L'Etat Port-au-Prince, 1945.
- MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haitien*. Paris: Galliamard, 1958.
- PAUL, Emmanuel. *Panorama du folklore haitien*. (Presence africaine en Haiti) Port-au-Prince: L'Etat Port-au-Prince, 1962.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Cultos africanos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1997.
- PRINCE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*. Québec: Leméac, 1973.
- VINANKPON HOUNDÉFO, Marcel. La ceremonia de consagración (Vodún de asl) a los Vodún de los llamados "Divinidades combativas" (Adan Vodún) en Benin. IN Revista *Islas*, nº 116. Enero-abril. Santa Clara: Feijón, 1998.

Recebido em: 01/03/2013  
Aprovado em: 08/04/2013  
Publicado em: 06/05/2013



## **Resenha do livro “Deixe estar: patrimônio, arqueologia e licenciamentos ambientais” de Gislene Monticelli**

Letícia Nörnberg Maciel<sup>1</sup>

*Deixe estar: Patrimônio, Arqueologia e Licenciamentos Ambientais* procura trazer à tona a discussão que há anos ocorre dentro da arqueologia brasileira sobre a chamada, dentre outros nomes, Arqueologia por Contrato. Monticelli faz inicialmente uma macroanálise do contexto histórico, político e econômico da implementação de grandes obras no Brasil, valendo-se também de exemplos internacionais.

No primeiro capítulo, chamado “*Os contextos e a Crítica*”, a autora procura justificar a pesquisa em cima da Arqueologia de contrato a partir da Escola de Frankfurt, berço da Teoria Crítica. Teoria essa que defende uma releitura das disciplinas feita pelos próprios pesquisadores, visando a refletir sobre o que vem sendo feito e no que as pesquisas vêm sendo usadas, principalmente, as suas consequências para a sociedade. Outro ponto importante levantado é que os pesquisadores assumam seus posicionamentos, valores e influências políticas, partindo do pressuposto de que a ciência não é neutra. Torna-se necessária então a análise dos contextos em que se encontram os arqueólogos. Ou seja, chegou o momento em que a Arqueologia deve refletir sobre si mesma e sobre o que o conhecimento gerado tem sido utilizado: “A Arqueologia e seu pensamento também se desenvolvem de acordo com o contexto histórico que é encontrado (e construído) pelos pesquisadores no exercício da profissão, que, por sua vez, é condicionada pelas leis do mercado e assim por diante” (Monticelli, 2010, p. 36).

---

<sup>1</sup>

Acadêmica do curso de Bacharelado em Antropologia com ênfase em Arqueologia pela Universidade Federal de Pelotas, (UFPel), Brasil.

A seguir, no segundo capítulo, chamado “*Uma crítica aos contextos*”, a autora trata do contexto econômico e político em que se deu o surgimento das grandes obras – como usinas, hidrelétricas, rodovias, entre outros – no Brasil e no mundo. Foram criados ciclos viciosos, onde a Arqueologia entrou com os licenciamentos e trabalhos de resgate. Na medida em que aumentava a capacidade industrial de países do hemisfério norte, mais especificamente, Europa e Estados Unidos, bem como a matéria-prima tornava-se escassa, aumentava a necessidade de encontrar mercados de escoamento para estes produtos, bem como encontrar mais fontes desta matéria-prima.

“O comércio cresceu na medida em que aumentaram os mercados consumidores, internos e externos (considerem-se aqui as invasões, os ‘descobrimentos’, a criação de colônias). A metalurgia auxiliou na mecanização das lavouras. Assim aumentaram-se a produção e a produtividade” (Monticelli, 2010, p. 46).

Além de encontrar mercado consumidor fora do seu país, foi indispensável a criação de padrões de consumo, assemelhando a capacidade de adquirir com o *status* social, implicando assim em um prestígio ao modelo capitalista.

Trata-se a seguir sobre como ocorreu a implantação das grandes obras no Brasil, focando-se no exemplo da exploração de gás com a criação de gasodutos e na exploração da Amazônia. A autora finaliza o capítulo com o caso do Estado do Rio Grande do Sul, onde, na segunda metade do século XX, houve uma grande movimentação para a construção de rodovias – contudo, apenas em 1999, salienta Monticelli, a pesquisa arqueológica apareceu no Estado como uma condicionante para a implantação ou não de uma obra.

O capítulo terceiro trata das legislações ambientais no Brasil e em países como Venezuela, Portugal, Uruguai, Estados Unidos e Inglaterra, bem como a apresentação das legislações de Arqueologia em áreas impactadas por obras. Delimitam-se também, em alguns países europeus, convenções sobre o trabalho de contrato do arqueólogo, com artigos como “só exercerão sua atividade em assuntos de seu conhecimento e competência” ou “evitarão conflitos de interesse entre a prática das funções administrativas do trabalho arqueológico e a assunção (ou oferta) de compromissos comerciais”. A autora entende então que muitos dos parâmetros em vigor em outros países podem ser utilizados para análise do caso brasileiro, seja para auxílio da solução da problemática ou com a forma em que as legislações são adotadas.

Quanto à legislação brasileira, o grande motivador para a sua criação é justamente o *boom* das obras públicas e privadas, visto que essas incentivaram de certa forma a criação de legislações ambientais – e destas que derivam as legislações arqueológicas. Conforme a autora: “(...) a influência do Estado na elaboração das leis e na relação estabelecida com o patrimônio arqueológico em diferentes momentos político-sociais, distinguindo três momentos: os anos de 1937, 1961 e 1979” (Monticelli, 2010, p. 100).

Esses três momentos citados são, respectivamente, a criação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) juntamente com a assinatura do Decreto-Lei nº 25, resultantes de uma política nacionalista e conservadora da Era Vargas; promulgação da Lei nº 3924 por Jânio Quadros sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos, os quais seriam então considerados bens patrimoniais da União; e a Lei nº 6766 sobre o parcelamento de solo urbano, determinando que loteamentos localizados em área de interesse especial e aquelas com patrimônio arqueológico deverão ser examinados e ter anuência prévia do Estado antes da aprovação da obra.

A seguir, cita-se o que são impactos ambientais e trabalhos que tratem da legislação ambiental. Por fim, a autora cita e

comenta portarias do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e documentos emitidos pelo governo quanto à defesa do patrimônio cultural.

No quarto capítulo, chamado “*Tão igual, tão diferente*”, há a caracterização da atuação da Arqueologia em obras de engenharia. Inicialmente há uma exaustiva discussão das nomenclaturas que permeiam a Arqueologia de Contrato. Contudo, mais importante do que despender tempo dialogando sobre com qual nome a arqueologia que não é resultante de pesquisas da academia será batizada, é a discussão sobre o que, de fato, ela deve ou não fazer, tal como a autora argumenta: “A terminologia é importante porque pode ser esclarecedora das intenções ou características, mas a prioridade ainda é: o que temos feito com ela, quais seus objetivos ou pretensões, que resultados estão sendo alcançados?” (Monticelli, 2010, p. 128).

A despeito da terminologia, a autora traça uma projeção de relação entre a arqueologia de contrato e a acadêmica, criando a seguir um quadro dos anos 2000 da situação brasileira neste aspecto – o qual, aparentemente, não mudou muito nos últimos anos quanto às críticas que os trabalhos de contrato sofrem. De qualquer forma, uma arqueologia não está desassociada da outra.

“Schmitz (2001, p. 58-59), ao criticar o que tem sido feito, afirma que esses trabalhos não trazem contribuição científica imediata direta, mas os dados produzidos podem dar origens a teses, dissertações ou comunicações, mais do que apenas a um relatório, geralmente muito volumoso e ricamente ilustrado, que atende apenas às exigências legais” (Monticelli, 2010, p. 139).

Por fim, no penúltimo capítulo, intitulado, “*Quem vai defender o patrimônio?*”, a autora trata finalmente do engajamento

político dos arqueólogos a partir dos impactos ambientais causados pelas grandes obras.

Quando há obras que dependem de grandes orçamentos e que gerarão um retorno tecnológico de grande impacto na população, ou mesmo em uma parcela dela, geralmente o âmbito arqueológico passa a ser ignorado. Por outro lado, obras pequenas também ignoram sítios arqueológicos, uma vez que se entende que essas não demandam de licenciamento. Comumente, altera-se um grande projeto visando o número de pessoas que serão afetadas – buscando sempre ser o menor possível -, mas o mesmo não ocorre por motivos arqueológicos ou ambientais. Assim, Monticelli cita diversos exemplos onde o interesse econômico é colocado acima dos interesses patrimoniais. Porém, por pressão de movimentos ambientalistas internacionais, aos poucos foram sendo incorporadas legislações pró-meio ambiente, e, dessa forma, o patrimônio arqueológico ganhou força.

Gostaria de concluir com uma citação das considerações finais da própria obra, que exprimem muito claramente o posicionamento de Monticelli quanto a Arqueologia de Contrato:

**“O patrimônio precisa ser preservado dos impactos. E alguém precisa estar disposto a realizar essa tarefa.** Os arqueólogos prestadores de serviço, oriundos todos da academia, a ela ainda vinculados ou não, exercendo a profissão de forma liberal ou autônoma, estão condicionados, como todos os demais profissionais, às leis de um mercado capitalista, no qual as noções de progresso e desenvolvimento soam mais alto e as políticas e atuações preservacionistas são consideradas entaves ou obstáculos ao futuro” (Monticelli, 2010, p. 208 – grifo meu).

Recebido em: 28/02/2013

Aprovado em: 01/04/2013

Publicado em: 06/05/2013

## **Projeto de ensino “Café Arqueológico” Atividades do período 2011-2012**

Rafael Guedes Milheira<sup>1</sup>  
Fábio Vergara Cerqueira<sup>2</sup>  
Luciana Peixoto<sup>3</sup>

### **Introdução e caracterização do projeto**

O projeto Café Arqueológico é uma atividade permanente que ocorre no âmbito do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia (LEPAARQ-UFPEL). Trata-se de um projeto de ensino cadastrado na pró-reitoria de graduação da UFPEL que consiste na realização de palestras, grupo de estudo e cursos de curta duração ministrados por pesquisadores egressos da UFPEL, que tiveram atuação durante seus cursos de graduação e pós-graduação no LEPAARQ-UFPEL, ampliando-se a proposta ainda para a participação de pesquisadores não-egressos da UFPEL, que possam contribuir com suas pesquisas junto ao grupo de pesquisadores e alunos do LEPAARQ.

As atividades do projeto têm um aspecto informal, no sentido de não manter o distanciamento palestrante-público, mas de promover o compartilhamento de experiências, trajetórias e construções de projetos acadêmicos e científicos, de sorte a possibilitar ao estudante uma aproximação, uma desconstrução da barreira que distancia estudante/profissional, possibilitando a ele

---

<sup>1</sup> Doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), Brasil. Professor do curso de bacharelado em Antropologia/Arqueologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Coordenador do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia (LEPAARQ) Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil - milheiraraafael@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Pesquisador do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia (LEPAARQ) Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil - fabiovergara@uol.com.br.

<sup>3</sup> Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Coordenadora Executiva do Instituto de Memória e Patrimônio. Técnica em Arqueologia e Pesquisadora do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia (LEPAARQ) da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil - lucipic@hotmail.com.

vislumbrar aspectos significativos da construção das carreiras de pesquisadores, e colaborando a poder projetar seus próprios planos acadêmicos.

No período de 2011-2012 as atividades do projeto Café Arqueológico foram centradas em palestras com temáticas relacionadas à antropologia, arqueologia e patrimônio, com destaque bastante importante para área de arqueologia e história antiga do mediterrâneo.

O Café Arqueológico alinha-se perfeitamente aos objetivos do LEPAARQ-UFPEL, enquanto um laboratório que tem como foco principal a formação de jovens pesquisadores, das mais variadas áreas das ciências humanas da universidade. Na medida em que os alunos se formam atuando no LEPAARQ-UFPEL e ingressam em programas de pós-graduação, dentro ou fora da UFPEL, podem contribuir com palestras e grupos de estudos voltados às demandas de pesquisas do LEPAARQ-UFPEL.

A equipe do LEPAARQ-UFPEL historicamente teve como preocupação um rodízio de conhecimento, ou seja, os alunos mais antigos ajudam na formação dos alunos recém ingressos. Quando se formam, via de regra, tornam-se pesquisadores associados do LEPAARQ-UFPEL, assumindo sub-coordenação em pesquisas e auxiliando na formação de novos pesquisadores.

### **Metodologia do projeto**

O projeto busca a organização das atividades em três categorias: palestras, grupo de estudos e curso de curta duração. Fica a cargo do profissional ministrante, em concordância com a coordenação, qual o modo preferencial de exposição:

- 1) Palestras esporádicas ministradas por profissionais e ex-alunos da UFPEL que atuaram em sua formação no LEPAARQ-UFPEL. Neste sentido, a metodologia do projeto envolve palestras de aproximadamente 40 minutos com uso de data-show. As palestras serão realizadas, preferencialmente no espaço do

LEPAARQ-UFPEL, em meio aos espaços de trabalho. A ideia central é que o espaço proporcionado pelo projeto seja o mesmo espaço de muitas das pesquisas que forem divulgadas pelas palestras dos profissionais ministrantes.

2) Grupo de estudos que envolva a leitura e discussão de textos da área de arqueologia, antropologia e patrimônio.

3) Curso de curta duração de 20hs ou 40hs, que pode ou não envolver leitura de textos e atividades práticas de campo e laboratório.

### **Palestras realizadas no período de 2011-2012**

No período de 2011-2012 foram realizadas 09 palestras, cuja apresentação abaixo segue a ordem cronológica das atividades.

**Palestrante:** Ms. Jaqueline da Silva Belletti

**Título da palestra:** Uns Caquinhos num montão de terra: o que fazer com eles? Discussões sobre a cerâmica em Cerritos no Sudoeste da Laguna dos Patos (Rio Grande do Sul).

**Data da atividade:** 13 de outubro de 2011

**Resumo:** A apresentação de Jaqueline Belletti teve por objetivo discutir a ocorrência de cerâmica em Cerritos, tanto expondo uma perspectiva histórica das pesquisas relacionadas ao tema como apontando novos dados e discussões. Os artefatos cerâmicos desses sítios foram estudados principalmente nas décadas de 60-70 sob uma perspectiva tecnotipológica e através dos conceitos de Tradição e Fase. Os trabalhos desse período e seus aspectos teóricos vêm sendo fortemente criticados desde meados de 1980; do mesmo modo, as categorias classificatórias citadas têm sido questionadas e os parâmetros de sua utilização reavaliados. Tais dados foram confrontados diante de um estudo de caso de dois sítios Cerritos no Sudoeste da Laguna dos Patos (RS-BR). Como resultado evidenciaram-se concordâncias e oposições aos distintos



modelos precedentes, do mesmo modo que foi possível também assinalar alguns novos caminhos que indicam inúmeras possibilidades para a pesquisa dos artefatos cerâmicos em Cerritos. Assim, o trabalho demonstra que extrapoladas as críticas aos modelos de estudo, as cerâmicas em Cerritos – apesar da simplicidade de suas características técnicas – ainda têm muitas contribuições a oferecer para o aprofundamento do conhecimento dos grupos construtores de Cerritos.

**Trajetória da pesquisadora:** Graduada em História pela Universidade Federal de Pelotas, onde atuou como bolsista do LEPAARQ-UFPEL, participando de projetos nas áreas de Arqueologia Histórica, Pré-Histórica e Arqueologia Experimental com cerâmica. Teve seu principal foco de atuação em arqueologia dos cerritos do sul do Brasil. Atualmente colabora em trabalhos do Projeto Amazônia Central, e estuda a região do Lago Tefé (AM).

**Palestrante:** Ms. Fábio Guaraldo Almeida

**Título da palestra:** Etnoarqueologia em Comunidade Quilombola: Uma abordagem interdisciplinar entre arqueologia e antropologia.

**Data da atividade:** 18 de outubro de 2011

**Resumo:** A palestra de Fábio Guaraldo teve como foco as discussões sobre a realidade das comunidades quilombolas e a forma como a arqueologia é acionada e se posiciona nos debates sobre o tema. O autor procurou refletir sobre a prática arqueológica em comunidades quilombolas, contribuindo com os debates da Arqueologia Pública e Comunitária, a partir de uma proposta de pesquisa multivocal e interdisciplinar entre Arqueologia e Antropologia. Para tal fim, utilizou como exemplo o estudo etnoarqueológico sobre o processo de ocupação e formação do território quilombola dos Mandira, situado no município de Cananéia, no Baixo Vale do Ribeira.

**Trajetória do pesquisador:** Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2006). Atualmente cursa o programa de pós-graduação do MAE/USP como mestrando.

Desenvolve pesquisa etnoarqueológica com a comunidade quilombola Mandira no município de Cananéia, SP.

**Palestrante:** Dra. Carolina Kesser Barcellos Dias

**Título da palestra:** Pesquisar arqueologia clássica no Brasil: trajetória, experiências e perspectivas.

**Data da atividade:** 26 de outubro de 2011

**Resumo:** Por meio de suas reflexões e relatos pessoais, Carolina Kesser discutiu sobre as possibilidades, perspectivas e oportunidades, assim como os percalços, que se colocam no caminho de um arqueólogo brasileiro que pretende se especializar na arqueologia do mundo antigo. A palestrante é especialista em cerâmica antiga, abordando temas como a cerâmica e pintura de vasos italiotas e áticos, bem como o difícil campo da atribuição. A vinda da arqueóloga a Pelotas vinculou-se às atividades inaugurais do Laboratório de Estudos de Cerâmica Antiga (LECA/ICH/UFPEL), em que atua como pesquisadora associada.

**Trajetoária da pesquisadora:** Possui graduação em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (1998), mestrado em Arqueologia pela Universidade de São Paulo - USP (2003), doutorado em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (2009), e pós-doutorado em Arqueologia pelo MAE-USP. Atualmente é coordenadora e pesquisadora-associada do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA) da Universidade Federal de Pelotas, e pós-doutoranda no Programa de Pós Graduação em História, da Universidade Federal de Pelotas (PPGH-UFPEL).

**Palestrante:** Dr. Renato Pinto

**Título da palestra:** Arqueologia de gênero e sexualidades.

**Data da atividade:** 16 de novembro de 2011

**Resumo:** O Movimento Feminista dos anos de 1970 foi um ponto de inflexão na presença das mulheres no meio acadêmico e transformou-se em um grande campo de estudo nas Humanidades.

Na Arqueologia, isso ainda demoraria alguns anos para se estabelecer. Da busca pela mulher e pela cultura material que acompanha sua existência, passou-se àquela pelos papéis dos gêneros na história humana. Nos últimos 30 anos, houve um aumento significativo de pesquisas arqueológicas que procuram não apenas entender o papel de mulheres e de homens por meio da cultura material que produzem, como, da mesma forma, houve o reconhecimento de que a forma como os gêneros atuam no processo de conhecimento é tão importante quanto o resultado interpretativo do material estudado. Depois da publicação da *História da Sexualidade* de Foucault, também o lugar das sexualidades ganhou destaque na Arqueologia e pode ser argumentado que sexo e gênero não são somente estruturas básicas de uma sociedade, mas, antes, influenciam nossas subjetividades e nossas identidades, como vivemos, agimos e organizamos nossas vidas. Os limites identitários de homens e mulheres impostos pela biologia têm sido questionados; construções do masculino e do feminino, melhor escrutinados; discursos normativos, desconstruídos; e, assim, um cenário de diversidade e fluidez identitária ganhou terreno na Arqueologia.

**Trajetória do pesquisador:** Possui título de Doutor em História Cultural pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (2011) e de Mestre em Arqueologia pelo MAE-USP (2003). Professor Adjunto I de História Antiga - CFCH/UFPE. Foi bolsista da FAPESP durante o doutoramento. Atua principalmente nos seguintes temas: estudos sobre a Bretanha Romana, Roma Antiga, Imperialismo, Relações de Gênero, Sexualidade, Usos do Passado e Teoria da Arqueologia. Bacharel em História pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo. Pesquisador Associado do LARP - Laboratório de Arqueologia Romana Provincial - MAE-USP. Pós-Doutorando pelo MAE-USP, com bolsa da FAPESP, sob supervisão da Profa. Dra. Maria Isabel D'Agostino Fleming. 2011-2013.

**Palestrante:** Dra. Carolina Kesser Barcellos Dias

**Título da palestra:** É possível agradar gregos e... britânicos? A disputa pelos mármore do Partenon.

**Data da atividade:** 19 de abril de 2012

**Resumo:** Nesta palestra, Carolina Kesser apresentou um trabalho sobre o estado atual das discussões sobre patrimônio na Grécia, tomando como exemplo o caso dos mármore do Partenon, levados por Lorde Elgin no início do século XIX à Inglaterra, onde permanecem atualmente expostos no Museu Britânico. A disputa pela salvaguarda dos mármore é um assunto continuamente debatido, mas ainda não resolvido, e fornece um bom exemplo para reflexões sobre patrimônio e educação patrimonial.

**Palestrante:** Ms. Bruno Sanches Ranzani da Silva

**Título da palestra:** Paisagens em branco.

**Data da atividade:** 12 de junho de 2012

**Resumo:** O Brasil participa do Programa Antártico Brasileiro desde o começo dos anos 1980. Como parte dessa empreitada nacional e internacional, o Projeto Paisagens em Branco é um marco da extensão da pesquisa arqueológica; Extensão não apenas temporal e geográfica, mas humana, política e ambiental. Nesse sentido, a proposta de Bruno Sanches foi relatar brevemente os objetivos e metas do Projeto Paisagens em Branco, mesclado com sua experiência pessoal na etapa de campo 2012 no Continente gelado.

**Trajectoria do pesquisador:** Formado em história pela Unicamp, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (concentração em arqueologia) da UFMG, pesquisando o tema do desenvolvimento da Arqueologia Pública e Arqueologia Subaquática no Brasil. Atua como pesquisador no Grupo de Estudos em Ambientes Aquáticos (UFS) e no Projeto de Arqueologia Antártica (UFMG). Atualmente trabalha como professor temporário no Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e cursa doutorado em história cultural na

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Interessado em Arqueologia Pública, Arqueologia Subaquática, estratégias de comunicação, turismo arqueológico, arqueologia histórica, teoria arqueológica, patrimônio arqueológico. Trabalhou no Laboratório de Arqueologia do NEE/Unicamp e possui experiência de campo no Brasil e estrangeiro (sítios históricos e pré-históricos).

**Palestrante:** Ms. Anderson Marques Garcia

**Título da palestra:** Diálogos entre Cerritos: características e considerações do Cerrito do Pororó inserido no fenômeno platino.

**Data da atividade:** 26 de outubro de 2012

**Resumo:** A palestra caracteriza-se como uma comunicação a respeito da atual experiência com o Cerrito do Pororó, apresentando características ambientais que podem ter influenciado no surgimento dessas estruturas acerca de 5000 A.P.. Anderson Garcia discutiu sobre as características dos Cerritos no Brasil, Uruguai e Argentina, assim como aspectos naturais da região de implantação do Cerrito do Pororó e os resultados da pesquisa em Pinhal Grande (Cerrito pré-cerâmico com mais de 5000 peças líticas). Por fim, ainda serão feitas considerações sobre o Cerrito Pororó, a partir da experiência com Cerrito da Sotéia, localizado na Ilha da Feitora (Pelotas).

**Trajetória do pesquisador:** Mestre em Patrimônio Cultural, com linha de pesquisa em Arqueologia, pelo PPGPPC da Universidade Federal de Santa Maria. Possui graduação em Geografia (licenciatura) pela Universidade Federal de Pelotas (2010). É Pesquisador associado ao Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da UFPel (LEPAARQ) e ao Laboratório de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da UFSM (LEPA). Tem experiência na área de Geografia Física, Arqueologia Histórica e Arqueologia Pré-Histórica, atuando principalmente nos seguintes temas: Tecnologia Lítica, Arqueologia dos grupos construtores de Cerritos, Arqueologia Guarani, Patrimônio Arqueológico, História

Charrua, História Minuano e Arqueologia de Contrato em projetos de consultoria científica.

**Palestrantes:** acadêmicos Eduarda Tavares Peters e Maicon Einhardt

**Título da palestra:** Apollonia-Arsuf: Experiências em Campo.

**Data da atividade:** 13 de novembro de 2012

**Resumo:** O sítio histórico de Apollonia-Arsuf, situado a 15 km ao norte da cidade moderna de Tel-Aviv, em Israel, é um vestígio de uma ocupação de mais de 18 séculos e pelo menos quatro culturas diferentes. Foi um importante ponto de ligação entre o oriente e o ocidente. Como porto, foi menos importante que Caesarea devido a períodos do ano em que se tornava difícil o acesso ao porto de Apollonia. A apresentação conta uma breve descrição histórica da cidade de Apollonia-Arsuf até o seu declínio e sua redescoberta, bem como das escavações realizadas no sítio. Traz ainda o relato das metodologias e resultados das escavações. Os palestrantes apresentaram um relato das experiências de conservação em campo e no laboratório de conservação e restauro de cerâmica arqueológica da TAU Tel-Aviv University. Por fim, apresentaram um relato dos cursos, palestras e visitas técnicas proporcionadas à equipe brasileira pelos idealizadores do projeto em Israel.

**Trajatória dos pesquisadores:** Eduarda Tavares Peters é acadêmica do curso de Bacharelado em Antropologia, com linha de formação em Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas. Trabalhou em projetos de pesquisa como da Charqueada Santa Barbara, (área de arqueologia histórica). Atuou como estagiária do LEPAARQ-UFPEL, em pesquisas de campo nos cerritos do Pontal da Barra. Participou do sítio escola no município de Iranduba/AM, (área de arqueologia pré-histórica) e em Piriapolis/UY (área de arqueologia subaquática). Em arqueologia clássica, participou do sítio escola em Israel/ Tel Aviv, no Sítio Apollonia.

Maicon Einhardt é acadêmico do curso de Bacharelado em Conservação e Restauro da Universidade Federal de Pelotas. Teve

atuação em projetos de pesquisa ligados à arqueologia pré-histórica como sítios Guarani e cerritos na cidade de Pelotas, casas subterrâneas em Urubici-SC e participou do sítio escola no município de Iranduba/AM. Em arqueologia clássica, participou do sítio escola em Israel/ Tel Aviv, no Sítio Apollonia.

**Palestrantes:** Ms. Priscilla Ferreira Ulguim

**Título da palestra:** Cremações nas Terras Altas do Sul do Brasil: Um Estudo de Caso em Ambos os Lados do Rio Pelotas.

**Data da atividade:** 20 de dezembro de 2012

**Resumo:** A presente palestra tem por finalidade expor os resultados e interpretações referentes a vestígios humanos osteológicos cremados, oriundos de montículos presentes em estruturas anelares, conhecidas popularmente como danceiros. Tais estruturas arqueológicas encontram-se amplamente distribuídas e localizadas nas terras altas do sul do Brasil. No que concernem aos diferentes aspectos interpretativos, a palestrante abordou questões relativas ao processo de cremação, contexto funerário e estado de saúde dos indivíduos. Especificamente, os vestígios analisados são provenientes das escavações de três sítios localizados ao longo do Rio Pelotas, divisa dos Estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina: RS-PE-21, RS-PE-29 e SC-AG-108, datados entre os séculos XV e XVII AD. As evidências, as quais formam a base de tais inferências interpretativas, são resultantes da aplicação de diferentes técnicas e metodologias, incluindo a análise de mudanças ósseas de nível secundário, consideração dos contextos arqueológicos e registros etno-históricos.

**Trajetória da pesquisadora:** Mestra em Bioarqueologia pela University of Exeter (GBR) foi bolsista pela Wenner Gren Foundation. Possui Graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Pelotas. Pesquisadora associada do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da UFPel. Membro do *Council for British Archaeology* (CBA) do *International Council for Archaeozoology* (ICAZ) e da *British*

*Association for Biological Anthropology and Osteoarchaeology* (BABAO). Tem experiência na área de Arqueologia Pré-histórica, atuando principalmente nos seguintes temas: Arqueologia Funerária, Arqueologia Forense, Osteologia Humana, Cremação, Zooarqueologia, Ictioarqueologia, Aterros e Montículos Funerários Jê do Planalto Meridional Brasileiro e Cerritos.

### **Considerações finais**

O projeto de ensino Café Arqueológico vem sendo desenvolvido com o objetivo geral de fortalecer um ciclo de ensino-aprendizagem entre profissionais e jovens pesquisadores em formação, através de um espaço de debates e diálogos, de leitura e de troca de experiências. Com esse projeto visamos ao reconhecimento de profissionais formados no âmbito do LEPAARQ-UFPEL, os quais irão ensinar o que aprenderam nesta instituição. Trata-se, portanto, de uma política institucional de valorização dos profissionais egressos do LEPAARQ.

Ao mesmo tempo, o Café Arqueológico, diferentemente de um espaço mais formal de palestras ou conferências, teve sucesso em apresentar aos graduandos um cenário sobre as trajetórias acadêmicas e práticas de campo e pesquisa, o que ajuda-lhes a ter uma visão mais concreta de como planificar seus projetos de vida acadêmica.

Destaca-se nesse período entre 2011-2012 a ênfase dada às palestras sobre arqueologia e história do Mediterrâneo antigo, como uma forma de valorizar esse tema na Universidade Federal de Pelotas, cujo espaço para o estudo das antiguidades tem sido ampliado desde o início dos anos 2000. O LEPAARQ com sua política pluralista não poderia se furtar de incentivar o fortalecimento e o crescimento do estudo das Antiguidades na UFPEL, demonstrando mais uma vez seu espaço amplo de discussões.

Da mesma forma, valorizou-se a vinda de colegas egressos do LEPAARQ, cujas apresentações foram voltadas para seus



trabalhos de pós-graduação em programas ligados à arqueologia, tanto do Brasil como no estrangeiro. É importante comentar que a vinda desses profissionais não se limitou às palestras, uma vez que foram realizadas reuniões de trabalho e orientação dentro das linhas de pesquisa do LEPAARQ.

### **Bibliografia dos palestrantes**

- BELLETTI, J. S.. Análise do material cerâmico do Sítio PT-02: comparações e questões no estudo de Cerritos. In: XVII Congresso de Iniciação Científica - UFPel, 2008, Pelotas.
- DIAS, C. K. B. . Reflexões acerca das relações artísticas entre produtores de vasos áticos (510-475 a. C.). Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, v. 11, 2011. p. 133-137.
- PINTO, R.. Museus e diversidade sexual: reflexões sobre mostras LGBT e queer. Revista de Arqueologia Pública (UNICAMP), v. 5, 2012. p. 44-55.
- SILVA, B. S. R.. Pérolas, caçadores e coletores - Alguns apontamentos sobre arqueologia pública e arqueologia subaquática no Brasil. Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, v. 4, 2010. p. 65-92.
- GARCIA, A. M. ; MILDER, S. E. S.. Convergências e divergências: aspectos das culturas indígenas Charrua e Minuano. Vivencia (UFRN), v. 1, 2012. p. 37-49.
- ULGUIM, Priscilla Ferreira; GILLESPIE, James Franciszek. The Contribution of Scientific Techniques to Zooarchaeological Research. In: XVI Congresso SAB/UISPP, 2011, Florianópolis. Anais do XVI Congresso SAB/UISPP, 2011.

Recebido em: 25/02/2013  
Aprovado em: 01/04/2013  
Publicado em: 06/05/2013