

Rafael Borges Deminicis¹
Tiago Silva Alves Muniz²
Carolina Alves D'Almeida³

MANGUEBEAT E ARQUEOLOGIA: SERÁ QUE DÁ “SAMBA AQUI”? UM ENSAIO ETNOARQUEOLÓGICO POR ONTOLOGIAS RELACIONAIS

MANGUEBEAT AND ARCHAEOLOGY: IS THERE “SAMBA AQUI”? AN ETHNOARCHAEOLOGICAL ESSAY USING RELATIONAL ONTOLOGIES

¹ Doutor em Arqueologia, UFRJ

² Doutor em antropologia/Arqueologia, UFPA

³ Pós-Doutoranda em História, UFF

RESUMO

O ritual tem sido um dos temas explorados pelos estudos de sambaquis dos últimos anos e as ideias advindas da arqueologia pós-processualista têm contribuído para dar destaque ao campo imaterial dos sambaquis. Neste trabalho, apresentaremos uma análise sobre o histórico das pesquisas sobre os sambaquis no Brasil e novas perspectivas interpretativas, embasadas nos campos do neomaterialismo, comensalidade e ontologias relacionais (animistas). Enfim, buscamos a compreensão dos sambaquis através de uma etnoarqueologia que incorpore prismas relacionais, e demais contribuições advindas da etnobiologia e etnohistória. As relações intersubjetivas entre caranguejo e humano no manguezal são as nossas chaves para isso. Propomos aqui uma percepção do ambiente que observe a paisagem em sambaquis a partir de uma perspectiva relacional, não-anthropocêntrica, isto é, com multiplicidade de agentes, humanos e não-humanos. Nesse caminho, com o auxílio de ontologias indígenas e o acesso a fontes etno-históricas, buscamos compreender os modos de vida humanos, e os rituais de morte, desenvolvidos nos sambaquis, nas relações intersubjetivas entre os caranguejos e comensais com o manguezal.

PALAVRAS-CHAVE: Sambaquis; Manguezal; Etnohistória; Etnobiologia; Etnoarqueologia

ABSTRACT

The ritual has been one of the themes explored in the studies of sambaquis (shell-mounds) in recent years and the ideas coming from post-processualist archaeology have contributed to highlight the immaterial field of sambaquis. In this work, we will present an analysis about the history of research on sambaquis in Brazil and new interpretative perspectives, based on the fields of neomaterialism, commensality and relational ontologies (animists). Finally, we seek to understand the sambaquis through an ethnoarchaeology that incorporates relational prisms, and other contributions coming from ethnobiology and ethnohistory. The intersubjective relationships between crab and human in the mangrove are our keys to this. We propose here a perception of the environment that observes the landscape in sambaquis from a relational, non-anthropocentric perspective, that is, with a multiplicity of agents, human and non-human. In this way, with the help of indigenous ontologies and access to ethno-historical sources, we seek to understand the human ways of life, and the death rituals, developed in the sambaquis, in the inter-subjective relations between the crabs and diners with the mangrove.

KEYWORDS: Sambaquis; Mangrove; Ethnohistory; Ethnobiology; Ethnoarchaeology.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa refletir sobre perspectivas recentes compartilhadas por arqueólogos brasileiros, que consistem na compreensão da totalidade do sambaqui como estrutura funerária (e não apenas cada sepultamento e os depósitos associados a eles, isoladamente) e, para tal, na análise das “cadeias de atividade” (LAMOTTA; SCHIFFER, 2001; GASPAR, 2009) envolvidas na arquitetura dos “concheiros” (GASPAR et al., 2013). Sem a pretensão de aprofundamento sobre as análises estratégicas adotadas nestes estudos, mas sob essa inspiração, determinadas interpretações de questões funcionais e ideacionais que envolvem e organizam a cultura material dos sambaquis serão abordadas abrangendo múltiplas fontes em direção a etnoarqueologia, produzida com base na etnohistória, ecohistória e etnobiologia. As discussões aqui perpassam desde o incômodo com análises tipológicas persistentes até a etnoarqueologia e discursividades entre materialidade-imaterialidade presentes nos sambaquis.

O estudo de sambaquis desde a superação dos paradigmas naturalistas teve como base teórica a ecologia cultural, focado na discussão sobre a “difusão” e a adaptação humana ao ambiente. A orientação processualista deste movimento estava interessada principalmente na diferenciação dos sistemas de formação do registro arqueológico entre o deposicional e o pós-deposicional. Observamos que nas últimas décadas, perspectivas pós-processuais têm ganhado relevo nas interpretações das estruturas presentes nos sambaquis, tidas como peças de uma arquitetura específica de criação de espaços funerários e/ou habitacionais intencionalmente destacados na paisagem como registro de tal monumentalidade (GASPAR, 2000), e criação de espaços para realização festins (KLOKLER, 2012).

De tal maneira, etnografias de sociedades viventes nestes ecossistemas levantam dados etno-históricos para estabelecimento de analogias e possíveis interpretações das “cadeias de atividade” de edificação dos sambaquis. Os trabalhos de geoarqueologia e etnoarqueologia da pesca em regiões costeiras desenvolvidos por Gustavo Peretti Wagner e Lucas Antônio da Silva são exemplos dessa tendência (WAGNER, 2009; WAGNER; SILVA, 2014; SILVA, 2019). Cabe destacar que no rol das observações ambientais, os meios terrestres e marítimos de sambaquis e suas interligações (ANDRADE LIMA; MAZZ, 2001) possuem destaque, enquanto que pouco tem se investigado as relações com unidade ambiental intermediária: o manguezal – notoriamente um complexo ambiente de relações funcionais e rituais em antroposociedades (SOFIATTI, 2016) persistentes nesses espaços.

Concentrador de grande massa de matéria orgânica e microrganismos, o manguezal sustenta uma extensa cadeia alimentar com moluscos, crustáceos, peixes, insetos, plantas e até répteis e mamíferos. Na costa brasileira e.g. o caranguejo – também conhecido como *uaçá*, *auçá* (termos de matriz indígena tupi: *u'sa*) e *guaiá* (FERREIRA, 1986, p. 348) – é considerado um dos principais habitantes deste ambiente, se não o principal. Por sua presença marcante e por determinadas características comportamentais como, por exemplo, o consumo de cadá-

veres de praticamente todas as espécies, incluindo os da própria, atuando como mediadores cognitivos entre o advento da morte e a criação de rituais funerários. Desse modo, interpretar narrativas arqueológicas apresenta possibilidades para novas abordagens e pesquisas (VAN HELDEN; WITCHER, 2019).

Em perspectiva animista (TANNER, 1979) poder-se-ia compreender os processos tafonômicos provocados pelos crustáceos como atores coadjuvantes e coorganizadores do evento funerário tendo em vista que são agentes/sujeitos ativos na construção dessas redes; e mediadores cognitivos na composição de rituais de antropofagia simbólica pelos humanos, antropofagia efetiva pelos humanos ou antropofagia simbólica-efetiva pelos caranguejos. Com base nas possibilidades supracitadas, debruçamo-nos em fontes etnohistóricas indígenas acerca dos caranguejos, das quais a maioria aborda o tema morte. Buscamos também coletar mais informações sobre comunidades tradicionais que se relacionam com o ambiente do mangue e caranguejos, bem como fontes etnográficas sobre festins funerários indígenas brasileiros que mencionam o consumo de caranguejos ou de onde se possa abstrair dados sobre a mediação/participação desta espécie neste tipo de festim.

Cabe aqui destacar o que, inicialmente, era apenas uma alegoria, estimulou ainda mais a desenvolver um âmbito dos estudos sobre os sambaquis ainda não explorado: as relações entre as sociedades humanas, o manguezal e os caranguejos. Através do manifesto “Caranguejos com Cérebro” (ZERO QUATRO, 1992) uma mistura da atitude do movimento punk com as perspectivas sociais de Josué de Castro fez com que artistas como Chico Science e sua banda Nação Zumbi produzissem uma mistura de rock, rap e música eletrônica com ritmos tradicionais, como o maracatu, a ciranda e o coco (SILVA, 2008). Assim, o *manguebeat* nos levou a percorrer a literatura de Josué de Castro, que apresenta dados sobre as relações no ambiente do manguezal e os motes do “ciclo do caranguejo” e do “homem-caranguejo”.

O sol queimou, queimou a lama do rio
 Eu vi um chié andando devagar
 E um aratu pra lá e pra cá
 E um caranguejo andando pro sul
 Saiu do mangue, virou gabiru
 (Trecho da música “Da Lama ao Caos”, de Chico Science & Nação Zumbi)

HISTÓRICO DAS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS EM SAMBAQUIS E PERSPECTIVAS INTERPRETATIVAS

Durante o final do século XVIII e início do século XIX os sambaquis eram tema do acalorado debate sobre a oposição natureza x cultura (COSTA, 1980; BONETTI, 2014; CALAZANS, 2016). Face às discussões da virada do século, a corrente naturalista vai sendo abandonada e a gênese dos sambaquis passa a ser explicada a partir dos vestígios de atividades humanas, consideradas como restos alimentares. Durante tais debates os arqueólogos se polarizaram entre os que ora pensavam que os sambaquis eram restos de restos de conchas acumulados por

convecções de correntes submarinas no assoalho marinho e expostos devido à retração do nível do mar (corrente naturalista); e havia um número crescente de pesquisadores que acreditavam que estes vestígios eram oriundos da atividade humana, o que foi sendo comprovado à medida que as primeiras escavações foram sendo realizadas (corrente artificialista). Houve ainda aqueles que expunham que o substrato sob o qual as alterações antrópicas se deram era de origem natural (corrente mista).

O trabalho pioneiro do dinamarquês Worsaae sobre os “restos de cozinha”, amontoados de carapaças e artefatos líticos dispersos na Dinamarca, Portugal, Ásia, no vale do Nilo e no Brasil subsidiou a mudança de interpretação sobre os processos formativos em sambaquis (COSTA, 1980, p. 61). Superando a incapacidade interventiva humana, o paradigma seguinte a ser revolucionado foi a noção “homem primitivo”. Nesse sentido, alguns arqueólogos em sua época, manifestavam impressões curiosas sobre o que seria o “homem pré-histórico”. Destacamos aqui a fala do arqueólogo australiano Gordon Childe: “para o arqueólogo, as cavernas têm uma vantagem especial: os seus ocupantes não são (e quase nunca o foram) asseados. É frequente deixarem atrás de si grande quantidade de restos” (CHILDE, 1977, p. 53). De tal forma, tais concepções sobre passado, de um humano primitivo, sujo ou desorganizado contribuíram para a noção de sociedades que viveriam em bandos e descentralizadas, desprovidos de capacidade construtiva ou que ali viveram sujeitos às leis da natureza à mercê da impossibilidade racional.

Na prática da Arqueologia Brasileira a noção de mudanças culturais sujeitas às influências externas (ambiente e migração) penetrou, e o termo bando fora recorrente até a década de 1990, quando observamos uma mudança paradigmática para a abordagem dos “restos alimentares”. O arqueólogo brasileiro Ondemar Ferreira Dias Júnior (1992, p. 162) definiu que os bandos “se organizavam de forma a ter pequenos grupos continuamente sobre as bases centrais, ou seja, o sítio principal. Tais bases centrais refletem a permanência destas comunidades, pelo menos em parte sobre os locais escolhidos”. Seguindo ainda o emprego da caracterização de “bandos”, ou “macrobandos”, a qual advém da negação da caracterização de tribo, visto que seria uma organização mais complexa no ideário da evolução cultural e subsequente hierarquização de níveis de organização sociocultural (STEWART, [1951] 1986).

Na década de 1970, Ulpiano Menezes (1973), relata a falta de perspectivas teóricas na prática da arqueologia brasileira, enquanto Pedro Schmitz destaca a chegada de novas orientações metodológicas, estadunidense e francesa, que foram úteis para melhorar a análise e descrição de materiais, enquanto persistia pouca conexão entre abordagens teórico e metodológicas (SCHMITZ, 1973, p. 72 apud REIS, 2003). Há de se constatar que foi tardio o fim do período “dedutivo-classificatório” no Brasil, assim como a entrada das práticas da Nova Arqueologia (corrente processualista). A arqueóloga Tania Andrade Lima (ANDRADE LIMA, 2006, p. 137) aborda que tal descompasso no quadro teórico da disciplina foi de-

vido à tardia chegada e implementação da arqueologia contextual, simbólica e crítica, o que ocorreu apenas a partir das décadas de 1980 e 1990. Dessa forma, a noção de vestígios faunísticos em sambaquis permanece como “restos de comida” até o início da década de 1990, quando renovam-se os olhares para forma x função (GASPAR, 1991). Gaspar (2009) reflete sobre as mudanças de percepções sobre os sambaquis:

O sambaqui foi percebido, durante um longo período da Arqueologia Brasileira, apenas como algo que continha elementos que interessavam à pesquisa. Só recentemente, foi tomado, ele mesmo, como um artefato e, dessa forma, como os demais produtos culturais, como algo construído segundo regras pertinentes a uma determinada sociedade, no caso a sambaqueira, para cumprir um conjunto de funções, entre elas a de ser um marco na paisagem, repleto de informações e emoções para os que o construíram, observaram e ainda observam (GASPAR, 2009, p. 39).

A partir dos anos 2000 as pesquisas metodológicas aprofundam abordagens da zooarqueologia e arqueobotânica em sambaquis (SCHEEL-YBERT, 1999; 2001; SCHEEL-YBERT et al., 2009a). As fogueiras são pela primeira vez estudadas sob viés antracológico e revelam composição da paisagem similar à do litoral atual, sendo representada pela restinga e mangue, e ainda, a pesquisa sobre o uso de tubérculos comestíveis (SCHEEL-YBERT, 2000). Desse modo, o registro arqueológico dos componentes dos sambaquis demonstra alta sociabilidade em sambaquis, assim como o constante uso de plantas, onde, os vestígios antracológicos revelam que a preparação de fogueiras de alta energia demanda muita lenha e, esforço individual-coletivo (BIANCHINI et al., 2011). Cabe destacar que, as plantas carbonizadas podem revelar outra dimensão além de listas de espécies, Gina Bianchini e colaboradores apontam para o uso aromático de uma espécie de estaca associada ao contexto ritual/funerário (BIANCHINI et al., 2007). Assim, as metodologias processualistas foram gerando dados exímios sobre tais contextos e ainda ajudou a ilustrar o campo simbólico - que vem sendo cada vez mais abordado, devido a incorporação de uma perspectiva maussiana dos acompanhamentos funerários em sambaquis, onde haveriam os festins funerários e a dívida de peixes aos vivos e aos mortos (GASPAR, 1995; KLOKLER, 2008, 2010, 2012).

É importante destacar que o antropólogo Franz Boas (1931), um dos maiores críticos do determinismo ambiental de sua época, sustentava que o meio ambiente exerce um efeito limitado sobre a cultura humana, e não como modelador primário. Ainda que novas perspectivas tenham orientado os estudos de sambaquis na virada do século XX para o século XXI, motivadas por um movimento processualista e incorporação de ideias pós-processualistas, o modo de vida de sambaquis tem sido muito abordado pelo viés mortuário, onde se exploram as sendas relacionais através do ritual. A seguir a materialidade dos sítios será abordada mirando a relação e participação do ambiente de manguezal neste lugar de vida/morte onde estas sociedades se relacionam com o ambiente de uma forma mais ampla.

“DESORGANIZANDO POSSO ME ORGANIZAR”: SAMBAQUIANOS OU SAMBAQUIEIROS?

Desde reflexões introdutórias à temática de populações pré-históricas do litoral brasileiro cabe a reflexão quanto ao uso do termo sambaquianos ou sambaquieiros. Abordando a diferença no uso desses sufixos de forma geral, Luís Fernando Veríssimo (1995) publicou no *Jornal do Brasil*:

A leitora Elza Marques Martins me escreve uma carta divertida estranhando que ‘brasileiro’ seja o único adjetivo pátrio terminado em ‘eiro’, que, segundo ela, é um sufixo pouco nobre. Existem suecos, ingleses e brasileiros, como existem médicos, terapeutas e curandeiros. As profissões de lixeiro, coveiro e carcereiro podem ser respeitáveis, mas o ‘eiro’ é sinal de que elas não têm *status*. É a diferença entre jornalista e jornalista, entre músico ou musicista e roqueiro, timbaleiro ou seresteiro. Há o importador e o muambeiro. ‘Se você começou como padeiro, açougueiro ou carvoeiro’ — escreve Elza — ‘as chances são mínimas de acabar como advogado, empresário, grande investidor ou latifundiário, a não ser que se dê ao trabalho político antes’. Aliás, há políticos e politiquieiros. Continua Elza: ‘Eu nunca vou chegar a colunável ou socialite se comecei como faxineira ou copeira. Você pode ser católico, protestante, maometano, budista ou oportunista ou então macumbeiro.’ Mas a leitora nota que o dono do banco é banqueiro, enquanto o funcionário é bancário, o que pode ser um julgamento inconsciente de caráter feito pela língua. Elza — que por sinal se considerava uma harpeira até começar a tocar numa sinfônica e virar harpista — me sugere uma campanha nacional para passarmos a nos chamar de ‘brasilinos, brásileses, brasilenses, brasilianos, brasilitanos, brasilitas, brásileus, brasilotos ou brasilões’, o que aumentaria muito nossa auto-estima e nossas chances de chegar ao mundo maravilhoso dos americanos, belgas e monegascos (VERÍSSIMO, 1995).

De fato, o sufixo “eiro” denota profissão habitual, ou ofício: “o trabalhador do ferro, ferreiro; do campo, campeiro; da pedra, pedreiro; do pão, padeiro; de caminhão, caminhoneiro; da erva, ervateiro; de tropa, tropeiro, entre outros” (DUARTE, 1949). Dessa forma, “brasileiro” não seria nunca o designativo étnico para “Brasil”, uma vez que: o sufixo “eiro” não se designa a uma pátria ou ao nome do povo de um determinado lugar. Historicamente, “brasileiro” era quem trabalhava na extração da madeira *pau-brasil* – assim designou o português que se aproveitou desse recurso a partir da colonização. Seria, portanto, a grafia sambaquieiro mais uma forma de tratar o registro arqueológico nacional numa perspectiva inferiorizada? Vejamos como a arqueologia brasileira lidou até hoje com o uso deste termo.

Ao longo da história do pensamento arqueológico, instituíram-se procedimentos para análise de seus materiais. No Brasil, destaca-se a importância do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas, PRONAPA, para a formação da primeira geração de arqueólogos, que teve forte influência do determinismo ambiental de seus mentores estadunidenses, os arqueólogos Betty Meggers e Clifford Evans. Nas análises expostas por Dias Júnior, que foi membro dessa geração do PRONAPA, as bases teóricas para a abordagem de sambaquis orientou-se pelo chamado “ótimo climático” (AB’SABER, 1977), quando “os moluscos proliferaram

devido às novas condições e as populações locais dependeriam basicamente dos bancos de moluscos” – hipótese rejeitada por Marco De Masi e Levy Figuti demonstraram que a alimentação destes povos não provém em essência de mariscos nem de peixes de água salgada (DE MASI, 2009; COLONESE et al., 2011). Os estabelecimentos de assentamentos de sambaquis tinham as lagoas e rios como critérios fundamentais para o seu sucesso (DE BLASIS et al., 1998), o que apenas levantou diversas questões sobre a originalidade destes povos, porém, questões demográficas, hierarquização social e áreas habitacionais ainda permanecem em aberto (DE MASI, 1999, DE BLASIS; GASPAR, 2009).

Ao final do PRONAPA no início da década de 1970, seus participantes criaram a Tradição Itaipu, a qual englobaria “os bandos que, frente às modificações após o alitermal, alteraram seus padrões econômicos, diminuindo, gradualmente, a dependência dos moluscos, diversificando a coleta e dando maior ênfase à pesca” (DIAS JÚNIOR, 1992, p. 162). Ou seja, a Fase Itaipu foi criada sobre os dados de regressão marinha apresentada pela *curva de Fairbridge* (FAIRBRIDGE, 1964). Cabe destacar que a noção de fase e tradição arqueológica está muito associado aos aspectos tipológico, segundo Adriana Dias:

No Brasil, a definição de fases desconsiderou a premissa subjacente à aplicabilidade do conceito, relacionada à comparação de aspectos cronológicos e contextuais (de ordem cultural e natural) do registro arqueológico que deveria reger sua integração em uma tradição. Por sua vez, as tradições passaram a assumir conotações distintas da enfatizada pela definição original, limitada a descrever fenômenos de continuidade temporal relacionados a aspectos de natureza tipológica [...] Por fim, ao avaliar os dados produzidos pelo Pronapa para a região sul do Brasil, é possível observar que os aspectos tecnológicos e contextuais intrínsecos aos conceitos de fase e tradição receberam pouca atenção. Destacam, porém, justamente os pontos que se encontram no cerne das críticas processuais e pós-processuais à forma tradicional de se fazer Arqueologia (DIAS, 2007, p. 63).

A chegada da noção de cultura como “meio extrassomático de adaptação” ao estudo de sambaquis é basilar para a compreensão do que entendemos hoje sobre estes sítios (montículos constituídos de conchas, carvões, ossos, enterramentos, restos vegetais, artefatos líticos e outros elementos da cultura material). A partir das abordagens processualistas sobre os sambaquis, entende-se as elevações monticulares como monumento, carregado de valor cultural e simbólico. Abandona-se, portanto, a concepção de concheiros monticulares criados por depósitos no fundo do mar, assim como a visão do “Homem Primitivo” que vivia em bandos, era “sujo”, e deixava seus restos alimentares por onde passara.

A restinga e o mangue são ecossistemas do bioma mata atlântica, conhecida como importante *hotspot* brasileiro - termo desenvolvido pelo ecólogo Myers (1988) para designar áreas com alta biodiversidade e alto grau de ameaça, são áreas com pelo menos 1500 espécies endêmicas e que já perderam 3/4 de sua vegetação original. No Brasil existem apenas dois *hotspots* a mata atlântica e o cerrado. Dada a grande diversidade de espécies característica dos sistemas de manguezais, e evidências de horticultura incipiente em sambaquis (SCHEE-

L-YBERT, 2003) parece frutífero relacionar as interações que tiveram espaço no litoral brasileiro no passado com a fitofisionomia atual, repleta de espécies com usos potenciais etnobotânicos, o que ampara a noção antropogênica de paisagem e múltiplas relações interespecíficas. Sob perspectiva da etnociência, Soffiati propõe uma observação sobre os ambientes de manguezais:

Uma das minhas teses defendendo em eco-história é que a natureza não humana também é sujeito e não apenas objeto. Ela não é uma pobre coitada passiva que aceita tudo o que lhe damos: agressão ou proteção. Os manguezais constituem um ecossistema em que o caráter de sujeito da natureza se mostra claramente. Se ele sofre alguém tipo de agressão suportável, que não o leve a morte, seus habitantes vegetais e animais desenvolvem logo mecanismo de adaptação. Esses mecanismos impressionaram muito e me levaram a estudar as relações dos manguezais com as sociedades humanas. (...) Essa perspectiva permite um amplo espectro de abordagens. Donald Worster mostra que a natureza não humana, em um primeiro e profundo plano, incluídos os hominídeos, produz sua própria história, embora apenas o *homo sapiens*, até o momento tenha logrado o feito de colher fontes e dedicar-se a construção de tal história. A profundidade nesse caso chega a atingir a estrutura orgânica do ser pelas relações inter-retro-ativas de ecossistema, espécie, indivíduo e sociedade e cultura. É o terreno do pré-historiador. Em um segundo nível, situa-se a história das relações materiais entre antropossociedades e ecossistemas (SOFFIATI, 2016, p. 11-17).

Nesse emaranhado de humanidades ambientais, a próxima seção visa apresentar algumas narrativas acerca de relações fluidas entre ambiente e sociedade para suscitar reflexões sobre tais legados e patrimônios materiais/imateriais, naturais e culturais.

MANGUEZAL, CARANGUEJO E MORTE: COSMOVISÕES INDÍGENAS E FONTES ETNOHISTÓRICAS

A utilização de fontes etnohistóricas como relato de cosmovisões indígenas e de populações pescadoras-coletoras mais recentes do ambiente do manguezal, pode servir como base a uma etnoarqueologia que estabeleça analogias à constante relação do ambiente do manguezal com a morte e o protagonismo do caranguejo nesta relação que pudessem ser pensadas para a relação da construção dos sambaquis nas proximidades ou com aproveitamento dos recursos deste ambiente. Esta proposta estaria dentro do que atualmente se sustenta como *etnoarqueologia*, a qual se institui com o objetivo de “entender a relação dos homens com o mundo material no tempo presente e contribuir para o debate antropológico sobre a relação dos homens com os objetos e a materialidade” e, com estas relações, pensar relações semelhantes para o passado (SILVA, 2009, p. 139).

As narrativas a seguir, que se passam em ambientes de manguezal, trazem a relação do ambiente como local de morte e ressurgimento: local de ocorrência das mortes, de lembrança dos mortos através das representações marcadas na carapaça dos caranguejos (além de correspondências de gênero/sexualidade entre caranguejos e humanos), de reencarnação do morto em caranguejo e de

abundância de caranguejos para alimentação dos vivos, resultante da morte, e condição positiva para a realização de festins.

- **Mito dos índios Tremembé**

Diz uma velha lenda do povo Tremembé (primeiros habitantes da região do Delta do Parnaíba) que o caranguejo era um belo príncipe indígena chamado Lupã, que costumava se entregar à luxúria e aos prazeres da carne. Um dia, a Deusa do Amor o fez apaixonar-se por uma linda índia chamada Yamey, que também o amava. Lupã, no entanto, prosseguiu com sua vida libidinosa, e Yamey preferiu dar cabo de sua própria vida a ter de aceitar a infidelidade de seu amado. Assim, ela subiu no galho mais alto de uma grande árvore de mangue-vermelho (*Rhizophora mangle*), existente à margem do rio, e de lá atirou-se na lama, de onde nunca mais emergiu. O belo príncipe Lupã, até então carente de princípios, ao saber da morte de sua amada, arrependeu-se de todo sofrimento que lhe causara e pediu à Deusa do Amor que lhe desse os meios para procurar Yamey. A Deusa, então, atendeu seu pedido e o transformou no primeiro caranguejo do Delta do Parnaíba, passando Lupã a viver somente da lembrança de sua amada, se alimentando das folhas da *Rhizophora* e cavando buracos na lama numa busca incessante, com o único objetivo de reencontrar seu grande amor. Finalmente, para nunca se esquecer da imagem nua do lindo corpo de Yamey, Lupã resolveu tatuá-lo em sua própria carapaça. Essa figura se perpetuou através de todas as gerações posteriores do caranguejo-uçá e, até hoje, a vemos perfeitamente estampada na carapaça (= casco) dos caranguejos machos. (FREITAS et al., 2018, p. 157-158)

- **Mito do caranguejo amazônico**

Era tempo de inverno e a região do baixo Araguari sofria com o mau tempo. Eram chuvas intermináveis que se prolongavam por semanas. E a enchente provocada pela invasão das águas salgadas, trazidas pela pororoca, completava o caos vivido por uma humilde família de pescadores, às margens do indomável Oceano Atlântico. Já não se podia pescar por dias, pois a bravura do mar estraçalhava quem ousasse enfrentá-lo. E as poucas gurijubas salgadas estavam perto do fim. Já não tinham mais pó de café, açúcar e farinha, pois o isolamento do local e o mau tempo os impediam de chegar até a sede de Amapá para fazerem compras.

Os dias se passaram até que nada mais restou. Desesperado Seu Bebé, chefe daquela família, tomou uma importante decisão. Reuniu-se a todos e disse:

- Não podemos esperar o tempo mudar. Estamos sem mantimento e já estamos passando necessidade. Tenho que sair em busca de comida no mar. Sua esposa o contestou:

- Mas sair com esse mau tempo é muito perigoso!

Todos os conselhos de Dona Maria foram em vão. Bebé colocou a malhadeira e o espinhel em seu batelão à vela e sumiu por entre as pesadas chuvas. Apesar de ser pai de sete meninos, preferiu não levar nenhum deles. Disse: - caso aconteça algo, a desgraça será menor.

Como a chuva era tanta e o sol estava encoberto pelas nuvens negras, passava-se o dia todo com as lamparinas acesas para iluminar o ambiente. Sem outro medidor de tempo que não fosse os sinais naturais, aquela família se desesperava à medida que a maré secava. Passou-se a noite e nenhum sinal do seu Bebé. Para consolo daquela família, naquela manhã a praia em frente da casa amanheceu tomada por uma espécie de animal com casco e patas, nunca vistos antes por aquelas bandas. Como não se tinha outra coisa para comer e a fome era tanta, as crianças juntaram os animais e pediram para que sua mãe os cozinhasse. Só que na hora em que Dona Maria os lavava para por na panela, uma imagem naqueles pequenos animais aba-

lou suas estruturas emocionais. Logo um grande arrepio lhe tomou o corpo. Assustada, ficou emudecida e apenas as lágrimas começaram a lhe escorrer pelo rosto. Não era para menos, ela acabara de reconhecer o corpo de seu esposo esculpido no casco daqueles animais. Muito chocada, Dona Maria cozinhou aqueles animais e, para não causar pânico nas crianças, tirou todos os cascos antes de por na mesa para seus filhos comerem. Naquele dia, Dona Maria não comeu, pois recusava-se a acreditar que poderia estar comendo a carne de seu marido. Mas como a fome só aumentava com o passar do tempo, Dona Maria teve que ceder aos seus credos. E foi graças aqueles animais que puderam sobreviver àquele tenebroso inverno.

Passado o mau tempo, os filhos de Seu Bebê quiseram sair pelo mar em busca do pai, mas Dona Maria sabendo que seria em vão, resolveu revelar toda a história a seus filhos que ficaram arrasados. E para esclarecer toda aquela situação, Dona Maria mandou chamar o melhor pajé da região para fazer um serviço em sua casa. Dizem que o espírito de seu Bebê baixou no corpo do pajé e falou que no dia em que saíra para pescar, seu batelão foi arrasado pela pororoca e que, em seu último minuto de vida, pediu a Deus que não tornasse sua morte em vão. Foi então que Deus resolveu transformar o seu corpo em caranguejos para poder alimentar a sua família.

Graças a esse milagre divino, aquela família sobreviveu e cresceu e hoje formam uma grande Vila Oceânica com o nome de Sucuriju, distrito do município de Amapá, que, ainda isolada dos centros urbanos, até hoje sofre com a falta de investimentos públicos para a melhoria da qualidade de vida daquela população, principalmente com o abastecimento de água potável e remédios. Mas o legal disso tudo é que os caranguejos se multiplicaram pelos manguezais da redondeza e tornaram-se um dos principais alimentos e fonte de renda daquele povo no período de inverno. Pena que a captura descontrolada da espécie feita por pessoas não ligadas a comunidade tem provocado a escassez de caranguejos naquela região nos últimos anos. E para quem não acredita nesta história pegue um caranguejo da Vila de Sucuriju do Amapá e você verá o corpo de seu Bebê perfeitamente esculpido em seu casco. (BLOG VI VENCI ANDO, 2013)

- **Mito do Caranguejo-rei**

Essa é uma lenda antiga, narrada por Câmara Cascudo em seu livro *Dicionário do Folclore Brasileiro* (Cascudo, 1954), e que hoje está praticamente esquecida (...) diz a lenda que os caranguejos do manguezal também teriam um governante, uma espécie de rei. Esse caranguejo, chamado garrancho, seria bem maior, com uma carapaça que mediria em torno de vinte centímetros. Seus tenazes, então, chegariam a mais de trinta centímetros. Sua cor seria esverdeada, muito embora esse misterioso caranguejo quase nunca seja visto pelos pescadores. Viveria nas profundezas da lama, num buraco de entrada escondida e nenhum pescador teria a oportunidade de vê-lo duas vezes na vida. O garrancho só deixaria o buraco uma vez por ano, para sair à meia-noite da Sexta-Feira-da-Paixão. Andaria pelo mangue até o primeiro cantar do galo e voltaria ao seu abrigo. Depois não haveria mais quem o enxergasse. O pescador que conseguir arrancar ao menos uma pata do garrancho estaria com a vida garantida, pois nunca mais lhe faltaria caranguejo. Bastaria trazer a pata do garrancho no bolso e riscar com ela a lama do mangue que os caranguejos obedeceriam ao chamado e viriam em direção do pescador. Nessa narrativa a ideologia humana de possuir um governo é projetada para o mundo animal como se fosse uma necessidade natural. Além disso, pode-se observar a ideia da garantia perpétua da sobrevivência através de ritos mágicos (BLOG MUSEU DO AGRESTE POTIGUAR, 2010; BLOG HISTÓRIA DE CANGUARETAMA, 2011).

PENSANDO A PARTIR DE “PESCADORES-COLETORES” NOS MANGUES DE HOJE

Em alguns trabalhos etnobiológicos e etnoecológicos com comunidades recentes de pescadores-coletores de peixes, caranguejos e moluscos, comunidades tradicionais de ambientes de manguezal (COSTA NETO, 2007; SOUTO; MARTINS, 2009), verifica-se que, em grande parte, estes agentes exercem suas atividades no desenvolvimento de técnicas de criação destas espécies, mais do que propriamente o extrativismo simples. Atualmente, a *pesca de curral* ainda sobrevive em algumas destas comunidades e por comunidades de pescadores de ambientes de manguezal de outras regiões do litoral brasileiro (LUCENA, 2013). O *curral de pesca* é um tipo de armadilha, feita geralmente de galhos de madeira, preferencialmente oriundos de árvores de manguezal (como a *Rhizophora mangle* e a imbiriba, *Eschweilera ovata*), que utiliza o princípio do aprisionamento, ou seja, os peixes não conseguem sair depois que chegarem ao seu interior (atraídos por iscas), tipos de estrutura que, se ampliados em extensão, porte e manutenção, podem ganhar porte de criadouros regulares (**Figuras 1 e 2**).

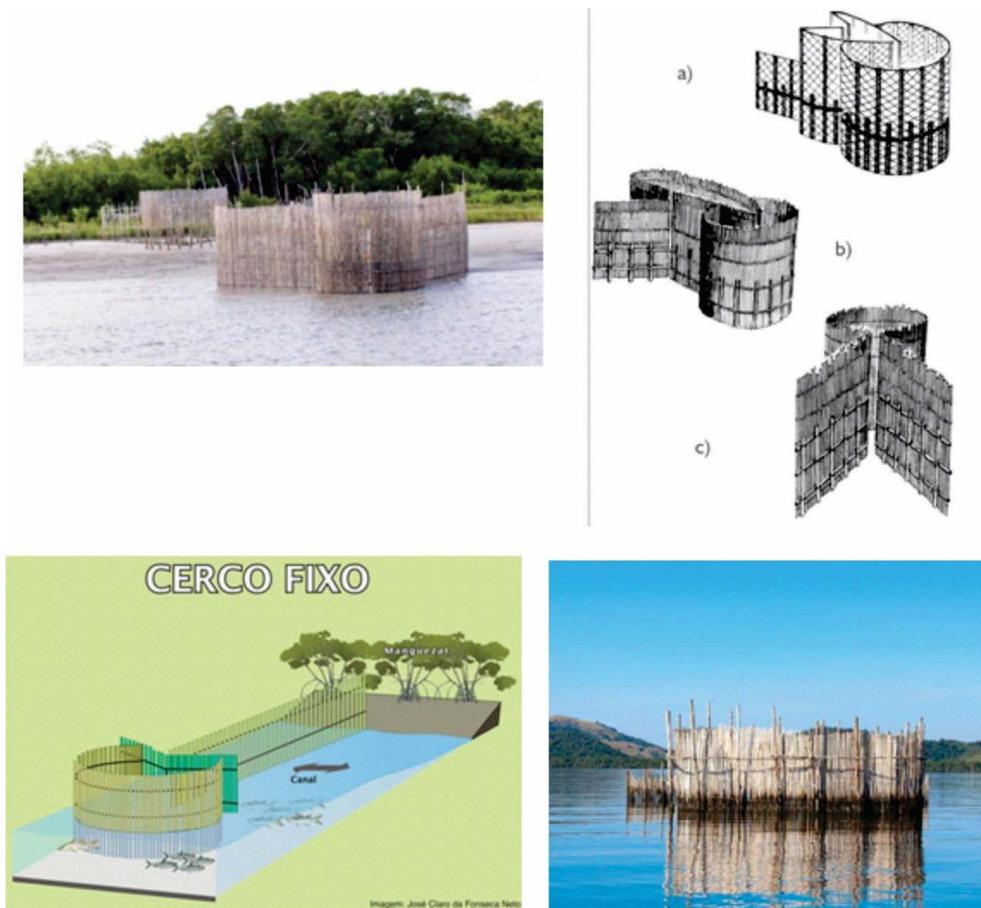


Figura 1. Porção superior: (esquerda) Curral de pesca em área de manguezal do município de em Curuçá/PA (INSTITUTO PEABIRU, 2012); (direita) Tipos de curral de pesca (pesquisa na ilha de Apeú Salvador/PA: curral coração de arame; curral cachimbo ou meia-lua; e curral caçoeira (SIADÉ, 2007); Porção inferior (esquerda) Representação de curral de pesca utilizado na Baía do Paranaguá/PR (PROJETO LITORAL NOTA CEM, 2017); (direita) Curral de pesca utilizado na Baía de Guanabara, comunidade de pescadores de Itaoca, município de São Gonçalo/RJ (Fonte: ACERVO DO CENTRO BRASILEIRO DE ARQUEOLOGIA/CBA, 2017).



Figura 2. Exemplos de armadilhas de pesca em processo de manutenção em Salvaterra, Ilha do Marajó, Pará. Fotos: Tiago Silva Alves Muniz.

Comunidades de pescadores/coletores contemporâneas utilizam-se de técnicas tradicionais de carcinicultura em áreas de manguezal, com a construção de conjuntos de viveiros de criação de camarões, utilizando-se de sedimentos do solo do próprio local para a formação das paredes dos viveiros (BENTO, 2012) e a coleta por meio de gaiolas de madeiras e fibras (**Figura 3**). Assim como fazem uso de técnicas tradicionais de extrativismo em bancos naturais; desenvolvimento de atividades de engorda e estoque de mexilhões e ostras; bem como em criadouros artificiais, de malacocultura regulares (SEAP/PR, 2008). Em determinados casos, observa-se o grande acúmulo conchífero gerado por estas atividades (**Figura 4**).



Figura 3. (esquerda) Conjuntos de viveiros de camarão, Ilha de Deus, no município de Recife/PE (WEBSITE FRED JORDÃO, s/d); (direita) Gaiolas de pesca de camarão – conhecidas como matapi – utilizadas na Ilha de Marajó (AMAZON WATERS, 2017).



Figura 4. (esquerda) Exemplo de estrutura de ostreicultura, em manguezal do município de Cair/BA (NINA MORAIS, 2011); (direita) Local de desconchamento de moluscos e formação de montes de conchas, no município de Igarapé/PE (BLOG FERNANDO MELO, 2015).

Por sua vez, o caranguejo é a única espécie vivente nos manguezais para a qual não é possível estabelecer criatório. Seu ciclo de vida depende do domínio extensivo do ambiente do manguezal e arredores e não se desenvolve em espaços confinados. Nunes (2004), em *Os Argonautas do Manguê*, apresenta como a relação com o extrativismo do caranguejo, ao mesmo tempo que depende do conhecimento apurado dos ciclos da vida do caranguejo, se torna um excelente dispositivo de conhecimento dos ciclos do ambiente do manguezal e modelador dos ritmos da vida social de populações humanas viventes nesse espaço. Inspirado nas pesquisas clássicas de antropólogos que estudaram as populações das ilhas da Nova Guiné e Bali, principalmente a obra de Bronisław Malinowski (1922), *Os Argonautas do Pacífico*, e a de Gregory Bateson & Margaret Mead (1942), *Balinese Character*, Nunes (2004) dedicou-se a pesquisar os caranguejeiros da baía de Vitória-ES e com eles observou o “tecido solidário em torno de coisas vivas: homens, crustáceos, pescadores e suas atividades concretas, os manguezais, os aterros e as palafitas, o tempo que corre e o espaço que desfila, a andança e a captura dos caranguejos, os ciclos da vida, as embarcações e as marés” (NUNES, 2004, p. 11).

Entre os diversos braquiúros que habitam o litoral brasileiro, Nunes (1998, 2004) observou que o caranguejo-uçá, *ucides cordatus*, habita unicamente o ambiente de manguezal, distribuído espacialmente de Santa Catarina ao Amapá, é um animal semiterrestre, que passam parte da vida (fase larvária) dentro da água e que se alimenta principalmente de folhas das árvores do mangue que caem, na lama.

O ciclo de vida do caranguejo repete-se ano a ano. (...) Esse ciclo consiste resumidamente nas seguintes fases: andada (nesse período, os caranguejos ‘cruzam’, e as fêmeas ‘desovam’), engorda (fase em que o caranguejo está ‘tapado’ e troca de casco. (...) um conhecimento altamente elaborado sobre a biologia do caranguejo. Possuem também uma verdadeira ‘ciência do concreto’ no tocante à influência das fases da lua e ventos nas marés e no manguezal. Para sobreviver da cata de crustáceo, foi necessário desenvolver e transmitir, através de gerações, um saber sobre a ecologia, o comportamento e a taxonomia dessa espécie. (NUNES, 2004, p. 124-125)

Ao serem armazenadas nas tocas, as folhas são atacadas por fungos, entrando em processo de decomposição e transformando-se em uma pasta recoberta de fungos. Isso vem a supor que os caranguejos provavelmente se alimentam não das folhas e sim dos fungos ou das proteínas produzidas por eles. (NASCIMENTO, 1993, p. 21).

Esse conhecimento envolve o domínio de questões específicas para a “cata” do caranguejo: a “andada”, a “tapagem”, “o caranguejo de leite”:

A andada vai normalmente de janeiro a abril, sendo que no mês de maio, as fêmeas que ainda têm ‘ova’ liberam as larvas ‘dentro dos buracos’, finalizando um ciclo reprodutivo que só volta a se iniciar no mês de janeiro do próximo ano. Cada fêmea libera de 200 mil a 800 mil larvas, sempre dentro d’água. Logo depois de liberadas as larvas dos futuros caranguejinhos sofrem várias mudas, crescem e só depois de aproximadamente dois meses tomam a forma de um caranguejo, saem da água e passam a viver na lama. (...) Logo após o período de reprodução, os caranguejos começam a “se tapar”. Eles cavam buracos mais fundos, armazenam folhas – seu alimento principal – e

tapam os buracos com montes de lama. Abrem somente um pequeno “respiro”. (...) No final de agosto ou início de setembro, acontece uma espécie de ‘andada fora de época’, quando uma grande quantidade de caranguejos abandona as tocas no interior do mangue e migra em direção ao ‘sapá’ – área de transição entre o mangue e a terra firme. (...) No mês de setembro, os caranguejos começam a ‘ficar de leite’. O ‘leite’ é uma substância branca, leitosa, produzida pelo organismo do caranguejo no período que antecede a troca de casco (ecdise). (...) Segundo os caranguejeiros, o “caranguejo de leite” não deve ser comido, pois poderá causar diarreia e no caso de mulheres grávidas, sequelas ao bebê. (NUNES, 2004, p. 125-126)

E ainda, Nunes (2004) observa a importância do domínio do ciclo das marés e das lamas para a circulação com barcos por canais e o desenvolvimento de técnicas de captura com braço ou pé:

A floresta de mangue é um ecossistema de transição entre a água e a terra firme. É irrigada por uma infinidade de pequenos canais diariamente inundados pelas marés. Durante as marés altas, é possível navegar no interior da floresta, através desses canais. As embarcações de pequeno porte são ideais para navegação no mangue. Quanto menor o barco, mais se consegue penetrar no emaranhado de raízes. (...) Essa variação na técnica de navegação é possível porque os ventos Nordeste, predominante na região, sopra exatamente do mangue em direção aos bairros onde residem. O fato de o vento conduzi-los de volta compensa, em parte, a grande distância que tem de remar ao chegar ao local de trabalho. (...) Para os caranguejeiros, a lua e o vento são elementos que determinam a variação da maré. Na lua cheia e nova as marés são ‘grandes’, na lua minguante e crescente, ‘mortas’. Nas marés grandes, o manguezal é totalmente inundado; nas marés mortas, o nível d’água sobe menos e só são inundadas as regiões mais baixas do manguezal, próximas aos canais – a água não chega até as regiões mais altas, próximas a terra firme. Em Vitória a maioria das marés do ano podem subir pouco mais de dois metros; no Maranhão essa variação pode chegar a até 7,5 metros. Se o vento permanece na mesma direção, seis horas depois de a maré encher, ela vaza. Temos, assim duas marés cheias e duas marés baixas em 24 horas. (...) Para capturar o caranguejo é necessário ver a abertura da toca na lama, independentemente da técnica utilizada. Como os caranguejeiros trabalham normalmente próximo aos canais que inundam o manguezal, eles só podem ver os buracos na maré baixa. Por isso os caranguejeiros partem para o mangue no ‘quarto vazante’, ou seja, quando a maré já vazou um quarto do total. Dessa forma, quando chegam aos locais de trabalho, o mangue já está ‘seco’ e eles têm cerca de seis horas para trabalhar até q a maré suba e inunde novamente. (...) os caranguejeiros utilizavam diversas técnicas para tirar os caranguejos: ‘no braço’, ‘com o pé’, ‘tapando’, ‘com cavadeira’ (chamarei de técnicas tradicionais). (...) Embora essas técnicas apresentem variações entre si, todas exigem do caranguejeiro um grande esforço físico e conhecimento sobre o ecossistema e a bioecologia do caranguejo. Exigem sobretudo domínio de um saber que vem sendo transmitido há séculos, no qual o corpo ainda é o principal instrumento’ utilizado para a captura desses crustáceos. Quem antigamente quisesse se tornar um caranguejeiro tinha de aprender uma ou mais dessas técnicas, e o aprendizado normalmente se dava através de convivência dentro de um grupo e da transmissão oral do conhecimento sobre a bioecologia do caranguejo e sobre as técnicas de captura. (NUNES, 2004, p. 130-135)

Outros estudos mostram as técnicas tradicionais de captura de caranguejos em sistemas de baixa-mar (período qual o ecossistema não se encontra alagado), feita geralmente por “braceamento”, captura com as próprias mãos – intro-

duzindo o braço na toca do caranguejo - auxiliada por instrumentos adaptados particularmente por cada catador (NORDI, 1994); técnica de tapamento, onde o catador obstrui as tocas com raízes e sedimentos, ao retornar em seguida, desobstrui a primeira toca e efetua a coleta ativa; e técnica de armadilhas, como ratoeiras de madeira (PAES, 1998), mas que tem sido substituídas por redinhas, latas e garrafas-pet. Estudos etnoecológicos mostram como as atividades que envolvem principalmente o caranguejo estão cercadas de sentido sobre a morte e, ao mesmo tempo, a celebração (Figura 5).



Figura 5. Porção superior (esquerda) Caranguejo-uçá (indivíduo macho) – Pará (SOS MATA ATLÂNTICA, 2013); (direita) Grupo de caranguejos-uçá fora da toca – Vitória/ES (Confira os períodos, 2016); Porção central (esquerda) Coleta por braçamento – Angra dos Reis/RJ (BLOG PORTAL ILHA GRANDE, 2015); (direita) Caranguejo-uçá – Piauí (BLOG EDU SANTOS, 2016); Porção inferior (esquerda) Coleta de caranguejo em pequena escala – Ilha Grande, município de Angra dos Reis/RJ (BLOG VOZ DE ILHA GRANDE, 2012); (direita) Coleta em grande quantidade de caranguejos-uçá - Pernambuco (OLIVEIRA, 2017).

O caranguejo por sua origem, seu formato elíptico e sua aparência excêntrica constitui uma categoria classificatória polivalente, com qualidades distintas, ambíguas, opostas: morte, tristeza, dor, separação, por um lado, e vida, alegria, festa, reunião, por outro. Os significados atribuídos a cada uma dessas combinações são díspares e estão relacionados a uma sequência temporal diacrônica. (DINIZ, 2012)

Em todo o ambiente de manguezal do litoral brasileiro o tipo de caranguejo mais comum é o *caranguejo-uçá*, conhecido também como *catanhão*, *caranguejo-verdadeiro* ou *uçáúna*. Pesquisas comportamentais dos caranguejos mostram que são herbívoros, ao mesmo tempo que predadores de vertebrados e invertebrados, bem como necrófagos, alimentando-se de animais mortos, e que também realizam canibalismo de espécimes menores coespecíficos. Em estudo realizado, por exemplo, com caranguejos no riacho da cachoeira Véu da Noiva, Botucatu-SP foram determinados os seguintes itens alimentares: macrófitas (26,7%), material digerido (21,3%), substrato (20%), itens não identificados (13,3%), insetos (10,7%) e crustáceos (8%) (Costa Neto, 2003).

Como visto, o caranguejo se alimenta de quase tudo o que está disponível do ambiente do manguezal e, sendo assim, toda a variedade de outras espécies manipuladas/coletadas em quantidade substantiva podem servir como matéria prima de iscas em armadilhas individuais ou para o espalhamento direto no solo com o fim atraí-los em massa. Além disso, os caranguejos, servindo de alimentação para outras tantas espécies, fazem com que o manejo deles gere também fonte de atração para currais de peixe e estruturas de malacocultura e alimentação regular de criadouros de peixe e camarões.

Enfim, para a realização de grandes coletas por extrativismo simples, seja pelas comunidades da atualidade como por populações de período mais remoto como os sambaquianas, obter estas espécies dos ambientes de manguezal como base dos recursos alimentares ou artefatuais, significa compreender os períodos de reprodução deles (a “andada”, chamada também como “defeso”, atualmente), quando há a impossibilidade de extrativismo em grande escala equilibrado, e os períodos de coleta. Certamente para os sambaquis esses períodos seriam determinantes para a realização dos festins.

Diante desse contexto, é importante ressaltar que não há, até o presente, uma abordagem dedicada ao componente “carcino”, bem como às relações caranguejo-humano na bibliografia arqueológica sobre sambaquis, tornando-se necessário mais estudos e pesquisas sobre esses agentes e agências tão presentes na paisagem sambaquiana. Há, entretanto, publicações que mencionam brevemente a presença do componente carcino em sambaquis de São Paulo (ALVES, 2010; CALIPPO, 2010), Rio de Janeiro (CARDOSO, 2012), Paraná (RAMOS JR, 2014) e Pará (LOPES et al., 2018).

RITUAIS FUNERÁRIOS EM SAMBAQUIS E RELAÇÕES SIMBÓLICAS

Pela observação dos mitos que relatam as relações intersubjetivas e o trânsito existencial/espiritual entre humanos e caranguejos; do protagonismo dos caranguejos no ambiente dos manguezais; e da forte relação simbólica dos caranguejos com o momento da morte e com festividades, talvez, estes sejam indicativos importantes de que para as populações indígenas mais recentes ou

mais remotos como os sambaquianos haveria uma relação de indissociabilidade entre as antroposociedades e o restante do ambiente do manguezal e, principalmente, entre a elas e os caranguejos. No entanto, nesta relação de intimidade biológica entre as antroposociedades e os caranguejos, o que então explicaria as práticas de consumo alimentar regular ou cerimonial dos caranguejos pelos humanos, tão presentes no registro arqueológicos dos sambaquis, nas tradições indígenas habitantes dos manguezais?

Dado o seu comportamento necrófago, os caranguejos poderiam ser a matriz cognitiva para a realização de rituais funerários com a presença de práticas antropofágicas metafóricas ou efetivas; com práticas funerárias extremamente preservacionistas dos corpos para que não houvesse consumo dos mortos humanos pelos caranguejos; ou com aplicação destas duas práticas, mas se desenvolvendo uma seletividade entre os indivíduos que seriam antropofagizados após a morte. Abaixo, um ritual antropofágico praticado entre os Kaxinawá, ainda que não fosse amplamente praticado, destaca a epistemologia ritual quando idosos que não tinham parentesco próximo foram escolhidos para a prática do luto ritualizado, onde também outras questões ligadas e à categoria de pessoa, gênero, organização social, atividade da guerra e a cosmologia no ritual se destacam:

Depois de comer, juntavam todos os ossos, quebravam o pote que servira de tampa, e empilhavam os cacos com os ossos. Estes eram queimados, usando-se a lenha que sobrara. Depois disso, o líder de cantos reunia todo o grupo para dançar *pakadin* novamente ... Então, ele cantava: 'Camarão, guarde seu espírito, peixe *carachama*, guarde seu espírito, caranguejo, guarde seu espírito', enquanto os ossos do *Nawa* ('Estrangeiro'), do homem poderoso, do homem do céu, do jaguar, do *jadama* (gigante), queimavam ao pé de uma árvore de madeira de lei. Quando acabavam de dissociar seu nome dele mesmo fazendo *pakadin*, seu caminho de caça cobria-se de mato, suas urinas e fezes desintegravam-se, seu jardim desvinculava-se dele. Tudo isso feito, eles diziam ao seu gavião [*tete*, no caso um eufemismo para 'espírito']: 'Você está indo embora. Você está se tornando um *Xanen*, um beija-flor. Quando encontrar o Inka, vá com ele. Vá para junto do *xenipabu* ['os velhos', os ancestrais]. Não volte para cá. Vá com eles. Jogue fora as contas do Inka. Jogue fora suas bandoleiras de sementes. Vá para o *xenipabu*'. E o morto ia; aí, a dança parava. (MCCALLUM, 1996, p. 67)

Podemos refletir acerca da relação caranguejo-humano através do simbolismo das representações marcadas nas carapaças dos caranguejos, que possuem significados relevantes em diferentes narrativas e ontologias. Para as narrativas acima descritas, o formato e desenho da carapaça é a materialização do devir humano-caranguejo, da transmutação de ambos, da metamorfose na qual o espírito humano assume forma animal após a morte, como o corpo de Yamey tatuado na carapaça de um caranguejo, ou como a transformação do pescador Bebé em caranguejo em seu último minuto de vida, talvez para confundir a morte, em um mundo de paisagens fronteiriças, híbridas e transformacionais, onde fronteiras e alteridades se atravessam e se confundem. O caranguejo para essas ontologias "animistas" são seres transespecíficos, híbridos e metamórficos, que transitam entre diferentes mundos dos vivos e dos mortos.

Sabe-se que o caranguejo é um animal necrófago, e por ser necrófago possui uma relevância nos rituais funerários de diferentes tradições, pois também se alimenta de restos humanos. Como a terra, o caranguejo é um elo entre a morte e a vida. Tendo em vista que os caranguejos são seres metamórficos e transespecíficos, pode-se notar uma linha tênue entre a necrofagia e a antropofagia, na medida que, ao consumir esses restos humanos, o caranguejo adquire suas características ou espíritos, que vão se manifestar em suas carapaças.

Essa forma interna humana por debaixo da carapaça vai se manifestar materialmente através da metamorfose e transmutação com o caranguejo, que se dá por meio da antropofagia, tendo em vista que compartilhamos com o caranguejo uma subjetividade. A necrofagia do caranguejo, a partir dessa perspectiva, torna-se um ritual antropofágico, tendo em vista a universalidade subjetiva dos espíritos e significados. Coincidentemente, do ponto de vista biológico, os desenhos na carapaça correspondem à anatomia interna do caranguejo, à organização interna de seus órgãos (NOBRE-ROSA; NARCHI, 1967). Fazendo um paralelo entre as duas diferentes visões sobre a carapaça, podemos inferir que, do ponto de vista das ontologias indígenas, a carapaça também exprime uma forma interna, mas humana e espiritual, enquanto do ponto de vista biológico, ela exterioriza também uma forma interna, mas a natureza específica e anatômica do caranguejo.

A carapaça consiste em uma cultura material de importante significado para diferentes tradições, merecendo consideração e estudo arqueológicos materiais e imateriais, no âmbito das paisagens múltiplas. A metáfora animal deixa de ser metáfora ao se materializar na cultura material, como um texto de discursividade material que explicita as relações intersubjetivas entre caranguejos e humanos presentes nas tradições e ontologias dos mangues. Ademais, é Josué de Castro (2003), com licença poética, e através da poética é possível a transmutação de pontos de vista e a dissolução de fronteiras entre a humanidade e a animalidade, que nos traz novamente o gatilho interpretativo sobre a relação entre *antroposociedades* e caranguejos, no ambiente do manguezal e sob o “ciclo do caranguejo”, retro-alimentar, ou sob figurações interespecistas de humanos-caranguejos:

Se a terra foi feita para o homem, com tudo para bem servi-lo, o manguê foi feito especialmente para o caranguejo. Tudo aí é, foi, ou será está para ser, caranguejo, inclusive a lama e o homem que vive nela. A lama misturada com urina, excremento e outros resíduos que a maré traz. Quando ainda não é caranguejo, vai ser. O caranguejo nasce nela, vive dela, cresce comendo lama, engordando com as porcarias dela, fabricando com a lama a carinha branca de suas patas e geléia esverdeada de suas vísceras pegajosas. Por outro lado, o povo vive de pegar caranguejo, chupar-lhe as patas, comer e lambe os seus cascos até que fiquem limpos como um copo e com sua carne feita de lama fazer a carne do seu corpo e a do corpo de seus filhos. (...) Nesta aparente placidez do charco desenrola-se, trágico e silencioso, o ciclo do caranguejo. O ciclo da fome devorando os homens e os caranguejos, todos atolados na lama. (...) O que agora se sente é o cheiro frio de lama podre, de terra morta em decomposição. Cheio de carniça da terra, que deve excitar o olfato e o apetite dos urubus e dos cachorros famintos. (...) divisa a certa distância um grupo de pescadores de caranguejos, que avançam, atolados até as coxas, na lama do manguê. São três homens jovens e morenos com o corpo

todo coberto de uma carapaça espessa de lama como se fosse uma verdadeira armadura. Aos olhos de João Paulo [protagonista do romance], estas figuras humanas aparecem como se fossem figuras de heróis das antigas histórias de cavaleiros armados que lhe contou Cosme. Como se fossem gigantes com o corpo fabricado com grandes blocos de barro, retirados do próprio mangue. Formados ali mesmo na lama como se formam e se criam caranguejos na fermentação do charco. Para João Paulo, estes homens, cavaleiros da miséria, com suas armaduras de barro, e os caranguejos, com suas duras carapaças, são os heróis de um mundo à parte. São membros de uma mesma família, de uma mesma nação, de uma mesma classe: a dos heróis do mangue. E João Paulo se sente como se fosse um filho dessa família. Sente-se ligado aos homens e aos caranguejos, conquistadores do mangue. (CASTRO, 2003, p. 8-20)

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DÁ SAMBA/AQUI?

Neste ensaio etnoarqueológico expomos uma abordagem fluindo através de conceitos advindos da etnobiologia, etnoceologia, etnohistória, etnografias e outras narrativas relacionadas às humanidades ambientais no contexto de manguezal em sua ampla trama de significados. Com esta perspectiva relacional e transespecífica procuramos apresentar ao leitor que os restos de conchas em sítios arqueológicos conhecidos como sambaquis (ou concheiros, amontoado/montículos de conchas, *shell mounds*, *shell middens*, *shell rings*, *kjoek midden*, “*tamba-ki*”, etc.) fazem parte de um emaranhado para além de questões meramente alimentícias. Ao longo da consolidação da arqueologia brasileira, os sambaquis foram interpretados de diferentes maneiras, aqui discutidas no sentido de encarar estas sociedades para além de “sambaquianas”, se afastando de um gentílico pejorativo a fim de açambarcar sua diversidade e potencialidades.

Através de referencial pautados na relação entre manguezal e caranguejos-humanos visamos aplicar um referencial etnohistórico para refletir acerca do ritual envolvendo caranguejos em sítios arqueológicos. A noção “ciclo da vida” é tema comumente associado aos mangues tanto em aspecto ecológico quanto etnográfico. Através do manejo de caranguejos e rituais associados, relações entre caranguejos-humanos são forjadas e ambos seres anfíbios, na acepção da palavra, interagem no mangue, tal como narrou Josué de Castro e o movimento *manguebeat*. A fim de incorporar conceitos que lidam com a paisagem, fluidez de materiais, etnohistória e ontologias situadas no mangue resgatamos a obra *Homens e Caranguejos* de Josué de Castro em diálogo, principalmente, com *Os Argonautas do Mangue*, de André Gustavo A. Nunes, e *Tempo de espaço nos manguezais: um historiador fora do lugar*, de Arthur Soffiati.

Ao concluir, “deu samba aqui!”: a proposta de utilizar os autores como referências para interpretar ontologias relacionais situadas no mangue e na história profunda de sociedades que ocuparam o litoral brasileiro, e alguns rios, se demonstrou eficaz para pensar os sambaquis em ótica não-europeizante. Ademais, ao refletir sobre o ciclo do caranguejo trazemos aqui o conceito transespecífico situando os actantes do manguezal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AB'SABER, Aziz N. Espaços ocupados pela expansão dos climas secos na América do Sul, por ocasião dos períodos glaciais quaternários. *Paleoclimas*, São Paulo, n. 3, p. 1-19, 1977.
- NUNES, André Gustavo A. Os argonautas do mangue: uma etnografia visual dos caranguejos do município de Vitória-ES. Campinas: Editora Unicamp, 1998.
- NUNES, A. G. A., SAMAIN, E., BATESON, G.; MEAD, M. Os argonautas do mangue. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- ALVES, Daniela. Maria. A indústria lítica do sambaqui Mar Casado, litoral do estado de São Paulo. 2010. 135 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - PPGArq, MAE, USP, São Paulo, SP, 2010.
- BATESON, Gregory; MEAD, Margaret. Balinese character: A photographic analysis. Special Publications of The New York Academy of Sciences. Wilbur G. Valentine, Editor, v. 2, 1942.
- BENTO, Eloíza da Silva. Aspectos Etnoecológicos da Carcinicultura no Parque dos Manguezais e Ilha de Deus. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Ambiente) - PRODEMA, UFPE, Recife, PE, 2012.
- BIANCHINI, G. F.; GASPAR, M.; DEBLASIS, P.; SCHEEL-YBERT, R. Processos de formação do sambaqui Jaboticabeira-II: interpretações através da análise estratigráfica de vestígios vegetais carbonizados. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 21, p. 51-69, 2011.
- BIANCHINI, G. F.; SCHEEL-YBERT, R.; GASPAR, M. D. Estaca de Lauraceae em contexto funerário (sítio Jaboticabeira II, Santa Catarina, Brasil). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 17, p. 223-229, 2007.
- GALVÃO, Francisco. O Caranguejo Rei. Blog História de Canguaretama [Blog]. Disponível em: <http://historiadecanguaretama.blogspot.com/2011/10/o-caranguejo-rei.html>. Acesso em: 12 out. 2011.
- MUSEU DO AGRESTE POTIGUAR. A lenda dos Caranguejos. Blog do Museu do Agreste Potiguar [Blog]. Disponível em: <https://museudoagreste.blogspot.com/2010/10/alenda-dos-carangueijos.html>. Acesso em: 13 out. 2010.
- BARBOSA, Paulino. A lenda do caranguejo amazônico. Blog Vi vencendo [Blog]. Disponível em: <http://paulino-barbosa.blogspot.com/2013/08/a-lenda-do-caranguejo-amazonico.html>. Acesso em: 18 ago. 2013.
- BOAS, Franz. Race and Progress. *Science*, v. 74, Issue 1905, p. 1-8, 1931.
- BONETTI, Charles. O sambaqui na visão dos cronistas. *Revista Coletânea*, v. 13, n. 26, p. 241-261, 2014.
- CALAZANS, Marília Oliveira. Os sambaquis e a arqueologia no Brasil do século XIX. 2016. 173 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – PPGHS, USP, São Paulo, SP, 2016.
- CALIPPO, Flávio Rizzi. Sociedade sambaqueira, comunidades marítimas. 2010. 311 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) - PPGArq, MAE, USP, São Paulo, SP, 2010.
- CÂMARA, Ibsen de Gusmão. Plano de ação para a Mata Atlântica. São Paulo: Fundação SOS Mata Atlântica. Ed. Interação, 1992.

CARDOSO, Liliam. Arqueologia dos sambaquis de Sernambetiba e Amourins (Re-côncavo da Baía de Guanabara, RJ): um histórico das pesquisas zooarqueológicas. 2012. 43 f. Monografia (Especialização em Geologia do Quaternário) – GEOQUARTER, DGP, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Inst. Nacional do Livro, 1954.

CASTRO, Josué de. Homens e caranguejos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003.

CHILDE, Vere Gordon. Introducción a la arqueología. Barcelona: Editorial Ariel, 1977.

COLONESE, A. C.; MANNINO, M. A.; MAYER, D. B. Y.; FA, D. A.; FINLAYSON, J. C.; LUBELL, D.; STINER, M. C. Marine mollusc exploitation in Mediterranean prehistory: an overview. *Quaternary international*, v. 239, n. 1-2, p. 86-103, 2011.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros. Etnoentomologia no povoado de Pedra Branca, município de Santa Terezinha, Bahia. Um estudo de caso das interações seres humanos/insetos.. 2003. 253 f. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas) – PPGERN, UFSCar, São Carlos, SP, 2003.

COSTA, Angyone. Introdução à Arqueologia brasileira. São Paulo: Editora Nacional, 1980.

DE BLASIS, P.; AFONSO, M. C.; FIGUTI, L.; FISH, P.; FISH, S.; GASPAR, M. D.; EGGERS, S.; LAHR, M. M. Padrões de assentamento e formação de sambaquis em Santa Catarina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 8, p. 319-321, 1998.

DE BLASIS, P.; GASPAR, M. Os sambaquis do sul catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, v. 11 e 12, n. 20 e 21, p. 83-126, 2009.

DE MASI, Marco Aurélio N. Mobilidade de caçadores coletores pré-históricos na costa sulbrasileira. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, Stanford University, Palo Alto, Califórnia, Estados Unidos, 1999.

_____. Aplicações de isótopos estáveis de O, C e N em estudos de sazonalidade, mobilidade e dieta de populações pré-históricas no sul do Brasil. *Revista de Arqueologia*, v. 22, n. 2, p. 55-76, 2009.

DIAS JÚNIOR, Ondemar F. Síntese de pré-história do Rio de Janeiro: uma tentativa de periodização. *Histórica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 75-83, 1972.

_____. A tradição Itaipu, costa central do Brasil. In: MEGGERS, B. J. (Ed.). Prehistoria sudamericana: nuevas perspectivas. Washington D.C.: Taracaxum, p.161-176, 1992.

DIAS, Adriana Schmidt. Novas perguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 2, n. 1, p. 59-76, 2007.

DINIZ, Janete Aparecida de Souza. Aspectos simbólicos do caranguejo-uçá: Culinária e identidade capixaba. *SINAIS - Revista Eletrônica*, v. 1, n.12, p. 101-125, 2012.

DUARTE, Manoel. Província e Nação. Rio/São Paulo. Editora: José Olympio, 1949.

FAIRBRIDGE, Rodhes W. Shellfish-eating preceramic Indians in coastal Brazil: Radiocarbon dating of shell middens discloses a relationship with Holocene sea le-

vel oscillations. *Science*, v. 191, Issue 4225, p. 353-359, 1976.

FERREIRA, Aurélio Buarque de H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREITAS, A.C.; CARDOSO, I.S.; JOÃO, M.C.A.; KRIEGLER, N.; PINHEIRO, M.A.A. Lendas, misticismo e crendices populares sobre manguezais, Cap. 5: p. 144-165. In: PINHEIRO, M.A.A.; TALAMONI, A.C.B. (Org.). *Educação Ambiental sobre Manguezais*. São Vicente: UNESP, Instituto de Biociências, Campus do Litoral Paulista, 165 págs., 2018.

GASPAR, Maria Dulce. Aspectos da organização social de um grupo pescador - coletor - caçador: Região compreendida entre a Ilha Grande e o delta do Paraíba do Sul, estado do Rio de Janeiro. 1991. 373 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – MAE, USP, São Paulo, SP, 1991.

_____. Zoolitos, peces y moluscos. Cultura material e identidad social. *Revista Artesanías de América*, n. 46-47, p. 81-96, 1995.

_____. Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. Arqueologia, cultura material e patrimônio. Sambaquis e cachimbos. *Cultura material e patrimônio da Ciência e Tecnologia*. Rio de Janeiro: MAST/CNPq, p. 39-52, 2009.

GASPAR, Maria Dulce; KLOKLER, Daniela; BIANCHINI, Gina Faraco. Arqueologia estratégica: abordagens para o estudo da totalidade e construção de sítios monticulares. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 8, n. 3, p. 517-533, set.-dez. 2013.

KLOKLER, Daniela M. Food for body and soul: mortuary ritual in shell mounds (Laguna-Brazil). 2008. 370 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Arizona, Arizona, Estados Unidos, 2008.

_____. Comida para o corpo e alma: ritual funerário em sambaquis. *Revista de Arqueologia, [S. l.]*, v. 23, n. 1, p. 112-115, 2010.

_____. Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. *Habitus*, v. 10, n. 1, p. 83-104, 2012.

LAMOTTA, Vicent M.; SCHIFFER, Michael B. Behavioral Archaeology. Toward a New Synthesis. In: HODDER, Ian (Ed.). *Archaeological Theory Today*. Cambridge, Polity Press, 2001.

ANDRADE LIMA, Tania; MAZZ, José López. La emergencia de complejidad entre los cazadores recolectores de la costa atlántica meridional sudamericana. *Revista de Arqueologia Americana*, n. 17/18/19, p. 129-175, 1999.

ANDRADE LIMA, Tania. Teoria arqueológica em descompasso no Brasil: o caso da Arqueologia Darwiniana. *Revista de Arqueologia, [S. l.]*, v. 19, n. 1, p. 125-141, 2006.

LOPES, P. R. do C.; GASPAR, M.; CAVALCANTE GOMES, D. M. O Sambaqui Porto da Mina e a cerâmica utilizada como material construtivo: um estudo de caso. *Revista de Arqueologia, [S. l.]*, v. 31, n. 1, p. 52-72, 2018.

LUCENA, F. P. de.; CABRAL, E., SANTOS, M. do C. F.; OLIVEIRA, V. S. de; BEZERRA, T. R. de Q. Nota científica: a pesca de currais para peixes no litoral de Pernambuco. *Bol. Téc. Cient. CEPENE, Tamandaré – PE*, v. 19, n. 1, p. 93-102, 2013.

MCCALLUM, Cecília. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *MANA*, v. 2, n. 2, p. 49-84, 1996.

MENESES, Ulpiano Toledo B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, p. 103-117, 1983.

MYERS, Norman. Threatened biotas: "hot spots" in tropical forests. *Environmentalist*, v. 8, n. 3, p. 187-208, 1988.

NASCIMENTO, S.A. Biologia do Caranguejo-Uçá (*Ucides cordatus*). Sergipe, Administração Estadual do Meio Ambiente (ADEMA), 45p, 1993.

NOBRE-ROSA, Carlos; NARCHI, Walter. Invertebrados: O Siri e a Barata. Coleção: Cientistas de Amanhã. Editora: Fundação Brasileira para o Desenvolvimento do Ensino de Ciências, 1967.

NORDI, Nivaldo. A produção dos catadores de caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*) na região de Várzea Nova, Paraíba, Brasil. *Revista Nordestina de Biologia*, v. 9, n. 1, p. 71-77, 1994.

OLIVEIRA, D. F.; COSTA, R. C. Hábito alimentar do caranguejo *Trichodactylus fluviatilis* Latreille, 1828 (Crustacea, Decapoda, Trichodactylidae) da região de Botucatu, SP. *Resumos do IV Congresso de Ecologia do Brasil, Fortaleza-CE*, p. 402-403, 2003.

PAES, Silvia Regina. Espaço da Vida, Espaço da Morte na Trajetória Caiçara. 1998. 168 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UNESP/FCL, Araraquara, SP, 1998.

RAMOS JR, Manoel. Pescando, capturando ou coletando?: interpretação zoes-tratigráfica de um sambaqui com terra preta na Baía de Paranaguá, Paraná. 2014. 168 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, Setor de Ciências Humanas, UFPR, Paraná, PR, 2014.

REIS, Jose Alberione dos. Não pensa muito que dói: um palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira. 2003. 383 f. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UNICAMP/IFCH, Campinas, SP, 2003.

SCHEEL-YBERT, Rita. Paleoambiente e paleoetnologia de populações sambaquieiras do sudeste do Estado do Rio de Janeiro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 9, p. 43-59, 1999.

_____. Os vegetais na vida dos sambaquieiros Fragmentos de carvão encontrados nos sambaquis estão permitindo estudar como os primeiros habitantes conhecidos do litoral brasileiro, que viveram entre 7 mil e mil anos atrás, usavam os vegetais, seja em sua alimentação, seja como lenha para as fogueiras. *Ciência Hoje*, p. 26-31, 2000.

_____. Man and vegetation in southeastern Brazil during the late Holocene. *Journal of Archaeological Science*, v. 28, n. 5, p. 471-480, 2001.

_____. Relações dos habitantes de sambaquis com o meio ambiente: evidências de manejo de vegetais na costa sul-sudeste do Brasil durante o Holoceno Superior. *Atas do IX Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Quaternário*, Recife: Video Congress, 5 p., 2003.

SCHEEL-YBERT, R.; EGGERS, S.; WESOLOWSKI, V.; PETRONILHO, C.C.; BOYADJIAN, C.H.; GASPAR, M.D.; BARBOSA-GUIMARÃES, M.; TENÓRIO, M.C.; DEBLASIS, P. Subsistence and lifeway of coastal Brazilian moundbuilders. *Treballs d'Etnoarqueologia*, v. 7, n. 1, p. 37-53, 2009a.

SCHEEL-YBERT, R.; BIANCHINI, G. F.; DE BLASIS, P. Registro de mangue em um sam-

baqui de pequeno porte do litoral sul de Santa Catarina, Brasil, a cerca de 4900 anos cal BP, e considerações sobre o processo de ocupação do sítio Encantada-III. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 19, p. 103-118, 2009b.

SCHMITZ, Pedro Inácio. Cronologia de las culturas del sudeste de Rio Grande do Sul, Brasil. *Antecedentes y Anales de Los Congresos*. Museo Municipal de História Natural de Rio Negro (Uruguay), p. 105-118, 1973.

SECRETARIA ESPECIAL DE AQUICULTURA E PESCA DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA (SEAP/PR). Plano Local de Desenvolvimento da Maricultura (PLDM) da Estância Balneária de Cananéia. SEAP/PR. Brasília: 225 pp, 2008.

SIADE, Jefferson V. A ordem social de Apeú Salvador/Pará e a problemática do tradicional e do moderno na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 2, n. 3, p. 63-95, 2007.

SILVA, Lucas Antônio. A fluidez das relações materiais. Uma arqueologia com os pés na água. *Revista de Arqueologia*, [S. l.], v. 32, n. 1, p. 108-128, 2019.

SILVA, Fabiana Andréa. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. *Métis: história & cultura*, v. 8, n. 16, p. 121-139, 2009.

SILVA, Gláucia P. da. "Mangue": moderno, pós-moderno, global. 2008. 163 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – PPGS, FFLCH, USP, São Paulo, SP, 2008.

SOFFIATI, Arthur. Tempo de espaço nos manguezais: um historiador fora do lugar. Editora Autografia, 251 pp, 2016.

SOUTO, Francisco José. B.; MARTINS, Viviane S. Conhecimentos etnoecológicos na mariscagem de moluscos bivalves no Manguezal do Distrito de Acupe, Santo Amaro-BA. *Biotemas*, v. 22, n. 4, p. 207-218, 2009.

STEWART, Julian H. Levels of sociocultural integration: An operational concept. *Journal of Anthropological Research*, v. 42, n. 3, p. 337-353, [1951] 1986.

TANNER, Adrian. Bringing home animals. London: Hurst, 1979.

VAN HELDEN, Daniel; WITCHER, Robert. Walking in someone else's shoes. In: VAN HELDEN, Daniel; WITCHER, Robert (Org.) *Researching the Archaeological Past Through Imagined Narratives: A Necessary Fiction*. Routledge, 312 pp, 2019.

VERÍSSIMO, Luís Fernando. Eiros. *Jornal do Brasil*, 07 out. 1995.

WAGNER, Gustavo P. Sambaquis da Barreira da Itapeva, uma Perspectiva Geoarqueológica. 2009. 241 f. Tese (Doutorado em História) - PPGH, FFCH, PUC-RS, Porto Alegre, RS, 2009.

WAGNER, Gustavo; SILVA, Lucas. Prehistoric maritime domain and Brazilian shellmounds. *Archaeological Discovery*, v. 2, n. 1, p. 1-5, 2014.

ZERO QUATRO, Fred. Caranguejos com cérebro (manifesto). Memorial Chico Science. Fundação de Cultura da Cidade de Recife/PE. 1992. Disponível em: http://www.recife.pe.gov.br/chicoscience/textos_manifesto1.html. Acesso em: 02 fev. 2016.

FONTES DAS IMAGENS:

ACERVO DO CENTRO BRASILEIRO DE ARQUEOLOGIA/CBA. 2017.

INSTITUTO PEABIRU [WEBSITE]. Agentes Ambientais de Curuçá fazem seminário sobre o mangue. 2013. Disponível em: <https://peabiru.org.br/2012/12/13/agentes-ambientais-de-curuca-fazem-seminario-sobre-o-mangue/>. Acesso em: 13 dez. 2012.

AMAZON WATERS. Marajó and Inner Delta. 2017. Disponível em: <http://amazonwaters.org/fisheries/geography/marajo-and-inner-delta/>. Acesso em: 05 dez. 2017.

BLOG EDU SANTOS. Liminar do STF deixa catadores de caranguejo desamparados. 2016. Disponível em: <https://eduardosantos123.blogspot.com.br/2016/01/liminar-do-stf-deixa-catadores-de.html>. Acesso em: 21 nov. 2016.

BLOG FERNANDO MELO. 2015. Disponível em: <http://igarassunoticias.blogspot.com.br/2015/11/residuos-do-marisco-sujando-praia.html>. Acesso em 8 jan. 2016.

MORAIS, Nina. Cairu, manguezal e pescadores. História de Nina [Blog]. 2011. Disponível em: <http://historiadenina.blogspot.com.br/2011/11/>. Acesso em; 30 nov. 2011.

BLOG PORTAL ILHA GRANDE. Plano de Gestão do Caranguejo será discutido em Ilha Grande. Portal Ilha Grande. 2015. Disponível em: <http://portaliilhagrande.blogspot.com.br/2015/09/plano-de-gestao-do-caranguejo-sera.html>. Acesso em: 15 set. 2015.

PASSOS, Carla. Projeto prevê seguro-defeso para catadores de caranguejo e mariscos. Voz de Ilha Grande: informando Ilha Grande e região [Blog]. 2012. Disponível em: <http://vozdeilhagrande.blogspot.com.br/2012/04/projeto-preve-seguro-defeso-para-26.html>. Acesso em: 26 abr. 2012.

GLOBO (G1 ESPÍRITO SANTO) [TVGAZETA]. Confira os períodos de 'andada' do caranguejo-uçá no ES. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2016/01/confira-os-periodos-de-andada-do-caranguejo-uca-no-es.html>. Acesso em 13 jan. 2016.

PROJETO LITORAL NOTA CEM: CONHECER PARA PRESERVAR. Pesca no litoral paranaense. 2017. Disponível em: <http://www.litoralnotacem.com.br/pesca.htm>. Acesso em: 18 dez. 2017.

SOS MATA ATLÂNTICA. Períodos de proibição da captura e venda do caranguejo-uçá no Nordeste e Pará. 2013. Disponível em: <https://www.sosma.org.br/12736/periodos-proibicao-da-captura-e-venda-do-caranguejo-uca-no-nordeste-e-para/>. Acesso em: 16 jan. 2013.

OLIVEIRA, Tarcísio. 2017. Disponível em: <http://www.paulista40graus.com/captura-do-caranguejo-uca-esta-proibida-em-pe-e-outros-nove-estados/>. Acesso em: 3 jan. 2018.

WEBSITE FRED JORDÃO, s/d. Disponível em: <http://fredjordao.com.br/content/ilha-de-deus/>. Acesso em: 10 fev. 2018.