



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ANTONIO FERREIRA DE SOUSA LEITE JÚNIOR  
20180000588

**OS MITOS E AS CIÊNCIAS DAS ITAQUATIARAS DO INGÁ**

JOÃO PESSOA – PB  
JUNHO DE 2022

ANTONIO FERREIRA DE SOUSA LEITE JÚNIOR

**OS MITOS E AS CIÊNCIAS DAS ITAQUATIARAS DO INGÁ**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Bacharelado em Ciências Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do grau de bacharel em Ciências das Religiões.  
Prof. Dr. Mateus da Cruz e Zica, orientador.

JOÃO PESSOA - PB

JUNHO DE 2022

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

L533m Leite Júnior, Antonio Ferreira de Sousa.

Os mitos e as ciências das Itaquatiaras do Ingá /  
Antonio Ferreira de Sousa Leite Júnior. - João Pessoa,  
2024.

113 f. : il.

Orientação: Mateus da Cruz e Zica.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em  
Ciências das Religiões) - UFPB/CE.

1. Pré-história. 2. Mitos. 3. Arqueologia. I. Zica,  
Mateus da Cruz e. II. Título.

UFPB/CE

CDU 2-264(043.2)

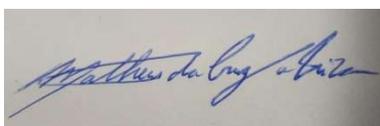
ANTONIO FERREIRA DE SOUSA LEITE JÚNIOR

**OS MITOS E AS CIÊNCIAS DAS ITAQUATIARAS DO INGÁ**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Bacharelado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do grau de bacharel em Ciências das Religiões.

Data de aprovação: 14 / 06 / 2022

Banca examinadora



---

**Professor Doutor Mateus da Cruz e Zica - UFPB**

Orientador

---

Professor Dr. Johnni Langer - UFPB

Examinador



---

Professora Dra. Maria Lúcia Aburre Gnerre - UFPB

Examinadora

## **Resumo**

O sítio de arte rupestre das Itaquatiaras do rio Ingá, reúne representações em baixo relevo na composição de grandes painéis de arte rupestre associado à tradição Itaquatiaras que, dominou um ambiente natural formado por rochas e água, transformando-o para fins sociais, sagrados, culturais e artísticos com um padrão estético particular em técnica de expressão e de conceitos simbólicos. A beleza e a complexidade das Itaquatiaras do Ingá parecem exigir do arqueólogo respostas que, dificilmente poderia dar. Por isso, muitas hipóteses foram levantadas por eruditos, pseudocientistas e estudiosos do mundo inteiro, estendendo a fama da Pedra do Ingá pelo místico e criando muitas relações entre as Itaquatiaras e as comunidades da região. A pesquisa teve como objetivos analisar as diversas concepções sobre a ornamentação das Itaquatiaras do Ingá, discutindo os aspectos místicos, sagrados e científicos envolvidos nessas suposições, estabelecendo relações entre os signos da Pedra do Ingá e outras inscrições da arte rupestre conhecida no Nordeste do Brasil. A metodologia consistiu de um levantamento bibliográfico, na leitura, análise dos textos, redação e elaboração de uma produção textual que, possibilitou a discussão dos achados e a elaboração de uma conclusão que, sem negligenciar o caráter científico desse desfecho, buscou não negar o valor da imaginação na elucidação da pré-história nordestina e brasileira.

**Palavras-chave:** pré-história; mitos; ciências; arqueologia; Ingá.

## **Abstract**

The rock art site of Itaquatiras do Rio Ingá, brings together representations in low relief in the composition of large rock art panels associated with the Itaquatiras tradition that dominated a natural environment formed by rocks and water, transforming it for social, sacred, cultural purposes and artistic with a particular aesthetic standard in expression technique and symbolic concepts. The beauty and complexity of the Itaquatiras do Ingá seem to demand answers from the archaeologist that he could hardly give. Therefore, many hypotheses were raised by scholars, pseudoscientists and scholars from all over the world, extending the fame of Pedra do Ingá for the mystic and creating many relationships between the Itaquatiras and the communities of the region. The research aimed to analyze the different conceptions about the ornamentation of the Itaquatiras do Ingá, discussing the mystical, sacred and scientific aspects involved in these assumptions, establishing relationships between the signs of Pedra do Ingá and other inscriptions of rock art known in the Northeast of Brazil. The methodology consisted of a bibliographic survey, in the reading, analysis of texts, writing and elaboration of a textual production that, made possible the discussion of the findings and the elaboration of a conclusion that, without neglecting the scientific character of this outcome, sought not to deny the value imagination in the elucidation of Northeastern and Brazilian prehistory.

**Keywords:** prehistory; myths; sciences; archeology; Ingá.

## Sumário

Página

1. Introdução .....	07
2. A arqueologia pré-científica .....	09
2.1 A tradição bíblica e o mito fenício.....	
2.2 A hipótese astronômica e a hipótese da origem clássica.....	21
2.3 Degeneracionacismo, neodegeneracionismo e a hipótese alienígena .....	23
2.4 O mito de Sumé e o mito do <i>Pâebirú</i> .....	36
2.5 Os glifos das Itaquatiaras do Ingá e as tabuletas da Ilha de Páscoa .....	39
3. As Itaquatiaras do Ingá .....	44
3.1 A arqueologia científica moderna .....	46
3.2 As modalidades técnicas de gravação dos petróglifos .....	53
3.3 A ocupação das Américas na pré-história .....	56
3.4 A classificação arqueológica da arte rupestre em tradições .....	64
4. Os mitos e as ciências das Itaquatiaras do Ingá .....	79
5. Considerações finais .....	107
6. Referências .....	111

## 1 Introdução

Como conjunto gráfico homogêneo na técnica, na organização do espaço gráfico e na iniludível mensagem que o painel gravado transmite, os petróglifos das Itaquatiaras do Ingá são um caso único, pelo uso peculiar de representações em baixo relevo na composição de grandes painéis de arte rupestre, os quais revelam o gênio criativo de um grupo humano associado à tradição Itaquiara<sup>1</sup> que, dominou um ambiente natural formado por rochas e água, transformando-o para fins artísticos, sociais, culturais e sagrados, manifestando um padrão estético singular em técnica de expressão e de conceitos simbólicos (IPHAN, 2020<sup>2</sup>; MARTIN, 2013; PESSIS et al., 2019).

As pesquisas arqueológicas no interior do Nordeste brasileiro têm confirmado a importância que essa região exerceu sobre inúmeros grupos humanos que a ocuparam. Nos abrigos sob rochas da região, esses grupos pintaram suas paredes, fizeram suas fogueiras para assar seus alimentos, enterraram seus mortos e também gravaram em pedras no leito de rios e riachos. Esse patrimônio cultural tem fornecido rico material para a constituição da memória desses grupos humanos no campo de estudo da arqueologia (BRITO, 2013<sup>3</sup>).

A educação patrimonial pode usar lendas e mitos para promover a cidadania sobre o patrimônio arqueológico nas memórias e identidades da comunidade local e da sociedade, colaborando para que a memória permaneça viva e o patrimônio preservado. O processo de apoderação do patrimônio cultural busca compreender as memórias sociais que permeiam os bens culturais e a percepção desses, pelas comunidades contemporâneas locais. A construção dessa noção de patrimônio cultural, intensifica o reconhecimento das identidades sociais, seja pela socialização entre comunidade, pesquisadores e instituições, como também pelas ações de preservação dos bens patrimoniais, a materialidade do espaço e o sentimento de segurança e apesar da importância do turismo arqueológico para

---

<sup>1</sup> Na arqueologia, a classificação em tradições é a forma operacional que os arqueólogos usam para separar e identificar as formas de apresentação gráfica utilizadas pelos diversos grupos étnicos pré-históricos no tempo e no espaço. As gravações perto ou no leito dos rios nordestinos têm sido agrupadas na tradição Itaquiara, discutidas mais adiante.

<sup>2</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>3</sup> **Vanderley de Brito** é pós-graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba e sócio fundador da sociedade Paraibana de Arqueologia. Desde 2001 se ocupa no estudo da cultura Itacoatiara na Paraíba, percorrendo o território paraibano em busca de inscrições rupestres, esmiuçando a bibliografia sobre o assunto para escrever um livro.

a economia da população local, as ações de apropriação do patrimônio cultural devem ser sistemáticas envolvendo questões como memórias, identidades, informações e conhecimentos para que, tal patrimônio seja percebido como elemento cultural, parte da história e dos antepassados da comunidade e não apenas como um fator econômico e mercadológico (CATOIRA & AZEVEDO NETO, 2018).

Kiyotani, Arruda & Tavares (2015) sugeriram o arqueoturismo para a Pedra do Ingá, como uma alternativa para viagens motivadas pelo desejo de conhecer aspectos de culturas passadas, entretanto, identificaram e apontaram deficiências na estrutura física e de informação, não somente no sítio, mas também na qualidade dos serviços de alimentação, hospedagem e transporte para o turismo arqueológico no Ingá.

Esse texto é a proposta de estudo e pesquisa para a elaboração do Trabalho de Conclusão de Curso – TCC – no Bacharelado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB - e teve como objetivo geral analisar as diversas concepções sobre a ornamentação das Itaquatiaras do Ingá, sua autoria, a época em que isso se deu, as técnicas utilizadas para burilar o bloco de gnaiss e o significado dos glifos, discutindo os prováveis aspectos místicos, sagrados e científicos envolvidos nessas suposições e como objetivos específicos, buscou revisar e analisar o que foi descrito ao longo dos séculos acerca das inscrições das Itaquatiaras do Ingá, estabelecendo relações entre os signos da Pedra do Ingá e outras inscrições da arte rupestre conhecidas no Nordeste do Brasil.

A metodologia adotada consistiu na realização de um levantamento bibliográfico sobre o tema, na leitura e análise dos textos e na redação e elaboração de uma produção textual que, possibilitasse a discussão dos achados e a elaboração de uma conclusão que buscasse não negligenciar o caráter científico desse desfecho, porém sem negar o valor da imaginação na elucidação da pré-história nordestina e brasileira. Além disto, foram realizadas pelo autor, visitas de campo ao sítio arqueológico do Ingá e o registro fotográfico do local.

## **2. A arqueologia pré-científica**

### **2.1 A tradição bíblica e o mito fenício**

A pesquisa arqueológica brasileira nasceu no século XIX à sombra de viajantes, naturalistas, botânicos, geólogos, antropólogos e paleontólogos estrangeiros, enviados por seus países para o enriquecimento das coleções dos museus europeus e também de estudiosos de sociedades primitivas. Como nos demais países de tradição cristã, o estudo da pré-história no Brasil, no período pré-científico, está também atrelado à rigidez da cronologia bíblica e dessa forma, o que aconteceu está na Bíblia e o que não está na Bíblia, simplesmente não existiu. Depois que, em 1537, a bula do Papa Paulo III, definitivamente estabeleceu que os indígenas americanos também eram filhos de Deus e tinham direito à salvação eterna, nasce as bases de uma arqueologia mitológica, apoiada na Bíblia, particularmente em algumas passagens do Antigo Testamento que, falam de navegações demoradas a lugares não claramente identificados, junto com a necessidade de situar os indígenas americanos dentro dos tradicionais episódios bíblicos da arca de Noé e das tribos perdidas de Israel. Assim, a arqueologia pré-científica até o século XIX, na realidade, teve sua origem no desejo de descender as culturas indígenas americanas às civilizações mediterrâneas, especialmente pelos missionários que, ansiavam por uma explicação bíblica e pós-diluvial que justificasse a presença humana nas Américas. Esse desejo de origens e de um passado heroico, está latente em todos os povos, razão da fama do mito da Atlântida e de seus habitantes. Tudo isso, possibilita classificar as influências míticas na história da Arqueologia brasileira em três fases: mitos heroicos, relatos de missionários, viajantes e aventureiros e a moderna pesquisa científica. Todo esse mundo mítico fantástico, paralelo ao início da pesquisa científica, é especialmente significativo no Nordeste e em decorrência disso, os fenícios, os gregos ou mesmo os israelitas, deveriam ser os antigos ascendentes dos povos originários encontrados pelos europeus, porém, desgraçadamente já em fase de regressão cultural. Na interpretação mítica das origens pré-históricas brasileira pode-se distinguir três tendências dominantes: a interpretação dos textos bíblicos, as navegações dos fenícios e o mito da Atlântida que, está relacionado com a Ilha Brasil e a lenda das Sete Cidades (MARTIN, 2013).

Martin (2013) apresentou passagens do Antigo Testamento - I Reis 10:11-22, - I Reis 22:49, II Isaiás 2: 16, Jonas 1:3, Ezequiel 27:12 - que, falam dos navios de Hirão e Salomão que iam a Ofir e Társis e de três em três anos, voltavam “trazendo grande

quantidade de madeira de sândalo e pedras preciosas”, ou “prata, marfim, bugios e pavões”, e também “prata, estanho, ferro e chumbo”.

Em 1869 dom Henrique Onffroy de Thoron lançou o livro “Antiguidade da navegação do oceano. Viagem dos navios de Salomão ao rio das Amazonas, *Ophir, Tardschiscli, Parvaira*”, traduzido para o português e publicado em Manaus em 1876; nele Thoron argumentou que o Rei Salomão haveria navegado pelo rio Amazonas, embasando-se em Sólon que, recebeu dos sacerdotes egípcios com riqueza de detalhes, todo o conhecimento sobre o império marítimo da Atlântida, sua invasão e destruição e também, baseando-se nos diálogos descritos por Platão (2012) entre o seu avô Crítias e Timeu, no século IV a.C., nos quais a posição da grande ilha de Atlântida no oceano, é indicada em frente ao estreito de Hércules, ou Gades e em seguida, atrás desta, apontou as numerosas ilhas agora chamadas de Antilhas e depois destas, segundo Crítias, “está a grande terra firme... um verdadeiro continente” (THORON, 1905).

Thoron (1905) também citou que segundo Platão (2012), a esquadra dos atlantes era composta de vários milhares de navios, para ele “as provas da navegação do oceano” por povos cuja antiguidade remonta o cataclisma da Atlântida e continua dizendo que, Aristóteles também descreveu uma região fértil, abundantemente regada e coberta de florestas, que fora descoberta pelos Cartagineses “além do Atlântico” e concluiu que, o diálogo entre Crítias e Timeu refere-se as Américas e para que não haja dúvidas, Platão acrescentou que, atrás desta terra firme, está o “grande mar”.

Thoron (1905) descreveu sua certeza de que os povos dos grandes continentes se conheceram antes da época fenícia e que, antes dos fenícios, os dois oceanos e a América eram conhecidos dos atlantes e dos egípcios, sendo que, os antigos egípcios e os pelasgos seriam, na verdade atlantes americanos.

Thoron (1905) resumiu que, depois de haver-se baseado em historiadores, para demonstrar que os povos da antiguidade navegavam pelos oceanos e conheciam a América, fez ainda conhecer que palavras hebraicas se misturaram aos dialetos dos indígenas e que, essa troca de vocábulos entre nações de continentes diversos, é a prova de que os hebreus e os fenícios viajavam pelo rio das Amazonas, o qual recebeu desses

navegantes o nome de “Salomão”<sup>4</sup>. Assim, como está descrito na Bíblia, o rei Salomão pleiteava marujos a *Hiram*, rei de Tiro, para que seus navios navegassem pelo rio das Amazonas até às cidades de *Ophir*, *Tarschisch* e *Parvaim*, onde se abasteciam com ouro e pedras preciosas.

Thoron (1905) defendeu em seu livro que:

Os monumentos com inscrições e esculturas na pedra dura, provam que instrumentos de ferro e de aço serviram para gravá-las, pois em nenhuma parte da América teriam sido descobertos vestígios de fábrica de ferro e, apenas o cobre estava em uso. Artistas e operários estrangeiros, teriam contribuído para a construção e o embelezamento dos edifícios (THORON, 1905).

Por outro lado, Brito (1988, p. 41) escreveu que, em 1882, o americano Ignatius Donnatelly dedicou-se à pesquisa do continente perdido e escreveu o livro “Atlântida, um mundo antediluviano” tendo afirmado que através do tempo:

A Atlântida tornou-se uma nação poderosa e de grande população que, expandindo-se para a costa do golfo do México, para o rio Mississipi e Amazonas, costa do Pacífico da América do Sul, Mediterrâneo, costa ocidental da Europa e da África, o Báltico, o Mar Negro e o Mar Cáspio, povoou esses locais, que foram, portanto, habitados por gente civilizada (BRITO, 1988, p. 41).

Para Donnatelly, a catástrofe que destruiu completamente a ilha:

Levou algumas pessoas a fugirem em barcos e jangadas, levando para as nações a leste e oeste a narrativa da terrível catástrofe que, permanece até nossos dias, nas lendas de inundação e dilúvio de diversos povos do Velho e do Novo Mundo (BRITO, 1988, p. 41).

---

<sup>4</sup> Rio Solimões foi o nome dado por cronistas ibéricos na época do descobrimento, ao trecho superior do rio Amazonas no Brasil, desde sua confluência com o rio Negro até a tríplice fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia. As razões da alcunha ainda são incertas, mas é sabido de uma nação ameríndia vulgarmente denominada por cronistas lusófonos de *Soriman*, corrompida como *Solimao* ou *Solimum*, em referência ao veneno utilizado nas pontas de flechas e dardos destes povos, deu a este trecho o nome do rio e região do estado do Amazonas. Nas proximidades de Manaus, o rio Negro encontra-se com o rio Solimões, formando o fenômeno natural do encontro das águas, onde as águas barrentas do Solimões não se misturam com as águas do Rio Negro. Depois da união dos dois rios, o rio recebe o nome de rio Amazonas, em território brasileiro.

Na década de 1950, Marcel Homet, pesquisador francês assegurou que há uma linguagem fálca nas inscrições do Ingá, produzida por uma civilização magdaleana, descendente de povos de um suposto continente desaparecido entre o Velho e o Novo Mundo, chamado Atlântida (BRITO, 2013).

Em 1957, Amilcar Quintela Junior no livro “Atlântida”, um poema épico dividido em doze cantos, sugeriu que o monumento do Ingá revela a epopeia de *Raguemá*, um herói civilizador das Américas nos tempos faraônicos. A Pedra do Ingá seria a tumba de *Raguemá* (BRITO, 2013).

No entanto, a versão mais propagada para as inscrições das Itaquatiras do Ingá, defende que teriam sido naufragos fenícios os autores das famosas inscrições. Para Martin (2013, p. 19) o mito fenício brasileiro nasceu com as lendas da Ilha Brasil, das Sete Cidades e de outras fantasias, pois as navegações mediterrâneas além das colunas de Hércules, no estreito de Gibraltar, estão relacionadas com as viagens comerciais dos fenícios ao Ocidente através da rota dos metais, iniciadas a partir do século IX a.C. e que, percorreram parte do noroeste da África, o norte da Península Ibérica, a Cornualha e talvez as ilhas Britânicas, mas com o descobrimento das Américas, o imaginário daqueles navegadores do além mar, criou asas.

De acordo com Brito (2013, p. 37) a pedra angular do mito fenício brasileiro é o relato do grego Diodorus Sículo que, viveu no século I a.C. e, registrou que, navegadores fenícios cruzando o oceano, chegaram a uma grande terra fértil e de clima delicioso, por volta de 500 a.C.; com base nesse documento, quem primeiro defendeu a presença de fenícios em terras brasileiras foi o padre jesuíta Simão de Vasconcelos, no século XVII, atraindo diversos simpatizantes, como o padre Inácio Rolim e o naturalista Jacques Brunet que, reconheceram analogias entre os sinais nas gravuras rupestres e letras do alfabeto fenício.

Contudo, o excêntrico e visionário austríaco, Ludwig Schwennhagen, foi sem dúvida, o mais criativo e pitoresco defensor do mito fenício, percorrendo os sertões do Ceará, do Rio Grande do Norte, da Paraíba, de Pernambuco e do Piauí nas décadas de 1910 e 1920, sempre em busca de perdidas civilizações mediterrâneas e desaparecendo, um dia, sem deixar vestígios. O “Doutor Loudovico Chove n’água”, como era tratado pelos seus amigos sertanejos incapazes de pronunciar seu nome corretamente, o gringo calmo, grandalhão e professor de História que gostava de beber cachaça e andava estudando ruínas, escreveu vários artigos e o livro “Antiga História do Brasil de 1100 a.C. a 1500

d.C.”, publicado inicialmente em Teresina, Piauí em 1928, pela editora Cátedra, do Rio de Janeiro. O livro é um compêndio utópico sobre as viagens dos fenícios ao Brasil em que, as excêntricas formações geológicas do Parque Nacional de Sete Cidades, no Piauí, são transformadas em sete cidades fabulosas do império colonial fenício do além mar. As pesquisas desvairadas de Ludwig Schwennhagen atrás de inscrições rupestres, levou-o a imaginar a existência de várias cidades, fundadas da união de fenícios e troianos no litoral do Nordeste, entre o Maranhão e a Bahia, das quais a mais importante seria Tutóia, no delta do Parnaíba. Mas, Schwennhagen não era o único a acreditar na lenda das sete cidades piauienses, pois o conselheiro Tristão de Alencar Araripe, no seu livro “Cidades petrificadas e inscrições lapidares no Brasil” (1887), também noticiou a “cidade petrificada do Piauí”, sem porém se pronunciar sobre as suas origens (BRITO, 2013; MARTIN, 2013; MARTIN, 1975).

Martin (1975, p. 518) observou que, o próprio Aníbal Mattos, autor do livro “O homem das cavernas de Minas Gerais” (1961) e um dos principais escavadores das cavernas de Lagoa Santa, pesquisou a obra de Schwennhagen e seus congêneres a respeito da possível colonização dos fenícios no Brasil, sem afirmar e nem negar nada, considerando-os como trabalhos científicos.

Coutinho (1995 apud SANTOS, 2005, p.57) citando o pesquisador Anthero Pereira sobre a Pedra do Ingá, fez comparações das Itaquatiaras do Ingá com a suposta escrita ideográfica usada na Ilha de Páscoa. Coutinho tenta em sua obra “Enigmas de Sete Cidades”, decifrar os enigmas das Sete Cidades do Piauí, conseguindo perceber nos grafismos encontrados naquele sítio arqueológico, a existência de uma civilização megalítica, moldada em suposições sem base científica. O autor também trabalha com a existência de uma escrita de natureza alfabética silábica no Brasil pré-histórico, cuja escrita era exclusiva dos sacerdotes dessa antiga cultura megalítica estrangeira.

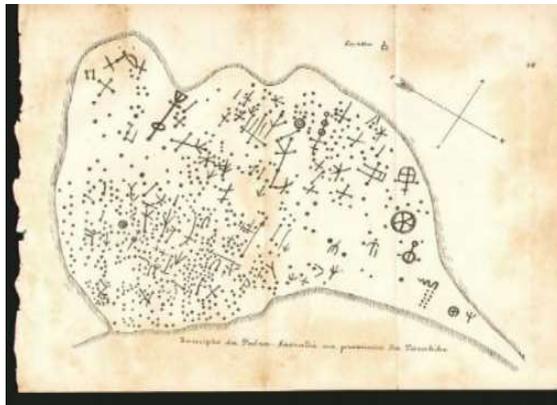
Martin (2013, p. 24) contou que o mito das sete cidades, também relacionado com a Ilha Brasil, surgiu na península Ibérica no século VIII, quando um bispo católico, fugindo da invasão sarracena que, em algumas versões é o próprio rei dom Rodrigo, último da dinastia visigoda derrotada pelos árabes, embarcou em Lisboa rumo ao Oeste chegando a uma ilha desconhecida, onde fundara sete cidades. A estória começou a correr na cartografia anterior e imediatamente posterior aos descobrimentos e assim, a lenda misturada a outras de origem indígena, espalhou-se pelas Américas, atraindo aventureiros de todas épocas, sempre procurando os mitos heroicos de norte a sul. O mito fenício



Lavrada, outro município distante cento e quarenta quilômetros do Ingá. Com o tempo, passou a se falar da inscrição fenícia da Paraíba que, acabou sendo identificada como a enigmática Itaquatiara do Ingá, no estado da Paraíba, a mais famosa e expressiva gravura rupestre do Brasil. Entretanto, as inscrições da Pedra do Ingá, assim como as da Pedra de Retumba, não tem qualquer semelhança com a suposta inscrição que teria sido copiada na cidade de Pouzo Alto (BRITO, 2013; MARTIN, 2013; LANGER, 2000).

Brito (2013) contou que o Sítio Arqueológico da Pedra de Retumba em Pedra Lavrada, na Paraíba, foi primeiramente referenciado pelo naturalista Louis Jacques Brunet por volta de 1858 mas, somente em 1886 o engenheiro de minas Francisco Soares da Silva Retumba dirigiu ao presidente da província, um relatório onde mencionava a existência de inscrições em uma grande pedra, no povoado de Pedra Lavrada. Retumba copiou integralmente as inscrições, enviou em apêndice junto com a carta e assim o desenho correu o mundo, tornando-se famoso. A Pedra de Retumba atualmente encontra-se submersa numa represa do rio Seridó.

**Imagem 2:** Cópia das inscrições da Pedra de Retumba.



Disponível em: <[https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:sub-tradição, Francisco Soares, Pedra Lavrada em Jardim do Serid%C3%B3.png](https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:sub-tradição,_Francisco_Soares,_Pedra_Lavrada_em_Jardim_do_Serid%C3%B3.png)>.

Martin (2013, p.27) considerou que, pode-se incluir também o Imperador dom Pedro II como um dos primeiros arqueólogos do Brasil, pois influenciado pela Sociedade de Antiquários de Londres, com visão classicista e heroica do mundo antigo e pouco interessado na pobre arqueologia indígena, a autora considerou que:

O imperador protegeu Ladislau Netto, facilitando-lhe os estudos na França, com a secreta esperança de origens clássicas para os indígenas do seu país. Deve ter recebido com alegria a notícia do achado da falsa inscrição fenícia da Paraíba, assim como os quadros comparativos dos desenhos da louça de Marajó com antigas línguas orientais, publicados por Ladislau Netto (MARTIN, 2013, p. 27).

Para Johnni Langer (2000, p. 83) pesquisador de mitos fenícios no Brasil, aquela fraude foi intencional tendo por objetivo desmoralizar a Academia Imperial ou, ao contrário, glorificar algum dos seus membros, havendo quem diga que o próprio Ladislau Netto teria forjado o engodo, procurando dar origem na antiguidade clássica para o povo brasileiro. Langer (2000, p. 89) narrou que, Ladislau Netto enviou correspondência a quatro estrangeiros residentes na capital, Rio de Janeiro, todos com conhecimento epigráfico, comparando as suas respostas com a carta que recebeu de Joaquim Alves da Costa e acreditou ter encontrado o autor da fraude, porém, tratando-se de pessoa com alto prestígio social, preferiu nunca mencionar o nome de sua suspeita. Por outro lado, Langer (2000, p. 88), especulou que, alguns eruditos ligados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) poderiam ter efetuado a fraude. Embora, além de Ladislau Netto, apenas o imperador possuísse esparsos conhecimento de hebraico, o diplomata conde de La Hure, era uma das poucas pessoas daquela época com conhecimentos especializados em epigrafia e métodos arqueológicos modernos e que, teve suas memórias com a interpretação da origem fenícia das inscrições da cidade perdida da Bahia, contestada por Fernandes Pinheiro, primeiro secretário da Revista IHGB. Em 1866, o conde de La Hure solicitou ao IHGB subsídios financeiros para suas pesquisas arqueológicas, mas não obteve resposta, desde então, sua intensa correspondência com os membros da Academia Imperial, cessou. Esse poderia ter sido então, o motivo para La Hure forjar o documento, pois pretendia desmoralizar a instituição que não apoiou suas teorias e trabalhos. Além disso, colabora com essa hipótese, o fato do conde ter efetuado um estudo geológico na região do rio Paraíba, explicando a localização da misteriosa pedra.

Julgando que alguns caracteres da gravação de Pouzo Alto se assemelhavam a letras do alfabeto fenício, Ladislau Netto entre 1872 e 1873 dirigiu-se a Ernest Renan e a Bargés, dois orientalistas franceses que, acolheram a ideia do estudioso brasileiro, assim a inscrição foi traduzida apresentando em um dos seus trechos o seguinte: “Esse monumento de pedra foi por Cananeus Sidônios que para fundar colônias em país longínquo, montanhoso e árido, sob a proteção dos deuses e deusas, puseram-se em viagem no 19º ano de Hiram, nosso poderoso rei”.

Ladislau Netto impossibilitado de localizar o proprietário do Sítio em Pouzo Alto e, reconhecendo na tradução referências ao périplo de *Hanon* do século VI a. C., a trechos bíblicos e ao *Poemulus* de Plauto, valendo-se de hábil estratégia, conseguiu descobrir através da imprensa do Rio de Janeiro “o autor da falsificação, um orientalista residente no Rio de Janeiro”, daí a célebre *Lettre à Monsieur Renan à Propôs de L’inscription Phenicienne Apocryphe Sumise en 1872 à L’Institute Historique et Etnográfica du Brasil*, publicada em 1885.

Martin, (1975, p. 516) afirmou que, a tradução mais difundida da suposta inscrição fenícia da Paraíba e similar a dada por Renan, é a do professor norte americano Cyrus Gordon que, em 1968, trouxe de volta a questão já quase esquecida das inscrições fenícias no Brasil.

Brito (2013, p. 39) escreveu que, em 1968, o cientista norte-americano Cyrus Gordon, autoridade em línguas mortas da Universidade de Brandeis, num trabalho intitulado “The authenticity of the phoenician text of Parahyba” atestou a origem fenícia das supostas inscrições de Pouzo Alto e traduziu o texto como o relato de comerciantes fenícios, a serviço do Rei de Sidon, que teriam se perdido durante uma tempestade na costa da África e aportado em terras estranhas.

Martin (2013) contou que, Gordon considerou a inscrição autêntica, porque ninguém poderia ter inventado vocábulos e formas gramaticais fenícias desconhecidas em fins do século XIX. Contudo, nada impediria que "o orientalista", a quem Ladislau Netto acusa, sem citar o nome, a copiasse de uma autêntica, encontrada em algum lugar do Mediterrâneo, como a “estela moabita de Mesa”, descoberta em 1869, e com a qual tem indubitáveis pontos de semelhança, criando-se assim a fraude que se arrastou até os nossos dias. Eis aqui a tradução de Gordon:

Somos filhos de Canaã, de Sidon, a cidade do rei. O comércio nos trouxe a esta distante praia, uma terra de montanhas. Sacrificamos um jovem aos deuses e deusas exaltados no ano 19º de Hiran, nosso poderoso rei. Embarcamos em Eziongeber no mar Vermelho, e viajamos com dez navios. Permanecemos no mar juntos por dois anos, em volta da terra pertencente a Ham (África), mas fomos separados por uma tempestade e nos afastamos de nossos companheiros e assim aportamos aqui, 12 homens e 3 mulheres. Numa nova praia que eu, o almirante, controlo. Mas auspiciosamente possam os exaltados deuses e deusas intercederem em nosso favor (MARTIN, 2013, p. 517).

Para Martin (1975, p, 509) como a tradução de Gordon para as inscrições de uma inscrição fenícia encontrada no Brasil no final do século XIX não parece inventada, mas copiada de uma inscrição real, supõe-se que alguém a copiou de um texto fenício, no anseio de agradar ao Imperador dom Pedro II, que era aficionado à arqueologia e às antiguidades. Martin acha que, da mesma maneira nasceu o mito da inscrição fenícia, para uns e indígena para outros, gravado na imensa rocha chamada de "Pedra da Gávea", no Rio de Janeiro. A inscrição da Pedra da Gávea foi traduzida pelo historiador amazonense Bernardo Ramos como: "Tiro, Fenícia, Badezir Primogênito de Jethabaal", contudo, não são mais do que desenhos na rocha produzidos naturalmente pelo intemperismo.

De acordo com Brito (2013, p. 85) a mais famosa pseudoinscrição do Brasil são as físsuras, fendas e frestas enfileiradas, com três metros cada uma, esculpidas numa parede de granito da imensa rocha no alto do morro da Gávea no Rio de Janeiro (BRITO, 2013).

Brito (2013, p. 85) comentou também que, no Sítio Arqueológico do Ingá, em frente ao monólito principal, há um parede rochosa que parece ter sido entalhada pela mão humana, no entanto, o fenômeno é resultado do intemperismo, trata-se também de uma pseudoinscrição.

No entanto, é o português Ferraz de Macedo (1886, apud MARTIN, 2013, p. 20), autor de uma das mais antigas e raras obras da Pré-história brasileira, editada em Lisboa, em 1886, simultaneamente em francês e português, sob o título "Ethnogenia Brazilica, esboço crítico sobre a Pré-história do Brazil e autochtonia polygenista baseado nas recentes descobertas archaeológicas da América, apresentadas na exposição anthropologica do Rio de Janeiro em 1882", um dos maiores críticos da obra de Ladislau Netto. No livro Macedo tentou demonstrar que Ladislau Netto era apenas "um plagiário descarado", o qual teria invadido na sua ausência, a casa de l'Epine, francês contratado pelo Museu Nacional para desenhar as coleções egípcias e da cerâmica Marajó, para roubar uma mala com manuscritos e depois denunciar l'Epine à polícia como ladrão. Acompanham as afirmações de Macedo uma declaração do próprio l'Epine e outra da sua anfitriã, ambas com autenticação de cartório e do consulado da França. No segundo capítulo, Macedo prossegue enumerando os grandes plagiadores da história e dentre esses estão Santo Inácio de Loyola e Ladislau Netto, denunciando que, as tábuas comparativas das inscrições de Marajó com sinais mexicanos, chineses e egípcios eram obra de l'Epine, conhecedor do chinês e do egípcio, e não de Ladislau Netto que "mal falava francês e português". Sobre isso, Martin (2013, p. 21) opinou que, nem Ladislau Netto nem l'Epine,

conheciam a escrita chinesa ou egípcia e quanto ao domínio do francês, considera importante observar que, Ladislau Netto foi aluno da tradicional e conceituada Universidade de Sorbonne, onde obteve o título de Doutor em Ciências Naturais, entre outras honrarias.

Martin (2013, p. 21) escreveu que, num artigo na “Folha Nova”, publicado em 1885, o então diretor do Museu do Amazonas, J. Barbosa Rodrigues, referindo-se a Ladislau Netto, escreveu: “Todo homem, embora coberto pelo prestígio oficial e pelas lantejoulas, deve ter honra, e deve defendê-la para mostrar que não é um caráter podre”. A autora descreveu ainda que, o escritor sergipano Sylvio Romero, no artigo “O Sr. Ladislau Netto e a archeologia brasileira”, com sarcasmo, ridicularizou os trabalhos do sábio alagoano chamando-o de “beduíno antropológico”, atacando-o, também no obscuro assunto da inscrição fenícia apócrifa da Paraíba, para depois o chamar de “audaciosíssima encarnação da fofice brasileira que se chama Ladislau de Souza Mello e Netto” e continua com acusações dizendo:

[...] Ladislau, acoroçado por não sei que maligno demônio, entrou a hypnotisarnos em chinês e egípcio, como já d'antes nos embasbacaria em phenicio e hebraico. É um mágico [...] Elle, que é incapaz de escrever vinte linhas certas em francês, elle, que mastiga mal a própria língua, arrotando agora quatro idiomas orientais difficilimos, pertencentes a três grupos ethnográficos diversos [...] Onde e quando os estudou e quem foram os seus mestres? Da affirmação da ignorância absoluta do diretor do Museu Nacional o Sr. Ladislau de Sousa Mello e Netto em qualquer dos ramos das línguas orientais, tomo eu a responsabilidade histótica *ex auctoritate que fungor*. E para tanto, basta conversar com elle dez minutos... (MARTIN, 2013, p. 21)

Os rumos do que pretendia ser o maior achado do século, começaram a convergir para mais um engodo científico. Através de carta enviada para o “Novo Mundo”, em abril de 1874, o alagoano Ladislau Netto, reconheceu pela primeira vez o caráter apócrifo da pedra fenícia, depois em carta enviada ao seu orientador e amigo, Ernest Renan que, desde 1861, chefiava a missão francesa de escavações na Fenícia e no ano seguinte, no seu artigo “Inscrição Phenicia”, publicado no Jornal do Comércio do Rio de Janeiro, em 8 de junho de 1875 e reproduzido cem anos depois, em artigo na Revista de História (1975), da Universidade de São Paulo. Apesar disso, Ladislau Netto não conseguiu livrar-se totalmente da fama de mentiroso e falsário, que o perseguiu durante toda a sua vida e mesmo muitos anos depois da sua morte, ainda foi violenta e injustamente atacado pelo paraibano Geraldo Joffily no artigo “A inscrição fenícia da Paraíba”, publicado em 1973

na Revista de História, chamando-o de falsário e mentiroso e afirmando que, motivado por objetivos de autopromoção ou fama, o arqueólogo teria sido o maior beneficiado pela divulgação do polêmico vestígio, além de insinuar que a falsa inscrição fenícia havia sido urdida pelo imperador dom Pedro II (LANGER, 2000; MARTIN, 2013, MARTIN, 1975).

Em defesa de Netto, Martin (1975, p. 516) citou as palavras a ele dedicadas por Angyone Costa: "incidiu em erros, que passavam como verdades no seu tempo, mas que não lhe diminuem o valor".

Langer (2000, p. 88), considerou que, a simpatia de Netto para com a vinda dos navegantes semitas ao Brasil não era um caso isolado, pois na época, diversos intelectuais e periódicos nacionais compartilhavam essa concepção e que, essa falta de contextualização do período histórico, também levou o historiador José Bittencourt, a equivocadamente julgar, o envolvimento de Ladislau Netto na feniciologia não condizente com sua figura de "cientista rigoroso".

Brito (1988) narrou uma lenda contada e defendida pelos mais eruditos do Ingá que, conta da vinda de estrangeiros ao Ingá, dizendo que a viagem foi feita por fenícios que partindo do Oriente, passaram pelo sul da África chegando à costa paraibana, de onde tomaram o rio Paraíba na sua foz em Cabedelo, subindo contra a correnteza até alcançar um dos afluentes do rio Bacamarte e chegarem ao Ingá, percorrendo ainda alguns quilômetros à frente, onde deixaram a embarcação por falta de condições de navegabilidade.

No final do século XIX, as descobertas mais importantes para a arqueologia brasileira aconteceram na Amazônia, onde Emílio Goeldi escavou as famosas necrópoles de Cunani e K. Rath explorou os sítios da ilha de Marajó, divulgando a bela cerâmica marajoara (BRITO, 2013).

Contudo, o mito fenício não se acabou com Ladislau Netto e a suposta colonização fenícia do Brasil insiste sempre em renascer. No final da década de 1960, o arqueólogo francês Armand Laroche apontou correlações entre os signos do Ingá e a escrita fenícia, protosinaica, etrusca e hitita. Na década de 1970, o mito fenício brasileiro teve no Dr. Barata, presidente de um certo Grupo Arqueológico do Ceará, um apaixonado defensor. Para o advogado Keyller Toscano de Almeida, as inscrições do Ingá foram feitas por navegantes fenícios acidentalmente aportados na Paraíba. O mito fenício brasileiro, chegou ao passado recente tendo como defensores dom Henrique Onffroy de Thoron,

José da Silva Ramos, Bougard de Magalhães, o cônego Florentino Barbosa e o padre Francisco Lima, além de Frederico Hats (BRITO, 2013; MARTIN, 2013).

## **2.2 A hipótese astronômica e a hipótese da origem clássica**

Em 1962 surge a primeira hipótese astronômica para a Pedra do Ingá, com o astrônomo amador José Benício de Medeiros, além de Francisco Octávio da Silva Bezerra e Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão, pesquisadores do Centro Brasileiro de Arqueologia que, notaram uma certa repetição de símbolos fálicos e astronômicos nas inscrições (BRITO, 2013).

Ainda na década de 1960, também por influências dos avanços na corrida espacial, surgiram teorias de que as Itaquatiras do Ingá revelam motivações astronômicas. Naqueles anos da viagem de Iúri Gagarín ao espaço sideral (1961) e do pouso da nave norte americana da Apolo XI na lua (1969), assuntos relacionados ao espaço e a astronomia estavam em moda.

Em 1984, o já então dentista Francisco Faria, sugeriu existir um zodíaco nos registros do Ingá (FARIA, 1987; BRITO, 2013). Enquanto Brito (1988) cogitou em seu livro, a possibilidade da linha com cento e catorze capsulares acima das inscrições no painel vertical no monólito principal do Ingá, sejam configurações de um calendário lunar.

As inscrições na laje superior do monólito principal do Ingá e os glifos existentes na laje lateral estimulam as especulações em torno de símbolos astronômicos. A principal constelação identificada na chamada “tábua astronômica” da laje lateral, é a constelação de Órion que, nos primeiros meses do ano, domina o céu na caminhada de leste a oeste (BRITO, 1988).

O século XXI trouxe pesquisadores alicerçados em padrões teóricos, Thomas Bruno Oliveira estudou as inscrições desde 2004 e as considerou de objetivo pragmático, enquanto isso, Dennis Mota Oliveira propôs que os sinais são puramente subjetivos e de fins mágico-religiosos, já Erik Brito, supôs conter as inscrições do Ingá, um conjunto de fórmulas fitoterápicas. Por fim, o antropólogo Carlos Azevedo que, estuda a Pedra do Ingá desde 1961, defendeu a hipótese de que um povo sedentário e agrário escreveu em linguagem geométrica, uma visão de mundo neolítica (BRITO, 2013).

Bernardo Azevedo da Silva Ramos recolheu cerca de três mil inscrições do Brasil e de outros países da América, para a sua obra de dois volumes intitulada “Inscrições e tradições da América Pré-histórica especialmente do Brasil”, publicada em 1939, no Rio de Janeiro. Na obra, Ramos defendeu que as inscrições do Ingá são símbolos gregos paleográficos e ainda identificou os nomes de alguns planetas e signos zodiacais escritos em grego, assim traduzidos: *Helios* (Sol), *Selene* (Lua), *Ares* (Marte), *Aphrodite* (Vênus), *Zeus* (Júpiter), *Taurus* (Touro), *Krios* (Carneiro), etc.". Foi exatamente defendendo a interpretação de Ramos, que o padre Francisco Lima, outro adepto do vínculo helênico dos registros rupestres do Ingá, jurou por sua fé de sacerdote, após ver a rocha onde se encontra a inscrição, ter lido a palavra *Helios*, em grego. Em 1953, o padre Francisco Lima publicou na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, o artigo “Vestígios de uma civilização pré-histórica”, onde aceita a vinculação dos gregos com as Itaquatiras do Ingá (ALMEIDA, 2009; MARTIN, 1975).

Martin (1975, p.520) achou insólito e surpreendente que o padre Francisco Lima, historiador de reconhecido mérito, jurasse sobre sua fé de sacerdote – *infide sacerdotis et gradus mei* - que as inscrições nas Itaquatiras do Ingá se tratavam de letras gregas: "Vi várias letras gregas destacadas ou conjugadas, mas perfeitamente legíveis, em baixo relevo, rasgadas em plena rocha". Para Martin (1975) qualquer um que, diante das insculpturas do Ingá, tentasse encontrar semelhanças com letras fenícias ou hieróglifos egípcios, daria apenas mostras de ignorância, alienação científica ou, como o padre, de ingenuidade.

O artista plástico Nivalson Miranda, disse em um vídeo documentário que, a Pedra do Ingá é um monumento tumular erguido por um sumo sacerdote egípcio que, cruzou o oceano para sepultar uma amada do faraó (BRITO, 2013).

Em 3 de julho de 1977 o jornal A União noticiou que, os franceses Louis Pauwels e Jacques Bergier, na obra “O despertar dos mágicos”, anunciaram duas mil coincidências entre os glifos das Itaquatiras do Ingá e o egípcio antigo (BRITO, 2013).

Em 21 de agosto de 1977, o jornal O Norte registrou a visita do professor egípcio Fathi Sehea da Universidade de Quebec no Canadá, que descobriu “entre os ideogramas insculpidos na rocha do Ingá, um mapa reproduzindo o rio Nilo e outro símbolo parecido com os da hieroglífica faraônica, a famosa “flor de lótus dos templos de Karnak e Luxor” (FARIA, 1987).

De acordo com o jornal O Norte de 4 de março de 1979 que, divulgou a visita feita a Pedra do Ingá, pelo arqueólogo japonês Yu Massarru Mori, na sua coleta de documentação cinematográfica para exibição na televisão nipônica, o Dr. Mori “não emitiu opinião sobre o significado dos desenhos gravados” (FARIA, 1987).

Na década de 1980, o utópico pesquisador Gabriel Baraldi (1988 apud BRITO, 2013, p.63), sugeriu que a mensagem do Ingá está invertida, pois a pedra teria sido virada pela força das enxurradas. Baraldi afirmou ainda ter comparado sons da língua hitita com o tupi-guarani e que, as Itaquatiaras do Ingá seriam um testemunho irrefutável de uma civilização proto-hitita que floresceu na América e que, depois viajou para o Velho Mundo.

Brito (2013, p. 32) indignou-se mediante a absurda explicação do pesquisador Gabrieli Baraldi, autor do livro “Os Hititas Americanos” que, imaginou um cenário “juliverniano” para a ornamentação do monumento do Ingá, dizendo que as inscrições foram gravadas através de um molde aplicado por alta pressão mecânica sobre a rocha, a partir da lava de um vulcão próximo que, foi canalizada artificialmente para este fim por sociedades proto-hititas americanas.

Naquela época, Luiz Galdino (1988 apud BRITO, 2013, p. 63) propôs que as inscrições das Itaquatiaras do Ingá, representariam um sistema ideográfico de culturas pré-clássicas.

### **2.3 Degeneracionacismo, neodegeneracionismo e a hipótese da origem alienígena**

A bastante difundida “teoria degeneracionista” lançada pelo botânico Karl Frederick Phillip von Martius em 1839 sugeria que, povos “civilizados” estrangeiros chegaram as Américas, sendo os indígenas nativos, descendentes degenerados dessa cultura civilizadora original. Com a inclusão de novos adeptos, a nova teoria passou a ser conhecida como “neodegeneracionismo”, pois passou a considerar que os próprios indígenas nativos tinham uma cultura superior que, definhou com o tempo (BRITO, 2013).

Para Funari; Noelli (2021) a teoria do degeneracionismo, muito influente nos meios intelectuais brasileiros até pouco tempo atrás, foi difundida a partir das publicações do naturalista Karl Frederich Phillip von Martius, que percorreu o interior do Brasil para pesquisar informações sobre a fauna e a flora, entre 1817 e 1820. Martius divulgou suas ideias sobre o degeneracionismo em 1839, mas foi apenas em 1845 que essa teoria passou a ser conhecida no Brasil, quando foi publicado o seu ensaio "Como se deve escrever a História do Brasil", vencedor de um concurso realizado pelo IHGB. O naturalista adotou ideias que estavam em moda desde o século XVIII entre certos círculos intelectuais europeus, como explicar as diferenças entre os animais das Américas, qualificando-os como inferiores e aberrações, em relação aos animais do Velho Mundo. A partir dessa ideia, formulou a tese de que as populações indígenas que ocuparam as Américas eram originalmente "desenvolvidas", tendo como modelo os astecas, os maias e os incas, em virtude das suas arquiteturas monumentais, das densas populações e da agricultura em larga escala, porém, ao descerem dos frios planaltos andinos, os incas teriam adentrado à floresta tropical, ambiente considerado inóspito para humanos, passando então por um contínuo processo de degeneração, com a desintegração da cultura material, da organização social e dos valores morais, pois acreditava-se que o clima quente e úmido da floresta induziria a promiscuidade sexual, resultando numa contínua formação de novos povos cada vez mais degenerados e com línguas cada vez mais diferentes, explicando assim, a imensa dispersão geográfica dos falantes de várias línguas, a exemplo dos povos tupis e jês. Martius achava que a semelhança entre as distintas línguas devia-se a uma separação recente, portanto esses povos não seriam muito antigos, bem como defendia que a degeneração levaria os indígenas à extinção, tese imediatamente adotada pelos intelectuais brasileiros do século XIX e que perdurou intensamente até a década de 1970, inclusive influenciando o pensamento de antropólogos famosos como Darcy Ribeiro e de órgãos governamentais como a Fundação Nacional do Índio, a FUNAI.

Ao contrário do que afirmava Martius e seus seguidores, cujas principais teorias foram descritas no livro "O mundo novo" de Antonello Gerbi, publicado em 1996, para Funari; Noelli (2021, p. 53) e outros estudiosos, a vida na floresta tropical não resultou em estagnação e decadência, pois a riqueza dos ambientes tropicais da América do Sul proporcionou a criação e a descoberta de numerosos alimentos e objetos de uso cotidiano e ritual, além da possibilidade da criação e variação de muitas práticas sociais, políticas e

econômicas, incluindo a criação de ricos acervos mitológicos e de uma variada cosmologia.

Em 1966, o historiador Horácio de Almeida em sua obra “História da Paraíba” atribuiu a sociedades pré-históricas desaparecidas de cultura superior à dos indígenas, a autoria do monumento do Ingá (BRITO, 2013).

Em 1953, o historiador paraibano Clóvis dos Santos Lima publicou na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, o artigo “As Itaquatiras de Ingá”, onde apresenta uma versão autóctone da origem dos sinais que, são creditados aos herdeiros de uma civilização ameríndia decadente (ALMEIDA, 2009).

Mas, para Brito (2013) surgiu em 1956 com o jovem Francisco Carlos Pessoa Faria, a primeira “teoria neodegeneracionista” das inscrições nas Itaquatiras do Ingá, quando publicou em artigo jornalístico que, teriam sido os sinais do Ingá talhados por uma raça indígena em fase de decadência que, viveu naquela região em idade remotíssima.

Martin (1975, p. 521) considerou que, a ideia de atraso cultural do índio brasileiro e a crença de que os europeus encontraram os remanescentes de uma antiga cultura superior em estado de decadência física e moral, é insinuada ou claramente exposta por muitos autores, como pode-se concluir das palavras de Clóvis Lima: "Se não encontramos ao tempo da descoberta da América o nosso indígena num grau de civilização mais adiantado, ao contrário, muito atrasado, deve-se à involução da raça através de milênios, tempo em que nem mesmo o granito resistiu”.

Ao longo do tempo, diversas conjecturas foram lançadas a respeito da autoria das inscrições, apesar disso, alguns pesquisadores preferiram atribuir os petróglifos do Ingá ao grupo indígena que ocupava a região da bacia do rio Paraíba durante a colonização, os Cariri (ALMEIDA, 2009; FARIA, 1987).

No entanto, o missionário Martinho de Nantes que, em 1671 conviveu com os Cariri, escreveu que aqueles indígenas eram “sem escrita e sem arte” (BRITO, 2013).

Faria (1987, p. 44) escreveu que, os estudiosos que se dedicaram ao enigma da autoria das Itaquatiras do Ingá se dividem em dois grupos: os alienistas e os autoctonistas. Alguns alienistas admitiam a obra estrangeira de navegadores gregos, hebreus, egípcios e fenícios aportados no Ingá intencional ou acidentalmente muito antes de Cabral, outros alienistas argumentavam que as inscrições expressam refinados conhecimentos

astronômicos, os quais só poderiam ter sido transmitidos por civilizações extraterrenas. Entre os autoctonistas, alguns defendiam a autoria aborígene para as inscrições da Pedra do Ingá, mas divergiam quanto a datação, significação dos grafismos e quanto a própria autoria específica, dentre esses, um grupo minoritário representado por Koch-Grünberg, Alfredo de Carvalho e Luciano Jacques de Moraes defendiam que as inscrições são resultado do ócio e da preguiça hereditária dos indígenas, desprovidas de valor etnográfico e de significação simbólica. Outra corrente autoctonista acreditava ter florescido no Brasil uma antiquíssima civilização aborígene avançada que, entrou em declínio após ter atingido o apogeu cultural e material e dessa forma, os indígenas aqui encontrados pelos europeus seriam os herdeiros decadentes daquela civilização, sendo algumas Itaquatiras os vestígios materiais daquela cultura. Esses autoctonistas em defesa de sua raça troncal, invocaram o parecer do argentino Florentino Ameghino que, defendia ter o homem moderno surgido na Argentina, expresso pela frase: “A América é a pátria original do homem”.

Florentino Ameghino, estudioso argentino do século XIX, sustentava que, o homem moderno teria surgido na Argentina, dali espalhando-se por todo o mundo. Essa proposta foi contestada e abandonada nas primeiras décadas do século XX, estabelecendo-se uma visão predominante de que o homem chegou às Américas através do estreito de Bering (FUNARI; NOELLI, 2021).

Do exposto, é possível aprimorar para melhor explicar a divisão proposta por Faria (1987) para os estudiosos da autoria das inscrições das Itaquatiras do Ingá, classificando-os em três correntes de pensamento: os alienistas que, creditavam a seres extraterrenos a autoria das inscrições das Itaquatiras do Ingá; os degeneracionistas que, atribuíam a uma civilização alóctone, clássica e avançada que teria florescido na América em um tempo imemorial, a autoria dos petróglifos do Ingá, sendo os indígenas nativos, descendentes degenerados dessa cultura fundadora original e os autoctonistas ou neodegeneracionistas, seguidores do estudioso argentino do século XIX, Florentino Ameghino que, imputavam a uma antiquíssima civilização aborígene avançada formada pelos próprios ameríndios, que se desenvolveu nas Américas e que, entrou em declínio após o apogeu cultural e material, a autoria dos glifos, sendo os indígenas encontrados pelos europeus, os decadentes herdeiros daquela civilização. Outro grupo de autoctonistas, admitiam terem sido os silvícolas dos povos Cariri –Tapuio que habitavam a região, os artistas das inscrições das Itaquatiras do Ingá.

Em 1924, Alfredo de Carvalho e o geólogo Luciano Jacques de Moraes coletaram e ilustraram registros rupestres, publicando o clássico “Inscrições Rupestres no Brasil”, abordando basicamente as regiões do Rio Grande do Norte e da Paraíba. Esses autores formaram um grupo de pensamento que, defendia a hipótese dos registros rupestres serem “o resultado dos despostos ociosos de sucessivas gerações de indígenas, desprovidas de valor etnográfico e de significação simbólica” (BRITO, 2013, BRITO, 2013; FARIA, 1987).

Martin (1975, p. 524) disse que, a simples diversão ou o entretenimento de índios sem ter o que fazer, os *ludus homini*, como foi definido pelo francês Brunet, a serviço de Pedro II, não parece uma explicação lógica para a autoria dos petróglifos brasileiros, pois gravar aqueles petróglifos no gnaisse duríssimo, no meio do rio para matar o tempo, não deveria ser nada divertido.

Já Faria (1987) e Brito (1988) disseram que, não reconheciam as gravações do Ingá como produto do passatempo ocioso e do espírito brincalhão e esportivo de nossos indígenas, diferente do que acreditavam Alfredo de Carvalho e Koch-Grüenberg, entre outros.

Brito (2013) discordou que, os registros do Ingá seriam uma atividade infrutífera, produto do ócio dos indígenas e sem maiores consequências ou pretensões, mas antes disso, o produto de uma atividade com propósito pré-determinado e sobre os quais, nem mesmo os indígenas souberam decifrar seus significados aos colonizadores europeus.

Martin (1975, p. 520) disse que, a teoria autoctonista foi formulada por Domingo Margarinos e Clóvis Lima, entre outros idealizadores de uma raça troncal, originada nas Américas, como uma escrita primitiva universal que, propagada pelo mundo originou a escrita fenícia, hebraica, árabe, egípcia, chinesa e grega. Margarinos, fiel seguidor de Florentino Ameghino, o criador do paleoíndio autóctone terciário, escreveu em sua obra “Muito Antes de 1500”:

A paleoepigrafia brasileira e a paleoepigrafia americana são absolutamente autóctones, aborígenas, originárias do Brasil e da América, berço originário da grande raça troncal que foi a primeira a falar essa língua também primitiva, universal, e a traçar essa escrita, também primitiva, universal, mais tarde, muito mais tarde, levada aos confins orientais da Ásia, que as propalou por todo o mundo e daí essa semelhança, essa identidade, que as fez, portanto supor fenícias, hebraicas, árabes, egípcias, gregas ou chinesas. As Itaquatiras de Ingá falarão mais alto pela sua maior complexidade e perfeição e,

principalmente, pela sua posição geográfica. Saberão todos que elas representam ainda o testemunho do fastígio, da cultura e da civilização de homens de eras distantes, culturas reveladas através de desenhos murais, de baixo relevo, pinturas de cerâmica e símbolos (MARTIN, 1975, p. 520).

Para Funari; Noelli (2021) o termo “paleoíndio” denota uma noção ambígua e pouco explícita, sendo atualmente muito usado para rotular populações mongoloides datadas de doze a quinze mil anos *before present* (BP<sup>5</sup>). Surgiu quando acreditava-se que todos os indígenas das Américas eram mongoloides e foi usado para descrever as populações do final do Pleistoceno e do início do Holoceno, sociedades de caçadores coletores, ou seja, que ainda desconheciam a agricultura. Contudo, o termo foi usado por estudiosos como Walter Neves para designar grupos anteriores e diferentes dos mongoloides, ou seja, de biótipo semelhante aos africanos e aborígenes australianos.

Martin (1975, p. 521) narrou que, a escola autoctonista partidária da existência de culturas superiores existentes no Brasil há milênios, posteriormente degeneradas, teve no alagoano Alfredo Brandão, um defensor de imaginação fértil que, admitiu em sua obra “A Escripção Pré-histórica no Brasil” de 1937, a existência de uma língua e de uma escrita primitiva universal. Brandão, depois de levantar a hipótese de que as inscrições brasileiras sobre rochas, são a escrita mãe de todos os sistemas atualmente existentes e usando o sistema *boustrophedon*, passa a decifrar e traduzir algumas das inscrições do país conhecidas em sua época, entre as quais, dedica especial atenção à pedra lavrada da Paraíba. Para Brandão, a inscrição forma signos mnemônicos isolados, sem conexão entre si, formando temas e assuntos diferentes e apesar de não conhecer os sinais pessoalmente, uma vez que se baseou nas inscrições da Pedra de Retumba, aventurou-se a traduzir um grupo deles, nos quais encontrou um sentido cosmogônico. Eis aqui a tradução: "O Senhor Deus Mbú, o grande criador, semeou os germes, fecundou a terra e fez surgir o fogo, e fez surgir o homem (ou a planta)".

Martin (1975, p. 522) alertou que, possivelmente a tradução de Alfredo Brandão não se referia à inscrição de Ingá, já que ele a citou em sua obra “A Escrita Pré-histórica no

---

<sup>5</sup> Anos antes do presente (BP), ou "anos antes do presente (AP)" é uma escala de tempo usada principalmente em arqueologia, geologia e outras ciências para especificar quando os eventos ocorreram antes da origem da prática de datação por rádio na década de 1950. Como o tempo presente muda, foi convencionalmente usado como padrão o dia 1º de janeiro de 1950 como data de início da escala de idade.

Brasil” de 1937, como "pedra lavrada da Parahyba” e embora alguns dos sinais desenhados por Brandão em seu livro, podem ser identificados na Pedra do Ingá, poderiam ser também de outra inscrição paraibana, descoberta pelo engenheiro de minas Francisco Soares da Silva Retumba que, aliás, tem sido confundida repetidas vezes com as Itaquatiras do Ingá e considerou que, seja qual for a inscrição a qual Brandão se referiu, a tradução é totalmente absurda.

Martin (2013, p. 26) descreveu que o livro de Brandão está dedicado à memória de Ladislau Netto, “o sábio archeologo patricio que primeiro procurou interpretar as inscrições pré-historicas do Brasil” e seguindo os passos do mestre, Brandão já começa com os temas preferidos dos protocientistas, ou seja, o mito da Atlântida e as escritas de civilizações perdidas representadas nos rochedos do Brasil. Dá, porém, um passo à frente e se filia ao grupo dos que acreditam que “os caracteres do Brasil sejam uma escripta pré-historica pertencente a uma civilização primitiva” e portanto, separa os registros rupestres brasileiros da filiação púnico-semítica, considerando-os manifestação de uma língua primitiva universal e de uma escrita primitiva também universal “mãe de todas as escriptas e de todos os alphabetos modernos”. Essa escrita resultava da longa evolução do grafismo para representar o pensamento, evoluindo em certas regiões, estacionando em outras, até desaparecer, que foi o que teria acontecido com os nossos aborígenes.

No tempo em que os pesquisadores do mundo todo, preocupavam-se com os registros do Ingá, o professor Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão escreveu na Revista Brasileira de Arqueologia, número 1, sobre as opiniões dos estudiosos que tiveram acesso aos petróglifos:

A maioria dos estudiosos que examinaram grande parte dessas gravações se filia ao grupo que atribui à obra de populações indígenas locais. Entre estes destacamos Ladislau Netto, Angione Costa, Teodoro Sampaio, Retumba, Branner, Alfredo de Carvalho e, o etnólogo alemão Koch-Grüenberg, para citar apenas alguns. Mas, é portanto, desde logo, citar-se o geólogo brasileiro Dr. Luciano Jacques de Moraes, que reuniu a opinião de vários autores afeitos ao estudo de tais gravações. Com bases nesses elementos e nas suas próprias observações, acaba concluindo, enfática e taxativamente, que “as inscrições rupestres do Brasil devem ser atribuídas aos indígenas, e são o resultado dos desportos ociosos de sucessivas gerações”. Cita o autor, constantemente, o estudioso Alfredo de Carvalho, dando ênfase especial ao que este transmite como informação obtida do etnólogo Grüenberg. Este pesquisador alemão permaneceu em íntima convivência com os indígenas brasileiros, concluindo nessa sua longa experiência de dois anos com os silvícolas, “serem as inscrições principalmente manifestações esportivas de um ingênuo senso artístico, e raras vezes, ou nunca possuírem significação intencional”. Diz Koch-Grüenberg que “os sulcos não são produto de trabalho contínuo e diligente de um indivíduo e sim a coparticipação sucessiva de muitos e talvez mesmo de gerações”. Da mesma forma se pronuncia Martius (BRITO, 1988, p. 49).

Em outro trecho esclarecedor Alfredo de Carvalho é citado por Luciano Jacques:

Da mesma forma que o indígena, em horas de ócio, se arma dum pedaço de carvão e traça, nas paredes de sua choupana, figuras as mais multiformes, assim também o aspecto do paredão liso duma rocha o tenta ao exercício duma arte infantil. Em vez do pedaço de carvão, serve-se duma pedra aguda e esboça um desenho qualquer. Tempos após um outro indígena passa pelo mesmo lugar, fere-lhe a vista a figura traçada na superfície escura da rocha e, obedecendo ao instinto de imitação, pega duma pedra e, brincando, vai aprofundando os contornos do desenho original. Outro indígena segue seu exemplo e assim por diante, cada vez mais se pronunciam os sulcos e, pouco a pouco, talvez, só depois de muitas gerações, chegam a ter a profundidade hoje tão admirada pela maioria dos investigadores e por eles consideradas como resultado de labor prodigioso dum só indivíduo, ou atribuídos a um grau de cultura superior ... (BRITO, 1988, p. 49).

O professor Alfredo Coutinho em seu artigo comentou ainda que, o estudioso de algumas das gravações lapidares da Paraíba, Teodoro Sampaio, foi citado por Angione Costa por discordar do parecer do indigenista Koch-Grünenberg, classificando essas gravações como obras do trabalho ocioso dos índios. Disse Teodoro Sampaio das inscrições que examinou:

Maior valor se lhes deve atribuir do que a de simples *ludus homini* produto sem significação, de mero passatempo ou de recreação de selvagens ociosos. As inscrições lapidares na América Latina acodem a um sentimento religioso e, no Brasil, a mais das vezes tem um caráter funerário acessório das necrópolis do gentio primitivo. Encontram-se nas penédias, nas encostas de serra, nos penedos isolados, nos rochedos à margem dos rios encachoeirados e nos lugares e cavernas que serviam de cemitério de índios” (BRITO, 1988, p. 50).

Angione Costa esclareceu por outro lado que, Teodoro Sampaio terminou atribuindo as inscrições lapidares que examinou ao povo *Gê*, presumindo que esses, banidos da bacia Amazônica, desceram pela costa à procura de passagem para o sertão, aonde se instalaram, longe do grupo invasor que os perseguia, vivendo em diferentes regiões, divididos em tribos, das quais se distinguem os representantes encontrados pelos europeus que, nem o tempo e o trato dos civilizados conseguiram extinguir (BRITO, 1988, p.50).

Martin (1975, p. 536) discordou da opinião poeticamente expressa de Angione Costa, quando, ao se referir aos petróglifos brasileiros, disse:

Grito de dor ou de amargura, pedido de alimento ou de socorro, indicação de caminho ou de cemitério, brinco inocente de criança ou ordem imperativa de mando, pedido de paz, reclamo de fêmea, angústia ou tortura, as inscrições são problemas à margem, são

questões, quando muito, laterais, no programa da nossa arqueologia (MARTIN, 1975, p. 536).

Para Martin (1975, p. 537) não é verdade que a "pretensa escrita" dos petróglifos, como disse Angyone Costa, não ofereça nenhum valor documental, pois é uma parte pouco compreendida, mas nem por isso menos importante, da arqueologia brasileira, assim é preciso buscar nos registros a vida espiritual do indígena e não na mensagem indecifrável dos súditos do rei Salomão, mistificando através de tentativas absurdas para demonstrar cientificamente, origens remotas, fantásticas e desconhecidas de civilizações chegadas do Velho Mundo, para as primitivas povoações indígenas do Brasil.

Segundo Martin (1975, p. 536) os petróglifos paraibanos, esculpidos pela pouco conhecida região do Cariri, denotam uma profunda capacidade de abstração, própria de culturas em estágio cultural agrícola, com uma carga espiritual complexa de mitos e crenças mágicas, à semelhança das pinturas e gravuras esquemáticas que aparecem em ídolos e monumentos megalíticos do neolítico europeu, formando parte do conteúdo espiritual dos povos aborígenes do Brasil e constituindo um todo com sua cultura material que, deve ser protegida e estudada e não ser deixada de lado, porque seria negar uma parte importante da mente e da cultura humanas.

Brito (1988, p.54) contou que, José Anthero Pereira Junior em uma série de trabalhos sobre os litógrafos da Paraíba, publicados na Revista do Arquivo Municipal da Prefeitura de São Paulo, investiu decididamente contra os conceitos de estudiosos como Alfredo de Carvalho e Koch-Grüenberg, dizendo que: “Tal conclusão, apressamo-nos a declarar, diz respeito à famigerada teoria de que sendo o índio por natureza indolente, não poderia gravar a pedra pelo que a profundidade dos traços era explicável pela colaboração de muitas gerações”.

Em outro trabalho, Alfredo de Carvalho, fiel seguidor do sábio alemão, replicou:

Pereira Junior, diante do monumento megalítico do Ingá, chega a ser patético quando afirma: “É ela o monumento arqueológico brasileiro de maior valor em seu gênero e, embora a sua origem seja ainda presa do mistério, a sua presença é uma afirmação, é argumento valiosíssimo a anteposto à teoria dos que negaram, dos que ainda negam a possibilidade de uma cultura de nível mais elevado a povos que habitaram terras brasileiras. É ela um documento lavrado em pedra, é uma credencial legítima da cultura da gente que a insculpiu (BRITO, 1988, p.54).

Ao longo dos anos 1960 a doutrina etnonímia de Leon Clerot gerou muitos adeptos entre os estudiosos da arqueologia brasileira como o poeta Gonçalves Dias, Alfredo Brandão e Arthur Bernardo Ramos. A teoria foi usada como método para classificar testemunhos pré-históricos de acordo com suas supostas referências etnográficas, por isso, foi também acatada pela arqueóloga Gabriela Martin e pelo historiador Josemir Camilo. Curiosamente mais tarde, muitos seguidores de Leon Clerot a exemplo de Balduino Lélis, Carlos Azevedo, Francisco Faria, Ruth Trindade de Carvalho, Gabriela Martin e Cleide Erice Pinto Neves, abandonaram a ideia de atribuir aos Cariri a autoria para as inscrições nas Itaquatiaras do Ingá e opinaram que a autoria das inscrições na Pedra do Ingá remonta a sociedades pré-históricas (BRITO, 2013).

Em 1969, o engenheiro, arqueólogo e etnógrafo amador paraibano Leon F. R. Clerot, publicou “30 anos na Paraíba - memórias corográficas e outras memórias” (1969), com registros rupestres feitos entre as décadas de 1940 e 1950, onde concordava com a versão autóctone, sendo o primeiro a atribuir aos índios Cariri a autoria para as inscrições nas Itaquatiaras do Ingá e para quem, os petróglifos “parecem indicar a fixação de uma sequência de ideias” que, “marcariam, talvez, roteiros testemunhos de sua passagem e de sua fixação” (ALMEIDA, 2009; FARIA, 1987).

Para Brito (2013), Martin (2013) e Santos (2009) o indígena brasileiro só se tornou “índio” a partir do ano 1500, pois a unificação das nações indígenas como “índios” é como disse Darcy Ribeiro, em seu livro “Os índios e a Civilização” (1970): “índios por autodeterminação, já que não sabem a que tribo se filiam”. Antes da chegada dos europeus, existiam no Brasil uma miríade de povos indígenas e ainda se sabe muito pouco sobre os grupos humanos proto-históricos da América do Sul que antecederam os indígenas e como faltam referências sobre os povos indígenas do Cariri Velho, não é prudente filiar às Itaquatiaras do Ingá à cultura Tapuío-Cariri, porque essa hipótese está baseada na controversa etnogeografia do território brasileiro formulada por historiadores antigos, já que, nenhum documento colonial é capaz de relacionar os grupos étnicos que ocuparam a Paraíba no tempo que antecedeu a chegada dos europeus.

O uso do termo “índio” para descrever os habitantes das Américas tem sido discutido, já que essa foi a terminologia usada pelos europeus para os povos que aqui encontraram e que, supuseram equivocadamente serem da Índia. Portanto, como não há relação direta entre os habitantes das Américas e os habitantes da Índia, também os termos “paleoíndio”

ou “paleoautóctones” não resolvem a questão, pois a própria noção de autoctonia é problemática, uma vez que, ninguém é autóctone na América e todos os seres humanos, inclusive os indígenas vieram da África (FUNARI; NOELLI, 2021).

Falando em um evento para empresários espanhóis e argentinos e ao primeiro-ministro da Espanha Pedro Sánchez, durante um evento na Casa Rosada, o presidente da Argentina Alberto Fernández, disse: “Os mexicanos vieram dos índios, os brasileiros saíram da selva, mas nós os argentinos, chegamos de barcos. E eram barcos que vieram de lá, da Europa”. Fernández falava sobre as relações entre seu país e a Europa quando fez a citação, declarando-se um “europeísta” e bajulando os empresários europeus. Fernández disse estar citando o poeta mexicano Octavio Paz, vencedor de um Prêmio Nobel de Literatura, mas na verdade mencionou um trecho da letra da música “*Llegamos de los barcos*” lançada em 1982 pelo músico argentino Litto Nebbia. A letra da música diz: “*Los brasileiros salen de la selva / Los mejicanos vienen de los indios / Pero nosotros, los argentinos / Llegamos de los barcos*”. Possivelmente, o presidente se confundiu com a frase “os mexicanos descendem dos astecas, os peruanos dos incas e os argentinos, dos navios”, esta de autoria do poeta mexicano. Diante da repercussão negativa, o presidente argentino pediu desculpas através de mensagens em redes sociais mas, enquanto isso, o presidente do Brasil Jair Messias Bolsonaro replicou, com diversas fotos entre os indígenas brasileiros nas redes sociais e a palavra “selva” (G1 MUNDO, 2021<sup>6</sup>). Há um dito popular da tradição oral portenha que diz: “Quando um argentino deseja cometer suicídio, salta do alto do seu próprio ego”.

Brito (2013, p. 69) contou que, o padre Jorge Rietveld, membro da Sociedade Paraibana de Arqueologia e pesquisador das inscrições rupestres da Paraíba, vivia tentando conscientizar o povo da sua paróquia de que, as figuras rupestres são obras de antepassados indígenas, pajés embriagados em cerimônias religiosas e rituais envolvendo bebida fermentada, ainda muito usual entre os indígenas sul-americanos, mas o povo reluta em aceitar outra explicação senão aquela que receberam pela tradição.

O professor Jacques Ramondot, um dos fundadores da Sociedade de Pesquisas Arqueológicas da França que, dedicou-se por alguns anos ao estudo das Itaquatiaras do Ingá, particularmente acreditou que o painel do Ingá fosse obra de uma população autóctone pré-histórica que, habitava a região muito antes dos indígenas conhecidos:

---

<sup>6</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

“uma população de raça diferente, talvez dessa raça branca tão falada na América do Sul, fundadora das culturas pré-incaicas, cujos vestígios foram encontrados em vários lugares do continente”. O professor concluiu conforme começou: “Resta-nos uma indagação a respeito dessa raça e da sua origem”. Ramondot disse que as inscrições do Ingá poderiam representar o testemunho de um culto primitivo às forças da natureza ou, a transmissão gráfica para a posteridade da visita de astronautas aos indígenas da região e que, gostaria de acreditar em sonhos extraterrestres, ou de pelo menos, ter provas suficientes para concluir que as inscrições do Ingá foram feitas por seres de outros planetas (BRITO, 1988, p. 46).

Para o escritor e cronista paraibano Antônio Freire, citado por Faria (1987, p. 49), autor de “Revoltas e Repentes” (1974) os labores do Ingá “não foram insculpidos por um índio qualquer” e são “o produto de civilizações alienígenas aportadas aqui em épocas remotíssimas”.

Em 1969, o hoteleiro suíço Érick Von Daniken lançou o *best-seller* “Eram os Deuses Astronautas?”, em que cogitava serem os deuses astronautas que, num passado longínquo teriam visitado a Terra. Brito (2013, p. 41) deduziu que, nos anos 1970, Daniken publicou uma foto da Pedra do Ingá num dos seus livros, dizendo tratar-se de um indício da presença de antigos cosmonautas na região, tornando-se o primeiro a sugerir esta hipótese para as inscrições do monólito do Ingá. A partir da década de 1970, predominou então a ideia de que “civilizações extraterrenas” teriam sido as responsáveis pelas inscrições lavradas na Pedra do Ingá.

Na década de 1980 surgiu um novo plantel de pesquisadores e junto com esses, novas e antigas concepções sobre a ornamentação do monumento. Faria (1987) afirmou em sua obra “Os Astrônomos Pré-históricos do Ingá” que, “foi invocada a hipótese de serem aquelas inscrições provas materiais de contatos aborígenes com civilizações extraterrestres na pré-história”. Faria (1987, p. 42) argumentou com o relato que, no século XVII, os indígenas do Maranhão disseram ao padre capuchinho francês Yves D-Évreaux (2009) que, os petróglifos daquele lugar eram obra do grande marata, ente misterioso e divino.

Brito (1988) baseado na existência dos registros rupestres, propôs usar as teorias científicas para supor a presença de enviados de outro mundo galáctico, capazes de transportar-se em velocidade superior à da luz, desembarcando diante da Pedra do Ingá

e registrando sua passagem através de escritos cujos significados, ainda hoje, vão além do conhecimento humano e argumentou que, quando os portugueses foram informados sobre as inscrições do Ingá, verificaram que os indígenas Cariri que habitavam a região, ainda viviam na idade da pedra polida, desconhecendo os metais ou qualquer outro instrumento capaz de realizar, com sucesso, os simétricos e profundos traços de perfeito talhe e excelente polimento, por isso, para o autor, a ideia da presença de extraterrestres no Ingá, embora pareça absurda, não deve ser abandonada.

Brito (2013, p.42) escreveu que, o jornalista Gilvan de Brito, em seu livro “Viagem ao desconhecido”, lançado em 1988, elencou pesquisadores para apresentar múltiplas interpretações, identificando nas Itaquatiras do Ingá, configurações astronômicas e astrológicas e ao mesmo tempo em que considera o monumento lítico um possível santuário ou túmulo, postula que, as Itaquatiras do Ingá estariam relacionadas com o lendário continente de Atlântida, a extraterrenos e as pirâmides egípcias para, finalmente, através de elaborados cálculos matemáticos sugerir um calendário lunar, uma multiplicidade por três, uma fórmula de produção de energia quântica para viagens a velocidade da luz, além de registros de explosões nucleares e foguetes de propulsão, contidos nas inscrições do monumento do Ingá.

Brito (2013, p. 32) criticou Gilberto dos Santos que, presidiu o Centro Paraibano de Ufologia e atribuiu a autoria dos petróglifos do Ingá, a visitantes celestes que teriam burilado a rocha de gnaiss usando raio laser. Sobre isso, o historiador pensa que, cosmonautas tecnologicamente capazes de fazer viagens intergalácticas, não se ocupariam em gravar símbolos em rudes rochas para a posteridade.

Brito (2013, p. 41) escreveu que, em 1996, o jornalista Pablo Vilarrubia Mausó que, visitou muitos sítios arqueológicos da Paraíba financiado pelo Governo do Estado, tendo escrito matérias em revistas espanholas e publicado o livro “Mistérios do Brasil”, teria dito que em uma de suas visitas à Paraíba, numa noite de luar, a insônia levou-o a Pedra do Ingá e que, de frente ao monumento teve uma “projeção mental”, na qual viu um astronauta alienígena orientando os indígenas sobre o uso de pistolas que, acionadas gravavam na rocha as inscrições.

Mais tarde em 2018, estiveram no Brasil duas grandes celebridades da ufologia mundial, Érick Von Daniken e o apresentador Giorgio Tsouklos, os quais em diversas

entrevistas mencionaram a Pedra do Ingá, que foi então exibida na série do programa “Alienígenas do Passado” do canal Americano *History* (MOTA<sup>7</sup>, 2020).

#### 2.4 O mito de Sumé e o mito do *Pâebirú*

Vasconcelos (1865 apud METRAUX, 1950, p. 51) em sua “Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil” contou que, segundo a tradição corrente entre os tupinambás, haviam estes recebido, em tempos imemoriais, a visita de homens brancos, vestidos e barbudos, que:

Diziam coisas de um Deus, e da outra vida, um dos quais se chamava Sumé, que quer dizer Tomé; e que estes não foram admitidos de seus antepassados, e se acolheram para outras partes do mundo; ensinando-lhes contudo primeiro o modo de plantar, e colher o fruto do principal mantimento de que usam, chamado mandioca (METRAUX, 1950, p. 51).

De acordo com Metraux (1950, p. 39) o papel atribuído pelos tupinambás aos seus heróis civilizadores, corresponde, aquele imputado aos deuses nas sociedades mais avançadas. Para os tupinambás, assim como para a maioria das etnias indígenas sul-americanas, alguns personagens que se convencionou chamar de “heróis civilizadores”, dotados de poderes sobrenaturais inerentes aos feiticeiros, foram os artífices do universo.

Metraux (1950) descreveu que, foi *Sommay* ou Sumé, herói civilizador, filho do herói civilizador *Maire-Monan*, quem ensinou aos indígenas a maneira de cultivar certas raízes e transmitiu o conhecimento e o uso do fogo. *Sommay* foi pai dos gêmeos míticos, *Tamendonare* e *Ariconte*, de ídolos opostas e fundamentais da mitologia tupinambá, por darem origem a dois novos povos, de *Tamendonare* originaram-se os tupinambás e de *Ariconte* surgiram os Temininó.

Para Metraux (1950, p. 56-57) a semelhança existente entre os nomes de Sumé e Tomé, contribuiu bastante para o êxito da fantasia criada pelos europeus que, consistia em ver em Sumé a figura do apóstolo São Tomé. O antropólogo considerou que, os traços europeus que os povos indígenas americanos emprestavam ao seus heróis civilizadores, foram elementos acrescentados ao mito primitivo posteriormente, sugeridos pela

---

<sup>7</sup> Referência eletrônica, ausência de páginas.

convicção da volta do ancestral lendário e que, tanto Thevet (1978), como Yves D'Évreux (2009) e Claude D'Abbeville (1975), consideram *Sommay* um caraíba puramente indígena.

Pinto (1993) estudou nos símbolos do Ingá uma relação com a simbologia cristã, judaica e islâmica, sugerindo que um homônimo de São Tomé, apóstolo de Jesus Cristo, chamado *Sumé*, esteve em terras paraibanas e deixou impresso nas Itaquatiaras do Ingá um tratado cosmogônico fundado no trinitarismo, além das suas pegadas.

Pinto (1993, p.11), pesquisadora do renomado Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba, citou a “Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil” de 1663, escrita pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos sobre as marcas de pés ou pegadas encontradas na “Pedra do Sino” do Ingá e em várias rochas de sítios da América e especialmente no Brasil:

Na altura da Paraíba, em sete graus da parte do sul para o sertão, em um lugar ermo, deserto e solitário, se vê outro penedo com duas pegadas de um homem maior, e outras de outro mais pequeno, e certas letras insculpidas na pedra. Este é achado cada passo dos índios, que de suas aldeias vão à caça; e têm para si, que aquelas pegadas são de São Tomé [...] As letras, pretenderam os indígenas arremedar aos padres nas aldeias, mas não se entendeu até agora a sua significação (PINTO, 1993, p. 11).

Pinto (1993) no livro “As pegadas de São Tomé”, entrelaçou a peregrinação de São Tomé na América com a Paraíba e com as Itaquatiaras do Ingá, através da “Pedra do Som ou Pedra do Sino”, usando para isso, os sinais gravados naquela rocha. O interesse pela rocha dá-se ao fato de que, quando nela se bate com outra rocha, emite um som metálico que ressoa como um sino, como se fosse oca, mas foi perfurada e não é. Para a autora, na “Pedra do Sino” estão gravadas duas pegadas de gente, uma maior e outra menor que, são as pegadas de São Tomé.

Em 1864, a edição de “Crônica da Companhia de Jesus” do padre jesuíta Simão de Vasconcelos, reconheceu que, a lenda de São Tomé foi uma fraude cometida pelos missionários com o propósito de converter os nativos, convencendo-os de que os novos missionários eram os sucessores imediatos do grande apóstolo (ALMEIDA, 2009; BRITO, 1988).

**Imagem 3:** A Pedra do Sino e as “pegadas de São Tomé”.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Em 1975, os músicos Lula Côrtes e Zé Ramalho lançaram o disco de vinil *Paêbirú*, um clássico psicodélico do pós-tropicalismo, considerado o mais raro e álbum fundador de uma psicodelia genuinamente brasileira com elementos da cultura indígena, através do Movimento Psicodélico Brasileiro, chamado “desbundo nordestino” (BRAZILIAN CULTURE<sup>8</sup>, 2021; BRITO, 2013; CATOIRA & AZEVEDO NETTO, 2018; LICHOTE<sup>9</sup>, 2011).

**Imagem 4:** Capa do álbum de vinil *Paêbirú*.



Disponível em: < <http://www.brazilcult.com/lula-cortes-ze-ramalho-paebiru>>.

A principal inspiração dos músicos na criação do disco foi a Pedra do Ingá, no interior da Paraíba. Lula Côrtes e Zé Ramalho caminharam até a pedra e ao longo dessa aventura, teriam consumido cogumelos alucinógenos (MARIA, 2019<sup>10</sup>).

No álbum, os elementos: terra, ar, fogo e água, servem para nomear cada um dos quatro lados do duplo *long play* que, vem acompanhado de um livro com estudos sobre a

<sup>8</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>9</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>10</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

região e informações sobre a lenda do “Caminho da Montanha do Sol” (LICHOTE, 2011<sup>11</sup>).

O “Caminho da Montanha do Sol” ou “Caminho do *Paëbirú*”, seria uma estrada construída pelos índios há mais de mil anos, que ligava o Oceano Pacífico ao Oceano Atlântico, *Machu Pichu* à Paraíba e que passa pelo Vale do Ivaí, no Paraná. O nome do disco era para ter sido *Peabiru*, cujo significado é próximo de “Caminho para o Peru”, mas um equívoco ao grafar o nome na capa do disco, resultou em *Paëbirú* (MARIA, 2019<sup>12</sup>).

O álbum é pioneiro numa corrente mística sobre as inscrições do Ingá, onde os símbolos na pedra são vistos como obra de um deus cósmico, que indicam através dos quatro elementos, uma sabedoria milenar de caminhos estelares, onde a pedra seria um templo no roteiro de *Sumé*, um feiticeiro, meio índio e meio deus, que teria viajado pela Paraíba, ensinando aos índios os segredos da natureza (BRITO, 2013; CATOIRA & AZEVEDO NETTO, 2018).

Das mil cópias iniciais do álbum *Paëbirú*, somente 300 puderam ser salvas da enchente do Rio Capibaribe, no Recife, capital do estado de Pernambuco, que inundou grande parte do prédio da gravadora. (BRAZILIAN CULTURE, 2021<sup>13</sup>; BRITO, 2013; CATOIRA & AZEVEDO NETTO, 2018; LICHOTE, 2011<sup>14</sup>).

## 2.5 Os glifos das Itaquatiaras do Ingá e as tabuletas da Ilha de Páscoa

Faria (1987, p. 49) relatou que, entre 1943 e 1946, José Anthero Pereira Junior, publicou uma série de artigos na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, com farta documentação fotográfica e extensa bibliografia dos seus estudos sobre a pedra lavrada do Ingá e outras Itaquatiaras, concluindo que, os glifos nas Itaquatiaras do Ingá são “de natureza idêntica aos caracteres das tabuletas da Ilha de Páscoa”.

---

<sup>11</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>12</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>13</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>14</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

Os estudos de José Anthero Pereira Junior se estenderam entre os anos de 1941 e 1967, mas disposto a não se preocupar com distâncias, cordilheiras ou mares, Pereira Junior associava os sinais do Ingá aos caracteres das tabuletas *rongorongo*, usada por habitantes da Ilha de Páscoa, no oceano Pacífico (ALMEIDA, 2009; BRITO, 2013; MARTIN, 2013; PESSIS et al, 2019).

**Imagem 5:** tabuleta rongorongo de *Aruku Kurenga*



Disponível em:< <http://babellinguas.blogspot.com/2008/03/ilha-de-pscoa-repleta-de-mistrios.html>>.

Assim, o monumento do Ingá poderia ser o primeiro entre os descobertos na América que, atesta ligações entre a civilização Civa e das ilhas da Oceania com os povos originários da América do Sul (BRITO, 2013).

Martin (1975, p. 523) observou que, os sinais da Pedra de Ingá não seguem uma ordem de tamanho nem de direção, do mesmo tamanho e comendo linhas, ao contrário das famosas tabuletas da Ilha de Páscoa. Para a autora, a comparação dos sinais de Ingá com as tabuletas da Ilha de Páscoa feitas por José Anthero Pereira Junior, não resistem a uma análise séria, sendo por demais conhecidas as origens melanésicas e polinésicas da cultura pascoana. Além disso, considerou que, existem sinais universais que se repetem em muitas culturas sem que tenha havido contato entre elas e tentar relacioná-las somente baseando-se nas possíveis semelhanças através de grandes distâncias geográficas, é sempre perigoso.

De acordo com Metraux (1978, p. 226) vinte e uma tabuletas, um bastão e três ou quatro *rei-miro*, ou peitorais cobertos com sinais, formam o conjunto completo dos chamados textos hieroglíficos da Ilha de Páscoa, cuja excelente qualidade do traçado, com contornos vivos e vigorosos, faz esquecer o esforço que o artista fez, para talhar a madeira com um dente de tubarão ou, com um buril de obsidiana. Os símbolos gravados,

usualmente idênticos em cada tabuleta, refletem o meio cultural e geográfico da ilha, pois representam animais e plantas da fauna e flora da ilha; são pássaros, peixes, crustáceos, plantas, objetos diversos como enxós, remos de dança, peitorais, pingentes de madeira e desenhos geométricos. Um simbolismo estranho aparece em inúmeras representações que combinam corpos humanos terminados com desenhos geométricos, triângulos ou losangos enfeitados com orelhas, mãos unidas a barras e homens com atributos animais.

Para Metraux (1978, p.227) as tabuletas da Ilha de Páscoa são placas simples de madeira, aliás bastante rara na ilha, as quais não se deu uma forma precisa para não reduzir a sua superfície. Os símbolos, todos do mesmo tamanho, estão dispostos em ordem ao longo de estrias na madeira. Os sinais de cada fileira são invertidos em relação aos que se encontram em cima e em baixo, de forma que, ao fim de cada linha, o leitor deve virar a tabuleta para que possa ver as imagens em sua posição normal.

Metraux (1978, p.241) examinou minuciosamente várias tabuletas e concluiu que, são muito raras as séries de símbolos que seguem a mesma ordem, pois cada sinal tem um grande número de variantes que não poderiam ser considerados símbolos independentes, por outro lado, os mesmos símbolos combinam-se frequentemente num único desenho. O antropólogo calculou a percentagem de símbolos empregados na tabuleta de *Aruku Kurenga*, sendo que, num total de novecentos sinais, a imagem da andorinha do mar que, encarnava o deus *Makemake*, aparece repetida cento e oitenta e três vezes. Um ser cuja cabeça é representada por um losango é reproduzido noventa e quatro vezes. As figuras de homens e de pássaros representam cerca de um terço do total de figuras ou, noventa símbolos. Com base nesses achados, Metraux (1978) deduziu que, essa proporção entre o número de símbolos, segundo sua natureza, testemunha muito pouco a favor de um sistema de escrita.

Metraux (1978, p. 229) coletou informações com *Teao*, sobrinho de um ancião que havia estudado na escola da classe sacerdotal, o qual contou ser o conhecimento das tabuletas, um antigo privilégio de um grupo de bardos, cantadores e recitadores chamados de *rongorongo*, oriundos de famílias nobres e muitos deles aparentados com reis. Os bardos conheciam a genealogia, os hinos, as tradições e as transmitiam para seus alunos em cabanas especiais. Frequentemente, os discípulos dos bardos eram seus próprios filhos ou, os filhos das famílias ricas. Durante os primeiros anos do ensino, os alunos deveriam decorar os cânticos que recitavam, em que, cada gravura da tabuleta, correspondia a um cântico recitativo de poemas que, referiam-se a vida, ao amor e a morte. Muitos desses

poemas eram fórmulas mágicas que tinham o poder de salvar pessoas, multiplicar plantas ou animais, outros eram panegíricos, usados em solenidades preparadas para os chefes.

As lembranças de *Te haha*, contadas por seu sobrinho, referem-se ao reinado de *Nga-ara* que, ao que parece, foi um homem culto. Quando o rei morreu, foi transportado numa padiola feita com tabuletas que, foram enterradas com ele em sua última morada (METRAUX, 1978, p. 230).

As tabuletas eram objetos sagrados e cercadas por tabus. De acordo com *Teao*, o mágico só precisava pronunciar uma fórmula mágica para dar vida a um dos animais representados que, então, libertado da madeira penetrava na vítima e a matava (METRAUX, 1978, p. 232).

Metraux (1978, p. 236 - 237) contou que, quando em 1914, tentou-se pela última vez consultar a tradição oral, *Te Haha*, tio de *Teao*, já havia morrido em um leprosário, quinze dias depois de uma entrevista, na qual ele ainda havia murmurado algumas estrofes de um cântico recitativo e desenhado, com mão trêmula, alguns símbolos. A única observação importante na ocasião, foi que nenhum dos sinais se referiam a palavras ou grupos de palavras especiais, os símbolos pareciam ser pontos de referência para quem os recitava. O autor lamentou que desfez-se assim, para sempre, a última esperança de conhecer o real significado das tabuletas da Ilha de Páscoa.

Metraux (1978, p. 233) considerou que, nada justifica a afirmação dos muitos que estudaram as tabuletas da Ilha de Páscoa e quiseram ver nelas listas genealógicas, pois em nenhuma ocasião, os indígenas pascoanos estabeleceram aproximações entre as tabuletas e suas genealogias, como também não há nada no aspecto ou na ordem dos sinais que, sugira a enumeração de nomes.

Segundo Brito (1988, p. 75) *rongorongo* é um sistema de escrita igual ao existente na Polinésia, ou seja, as palavras de uma linha eram feitas da direita para esquerda e as da linha seguinte, ao inverso, da esquerda para direita. Sua escrita era composta de cento e vinte pictogramas que, se combinavam em mais de mil maneiras, onde cada imagem associada ou não, representava uma palavra.

Para Brito (1988, p. 75) a promiscuidade sexual entre os pascoanos permitia a existência da família sindiásmica, onde os homens eram maridos de todas as mulheres e as mulheres esposas de todos os homens. Dessa forma, a população na ilha cresceu

vertiginosamente ao ponto de não haver como alimentar a todos, abrindo assim espaço para o canibalismo que levou a raça à quase extinção. Os poucos que restaram, perderam as suas identidades culturais e nada sabem ao respeito da escrita ou das estátuas gigantes.

Brito (1988, p. 75) citou que, o pesquisador húngaro De Hevesy que afirmou estar a escrita dos pascoanos relacionada a um sistema utilizado pelos povos pré-arianos das cidades de *Mohenjo Daro* e *Harappa*, no vale do Indo e que, as semelhanças entre os signos da Pedra do Ingá e das tabuletas da Ilha de Páscoa vão além de traços e sequenciais alfabéticas, apresentando também pontos capsulares, na maioria múltiplos de três, como também acontece no monumento do Ingá.

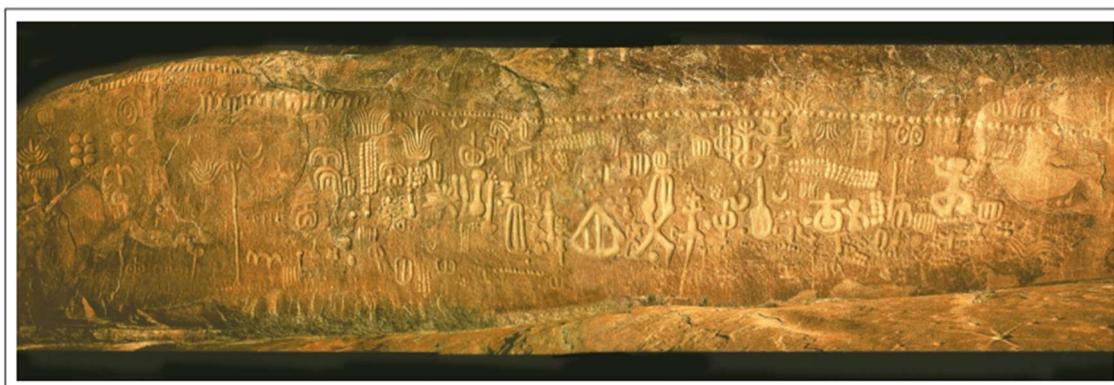
Nem mesmo Brito (2013) embora propositalmente, resistiu a enveredar pelo caminho das suposições quando no último capítulo de seu livro disse que, o Ingá seria um lugar destinado a cultos religiosos e que, as inscrições representariam um código mneumônico de prerrogativas xamânicas, usado por misantrópicos sacerdotes pré-históricos, caraíbas, talvez em estado de consciência ampliado sob efeito de plantas de poder, numa mitologia contemplativa dos fenômenos físicos, cujos sinais seriam referência para recitação de hinos e cânticos evocativos às forças da natureza, como lembretes votivos, para iniciados na arte da magia, entoar cânticos mágicos em coro uníssono, num sistema onde não se lê o texto, mas associa-se cada inscrição com uma estrofe de uma oração melódica, talvez em recitação à genealogia, a honra das divindades, as almas dos ancestrais ou as fórmulas mágicas de sortilégios, a multiplicação das plantas, das águas, dos animais, dos homens e a fertilidade dos campos e para propagar essas culturas étnicas. Seria um texto sonoro, elaborado pela classe sacerdotal, conhecedores da tradição, gravado na rocha pelos mestres do cântico recitativo para perpetuar os hinos sagrados, assegurando que sejam transmitidos às gerações futuras.

### 3 As Itaquatiaras do Ingá

Com cerca de quatro bilhões e cinquenta e cinco milhões de anos, as rochas do Sítio Arqueológico do Ingá, apresentam propriedades das rochas de idades geológicas muito elevadas, sendo qualificadas como ígneas, ou magmáticas, formadas pelo esfriamento e solidificação do magma pastoso, ou ainda como metamórficas, aquelas originadas da transformação de outras rochas, o protólito, em virtude da elevada pressão ou da alta temperatura (ALMEIDA, 2009).

A Pedra do Ingá encontra-se na zona do Taipu, registada por Domingos Monteiro da Rocha em 1757, quando inventariava o território paraibano e mencionou a localidade da pedra lavrada para os Anais de História (BRITO, 2013).

**Imagem 6:** Monólito principal das Itaquatiaras do Ingá



30 - Pedra Lavrada do Ingá. Itaquatia gravada num bloco de gneiss no rio Ingá de Bacamarte, PB.

Foto por: MARTIN, 2013.

O Sítio Arqueológico do município de Ingá, na Paraíba, a cento e nove quilômetros da capital, João Pessoa, é também conhecido como “Itaquatiaras do Ingá”, encontrando-se as margens do rio Ingá do Bacamarte que corta a cidade. Conforme documentos pesquisados por Brito (2013, p. 12) o riacho Bacamarte, já tem esse nome desde o século XVIII e pela tradição, o recebeu porque teria sido encontrado as suas margens um

bacamarte, tipo de arma de grosso calibre e boca alongada com até mais de quinze quilos, próximo da atual cidade de Riachão do Bacamarte. O autor admitiu que, o riacho Bacamarte possa ter sido perene num passado remoto, mas afirma que, desde o século XIX já não o é, pois um documento datado de 1847 já dizia que, o Bacamarte só tinha água nas estações chuvosas. Portanto, considera que, na realidade o riacho Bacamarte é um dreno transitório que captura e canaliza a água que escoas das encostas da Serra da Borborema para o rio Paraíba.

O termo “Itaquatiara” tem origem no tupi-guarani e significa "pedra lavrada" ou “pedra pintada”. Já o termo “Ingá” que, dá nome ao município, também vem da linguagem indígena e quer dizer: "cheio d'água". O termo designa o ingazeiro, a árvore comum na região, a qual possui uma polpa bastante úmida e aquosa (ALMEIDA, 2009; CATOIRA & AZEVEDO NETO, 2018; BRITO, 1988; BRITO, 2013; SANTOS, 2005).

Na paisagem fitogeográfica do Nordeste domina a caatinga, “mato cinzento” em tupi, com vegetação xerófita adaptada a aridez da região, arbustiva de folhas pequenas e espinhosas e também muitas espécies de cactáceas (MARTIN, 2013).

O sítio arqueológico do rio Ingá é formado por rochas metamórficas de gnaiss, de extrema dureza que, cobrem uma área de cerca de duzentos e cinquenta metros quadrados, tendo o seu monólito principal cerca de cinquenta metros de comprimento e alturas que variam entre três e quase quatro metros (BRITO, 2013; BRITO, 1988; IPHAN, 2014<sup>15</sup>; MARTIN, 2013; SANTOS, 2005). Para Pessis et al. (2019) o monólito principal do sítio mede aproximadamente 24 metros de comprimento e 2,8 metros de altura.

Petróglifos, glifos, litóglifos, pictografias, litografias, gravuras, símbolos, sinais e signos, desenhos e figuras são entre outros, termos usados pelos vários autores para designar as inscrições rupestres (FARIA, 1987).

Aguiar (1982, p. 04) escreveu que, ficou convencido a usar o termo “grafismo”, segundo a proposta de Anne-Marie Pessis (1992) no lugar de desenho, figura ou gravura como forma mais abrangente de descrição.

---

<sup>15</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

### 3.1 A arqueologia científica moderna

A arqueologia é a ciência que estuda os vestígios materiais associados à vida humana em sociedade. Nessa, por meio de escavações recuperam-se vestígios que guardam informações sobre os mais variados aspectos sobre a vida no passado. Esses restos materiais são de diferentes tipos, os líticos, artefatos feitos de pedra, estão entre os mais importantes vestígios pré-históricos por acompanharem a humanidade ao longo de toda a sua existência, como por se preservar muito bem. São as ferramentas usadas nas mais variadas tarefas cotidianas que guardam informações sobre as atividades de caça, pesca, agricultura e técnicas usadas para construir moradias ou aldeias, como também, em alguns casos, são pequenas esculturas de pedra de animais ou seres humanos que, possuíam um papel simbólico ou artístico e que, podem contar sobre os gostos e valores dos grupos que no passado o produziram. Além dos vestígios líticos, outro material que se preserva muito bem é a cerâmica. O uso de artefatos feitos de barro cozido pelo homem é muito mais recente do que o da pedra, atingindo o máximo de doze a treze mil anos BP. A cerâmica pode nos informar sobre como as pessoas armazenavam produtos, como comiam, mas, em alguns casos a forma e a decoração do artefato podem guardar sugestões a respeito da simbologia e dos valores sociais daqueles grupos humanos. Também as pinturas feitas nas paredes de cavernas são evidências materiais que retratam cenas de caça, pesca, sexo, violência, danças, cerimoniais e rituais de forma inigualável. Muito mais raros entre os achados arqueológicos, o conjunto de informações resultantes de artefatos usados ou confeccionados pelo homem com ossos de animais, madeira ou outros materiais, bem como, os locais que transformavam para habitar, são considerados a sua “cultura material”. Também faz parte do interesse dos arqueólogos as áreas de atividade, locais onde eram realizadas tarefas diversas como cozinhar, guardar objetos ou alimentos e elaborar artefatos. Além da cultura material, outra importante fonte de informações são os esqueletos humanos que, estudados por diferentes técnicas podem permitir a determinação da idade, do sexo, estatura, enfermidades, causa da morte do indivíduo, por meios de métodos físico-químicos determinar a antiguidade do esqueleto, enquanto por análise genética é possível relacioná-lo a um ou outro grupo humano conhecido e até mesmo, determinar o seu grau de parentesco com outros esqueletos do mesmo sítio ou da região. Porém, em particular, o estudo da pré-história na América, conta com outros recursos além dos vestígios materiais, como o estudo dos documentos históricos que se

referem aos ameríndios desde os primeiros séculos da colonização europeia que, embora constituam uma importante fonte de informação, são pautados pelos critérios e visão eurocêntrica com relação aos povos ameríndios. Para datar os vestígios, usa-se técnicas como o Carbono 14 e a termoluminescência. No método do Carbono 14, a datação por meio do Carbono de material orgânico é feita partindo da quantidade de Carbono 14 radiativo que contém o fóssil, a madeira carbonizada ou os ossos encontrados. O método do Carbono 14 é usado para datações de até setenta mil anos, adotando-se para períodos mais longos a análise do Urânio e do Potássio radioativos. A termoluminescência permite datar materiais inorgânicos como a cerâmica, por meio da medição da quantidade de luz liberada quando o vestígio de cerâmica é aquecido em aparelhos especiais. (FUNARI; NOELLI, 2021).

No século XVI, os litóglifos do rio Araçuagipe, na Paraíba, achados pelos soldados do então capitão-mor da província da Paraíba, Feliciano Coelho de Carvalho, foram os primeiros observados e descritos no Brasil por Ambrósio Fernandes Brandão, em seu livro “Diálogos das Grandezas do Brasil”, de 1598 como: "uma cruz, caveiras de defunto e desenhos de rosas e molduras" (BRANDÃO, 2010; BRITO, 2013; FARIA, 1987, MARTIN, 2013; MORAIS, 1994; SANTOS, 2005).

Almeida (1980, p. 61) escreveu que, Rodolfo Garcia estudou os “Diálogos das Grandezas do Brasil” e afirmou ser essa a mais antiga referência a um sítio rupestre no Brasil. Para a arqueóloga, depois desse registro, provavelmente foi Elias Herckmans, poeta e aventureiro, cumprindo ordens do governo da Holanda que, chegando à capitania da Paraíba em 1641, percorreu os sertões paraibanos e informou haver encontrado para as bandas da Serra da Cupaoba, agora Serra da Borborema, certas pedras lavradas pela mão humana.

Almeida (1980) conseguiu localizar no município de Pilões na Paraíba, no engenho Pinturas de baixo, às margens do rio Araçagi, um sítio rupestre que se aproxima demasiadamente da descrição feita por Ambrósio Fernandes Brandão há mais de quatrocentos anos.

Segundo Brito (2013) o Sítio Arqueológico Engenho Pinturas é um lajedo gnássico aflorado no leito do rio Araçagi-mirim, onde se formam grandes caldeirões, num dos quais, muito profundo e com extensa abertura oval, estão gravados em técnica de meia-cana, nas bordas e nas paredes circulares internas, diversos litógrafos.

Ao longo do século XIX, os registros rupestres foram motivo da atenção de viajantes, naturalistas, artistas e missionários. A primeira referência histórica a existência das gravuras da Pedra do Ingá apareceram em “Lamentação Brasília” (1806) escrita pelo padre missionário Francisco Telles de Menezes que, entre 1789 e 1806, obcecado pela procura de botijas, tesouros escondidos por jesuítas e holandeses, percorreu os sertões do Ceará, do Rio Grande do Norte, do Piauí, da Paraíba e de Pernambuco, anotando quantas informações, reais ou fantasiosas, recebia, entre as quais, a existência de mais de cem sítios com registros rupestres (BRITO, 2013, BRITO, 2013; MARTIN, 2013, SANTOS, 2005). Depois desse relato, a Pedra do Ingá caiu no esquecimento e somente em meados do século XIX, surgiram outras vagas citações (BRITO, 2013).

O padre português Aires de Casal (1817, p. 274) escreveu em sua obra “Corografia Brasília”, o primeiro livro publicado pela Imprensa Régia do Brasil em dois volumes:

Na Serra do Teixeira, que é uma porção da mencionada Borborema, há umas inscrições com tinta vermelha, e caracteres desconhecidos dos homens do país vizinho, que com maior fundamento os reputam por obra dos holandeses ou flamengos, como ainda lhes chamam; parecendo natural que sejam caracteres germânicos, ou góticos (CASAL, 1817, p. 274).

Para Brito (1988, p. 53) os habitantes do Ingá atribuem, não apenas as gravações da pedra aos flamengos, ou seja, aos holandeses, mas a tudo que tem origem perdida no tempo, até mesmo os templos católicos romanos e recorda que, em 1598, bem antes da conquista de Olinda pelos holandeses em 1630, surgiram as primeiras notícias sobre os litógrafos na Paraíba. Para Pinto (1993, p. 15) o que há de certo quanto a origem das inscrições do Ingá é de que não se trata de “obra do holandês”.

O senhor de engenho, filho de ingleses, Henry Koster, também conhecido como Henrique da Costa, escreveu em seu livro *Travels in Brazil* (1817, p. 97):

Tendo estado com um amigo na província de Paraíba, havia feito o desenho de uma pedra sobre a qual foram esculpidos um grande número de desconhecidos personagens e várias figuras, uma das quais aparentava de ter a intenção de representar uma mulher. A pedra ou rocha é grande e permanece no meio do leito de um rio, que é bastante seco no verão. Quando os habitantes da vizinhança o viram trabalhando ao tomar aquele desenho, disseram que havia vários outros em diferentes partes da vizinhança, e deram-lhe os nomes dos lugares (KOSTER, 1817, p. 97).

Brito (2013, p. 58) sugeriu que o depoimento de Henry Koster, em *Travels in Brazil* (1817), favorecido pelos dados geográficos e morfológicos, oferece evidências que trata-se das Itaquiarias do Ingá. Para o historiador o glifo que, de acordo com o relato tenta representar uma mulher, pode referir-se a uma grande representação ambígua centrada no painel vertical que, lembra uma forma humana de saia longa, ao modo das “damas da aristocracia” (ver imagem 29).

Após ter-se mudado definitivamente para o Brasil em 1833, o notável naturalista dinamarquês, considerado o pai da paleontologia e arqueologia no Brasil, Peter Wilhelm Lund, explorou durante dez anos mais de duzentas grutas no Vale do Rio das Velhas em Minas Gerais, descrevendo minuciosamente a megafauna extinta de mamíferos da região e as mudanças ambientais que aconteceram desde o Pleistoceno (SANTOS, 2005).

Para Martin, (2013, p. 15), a descoberta por Lund, em 1840, de um crânio com idade estimada em onze mil anos, batizado como o “homem de Lagoa Santa”, na gruta do Sumidouro, na cidade de Lagoa Santa, Minas Gerais, foi casual. A datação do crânio porém, só pode ser confirmada em 2002 com base em análises da ossada pelo método do Carbono 14. Atualmente, pesquisadores supõem que aqueles humanos podem ter convivido com os animais da megafauna, mas durante muito tempo defenderam que, a megafauna já estava extinta quando surgiram as grandes populações humanas. Foi um achado espetacular, pois, até então, em nenhuma parte do mundo se havia encontrado animais extintos contemporâneos ao homem (FUNARI; NOELLI, 2021).

Brito (2011, p. 33) escreveu que, a pedido de dom Pedro II, Louis Jacques Brunet elaborou um manual analítico citando principalmente, as pinturas e gravuras rupestres existentes, na Paraíba e no Rio Grande do Norte. Em 1887 John Carper Branner produziu uma monografia com seus estudos sobre as inscrições rupestres no Nordeste, seguido por Varnhagen em 1890 e por fim em 1892, Irineu Joffily descreveu inscrições rupestres na Paraíba. Para Brito (2011) o gosto do imperador dom Pedro II pela arqueologia, garantiu as primeiras instituições oficiais da arqueologia brasileira, a exemplo da criação e o enriquecimento com material europeu e africano, do acervo do Museu Nacional no Rio de Janeiro.

No século XX, em 1922, como parte das comemorações do centenário da Independência, aconteceu o XX Congresso Internacional dos Americanistas, o primeiro celebrado no Brasil, no Rio de Janeiro e que, teve como patrono, o então presidente da

República, Epitácio Pessoa. Os Anais foram organizados pelo também paraibano Leon Clerot, e pelo carioca Paulo José Pires Brandão (MARTIN, 2013).

Clerot (1969 apud MARTIN, 2013, p. 285) relatou que, até 1953 o conjunto de blocos gravados nas Itaquiarias do Ingá era bem maior, mas grande parte do pedregal foi destruída para a fabricação de lajes de pavimentação por trabalhadores enviados pelo proprietário das terras e somente com a intervenção do serviço do Patrimônio Histórico foi suspensa a demolição. Faria (1987, p. 25) escreveu que, foi a intervenção enérgica do engenheiro Leon Clerot que cessou a dinamitação. Clóvis Lima (1953 apud MARTIN, 2013, p. 286) que visitou o Ingá em 1953, confirmou o fato ao afirmar que na época, as inscrições ocupavam uma área de aproximadamente mil e duzentos metros quadrados.

O patrimônio arqueológico do Brasil está sob proteção legal desde 1937 com o Decreto-Lei nº 25 que, organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional (BRASIL, 1937; SANTOS, 2005). No entanto, em 1961, a Lei Federal nº 3.924, de 26 de julho de 1961, dispôs sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos, estabelecendo proteção específica (BRASIL, 1961; SANTOS, 2005). Em 1988 a Constituição Brasileira também reconheceu os bens arqueológicos como patrimônios da União, incluindo-os no conjunto do Patrimônio Cultural Brasileiro. Desta forma, a destruição, mutilação e inutilização física do patrimônio cultural são infrações puníveis por lei (IPHAN, 2014<sup>16</sup>).

Eleito monumento nacional, o Sítio Arqueológico do Ingá, ocupa desde 30 de novembro de 1944, um hectare de área tombada pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por indicação do Museu Nacional e iniciativa do professor José Anthero Pereira Júnior. A área em que está inserido o conjunto do Ingá, hoje pertencente ao Patrimônio Histórico Nacional, foi na época, doada ao Governo Federal pela então proprietária das terras, dona Francisca de Moraes Farias (BRITO, 2013).

O sítio das Itaquiarias do rio Ingá está protegido como patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN - desde maio de 1944, com inscrições no Livro de Tombo das Belas Artes e no Livro do Tombo Histórico, sendo o primeiro monumento de arte rupestre protegido no Brasil e o único reconhecido também pelo seu conteúdo artístico, além da importância histórica (IPHAN, 2014<sup>17</sup>).

---

<sup>16</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

<sup>17</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

De acordo com Brito (2013) o Sítio Arqueológico do Ingá, foi o segundo sítio pré-histórico tombado no Brasil, sendo o primeiro, o Sítio Pré-histórico do Sambaqui do Pindaí (1939) em São Luís, no Maranhão, por iniciativa do pesquisador Raimundo Lopes.

Os primeiros trabalhos sistemáticos de arqueologia no Nordeste brasileiro foram divulgados no final da década de 1970 pelo empenho profissional de Niède Guidon que, à frente de uma missão franco-brasileira, realizou estudos no Sudeste do Piauí (BRITO, 2013).

Guidon (1985) na década de 1970, conduziu um projeto global, interdisciplinar, no Sudeste do estado do Piauí (PI), no Nordeste do Brasil, que serviu de laboratório de experimentação para novos métodos e técnicas de pesquisa. A pesquisadora aproveitou-se da riqueza arqueológica, proporcionada pelo isolamento da região de São Raimundo Nonato – PI, traduzida pela excelente conservação dos seus sítios arqueológicos, com um grande número de jazidas, onde foram encontrados abundantes vestígios da cultura material da indústria lítica, cerâmica, fogueiras e restos alimentares, entre outros, enquanto a cultura espiritual, está representada pelas sepulturas e pela arte rupestre, permitindo análises comparativas que, podem servir de base, para estudos entre as diferentes manifestações da arte pré-histórica da América. Aquela região, foi uma zona de convergência, onde várias culturas ocorreram e se sucederam no decorrer do tempo, com uma presença humana muito antiga e ininterrupta, expressando diferentes manifestações rupestres, referentes não apenas a técnica de realização ou a temática, mas também a variabilidade dos sítios escolhidos para abrigar as pinturas ou os glifos. Assim, a arte pré-histórica foi o fio condutor da arqueóloga para estabelecer a sequência cultural da região de São Raimundo Nonato, no Piauí.

Em 8 de julho de 1975, a Empresa de Correios e Telégrafos (ECT) emitiu um selo da série “Arqueologia Brasileira”, reproduzindo petróglifos do painel vertical da rocha lavrada do Ingá (FARIA, 1987). A série completa de selos da série “Arqueologia Brasileira” é composta de três selos e inclui ainda, um selo que homenageia um peixe fóssil encontrado no Ceará e outro que galardoia a belíssima cerâmica marajoara do Pará.

**Imagem 7:** selos da série “Arqueologia Brasileira”.



Disponível em: < <https://filateliahalibunani.com/produto/c-895-selo-arqueologia-brasileira-inscricao-rupestre-fossil-1975-serie-completa/>>.

Acredita-se que os povos originários brasileiros não dominavam a metalurgia. Porém, os colonizadores portugueses registraram entre os tupinambás, bons machados de cobre. De acordo com Lévi-Strauss (1973 apud BRITO, 2013) foram achados objetos em cobre de origem andina, em muitas partes do Brasil que, podem representar contatos comerciais entre os indígenas brasileiros e as grandes civilizações dos Andes e da América Central. No entanto, o Cobre foi o único metal registrado entre os indígenas brasileiros e não apresenta a necessária dureza para burilar o gnaiss. A respeito disso, no início da década de 1950, o professor Clóvis dos Santos Lima supôs que, pelo fato da Pedra do Ingá está localizada em uma zona onde é abundante o minério de Ferro, naturalmente o Ferro teria sido usado para gravar as inscrições na rocha, sendo mais tarde seguido em sua hipótese pelo jornalista Gilvan de Brito.

Os anos 1990 começaram sob a influência da VII Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira, ocorrida em 1994 em João Pessoa, capital da Paraíba (BRITO, 2013).

Em 1994 José de Azevedo Dantas, sertanejo, autodidata, natural de Carnaúba dos Dantas, no Seridó do Rio Grande do Norte que, percorreu os sertões da Paraíba, de Pernambuco, do Ceará e do Rio Grande do Norte, registrando as pinturas rupestres entre os anos de 1924 e 1926, teve o seu livro “Indícios de uma Civilização Antiquíssima” publicado postumamente, a partir do empenho de Gabriela Martin (2013) que, descobriu o caderno manuscrito nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba (BRITO, 2013; DANTAS, 1994; SANTOS, 2005).

José de Azevedo Dantas nasceu nas brenhas do Xique-Xique, em Carnaúba dos Dantas, aprendeu a ler e escrever nas areias do rio Carnaúba ensinado pelos irmãos mais velhos, e nunca frequentou a escola. Extremamente pobre, mas dotado com grande sensibilidade e inteligência, copiou cuidadosamente as pinturas e gravuras rupestres da

região do Seridó, na Paraíba e no Rio Grande do Norte, e deixou-as em um manuscrito de mais de duzentas páginas, onde registrou seus comentários sempre isentos de fantasias, apesar de certa ingenuidade, compreensível em um autodidata que escrevia entre 1924 e 1928, datas da elaboração do manuscrito. Vitimado pela tuberculose, morreu com apenas trinta e oito anos e seu irmão Mamede, doou o manuscrito ao Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba. Esse acervo rupestre de extraordinário valor arqueológico, foi finalmente publicado em 1994, no volume XI da Coleção Biblioteca Paraibana (MARTIN; SANTOS Jr., 2017).

### **3.2 As modalidades técnicas de gravação dos petróglifos**

Brito (2013, p. 29) contou que, o primeiro a sugerir a moldagem do painel principal do monólito principal do Ingá, porém sem sucesso, em 1958, foi o engenheiro José Anthero Pereira Júnior. Em 1961, com o apoio do Governo do Estado e do então prefeito do Ingá, Djalma de Carvalho, uma equipe do Instituto de Arqueologia Brasileira – IAB, fez a moldagem das inscrições em gesso, mas não se sabe onde se encontra o molde ou a qual propósito serviu. Nos anos 1970, o museólogo Balduino Lélis que, já havia participado da equipe do IAB na elaboração do primeiro molde em gesso, tirou um novo molde das inscrições, dessa vez em material têxtil, a estopa, produzindo uma réplica artística que, ao longo de muitos anos, decorou o saguão do extinto Banco do Estado da Paraíba – PARAIBAN - no centro da capital do estado, João Pessoa.

Porém, somente em 1996, a Universidade de *Lyon* na França, em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco e com o apoio do Departamento de Física UFPB, num trabalho coordenado pelo arqueólogo francês Abel Priner e pela historiadora Mali Trevas, foi retirado um molde de silicone das inscrições da Pedra do Ingá, possibilitando através desta modelagem a produção de réplicas feitas com fibras de vidro, as quais foram distribuídas com instituições (BRITO, 2013; SANTOS, 2005).

De acordo com Brito (2013, p. 30) o trabalho de moldagem das inscrições da Pedra do Ingá, teria impedido o crescimento de líquens na superfície da rocha durante anos, o que induziu os alarmistas a dizer que, um produto químico aplicado sobre a rocha durante o trabalho de moldagem, seria o responsável pela aceleração do desgaste da rocha.

Contudo, o autor afirmou que, de acordo com relatos ouvidos de envolvidos naquele projeto, o único produto que teve contato com a rocha foi uma demão de vaselina, sobre a qual foram aplicadas a pincel, as camadas de silicone que produziram o molde negativo, a partir do qual foram feitas as réplicas com um composto de fibra de vidro.

Para Brito (2013) a indústria da pedra é muito antiga no Brasil e só foi abandonada pelos indígenas, depois que passaram a obter ferramentas de metal com os europeus e cita ainda que, no século XVII, o cronista Gabriel Soares relatou sobre os Amoipirá que viviam nas margens do rio São Francisco:

Na terra onde este gênio vive estão mui faltos de ferramentas, por não terem comércio com os portugueses; e, apertados de necessidade, cortam as árvores com umas ferramentas de pedra, que para isso fazem; com o que também se aproveitava, antigamente, todo o outro gentio antes que comunicasse com gente branca (BRITO, 2013).

Há os que defendam que as inscrições da Pedra do Ingá foram produzidas pela sequência de pequenos furos muito juntos, enquanto outros sugeriram que, as inscrições originalmente foram pintadas com uma tinta vermelha a base de óxido de Ferro, a qual teria sido removida pela água ao longo do tempo. Por outro lado, Leon Clerot conjecturou que, as inscrições foram gravadas pelos indígenas usando pedaços de madeira que “eram constantemente molhados e imediatamente mergulhados em areia fina e à guiza de lixa, esfregados firmemente, até obterem-se os sulcos que formam figuras” (BRITO, 1988; BRITO, 2013). Muitos estudiosos, no entanto, preferem admitir o uso de pedra contra pedra, usando-se seixos e água, friccionados em movimentos lineares ou rotatórios sobre a rocha de gnaiss, para a feitura dos sinais nas Itaquatiras do Ingá (BRITO, 2013; IPHAN, 2014<sup>18</sup>; SANTOS, 2005).

Brito (2013, p. 35) descreveu que, na prática da arqueologia experimental, o pesquisador Dennis Mota Oliveira, reproduziu muitas inscrições das Itaquatiras do Ingá, em blocos de gnaiss recolhidos nos riachos Surrão e Bacamarte, usando para isso, um seixo para friccionar e cavar os blocos de gnaiss e uma mistura de areia e água para polir os sulcos com as inscrições, sem desperdiçar com esse trabalho, muito tempo ou esforço descomunal. O autor acredita que, a resposta sobre como foram desenhados os sinais das Itaquatiras do Ingá pode ser mais simples do que se imagina e a partir de suas experiências pessoais com a técnica de arqueologia experimental, acredita que a hipótese

---

<sup>18</sup> Informação eletrônica, ausência de páginas.

de povos pré-históricos terem riscado a Pedra do Ingá com um instrumento lítico, é mais simples, convincente e prática do que todas as outras.

**Imagem 8:** Museu de História Natural do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (2011) estudou os sítios com gravuras em suportes rochosos a céu aberto, no leito dos riachos ou nas suas margens nas bacias dos rios Sabugi, Espinharas, Quipauá/Barra Nova, no Seridó Ocidental da Paraíba e do Rio Grande do Norte e observou que, em todos os sítios a raspagem foi a técnica predominante, mas as técnicas de picotagem e polimento ou a combinação de mais de uma dessas, também foi observada, com denso preenchimento dos painéis.

Pessis (2002) coletou na Toca dos Oitenta, em São Raimundo Nonato, Piauí, um abrigo sob rocha que a erosão fluvial cavou, onde haviam dois grandes blocos de arenito com gravuras rupestres, um seixo de quartzito com o entorno da borda desgastado, por ter sido utilizado como instrumento abrasivo para gravação ou, talvez como escolha técnica, poderia ter sido intencionalmente desgastado para obter um instrumento abrasivo antes da gravação. Outra região no seixo apresenta traços de lascamento, em decorrência do seu uso, também, como percussor.

Em sua análise de gravuras rupestres no Seridó Ocidental do Rio Grande do Norte, Brito (2011) observou quatro técnicas de execução dos registros: a raspagem simples, a raspagem simples com posterior polimento, a picotagem simples e a picotagem simples com posterior polimento. A técnica de raspagem simples consiste em aplicar atrito entre dois corpos em sentido unidirecional ou bidirecional. Na técnica de raspagem simples com posterior polimento, são acrescentados a raspagem simples, movimentos extras multidirecionais no interior dos sulcos, realizados com o uso de materiais abrasivos como areia e água. Na técnica de picotagem simples de acordo com Pessis (2002 apud BRITO,

2013) “o traço é obtido por uma série de pequenos impactos contínuos feitos com um instrumento com ponta”. Por fim, a técnica de picotagem simples com posterior polimento, consiste na picotagem simples acrescida de movimentos extras em várias direções no interior dos sulcos usando areia e água, resultando em gravuras mais profundas.

Já Brito (2013) considerou que, na Paraíba o homem primitivo, de forma geral, usou três técnicas para gravar as representações rupestres nas rochas, as quais designou como: meia-cana, picotamento e monocrômica. A técnica de meia-cana, muito bem representada nos petróglifos dos painéis das Itaquatiaras do Ingá, consiste em sulcos profundos de até oito milímetros, com largura de até cinco milímetros, interior côncavo e boleado por polimento, gravados na superfície lisa de rochas nas margens e leitos de rios e riachos, principalmente onde formam corredeiras, caldeirões ou poços. Já a técnica de picotamento consiste em ferir toscamente a pedra através de golpes de buril, formando desenhos e símbolos que, predominam em sítios nas regiões semiáridas dos Cariris Velhos, parte do Agreste e no vale de Santa Rosa. Por sua vez, a técnica monocrômica que, encontra-se aplicada no piso horizontal de extensos lajedos, consiste em produzir gravuras, muito superficiais e distribuídas na rocha quase sem deixar espaços vazios, sendo unânimes nos vales do Sabugi, do rio do Peixe e do rio Piranhas, no sertão paraibano.

### **3.3 A ocupação das Américas na pré-história**

Foi no século XX que surgiu o conceito de história como uma ciência voltada para o estudo do passado a partir dos documentos escritos. Definido que história se faz com documentos escritos, convencionou-se que a invenção da escrita seria o início da história. A pré-história trata dos últimos cem a duzentos mil anos, período de existência do *Homo sapiens*, a espécie humana e também dos milhões de anos anteriores da existência dos homínidos que antecederam a espécie humana, portanto, 99,9% do passado da espécie humana. Apenas 0,1% do tempo de existência do homem e de seus ancestrais na cadeia evolucionária, corresponde ao período de tempo em que existe a escrita. Nas Américas, no entanto, a pré-história tem sido definida como o período que antecedeu à chegada dos europeus ao continente nos final do século XV, embora saiba-se agora que, os Maias,

civilização que se desenvolveu na América Central possuía uma escrita bastante elaborada, quase sempre usada no contexto religioso e ainda não totalmente decifrada. Dessa forma, para as Américas adotou-se o termo “Pré-História” para designar o período anterior à chegada de Colombo (FUNARI; NOELLI, 2021).

Sabidamente, há duas maneiras conhecidas para se investigar as origens da humanidade: através da genética e da paleontologia, as quais permitiram aos estudiosos defenderem uma origem única recente na África para a espécie *Homo sapiens* (FUNARI; NOELLI, 2021).

De acordo com Santos (2005, p. 80) atualmente é possível apresentar três hipóteses principais para a ocupação das Américas na pré-história. Na hipótese mais aceita, o homem teria vindo da Ásia, chegando as Américas pelo estreito de Bering durante as glaciações, por volta de catorze mil anos a.C.. Numa segunda possibilidade, o homem teria saído da Ásia e chegado às Américas há cerca de setenta mil anos a.C., também pela via do estreito de Bering. A terceira alternativa sugere que, grupos humanos oriundos da África, Ásia e até da Oceania, aportaram nas Américas depois de cruzarem o oceano Pacífico, ou Atlântico, por volta de setenta mil anos atrás, colonizando ilhas e avançando lentamente em direção ao continente ao longo de milhares de anos.

Os mais antigos sítios pré-históricos das Américas podem ser agrupados em três grandes períodos cronológicos. O primeiro período, corresponde a sítios pré-históricos que proporcionaram datações em torno da antiguidade do homem nas Américas anteriores aos cem mil anos. O segundo grupo de sítios pré-históricos fizeram datações entre vinte e cinco e cinquenta mil anos e um terceiro grupo de sítios do Pleistoceno final e começo do Holoceno, com cronologias entre doze e dez mil anos, comporta um número considerável de sítios em toda América, do Canadá até a Patagônia. Os vestígios de ossos humanos em todo o Brasil, não vão além de doze mil anos e para datações mais antigas, falta-nos o elemento chave, a presença física do homem, para confirmar definitivamente sua existência no solo nordestino (MARTIN, 2013).

Martin (2013, p. 10) lembrou que, uma das hipóteses em torno das diversas vias da entrada do homem nas Américas, está baseada no estudo do crânio do homem da Lagoa Santa, em Minas Gerais e de outros nos Estados Unidos e foi levantada muitas décadas atrás, por Niède Guidon que, defendeu a possibilidade da presença em terras americanas

de homens não mongoloides que, além de anteriores à chegada dos grupos mongoloides tradicionais, teriam uma possível origem africana.

Em 1993, Fábio Parenti defendeu em Paris, sua tese de Doutorado orientada por Niède Guidon e apresentou um estudo completo da escavação do Sítio do Boqueirão da Pedra Furada, no Parque Nacional da Serra da Capivara, Piauí, sítio agora internacionalmente famoso, pelas evidências da presença humana na Pré-História do Nordeste do Brasil, com uma sequência cronológica que vai desde quarenta e oito mil anos até seis mil anos BP. A evidência da presença humana no Nordeste do Brasil em datas tão antigas do pleistoceno superior, obriga a uma profunda revisão das teorias tradicionais sobre o povoamento da América, hoje indubitavelmente ultrapassadas (MARTIN, 2013, p. 67).

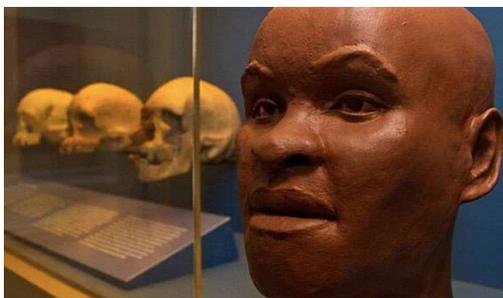
Por outro lado, para Funari; Noelli (2021, p. 41) o sítio mais extraordinário e controverso está no Brasil, em Pedra Furada, no Piauí. Desde 1970, a arqueóloga brasileira Niède Guidon atua no interior do Piauí, chefiando uma equipe franco-brasileira, estabeleceu a Fundação Museu do Homem Americano e realizou pesquisas que ganharam notoriedade internacional. Guidon datou dezenas de restos de fogueiras, algumas delas com cinquenta mil anos, muitas com trinta ou quarenta mil anos. A arqueóloga reconstruiu a saga de antigos povos, apresentando a vinda do homem para a América como uma aventura em busca do sol nascente, de ilha em ilha, inspirado pelo messianismo, ou seja, pela crença em individualidades providenciais ou carismáticas, para o surgimento de uma era de plena felicidade espiritual e social e essa visão, não tem encontrado boa acolhida entre os estudiosos. A maioria dos pesquisadores considera que as mais antigas fogueiras de Pedra Furada, assim como as pedras, são naturais, não se devem à ação humana, portanto, o sítio não seria tão antigo. Também não foram encontrados pelos arqueólogos, vestígios humanos tão antigos nas ilhas do Pacífico, os quais afirmam que, mesmo as ilhas menos distantes da América como a ilha de Páscoa, foram colonizadas a apenas dois mil anos. Assim não há nenhuma indicação de que a navegação pelo Pacífico pudesse ter mais de setenta mil anos. Porém, mais difícil seria aceitar as motivações apresentadas por Guidon para que o homem há oitenta mil anos, viajasse de ilha em ilha, rumo ao sol nascente, pois o messianismo é algo documentado apenas em sociedades muito recentes e que nem sempre explica os fenômenos migratórios. Talvez por essa visão romântica e gloriosa do homem americano no Brasil, “o homem de Pedra Furada” continua popular, a julgar pelo destaque que recebe nos

livros didáticos e na mídia. Internacionalmente, a teoria de Guidon não é plenamente aceita e no Brasil, a maioria dos estudiosos também não considera aceitável a antiguidade atribuída por essa estudiosa ao “homem de Pedra Furada”.

A mais antiga e famosa descoberta fóssil da América do Sul na atualidade, é o crânio conhecido como “Luzia”. Luzia permaneceu enterrada num buraco soterrado por quase doze metros de detritos minerais por onze mil e quinhentos, até ser desenterrada em 1975 em Lagoa Santa, por uma equipe franco-brasileira coordenada pela arqueóloga Annette Laming-Emperaire. Inicialmente, o crânio de Luzia foi depositado no Museu Nacional no Rio de Janeiro e esquecido entre caixas e refugos do acervo da instituição, até ser encontrado e descrito pela equipe do arqueólogo Walter Neves, da Universidade de São Paulo - USP - (FUNARI; NOELLI, 2021, SANTOS, 2005).

Em 1999 a face de Luzia foi reconstituída no laboratório da Universidade de Manchester na Inglaterra e os resultados abriram uma nova lacuna para o conhecimento do processo de ocupação do Brasil. Luzia tem feições negras, de nariz largo, olhos arredondados, queixo e lábios salientes, características que a tornam mais parecida com os habitantes das regiões da África e Oceania do que dos indígenas encontrados no Brasil na época do descobrimento. Luzia fortaleceu a hipótese de que a América do Sul tenha sido ocupada por diversos fluxos migratórios, três desses compostos por populações de origem mongol, geneticamente semelhantes às tribos indígenas atuais e um quarto fluxo migratório de não mongóis, com características similares as dos africanos e dos aborígenes da Austrália (FUNARI; NOELLI, 2021, SOUZA, 2005).

**Imagem 9:** Face reconstituída do crânio de Luzia.



Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2018/09/04/luzia-5-curiosidades-sobre-o-fossil-perdido-no-incendio-do-museu-nacional/>>.

Com a dilatação temporal da origem do *Homo sapiens* e a sua diáspora como povoador da terra, em decorrência das descobertas da paleontologia humana, antigos conceitos conservadores sobre a antiguidade da nossa espécie precisaram ser modificados. Sabe-se agora da existência humana na Etiópia, na região do rio Omo, há cento e noventa e cinco mil anos. Então, a migração do *Homo sapiens* a partir da África pode ter mais de duzentos mil anos e os indícios da sua chegada nas Américas dilatam-se cada vez mais, podendo atingir os cem mil anos (MARTIN, 2013).

Para Martin (2013, p. 41) o homem pode ter penetrado no atual território brasileiro faz cinquenta mil anos, possivelmente através dos corredores andinos, seguindo os cursos dos rios que nascem na cordilheira e as duas grandes bacias hidrográficas da América do Sul, a amazônica e a platina, foram os seus caminhos naturais de penetração. Os indícios mais antigos das vias de povoamento na pré-história do Brasil parecem indicar as savanas de Goiás, e as bacias do rio São Francisco e do rio Parnaíba.

O Nordeste não tem grandes rios que se mantenham caudalosos nos longos períodos de estiagem, com exceção do rio São Francisco e do rio Parnaíba na bacia sedimentar do Piauí e Maranhão. Assim, as vias de povoamento do Nordeste são ainda desconhecidas (MARTIN, 2013).

Até esse momento, acredita-se que, os primeiros humanos a chegaram ao Nordeste brasileiro pertenciam a grupos mongoloides como todos os habitantes das Américas anteriores à colonização europeia. Admite-se que os indígenas brasileiros são os descendentes de levas arcaicas que, atravessaram o estreito de Bering alguns milhares de anos antes, pois consideradas as naturais variedades, existe uma homogeneidade indiscutível nos diferentes grupos indígenas brasileiros, o que identifica todos os índios sul-americanos como oriundos de uma mesma origem. Quanto à possibilidade de uma via transatlântica de chegada pré-histórica ao Brasil, a ideia não apresenta apoio científico (FUNARI; NOELLI, 2021, MARTIN, 2013).

Martin (2013, p. 56) afirmou que, no Nordeste, datações superiores ou em torno dos dez mil anos já foram constatadas, com segurança, em Coribe no Morro Furado e em Central, na Toca de Manoel Latão, ambos na Bahia; em Pernambuco, em Bom Jardim, no sítio Chã do Caboclo e em Brejo da Madre de Deus na Furna do Estrago; no Rio Grande do Norte, em Parelhas, no Sítio Mirador e em Carnaúba dos Dantas no Sítio do Alexandre. No Piauí há o magnífico conjunto de São Raimundo Nonato onde, além do

Boqueirão da Pedra Furada, no Sítio do Caldeirão do Rodrigues I, se obteve uma data de dezoito mil e seiscentos anos BP e existem também cronologias em torno das datas citadas entre dez mil e quinze mil anos no Sítio do Meio, no Sítio da Janela da Barra do Antônio e no Sítio do Perna I. Finalmente, no vale do São Francisco, em Petrolândia, Pernambuco, a Gruta do Padre e o Sítio do Letreiro do Sobrado forneceram datações entre sete e cinco mil anos BP, e seis mil a seis mil quinhentos nos níveis holocênicos da Toca da Esperança, em Central, na Bahia, sequência que se repete largamente na área arqueológica de São Raimundo Nonato.

Para Martin (2013) as cronologias compreendidas entre doze e dez mil anos BP sobre a antiguidade do homem nas Américas, são aceitas pelas escolas americanistas mais conservadoras, mas datações cronológicas mais baixas, têm sido objeto de críticas pelo *establishment* científico que, ou simplesmente as ignoram ou apresentam argumentos mais passionais do que científicos. A relutância em se aceitar algumas cronologias muito antigas, baseia-se além da própria fragilidade de alguns dos resultados apresentados, na ideia tradicional de que no Novo Mundo, tudo deveria ser mais novo do que no Velho Mundo. Criou-se, assim, uma mentalidade que se recusa a aceitar fases mais antigas e a existência de um Paleolítico Americano. Com evidências cada vez mais indiscutíveis, a resistência centra-se atualmente em não aceitar datações mais antigas na América do Sul do que as da América do Norte, com o argumento da via única de Bering. No entanto, os indícios que assinalam a presença do homem na América em datas que poderiam chegar aos cem mil anos, não invalida a via de Bering como caminho natural, pois a mesma sempre foi caminho e não, barreira para a entrada de grupos procedentes da Sibéria.

Para Martin (2013) o mais avançado humano pré-histórico no Nordeste do Brasil, nunca ultrapassou o estágio neolítico primário. Era nômade, não trabalhou a pedra para a construção de moradias, nem soube fazer o tijolo ou, o adobe. Não conheceu os metais, a roda, nem o torno do oleiro e não domesticou nenhum animal de produção. Sua organização social não estava dividida em classes e sempre andou nu ou seminú. Na América do Sul, o humano pré-histórico, mesmo nas sociedades agrícolas mais organizadas, nunca deixou de ser caçador, como condição imposta para a obter alimentos ricos em proteínas. Por causa do rápido esgotamento das terras, foram sempre seminômades, com exceção das culturas andinas. Porém, a ideia de caçadores pré-históricos do Brasil, abatendo animais de grande porte, deve ser abandonada, porque na realidade o humano pré-histórico se alimentou de roedores, caracóis, lagartos e insetos,

diante da grande quantidade de pequenos ossos achados em alguns sítios arqueológicos. A coleta de plantas nativas significou uma importante fonte de alimento para os indígenas brasileiros e entre as plantas coletadas distingue-se as comestíveis, as medicinais, as produtoras de fibras para trançado e fiação e as madeiras. A mandioca foi o cultivo principal na América tropical entre os cultivos básicos da agricultura primitiva americana: o milho, o feijão e a mandioca. A situação cultural dos indígenas na época do primeiro contato com o europeu, era possivelmente a mesma havia mil anos entre as populações agrícolas do litoral e provavelmente era estável a três mil anos entre os grupos de caçadores e coletores das regiões interioranas. Na pré-história brasileira, não existiu a divisão agricultor-pastor, ou seja, o gado estruma a terra, fornece proteínas ao agricultor e o subproduto da agricultura alimenta o gado. Também a divisão caçador-coletor-nômade e agricultor-pastor-sedentário do Velho Mundo, não é válida para América pré-histórica, pois nas Américas, não houve o aparecimento de centros urbanos a partir do neolítico.

Brito (2013, p. 52) também afirmou que “O passado ameríndio tem muito mais passado do que pode contar” e cita as pesquisas da arqueóloga norte-americana Anna Roosevelt (1991), apresentando indícios comprovando que, os antepassados dos indígenas da região Amazônica já faziam grandes alterações ambientais, possuíam aldeias com cerca de cinco mil pessoas, regidas por um sistema político de cacicado bem mais complexo do que foi encontrado pelos europeus entre os indígenas quinhentistas.

Santos (2005, p. 37) contou que, os cacos de cerâmica com aproximadamente nove mil anos, encontrados em sambaquis fluviais na Amazônia brasileira por Anna Roosevelt, são agora a cerâmica mais antiga na América, pois até esse achado, a cerâmica mais antiga do continente datava de três mil e quinhentos anos em Valdívia, no Equador. Isso demonstra que, as regiões onde se encontravam determinados nutrientes, como o delta do Nilo e o baixo Amazonas, impulsionaram mais cedo o desenvolvimento de sociedades complexas, tornando-se capazes de um artesanato elaborado.

Funari; Noelli (2021, p. 53) disseram que, as pesquisas de Anna C. Roosevelt mostraram que pinturas rupestres em Monte Alegre, em plena floresta tropical, foram feitas há mais de onze mil anos e estão entre as mais antigas encontradas nas Américas. Desde o século XX, um grande número de cavernas e abrigos sob rocha foi encontrado na Amazônia, muitos deles pintados com figuras estilizadas de animais, seres humanos e desenhos de forma geométrica.

Portanto, há diversas objeções à teoria da ocupação tardia das áreas tropicais, argumentando que, os cientistas pensavam a vida no ambiente tropical segundo as regras da vida urbana europeia, imersos numa grande ignorância em relação às numerosas estratégias adaptativas dos povos indígenas e essa ignorância esteve presente na formulação da primeira teoria que visava à explicação da ocupação e da diversidade humana da América do Sul e do Brasil, o degeneracionismo. A visão tradicional considera que os povos mongoloides que originaram os paleoíndios teriam seguido duas frentes de expansão: uma caçadora que, penetrou pelo interior do continente e outra, mais rápida, de pescadores coletores que, avançaram pelas costas do oceano Atlântico e do Pacífico. Com a descoberta de novas evidências, essa hipótese tem sido criticada e modificada, pois foram achados sítios muito antigos no interior da Amazônia, o que refuta a ideia de uma colonização centrada apenas em áreas temperadas e de clima frio. Outros pesquisadores, defendem uma visão menos homogênea das sociedades paleoíndias. Para esses, nos primórdios da colonização do Brasil, devem ter existido muitas culturas regionais com características distintivas marcantes e nem sempre as áreas temperadas teriam sido as mais precoces manifestações de estratificação social e do desenvolvimento de técnicas. Esse “determinismo ecológico” segundo o qual, o meio ambiente determinaria a cultura, tem sido colocado em questão. Logo após a segunda guerra mundial, vários estudiosos pactuavam do ponto de vista neocolonial sobre a vida nos trópicos, considerados pelos europeus e norte-americanos debilitadores biológicos, culturais e improdutivos em termos econômicos. Os trópicos e a floresta amazônica seriam um hábitat inadequado para o desenvolvimento cultural, pobre em recursos naturais com solos impróprios para o cultivo, bem como para a pesca e caça intensivas. Assim, propôs-se que, a floresta tropical teria impedido ocupações substanciais e duradouras, como também o desenvolvimento de culturas complexas nas áreas baixas ou não andinas da América do Sul. Sendo assim, da mesma forma que na teoria degeneracionista, partia-se do pressuposto de que todas as inovações tecnológicas e de subsistência, teriam se originado nas zonas mais frias dos Andes e dessa forma, qualquer característica cultural como a agricultura intensiva e a cerâmica encontrada nas áreas baixas era atribuída à influência das grandes civilizações da América Central ou da região andina. Enfim, da perspectiva do determinismo ambiental, o ser humano estaria reduzido a um mero subproduto das condições ambientais, inserindo-se em uma visão de mundo colonialista. O determinismo ecológico recebeu influências da “teoria do mundo novo”, em moda entre os intelectuais dos anos 1920, de onde se obteve a inspiração para explicar

os mecanismos da distribuição geográfica das invenções andinas para o restante do continente (FUNARI; NOELLI, 2021).

Metraux apud Funari; Noelli (2021, p. 49) como muitos estudiosos da pré-história brasileira, aplicou o difusionismo aos povos originários do Brasil partindo do princípio que, os objetos e as ideias eram transmitidos entre os habitantes de regiões distintas mediante a troca de informações e materiais de uma região para a outra, baseando-se no pressuposto de que as terras baixas do continente eram inicialmente habitadas por povos caçadores coletores com um baixo desenvolvimento tecnológico e social e que, os povos de cultura tupi, tendo aprendido as técnicas de agricultura e cerâmica dos povos andinos, as difundiram ao se expandirem pelo território brasileiro, explicando assim a variedade, as semelhanças em termos materiais ou simbólicos como a pedra polida, a agricultura, a cerâmica a língua e as mitologias entre distâncias geográficas tão grandes. Outro aspecto que relaciona o difusionismo ao determinismo ecológico é o pensamento evolucionista. A difusão seria o meio pelo qual uma sociedade mudava e evoluía de um estágio a outro, por meio da aquisição ou da cópia de certos artefatos, alimentos, comportamentos sociais e políticos. A história nessa perspectiva é encarada como a passagem de sociedades mais simples para sociedades mais complexas, mudando de tecnologias e de hábitos alimentares e sociais, por intermédio da adoção de bens e ideais difundidos de região em região.

### **3.4 A classificação arqueológica da arte rupestre em tradições**

Para Almeida (1979 apud SANTOS, 2005, p. 47) “todo vestígio antigo deixado pelo homem na sua passagem pela Terra constitui um sítio arqueológico”. As fontes da arqueologia brasileira para uma melhor compreensão das formas de vida dos nossos antepassados, já foram classificadas por muitos estudiosos. Castro (1970, apud SANTOS, 2005, p. 50) apresenta sete tipos principais de tipos de sítios arqueológicos: sambaquis, cavernas, têsos, poços mortuários, esteários, estações líticas e inscrições rupestres.

Já Souza (1997 apud SANTOS, 2005, p. 52) em seu “Dicionário de Arqueologia”, apresenta a seguinte classificação para os tipos de sítios arqueológicos: sítio acampamento, sítio cemitério, sítio cerâmico, sítio cerimonial, sítio colonial, sítio em duna, sítio habitação, sítio neobrasileiro, sítio oficina, sítio petróglifo e sítio simulação.

Para o autor no sítio petroglifo, a principal ou única evidência arqueológica é a existência de sinalizações rupestres elaboradas por polimento, picoteamento, corte ou raspagem e gravações sobre a rocha.

As artes da pré-história de valor estético feitas por grupos humanos que não deixaram textos escritos são estudadas pela arqueologia através de diversos vestígios materiais e, são os sinais gravados ou pintados em rochedos ou paredes que consistem em arte rupestre, portanto, nem toda arte pré-histórica é rupestre. Para Prous (1999 apud SANTOS, 2005, p. 54): “A palavra rupestre, com efeito vem do latim *Rupestris* (rochedo), trata-se, portanto, de obras imóveis, no sentido de que não podem ser transportadas - há diferença das obras móveis como estatuetas, ornamentação de instrumentos, pinturas sobre pele, etc.”.

O Brasil é identificado arqueologicamente por regiões rupestres, cada uma com suas características estilísticas e diferentes suportes rochosos, destacando-se as regiões do Nordeste e Centro-Oeste pela grande densidade de sítios (BRITO, 2013; SANTOS, 2005, PROUS, 2007).

Para o ordenamento e classificação de um universo gráfico de glifos e pinturas rupestres, a arqueologia propôs a criação de diversas tradições (PESSIS, 2002).

Na arqueologia, a classificação em tradições e outras divisões é a forma operacional que os arqueólogos usam para separar e identificar as formas de apresentação gráfica utilizadas pelos diversos grupos étnicos pré-históricos no tempo e no espaço. As tradições são macro divisões que não devem ser consideradas estáticas nem definitivas, pelo contrário, encontram-se sempre em processo de revisão e aperfeiçoamento na medida que novos fragmentos somam-se ao conhecimento da pré-história (MARTIN, 2013).

Martin (2013, p. 226) e Aguiar (1982, p. 92) afirmaram que, o termo “tradição” foi aplicado primeiramente à arte rupestre por Valentin Calderón, na Bahia, em 1970, definindo-o como:

O conjunto de características comuns que se repetem de diferentes sítios ou regiões, associados de maneira similar, atribuindo cada uma delas ao complexo cultural de grupos étnicos diferentes, que as transmitam e difundam, gradualmente modificadas, através do tempo e do espaço (MARTIN, 2013, p. 226; AGUIAR, 1982, p. 92).

As formas gráficas e temáticas adotadas de pinturas rupestres compartilhadas por povos distintos de diferentes regiões, servem para definir tradições arqueológicas, pois a semelhança dos grafismos de acordo com Prous (2004 apud SANTOS, 2005, p. 59) “... evidenciam influências culturais entre grupos, mesmo distantes um do outro”.

Prous (1992) conceituou o termo “tradição” como "a categoria mais abrangente entre as unidades rupestres descritivas, implicando uma certa permanência de traços distintivos, geralmente temáticos" (BRITO, 2013; MARTIN, 2013).

Para Martin e Asón (2000 apud BRITO 2011, p. 37) tradição é “a unidade maior de análise entre as divisões estabelecidas para o registro rupestre”.

Para Pessis (1992, apud BRITO, 2013, p. 37), o termo é “sinônimo antropológico de horizonte cultural e arqueológico da classe taxonômica mais geral na classificação dos registros rupestres nordestinos, onde se definem identidades culturais de caráter mais geral”.

A definição de “tradição” formulada por Anne-Marie Pessis e Niède Guidon (1992 apud MARTIN, 2013, p. 227) considera que, “a classe inicial conhecida como tradição ordena os registros gráficos por grupos que representam identidades culturais de caráter geral". Ou seja, os tipos de figuras presentes nos painéis, as proporções relativas que existam entre esses tipos e as relações que se estabelecem entre os diversos grafismos que compõem um painel, assim, os tipos que caracterizam uma tradição são estabelecidos a partir da síntese de todas as manifestações gráficas existentes na área arqueológica determinada.

Prous (2007, p. 28) fez menção as seguintes tradições e complexos: tradição Meridional, tradição Litorânea, tradição Planalto, complexo Montalvânia, tradição São Francisco, tradição Astronômica, tradição Nordeste, tradição Agreste e tradição Guiano-Amazônica. Prous reconhece a tradição Geométrica em todo o país, mas não menciona uma tradição de pinturas rupestres com esse nome. As manifestações gráficas nas quais predominam os grafismos puros é chamada tradição São Francisco, indicando uma relação entre as tradições Agreste e São Francisco e que, ambas poderiam também pertencer a um tronco comum.

O termo “tradição” está bem aceito no Brasil para as macrodivisões de registros rupestres, embora, nem todos os autores estejam de acordo com o seu conceito. Também

usado na indústria lítica e de cerâmica, o termo equivale ao conceito de “horizonte cultural”, menos utilizado, porém usual na literatura de outros países americanos. Assim, as tradições, estilos e complexos são convenções criadas pelos arqueólogos, para agrupar representações rupestres com características recorrentes (MARTIN, 2013).

De acordo com MARTIN (1996 apud SANTOS, 2005, p. 75) os padrões classificatórios com maior aceitação entre os arqueólogos são as tradições, as subtradições e os estilos.

Dentre as subdivisões das tradições está a “subtradição”, termo introduzido para definir “os registros gráficos desvinculados de uma tradição e adaptado a um meio geográfico e ecológico diferentes, que implica na presença de elementos gráficos novos” que, como todas as demais subdivisões usadas para classificar a arte rupestre, nasceram da necessidade de agrupar o rico universo existente (MARTIN, 2013).

Martin (2013, p. 225) considerou que, o desconhecimento arqueológico no Brasil, a falta de estudos arqueológicos e o individualismo que, impede que haja acordo entre os pesquisadores sobre a definição das tradições, impossibilitam que o acervo dos registros rupestres brasileiros possua divisões e definições bem estabelecidas. As tradições rupestres do Brasil não evoluíram por caminhos independentes e os seus autores ou grupos étnicos aos quais pertencem, provavelmente, mantiveram contato entre si, produzindo-se a natural evolução no tempo e no espaço que, obriga a estabelecer as subdivisões pertinentes.

Na década de 1980 foram estabelecidas duas grandes macro categorias básicas na sistematização inicial dos estudos da arte rupestre do Brasil, que definiam duas grandes tradições de pinturas pré-históricas, chamadas de tradição Nordeste e tradição Agreste (MARTIN, 2003).

No Nordeste do Brasil, fixaram-se três grandes tradições, a tradição Nordeste, a tradição Agreste e a tradição Itaquiara que, representam o universo simbólico de grupos humanos pré-históricos que habitaram o semiárido nordestino, numa extensão geográfica de mais de um milhão de quilômetros quadrados e cujas variáveis mais significativas, são os registros rupestres encontrados em sítios arqueológicos (MARTIN & ASÓN, 2000). Pesquisas em outras áreas do Nordeste brasileiro, realizadas por Martin (1982, 1986, 1991, 1996 apud MARTIN & ASÓN, 2000) demonstraram que, as características da área

de São Raimundo Nonato no Piauí são extensivas a outras áreas do Nordeste brasileiro, como a arte figurativa de grupos caçadores.

A tradição Nordeste é uma das mais antigas da América do Sul com datações que remontam os doze mil anos, obtidas na década de 1970, em sítios arqueológicos no município de São Raimundo Nonato, no Piauí (MARTIN & ASÓN, 2000). Para Guidon (1985) naquela região do Sudeste do Piauí, a tradição Nordeste está ligada a grupos caçadores coletores do Holoceno, estimando em doze mil anos o aparecimento dessa tradição que, teria desaparecido há sete mil anos.

Martin & Asón (2000) escreveram que, além de centenas de abrigos no Piauí, foram identificados também abrigos com pinturas rupestres da tradição Nordeste na região do Seridó no Rio Grande do Norte; na Chapada da Diamantina e área de Central na Bahia, no vale do médio São Francisco em Sergipe, no estado da Paraíba e nos municípios de Buíque e Afogados de Ingeria em Pernambuco, encontrando-se também algumas formas modificadas dessa tradição no vale do alto São Francisco em Minas Gerais e nos estados do Ceará e Mato Grosso. As pesquisadoras admitiram que é possível supor que o centro de dispersão da tradição Nordeste teria sido o Sudeste do Piauí, na região serrana formada por duas grandes depressões formadas pelas bacias do rio Paraíba e do rio São Francisco, em princípio, através de três áreas de expansão: pelo vale do rio São Francisco; em direção a Chapada da Diamantina e; pelas regiões serranas que circundam o vale do rio Seridó e seus afluentes, contribuintes da bacia hidrográfica do rio Piranhas-Açu que, desemboca no Atlântico.

As representações gráficas da tradição Nordeste podem ser facilmente identificadas pela riqueza de adornos que acompanham as figuras humanas, indicando a possibilidade de hierarquias sociais ou tribos diferentes. Enquanto nos sítios arqueológicos da região de São Raimundo Nonato no Piauí, há equivalência entre as representações antropomorfas e os registros zoomorfos, na região do Seridó do Rio Grande do Norte predominam as figuras humanas e por outro lado, na área de Central e na Chapada da Diamantina, na Bahia, as figuras zoomorfos aparecem em maior número. Pequenas, as figuras humanas da tradição Nordeste, parecem estar em movimento, as vezes de perfil, parecem agitadas a gritar ou bradar. A complexa dinâmica do movimento corporal, registrada nos movimentos de dança e nas acrobacias humanas, foi expressa utilizando - se de recursos expressionistas alongando a silhueta e dando ao corpo movimentos sinuosos que, estilizam as figuras (MARTIN & ASÓN, 2000).

Contudo, para Martin & Asón (2000) o que caracteriza a tradição Nordeste dentro da arte rupestre brasileira, não é apenas a representação do cotidiano, mas principalmente os conjuntos de grafismos que parecem representar cerimônias ou mitos, bastante significativos quando ocorrem em outros sítios, separados por distâncias que podem ultrapassar os mil quilômetros.

Pessis (1982 apud GUIDON, 1985), Guidon (1985; 1989) e MARTIN (1988) definiram a tradição Nordeste, pela presença característica e abundante de grafismos de ação em que, as figuras humanas e animais, apresentam posturas e gestos que expressam movimento ou emoção, sejam de reconhecimento imediato ou diferido, representando ações do cotidiano, rituais cerimoniais, mitos, cenas de sexo, violência e de caça, predominando igualmente figuras antropomorfas e zoomorfas sobre as representações fitomorfas e de objetos. Os grafismos puros aparecem pouco na tradição Nordeste que, é a predominante nos sítios da região de São Raimundo Nonato, no Piauí, mas foram descritos em sítios arqueológicos nos estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Pernambuco.

A área arqueológica do Seridó está situada no vale do rio Seridó e dos seus afluentes, Carnaúba e Acauá, pertencentes a bacia do Açú-Piranhas. A zona fisiográfica da região do Seridó, de formação pré-cambriana, é formada por quartzitos, gnaisses e granitos. O relevo é formado por serras cortadas por esses rios, onde estão localizados os abrigos, em altitudes de até quinhentos metros acima do nível do mar, dessa forma, o acesso aos abrigos onde encontram-se as pinturas rupestres, são predominantemente escarpas rochosas e íngremes (MARTIN, 1989; MARTIN & ASÓN, 2000).

Martin (1989) pesquisou sítios arqueológicos na região do Seridó do Rio Grande do Norte que, apresentaram pinturas identificadas como pertencentes a tradição Nordeste, identificando características de uma subtradição da tradição Nordeste, a qual foi designada de subtradição Seridó, caracterizada por uma dominância de figuras antropomórficas sobre as representações zoomorfas e fitomorfas, representações de aves predominando sobre as figuras de outros animais e pela tendência de utilizar elementos da cultura material como componentes da identidade das representações gráficas, permitindo a perfeita caracterização das figuras humanas com cocares e o reconhecimento de certas espécies de animais. São também usuais as composições de figuras humanas, de frente ou de perfil, em fila, na subtradição Seridó. Algumas vezes figuras iguais se repetem em número indeterminado e variável, outras vezes, uma fila de figuras

antropomorfas idênticas são precedidas por uma figura humana que, apresenta atributos materiais ou culturais diferenciando-se das outras figuras humanas. A presença de grafismos puros é rara, porém evidências sugerem que, pelo menos parte desses grafismos, são intrusões de figuras de outras tradições de pintura rupestre, efetivamente intrusões de figuras da tradição Agreste, algumas das quais, em certos sítios aparecem cobertas pelos grafismos da subtradição Seridó.

**Imagem 10:** ritos cerimoniais em pinturas rupestres da tradição Nordeste, subtradição Seridó, no Sítio Xique-Xique II, Carnaúba dos Dantas – RN, Brasil.



Fonte: Martin (2013).

Martin (2013) no projeto da área arqueológica do Seridó no Rio Grande do Norte, trabalhou a partir de duas hipóteses, a primeira, partia do pressuposto de que grupos étnicos da tradição Nordeste, originários do Sul do Piauí, teriam chegado até à região do Seridó, enquanto a segunda hipótese considerava a ocupação da região na pré-história através de diversas levas, portadoras de tradições rupestres diferentes, a partir de dez mil anos BP, partindo do pressuposto teórico de que, em geral, grupos étnicos distintos não convivem amigavelmente no mesmo território. Pelas datações radio carbônicas obtidas de dois sítios parcialmente escavados, deduziu-se que, a partir de pelo menos dez mil anos BP, a região já era habitada por grupos humanos da tradição Nordeste. A abundância de Itaquiarias ao longo dos cursos d'água e a presença de registros rupestres de outras tradições, formando às vezes palimpsestos sobre as pinturas mais antigas, indicam a presença de grupos étnicos diversos que deslocaram os anteriores.

Pelas datações obtidas por Martin (1985; 1996), na década de 1980, na escavação de uma pequena área de abrigos no Sítio Arqueológico de Mirador, em Parelhas, Rio Grande do Norte e no Sítio de Pedra do Alexandre, em Carnaúba dos Dantas, Rio Grande do Norte, a subtradição Seridó teria uma cronologia inicial de nove mil anos BP.

Martin (1985) achou no Sítio Mirador, no município de Parelhas, Rio Grande do Norte, além de sedimento arqueológico, grande número de camadas superpostas de pinturas rupestres, enterramentos infantis com enxoval fúnebre de contas de colar de osso e conchas com uma datação de nove mil e quatrocentos anos BP.

Brito (2011) estudou os sítios com gravuras em suportes rochosos a céu aberto, no leito dos riachos ou nas suas margens nas bacias dos rios Sabugi, Espinharas, Quipauá/Barra Nova, no Seridó ocidental da Paraíba e do Rio Grande do Norte e concluiu que a grande maioria dos sítios avaliados estavam em avançado estado de degradação, atribuindo esse fato a destruição das matas ciliares, a construção de açudes e barragens, o estabelecimento de cercados para o pastoreio do gado, além da abertura de estradas.

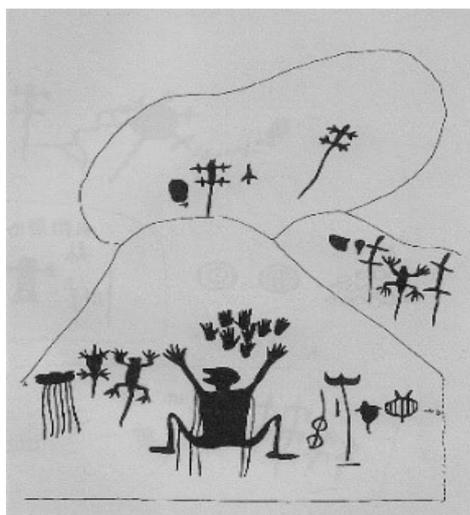
Com técnica gráfica e riqueza temática inferiores à tradição Nordeste, outros grupos étnicos de caçadores pré-históricos marcam sua presença no Nordeste brasileiro e o registro rupestre que os caracterizam tem sido chamado de tradição Agreste. O nome deve-se à grande concentração de sítios com pinturas localizadas nos pés de serra, várzeas e brejos da região Agreste de Pernambuco e do Sul da Paraíba, mas, na verdade, trata-se de uma tradição rupestre extremamente disseminada por todo o Nordeste, tanto no Agreste como nas áreas semiáridas do sertão. As origens da tradição Agreste são ainda incertas, pois o fato de maior ou menor concentração de sítios deve-se mais à intensidade das pesquisas com prospecções sistemáticas em determinadas regiões (MARTIN, 2013).

As principais características da tradição Agreste são os grafismos de grande tamanho, geralmente isolados, sem formar cenas e quando estas existem, apresentam-se compostas por poucos indivíduos ou animais. Um grafismo emblemático da tradição Agreste é a figura de um antropomorfo que, pode atingir mais de um metro de altura, de aspecto grotesco, estático e geralmente isolado, assemelhando-se à uma figura totêmica. As marcas de mãos parecem ser carimbadas e às vezes, também de pés, distribuídas em vários lugares dos painéis, principalmente na parte superior dos mesmos, são também uma característica marcante na tradição Agreste. A presença de marcas de mãos não é em si indicativo de uma determinada tradição, na medida em que marcas de mãos aparecem

em abrigos e cavernas de todas as partes do mundo, contudo, a forma como essas mãos foram representadas e o seu posicionamento nos painéis rupestres, podem servir como mais um fator classificatório e determinante de uma tradição. Registrou-se também a ausência de marcas de mãos nas pinturas da tradição Nordeste e nos petróglifos da tradição Itaquiara (MARTIN, 2013).

Martin; Santos Jr. (2017) a partir do desenho feito em 1927 por José de Azevedo Dantas, acompanharam a reconstituição de um painel de pinturas rupestres realizada por Getulio Moura, em 2017, no Sítio Arqueológico Pinturas no rio Bom Jesus, município de Santana do Matos, Rio Grande do Norte.

**Imagem 11:** desenhos de Azevedo Dantas do painel na Pedra das Pinturas, Sítio Pinturas, Santana do Matos – RN, Brasil.



Fonte: Dantas (1994).

O Sítio Arqueológico Pinturas no rio Bom Jesus no município de Santana do Matos, Rio Grande do Norte, tinha sido quase que totalmente destruído pela ação das águas de um açude construído em 1951, nas proximidades do suporte rochoso com as pinturas. A reconstituição auxiliou na preservação da memória gráfica e evidenciou a presença de características da tradição Agreste e também da tradição Nordeste, subtradição Seridó (MARTIN; SANTOS JR, 2017).

**Imagem 12:** reconstituição a partir os desenhos de Azevedo Dantas do painel na Pedra das Pinturas, Sítio Pinturas, Santana do Matos – RN, Brasil.

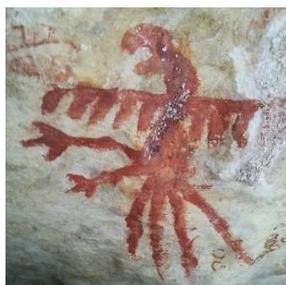


Fonte: Martin e Santos Jr. (2017).

Outro grafismo que, dependendo das regiões, é mais ou menos comum, e que pode também ser considerado como emblemático da tradição Agreste, é a figura de um pássaro de longas penas e asas abertas, cujo antropomorfismo sugere a representação de um homem pássaro. Entre os zoomorfos, dificilmente as espécies podem ser reconhecidas, ao contrário do que acontece com a tradição Nordeste e raramente é possível atribuir-se às figuras de animais designações mais precisas e com maiores detalhes qualificativos do que aves ou quadrúpedes. Porém são identificáveis os grafismos que representam quelônios e lagartos. Peixes também aparecem com desenhos esquemáticos de poucos detalhes, embora, em um caso tenha sido representada claramente a figura de um cachalote. Grafismos puros, simples ou muito elaborados, acompanham os grafismos de ação sejam eles antropomorfos ou zoomorfos. Grafismos puros labirínticos ou em forma de grades, espirais e linhas sinuosas de vários tamanhos e que, aparentemente, não guardam nenhuma relação entre si, são também elementos que nos levam a identificar as pinturas rupestres da tradição Agreste (MARTIN, 2013).

Na tradição Agreste, tecnicamente, os tipos de pigmento utilizados são predominantemente o vermelho nas diversas tonalidades que o óxido de ferro e o ocre natural podem fornecer, mas a densidade das tintas usadas e o maior ou menor cuidado no traço e na elaboração dos grafismos mudam muito nas diferentes áreas geográficas (MARTIN, 2013).

**Imagem 13:** pintura da tradição Agreste no lajedo Soledade, Apodi –RN, Brasil.



Disponível em: < <https://www.nataldasantigas.com.br/blog/tradicao-agreste>>.

Guidon (1985, 1989) no Piauí, caracterizou a tradição Agreste pela predominância de grafismos antropomorfos, sendo as figuras zoomorfas muito raras, enquanto representações fitomorfas, de objetos e os grafismos de ação, nunca foram descritos nos painéis dessa tradição. Além disso, a morfologia dos grafismos puros é muito diferente dos encontrados nos painéis da tradição Nordeste.

Guidon (1985) informou ainda que a descoberta de sítios arqueológicos da tradição Agreste, sem a mistura com representações de outra tradição no estado de Pernambuco, permitiu confirmar a distinção das figuras da tradição Nordeste e da tradição Agreste.

Guidon (1985 apud MARTIN, 2013, p. 96) efetuou escavações na Toca da Boa Vista no Sudeste do Piauí, debaixo de um grande painel pintado que, pela sua posição, predisponha à queda de gotas de tinta sobre o sedimento quando as pinturas foram realizadas. A análise dos pigmentos demonstrou que se tratava da mesma tinta, o que permitiu datar as pinturas em cinco mil e noventa anos BP. Essa data representou um ponto de partida importante no posicionamento cronológico das pinturas da tradição Agreste, realizadas claramente com posterioridade às da tradição Nordeste, que são mais antigas. Encontraram-se também fragmentos da parede do abrigo com restos de pintura nas camadas arqueológicas. A Toca da Boa Vista foi ocupada entre nove mil e cinco mil anos BP como abrigo temporário por grupos étnicos das tradições Nordeste e Agreste, no qual se preparava o ocre para as pinturas e o material lítico, que se acumulava em torno das fogueiras, composto de lascas e seixos de quartzo, quartzito e sílex, modificados pelo fogo.

Martin (2013, p. 267) em Pernambuco, obteve quatro datações radio carbônicas relacionadas com pinturas rupestres de tradição Agreste, que as situam em torno dos dois mil anos BP. Duas, no Sítio Peri-Peri, em Venturosa, foram obtidas de duas fogueiras, nas quais foram coletados fragmentos de ocre com marcas de ter sido raspado de modo a formar pequenos recipientes onde se teria preparado o pigmento e as outras duas, procedem do Sítio Alcobaça, em Buíque, obtidas do sedimento que cobria parte das pinturas, além dos fragmentos de ocre, foram obtidas também lascas e raspadores com restos de tinta vermelha.

Situado aos pés de um monte em um vale fechado na forma da letra “U”, a oitocentos metros acima do nível do mar e com cerca de cinquenta metros de comprimento, até catorze de largura e uma altura de oito a dez metros, o Sítio Alcobaça, em Buíque, Pernambuco, que tem um olho d'água perene situado a menos de cinquenta metros do abrigo, apresenta as paredes cobertas em grande parte, por grafismos puros e alguns antropomorfos típicos da tradição Agreste. Martin (2013, p.125) encontrou ossos nesse sítio que, apresentavam restos de pigmento vermelho e acompanhava o conjunto fúnebre, cascas de cocos, coquinhos, óxido de ferro (ocre) com marcas de uso, um fragmento de cerâmica e um pilão de rocha. Do carvão vegetal coletado numa primeira sondagem, obtiveram-se duas datações radio carbônicas de mil setecentos e oitenta e cinco e mil setecentos e sessenta e seis anos BP. As datações obtidas, comparadas com as do Sítio Peri-Peri, situaram em torno dos anos dois mil e mil e setecentos anos BP os períodos finais das ocupações pré-históricas dos grupos da tradição Agreste, em Pernambuco.

Martin (2013, p. 222) escreveu que, desde o começo das suas pesquisas no Sudeste do Piauí, Niède Guidon observou a existência de dois grandes horizontes culturais nas pinturas rupestres da sua área de pesquisa, batizadas como tradição Nordeste e tradição Agreste. A primeira tem maior concentração de sítios e é, possivelmente, originária do Sudeste do Piauí, e a segunda, da região Agreste de Pernambuco e da Paraíba, motivo que nos levou, de comum acordo, a chamar tradição Agreste a esse horizonte de cronologia posterior à tradição Nordeste.

Guidon (1985, 1989) concluiu que, nos sítios arqueológicos da região de São Raimundo Nonato, no Piauí, as tradições da arte pré-histórica compreendem, as pinturas e os petróglifos. As tradições de pintura são a tradição Nordeste, Agreste e Geométrica, enquanto os litógrafos são menos numerosos sendo classificados em três tradições: Itaquiara do Leste, Itaquiara do Oeste e a tradição Gongo, essa última identificada

somente no Sítio Caldeirão do Deolindo e caracterizada por gravuras feitas nas paredes por raspagem e no teto por picotagem, onde as representações são majoritariamente de grafismos puros e algumas formas animais e humanas.

Aguiar (1982) e Martin (2013, p. 283) informaram que, nos cursos de muitos rios, arroios e torrentes do Brasil existem disseminados de norte a sul, desde o Amazonas ao Rio Grande do Sul, com grandes concentrações no Nordeste e nos estados de Mato Grosso e Goiás, sempre ligadas as correntes d'água, inscrições realizadas nas rochas das margens e nos leitos dos cursos d'água, conhecidas como Itaquatiaras que, no Nordeste, estão agrupados numa única tradição chamada, Itaquiatiara. Porém, considerou que, seria mais apropriado estabelecer tradições de Itaquatiaras, atendo-se à enorme diversidade dos grafismos e às técnicas empregadas no gravado da pedra.

Para Martin (2013, p. 284), Martin (1997 apud BRITO, 2013, p. 38) “no Nordeste as gravuras estão agrupadas numa única tradição chamada Itaquiatiara”. Assim, a grande tradição Itaquiatiara representaria, sistematicamente, as gravuras rupestres do Nordeste do Brasil. Para a autora, nessa tradição típica da região Nordeste, predominam grafismos puros com a presença de antropomorfos, aparecem ainda marcas de pés, lagartos e pássaros, em grandes paredões sempre próximos da água. A arqueóloga acredita que, quando houver um levantamento completo dos Sítios de Itaquatiaras situados entre o Seridó potiguar e os brejos paraibanos, poderá se falar em uma "subtradição Ingá" de inscrições rupestres, cujas características *a priori* seriam o posicionamento ao longo de cursos d'água, a forma curva e complexa dos grafismos, pontos ou pequenas formas circulares gravadas ordenadamente, denso preenchimento dos painéis, nos quais se aproveita a maior parte do espaço disponível, com tendência ao *horror vacui*, além da técnica de raspado e polido contínuo na elaboração dos grafismos, diferentemente da técnica de picoteamento na rocha que é típico de outras formas de gravuras, como as da Pedra do Letreiro, na beira do rio São Francisco, em Petrolândia, Pernambuco.

As gravações perto ou no leito dos rios nordestinos têm sido agrupadas provisoriamente na “tradição Itaquiatiara”, a qual inclui alguns poucos sítios espetaculares, notadamente as Itaquatiaras do Ingá. As Itaquatiaras quase sempre aparecem em rochas ao lado dos cursos d'água, às vezes em contato direto com a água, compreendendo glifos executados sobre as rochas, comumente capsulares, esferas, espirais, círculos, linhas onduladas, representações de astros e estrelas como o sol. Indubitavelmente as Itaquatiaras formam a tradição mais enigmática de toda a arte

rupestre do Brasil e por estarem quase sempre nos cursos d'água, torna-se difícil relacioná-las com algum grupo humano, sobretudo pela impossibilidade de estabelecer-se associações com restos de cultura material, assim como, também é muito difícil fixar cronologias para esta tradição de arte rupestre, mas existem algumas exceções, como o abrigo do Letreiro do Sobrado no vale do São Francisco, em Pernambuco, com ocupações datadas entre mil e duzentos e seis mil anos BP, relacionadas com indústrias líticas e fogueiras, nas quais foram coletados fragmentos de rocha gravados (AGUIAR, 1982; MARTIN, 2013; PESSIS et al., 2019; SANTOS, 2005).

A arqueóloga espanhola Gabriela Martin (1997 apud ALMEIDA, 2009, p. 15) considerou que, as Itaquiarias são de “todas as manifestações rupestres pré-históricas do Brasil, aquelas que mais se tem prestado a interpretações fantásticas”.

Brito (2013) informou que, as pesquisas de Leon Clerot realizadas no litoral da Paraíba nos anos 1930, descreveram a região minuciosamente e não fazem menção à existência de inscrições rupestres desde o litoral até a zona de contato com o Planalto da Borborema. Para o historiador, as inscrições rupestres não ocorrem na faixa litorânea pela inexistência de suportes rochosos.

Brito (2013) afirmou que, de modo geral todo o limite do estado da Paraíba com Pernambuco, mostra-se estéril para a existência da tradição Itaquiaria e de petróglifos e de acordo com suas observações de campo, na Paraíba a maior concentração de petróglifos estão no vale do Sabugi e Seridó, sendo menos intensamente seguidas pelas regiões do Brejo, Taipu e do Araçagi.

Martin (2013, p. 282) explicou que, os grafismos arredondados são principalmente atribuídos à representações de corpos celestes, falando-se então da "tradição astronômica". A pesquisadora argumentou que, alguns arqueólogos admitem a existência de uma tradição astronômica, a partir de grafismos que podem ser interpretados como representações de corpos celestes, lunações, trajetórias solares e que, aparecem em muitas partes do mundo, assim como na tradição Agreste, na tradição Itaquiaria, na tradição Nordeste, São Francisco e até em certos grafismos puros. Considerou ainda que, é irrefutável que o homem pré-histórico observou as forças da natureza, por admiração ou temor e que, dentro do seu contexto cultural e tecnológico, representou-as através de grandes santuários solares ou humildes riscos nas rochas, por isso, talvez não se possa interpretar esse tipo de grafismo como determinante de uma tradição de arte rupestre,

diante do conceito de tradição como um complexo sociocultural em que determinados grupos étnicos se desenvolvem. A arqueóloga admite no entanto, a existência de um componente cultural dedicado a observar e representar os corpos celestes e suas trajetórias.

É possível encontrar registros que funcionam como códigos de significado fechado, inacessíveis nas suas características morfológicas e temáticas e pelo fato de que essas populações estão extintas, pode-se afirmar que, o significado desses sinais está para sempre perdido, assim esses tipos de registros rupestres pintados ou lavrados, convencionou-se chamar de “grafismos puros” (BRITO, 2013).

Guidon (1985) caracterizou a tradição Geométrica pela nítida predominância de grafismos puros, dependendo a sua interpretação dos níveis hipotético e conjectural. Nos painéis de todas as tradições e subtradições rupestres até agora registradas no Brasil, existem grafismos puros, descritos como "abstratos", "simbólicos", "esquemáticos" ou "geométricos". Comumente essas definições têm sido aplicadas a grafismos que reproduzem triângulos, quadrados e retângulos, pois a definição de geométrico é aplicada quando o grafismo lembra alguma forma geométrica conhecida e de forma geral, os arqueólogos brasileiros aceitam a existência de uma ou várias tradições geométricas na arte rupestre brasileira (MARTIN, 2013).

Niède Guidon (1985) reconheceu que não dispunha de nenhum dado que permitisse situar cronológica e culturalmente a tradição Geométrica no Piauí que, surge como pontos, espirais, círculos e mãos, mas também como figuras geométricas elaboradas e retas isoladas, pontos e figuras antropomorfas e zoomorfas geometrizadas, ao lado de outras tradições como em painéis da tradição Nordeste e da tradição Agreste.

Grafismos que se repetem podem ser considerados como permanência de ideias que podem tanto significar situações sociais como modificações ecológicas (MARTIN, 2013).

#### 4. Os mitos e as ciências das Itaquatiaras do Ingá

A arqueóloga espanhola Gabriela Martin (1997 apud ALMEIDA, 2009, p. 15) considerou que, as Itaquatiaras são de “todas as manifestações rupestres pré-históricas do Brasil, aquelas que mais se tem prestado a interpretações fantásticas”.

Brito (1988, p. 84) transcreveu longos trechos dos “Capítulos de História da Paraíba”, publicado pelo museólogo Balduino Lélis que, estudou durante décadas as Itaquatiaras do Ingá, dos quais destaca-se essa descrição:

[...] De mais de uma centena de caracteres, gravados em meia cana, de simetria quase perfeita, com 5 cm de largura e 3 cm de profundidade, com leves e quase imperceptíveis variações, todo o grande painel lavrado, de quase 12 metros de comprimento, apresenta ainda, uma série de outros caracteres insculpidos na parte superior do bloco com evidente aparência de uma Tábua Lunar, além das figuras estelares que aparecem na rocha da sustentação do monólito principal, onde se encontram reproduzidas figuras antropomorfas (figuras humanas), zoomorfas (répteis, aves, etc.), fitomorfas (plantas), e símbolos característicos da representação solar, lunar e cósmica, sendo essa última estereotipada por dois círculos concêntricos (espirais), além de símbolos fálicos (masculinos e femininos) em profusão, tendo ainda, uma linha de capsulares encimando toda a gravação lapidar, como se pretendessem, os feitores das inscrições, separá-las do restante do bloco monolítico e das outras inscrições superiores e adjacentes.

Brito (1988) classificou o monólito principal do Sítio das Itaquatiaras do rio Ingá em três partes: a laje horizontal superior, o painel vertical principal e a laje lateral, também chamada de “tábua astronômica”, nos quais encontram-se petróglifos antropomórficos, fitomórficos, zoomórficos, fálicos, astronômicos, edículas, geométricos, rituais e abstratos.

De acordo com Brito (1988, p. 22) a laje superior mostra vestígios de vários registros, alguns desses já bastante desgastados. Uma das representações mais expressivas nessa laje, constitui-se de três círculos concêntricos, tendo o maior sessenta centímetros de diâmetro, atravessados na direção Norte-Sul por uma reta iniciada num ponto capsular que, ultrapassa os limites da “roseta”<sup>19</sup>.

Francisco Octávio da Silva Bezerra e Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão, citados por Pinto (1993, p. 21) e Brito (1988, p.16), estiveram nas Itaquatiaras do Ingá em 1961

---

<sup>19</sup> As terminologias usadas entre aspas ao longo desse capítulo são adotadas pelos autores da literatura consultada para designar certos glifos das Itaquatiaras do Ingá.

e descreveram petróglifos que, consideraram como símbolos astronômicos na laje superior, entre esses “a roseta”:

Uma das figuras se constitui de capsulares que partindo de um grupo de 6, em forma de roseta, seguem, em linha reta, outras 15 capsulares, perfeitamente escavadas e polidas, até formarem uma figura curiosa bifurcando-se em outra [...] série de capsulares [...]. A figuração seguinte apresenta três círculos concêntricos, atravessados no sentido Norte-Sul por uma reta que termina numa capsular (PINTO, 1993, p. 21; BRITO, 1988, p.16).

Ainda sobre o petróglifo da “roseta”, Faria (1987, p. 68) escreveu que:

No topo plano do monólito, que ostenta na face leste inscrições (painel vertical), a insculptura principal é composta por três círculos concêntricos seccionados simetricamente por um sulco reto. Este sulco termina na extremidade que aponta para o Noroeste com uma depressão circular, sua extremidade Sudeste se continua com uma série de depressões esféricas que se dirigem obliquamente ao painel vertical [...] Há outras inscrições em torno destas, mas a erosão, bastante intensa e a textura grosseira e pouco compactada da rocha, neste local, as tornaram pouco visível (FARIA, 1987, p. 68).

**Imagem 14:** petróglifo da “roseta” na laje superior do monólito principal do Ingá



Fonte BRITO, 1988.

De acordo com Pinto<sup>20</sup> (1993, p. 23), na mensagem da “roseta” os três círculos são os três mundos ou os três princípios unitários: a alma, o espírito e o corpo, no que se refere

---

<sup>20</sup> **Zilma Ferreira Pinto**, licenciada em História pela UFPB, integrante dos quadros da Academia Paraibana de Poesia, cadeira nº 15; da União Brasileira dos Trovadores, seção Paraíba; da Associação Paraibana de Imprensa e do Instituto Paraibano de Genealogia e Heráldica (IPGH) teve sua obra foi reconhecida, obtendo prêmios na categoria poesia e conto infanto-juvenil em 1977, na literatura de cordel em 1998 e com o livro *Isabel, nossa princesa*, quando recebeu o Prêmio Nacional de Poesia em 1999 da Academia Friburguense de Letras. Transitando entre a literatura, a história e a genealogia, publicou também, entre outros, *Nas pegadas de São Tomé, um estudo dos símbolos da pedra do Ingá: características judaicas, cristãs e islâmicas das inscrições* (Senado Federal, 1994), *Os Ferreira de Tacima: paraibanos da fronteira* (RIGRAFIC, 2000) e *A saga dos cristãos-novos na Paraíba* (Idéia, 2006).

ao cosmos e ao homem. A linha transversal é um sinal de ruptura da unidade Homem – Deus, significando o julgamento divino. Para a autora o petróglifo da “roseta” está relacionado com o ciclo de morte e do renascimento da vida, presente por todo o corpo das inscrições do Ingá.

As representações cosmogônicas mostram sistemas hipotéticos de formação do universo ou qualquer gravura relacionada com os astros. Sobre isso, Brito (1988) examinou as linhas sem orientação definida tendo identificado as constelações de Peixe Austral e Grus que, marcam o início da estação seca. Diante das evidências demonstradas nos mencionados registros, o escritor afirmou ser verdade que os antigos habitantes do Ingá detinham conhecimentos astronômicos suficientes para gravarem na dura rocha, constelações conhecidas noutros continentes que marcavam as estações do ano.

**Imagem 15:** glifo com a suposta forma das constelações de Peixe austral e Grus



Fonte: BRITO, 1988.

As inscrições na laje superior incluem ainda uma gravação na rocha em forma de bastão com um metro de comprimento, dez centímetros de largura na porção anterior e dezoito centímetros nas porções finais, sendo cortada por oito traços transversais. O glifo começa na parte na laje horizontal superior e se estende na curvatura da rocha em direção ao painel vertical principal (BRITO, 1988; PINTO, 1993).

Pinto (1993, p. 68 - 70) considerou que, o petróglifo do “cometa”, mais que os outros, conecta o que está inscrito abaixo e o que está gravado em cima. Além disso, remete a natureza ígnea, o que justificaria a sua designação como “bola de fogo” ou “cometa”.

**Imagem 16:** o petróglifo do “cometa” na laje superior do monólito principal do Ingá



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Pinto (1993, p. 71), aventou a hipótese das Itaquiarias do Ingá terem sido usadas como um monumento *in memoriam*. Cogitou ainda a possibilidade de que, o monumento seja apenas uma das usuais sepulturas simbólicas concebidas para efeito de práticas iniciáticas. Propôs ainda relações esotéricas sugerindo que, os símbolos das Itaquiarias do Ingá, apresentam predominantemente características da cabala judaica (PINTO, 1993, p. 63).

De acordo com Martin (2013, p. 299) os conhecimentos dos rituais funerários no interior do Nordeste provêm principalmente de quatro sítios cemitérios, escavados total ou parcialmente por arqueólogos. Na ordem cronológica do achado e da respectiva escavação, são eles: a Gruta do Padre, em Petrolândia, Pernambuco e a Furna do Estrago, no Brejo da Madre de Deus, Pernambuco, o abrigo Pedra do Alexandre em Carnaúba dos Dantas, Rio Grande do Norte e o Sítio do Justino, em Canindé do São Francisco, Sergipe. Essas quatro necrópoles foram utilizadas durante longos períodos de tempo nos quais houve mudanças no ritual funerário.

Brito (1988) cita o arqueólogo Alfredo Coutinho: “digno de profundo estudo é a figuração existente no centro do painel insculpido, na sua parte superior, de um sol radiante em semicírculo, do qual partem vinte e um raios voltados para a face inferior do paredão” que, já não se veem mais com clareza.

Brito (1988) descreveu que, há à direita do “cometa”, outro sol radiante em semicírculo com apenas sete raios voltados para cima, ao contrário do outro, cujos vinte e um raios se voltam para o painel vertical.

**Imagem 17:** sol com 21 raios na laje superior do monólito principal do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Quem primeiro anunciou que o monumento do Ingá continha dados astronômicos foi o astrônomo amador do Centro Brasileiro de Arqueologia José Benício de Medeiros quando em 1962 com base na aparente constelação existente na laje lateral do monumento do Ingá, apresentou nos resultados dos seus estudos, à época aproximada de 4.134 anos atrás, como a data em que foram gravados os petróglifos, entretanto, o astrônomo amador nunca esteve na Paraíba, sendo suas deduções baseadas em fotografias e nos relatórios de observação do ano anterior de um estudo feito pelos dois pesquisadores do Centro Brasileiro de Arqueologia (BRITO, 2013).

A laje lateral ou inferior do sítio de arte rupestre que, está à frente e para a esquerda do monólito principal, serve de piso e durante as estações chuvosas, se enche com água, formando um remanso das águas do rio, que corre por trás do monólito principal das Itaquatiras do Ingá. Esse é um dos motivos para encontrar-se em avançado processo de desgaste (PINTO, 1993; BRITO, 1988).

Na laje lateral ou inferior os glifos e pontos capsulares são parecidos com barcos, serpentes, estrelas, constelações e grafismos abstratos. De acordo com Brito (1988, p.16), o professor Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão encontrou inscrições que reproduzem constelações, afirmando que: “levando em conta a posição relativa das estrelas ali figuradas, bem como as representações de ordem de grandeza, alguns estudiosos julgam que ali está representada a constelação de Órion”.

Complementando suas observações sobre a “tábua astronômica” o professor Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão disse que:

Na cabeça, como que dando acesso ao campo insculpido, há uma linha com vinte e sete capsulares. Logo abaixo notam-se gravuras de figuras com aspecto de animais e cometas,

seguindo-se as estrelas e pontos. À direita e afastado em cerca de dois metros da linha de capsulares há um curioso quadro dividido em oito partes, figurando em cada dessas partes uma capsular. Prosseguindo, logo após o ponto onde se adensam os pontos e as estrelas, à direita e quase nos limites do paredão onde existe o painel das gravações, deparamos com outros dois símbolos, igualmente significativos: trata-se de figurações de uma serpente, tendo à sua direita e a frente, um círculo com uma capsular no centro (BRITO, 1988, p.16).

**Imagem 18:** figura da “tábua astronômica” na laje lateral das Itaquatiaras do Ingá



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (2013, p. 46) analisando a distribuição do painel inferior do Ingá concluiu que em nada lembra a constelação de Órion e que, pelas supostas categorias de brilho ali presentes está inclinado a enxergar naquele glifo algo parecido com a Plêiades, aglomerado presente na constelação de Touro.

Pinto (1993, p. 9) achou que esse remanso de águas seria o local escolhido para cerimônias de purificação, pertinentes tanto a rituais aos mortos como aos rituais iniciáticos.

A hipótese de que o painel inferior ou lateral do monólito principal do Ingá representava a constelação de Órion fascinou e induziu muitos pesquisadores, a exemplo de Francisco Faria, Raul Córdula, Gabriele Baraldi, Luiz Galdino, Gilvan de Brito, entre outros, sendo até hoje tida como quase irrevogável, embora, não seja cientificamente comprovada (BRITO, 2013, p. 45).

Brito (2013, p. 47) comentou que, o sistema astronômico das diferentes etnias indígenas brasileiras eram bastante semelhantes entre si, porém muito diferente da

astronomia europeia e cita a obra “Diálogos das Grandezas do Brasil” (1598), onde o autor, Ambrósio Fernandes Brandão, menciona que os indígenas conheciam quase todas as estrelas do céu que a cultura ocidental conhecia, mas lhes aplicavam outros nomes diferentes.

Metraux (1950) afirmou que, o conhecimento astronômico do indígena brasileiro já era notável aos colonizadores europeus, pois o missionário capuchinho Claude D’Abbeville (1975) que, em 1612, participou da missão que acompanhou a expedição de Daniel de La Touche, o senhor de La Ravardiére, ao Maranhão e conviveu durante quatro meses com os indígenas da região, descrevendo em seu livro “História da missão dos padres capuchinhos na ilha de Maranhão e terras circunvizinhas” de 1614, a observação do céu pelos tupinambás do Maranhão e registrando o nome de dezenas de estrelas e constelações conhecidas dos indígenas, escreveu: “Poucos entre eles desconhecem a maioria dos astros e estrelas de seu hemisfério; chamam-nos todos por seus nomes próprios, inventados por seus antepassados [...]” (LIMA; MOREIRA, 2005, p. 5).

Lima; Moreira (2005) analisaram o livro no artigo “Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D’Abbeville”, considerando-o um dos mais importantes documentos históricos brasileiros sobre conhecimentos astronômicos indígenas.

Brito (2013, p. 47) também referiu-se ao físico e astrônomo Germano Bruno Afonso, especialista em Arqueoastronomia da Universidade do Paraná que, revelou terem os indígenas brasileiros suas próprias constelações como a da Anta, do Veado, da Ema, da Cobra, entre muitas outras, portanto, os indígenas brasileiros jamais poderiam compreender constelações como a de Touro, Carneiro, Leão e tantas outras de animais que não existiam nas Américas.

A constelação de Plêiades possivelmente foi objeto de crenças entre os tupinambás, pois estes acreditavam que as Plêiades fazem crescer a mandioca, com a qual, fabricavam a sua farinha (BRITO, 2013; METRAUX, 1950).

Brito (2013) afirmou que, os indígenas tupinambás conheciam bem o aglomerado estelar das Plêiades e o denominavam de *Eixu* que, em tupi, quer dizer “ninho de abelhas” e prossegue dizendo que, quando essas estrelas apareciam, na primeira quinzena de junho, afirmavam que as chuvas iam chegar e que, como esse aglomerado de estrelas aparecia alguns dias antes das chuvas e desaparecia no final da estação chuvosa, tornando a aparecer em igual época no ano seguinte, era possível reconhecer o intervalo de tempo decorrido de um ano a outro.

Pinto (1993, p. 10) descreveu a pedra incrustada na laje inferior das Itaquatiaras do Ingá, assim:

medindo 0,97m de comprimento tendo de largura 0,46m numa extremidade e 0,28m na outra. Aparece assim como uma pequena nesga na superfície do lajedo. Compara-se mesmo a um remendo bem costurado num lençol, tal a perfeição do rejuntamento [...] Mas a curiosidade da pedra incrustada ainda se encontra no fato de ser a mesma de um tipo diferente de rocha do lajedo, daí que logo se distingue no meio desta. E porque a todos dá a mesma impressão de ter sido colocada com o propósito de encobrir uma abertura, criou-se até uma lenda de que ali estivesse a passagem para um subterrâneo. Já se pensou em retirá-la para as devidas explorações, o que não foi permitido. A pedra incrustada é um dos grandes enigmas da Pedra do Ingá (PINTO, 1993, p. 10).

**Imagem 19:** a pedra incrustada.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

A citação de Pinto (1993) sobre uma passagem na pedra, coincide com a lenda registrada por Brito (1988) publicada na Revista Brasileira de Arqueologia, no número 1, contada pelo senhor Rômulo Rangel, irmão do ex-proprietário das terras do Sítio Arqueológico das Itaquatiaras do Ingá, antes do tombamento pelo Patrimônio Histórico Nacional. O relato feito em 1961 pelo senhor Rômulo Rangel diz que:

Guardo na memória uma das lendas que me foi transmitida na minha infância. Diz ela que aquela pedra tem uma abertura, ou melhor, uma passagem, que dá acesso ao seu interior. Então, dizia-se que, certa vez, o primitivo proprietário das terras encontrou alguns indivíduos com a pedra aberta. Pessoas que naturalmente possuíam o segredo; e os surpreendeu no momento exato em que eles estavam com a pedra aberta. Essas pessoas teriam encontrado uma imagem e muitas moedas de ouro no seu interior. Surpreendidos, os indivíduos que haviam violado a pedra fizeram uma proposta ao proprietário: repartir aquele tesouro e as moedas para que lhes fosse permitido a posse da imagem. Todavia, o proprietário não concordou com a proposta. Em face disso, as pessoas que encontraram o segredo fecharam novamente a pedra, encerrando o tesouro. O proprietário teria negado por considerar que a imagem exercia grande força de atração sobre as moedas (BRITO, 1988, p. 40).

O professor Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão viu assim os petróglifos do painel vertical no monólito principal das Itaquatiaras do Ingá:

Todo o campo insculpido está limitado, em sua parte superior, por uma linha de 114 capsulares, perfeitamente escavados na dura rocha e polidas. [No centro do painel vertical ele viu uma curiosa profusão de símbolos,] insculpidos em modalidades, com notável polimento, representando estilizações zoomorfas, antropomorfas, fitomorfas, cosmogônicas, fálcos (masculino e feminino), edículas com certa presença repetitiva, o que permite inferir tratar-se de um esforço no sentido da comunicação racional de fatos de real importância, por parte daqueles que elaboraram as gravações. No primeiro grupo, assinalam-se pássaros e répteis; no segundo, algumas estilizações de frutas, como seja o abacaxi, abundante na região, e de espigas de milho, também disseminada na região, bem como figurações de planta; no terceiro grupo, são notáveis as figurações de seres humanos, apresentados numa certa sequência de ordenação. Nessas figuras humanas há uma que desperta, quando detidamente observada, um curioso simbolismo. A nosso ver, aí estão entalhadas duas figuras humanas, entrelaçadas, dando uma ideia de estarem abraçadas. Pode-se observar uma das figuras, a da direita, se apresenta com o corpo esguio, isto é, corrido (seria figuração masculina?) enquanto a da esquerda mostra a região ventral um tanto desenvolvida (seria a feminina?). Sob a figuração destaca-se uma grande capsular e, um pouco mais abaixo, duas outras pequenas capsulares ligadas (BRITO, 1988, p. 17).

O painel vertical do monólito principal do Ingá é o mais rico em símbolos rupestres, distribuídos numa área de dezoito metros de comprimento por dois metros e meio de altura (BRITO, 1988).

Brito (1993, p. 15) escreveu que, o mais famoso e magnífico painel do conjunto de Itaquatiaras do Ingá é o painel vertical, um suntuoso paredão rochoso voltado para o noroeste elevado em meio ao lajedo, ocupando quinze metros de extensão por dois metros e trinta centímetros de altura, cuja maior parte das inscrições de sulcos largos, profundos e muito bem polidos, está abaixo de uma linha horizontal de cento e doze pontos capsulares.

Martin (1985, p. 510) descreveu que de todas as inscrições brasileiras conhecidas, a Pedra do Ingá é certamente a mais interessante e a maior de todas. No centro do pedregal, um enorme bloco de gnaiss de vinte e quatro metros de largura por três metros de altura estrangula o rio, que corre formando pequenas cascatas. O lado Norte<sup>21</sup> da pedra está coberto totalmente de inscrições até uma altura de dois metros e meio e uma linha contínua insculpida de pontos capsulares de cinco centímetros de diâmetro, enquadra a parte superior da inscrição.

---

<sup>21</sup> Na verdade é a face Leste do monólito principal do Ingá que se encontra totalmente coberto por inscrições.

Martin (2013, p. 225) explicou que, nas interpretações dos grafismos estão refletidos o universo que conhecemos e não o universo indígena que representam e que, não conhecemos. Experiências etnográficas realizadas sobre os possíveis significados dos grafismos geométricos, observaram numerosas interpretações que cada grupo indígena atribui aos seus próprios desenhos, muitas vezes grafismos semelhantes entre as tribos, mas com significados totalmente diferentes. É preciso cuidado ao nomear certos grafismos universais, encontrados em regiões muito afastadas entre si e que, podem ter infinitos significados, pois a universalidade de centenas de grafismos, semelhantes ou até iguais em várias partes do mundo, levaram muitas vezes a comparações fantasiosas com antigas escritas universais. A tendência atual entre os arqueólogos é descrever o que há, o que se pode ver, procedendo-se análises mais técnicas do que interpretativas das representações rupestres, que procurem saber como os grafismos foram feitos, quais foram os recursos materiais utilizados e principalmente, quais os grafismos que podem ser considerados como representativos de uma determinada tradição rupestre.

Pessis (1993) pesquisando a relação entre o perfil gráfico e o grupo social em registros rupestres dos sítios arqueológicos da região de São Raimundo Nonato, no Piauí, concluiu que, a definição de uma identidade cultural física, é uma construção que dispõe da cultura material e do discurso que legitima o seu valor simbólico. Para a arqueóloga, no estudo da pré-história, dispõe-se da cultura material e do objeto vestigial, sem a presença humana e sem o discurso explicativo, portanto, sem explicações de significados, assim, atribuir significados ao mesmo tipo de cultura material, é uma tarefa arriscada pelo seu caráter polissêmico; então, trabalha-se com significados e componentes da identidade cultural que, podem ser diferenciados pela valorização dos traços culturais dos seus autores e da memória coletiva que reforça a tradição.

No painel vertical do monólito principal do Ingá, muitos símbolos pairam sob uma extensa linha de capsulares que o emolduram, delimitando e separando, o painel vertical principal da laje horizontal superior (BRITO, 2013).

Brito (1988, p. 30) contou cento e catorze pontos capsulares na citada linha, enquanto Brito (2013, p. 15) que, fez a contagem repetidas vezes e computou apenas cento e doze pontos capsulares, argumentou que, o jornalista Gilvan de Brito (1988) para dar credibilidade a sua conjectura, de ali haver um calendário lunar e uma multiplicidade por três, registrou cento e catorze pontos capsulares. Desse impasse é possível observar que,

o número de cento e catorze pontos capsulares, citado por Brito (1988) foi o mesmo descrito por Alfredo Coutinho, pesquisador do Centro Brasileiro de Arqueologia, na década de 1960. Sendo assim, não parece insensato supor que, os dois pontos capsulares não estão mais visíveis e poderiam ter desaparecido pela ação das intempéries.

Brito (1988, p. 38) escreveu que, antes do início da referida linha de capsulares, da esquerda para a direita, aparecem formas assemelhadas a densas nuvens que, favorecem tempestades, seguidas adiante do que parece ser uma embarcação. Mais adiante ao longo da linha de pontos capsulares, encontram-se na opinião dos habitantes do Ingá, a representação de um navio que navega com boa parte do casco sob as águas. Mais à frente seguindo a linha, encontra-se o navio sobre as águas, como que encalhado, seguido pelo glifo de um pássaro que, remete ao mito bíblico sobre a pomba que foi libertada por Noé e retornou à nau com um ramo verde de planta preso ao bico. A inscrição que se segue na linha de pontos capsulares é semelhante a um dólmen e não tem identificação lógica para o povo que, acredita ser uma referência ao fim do dilúvio. Segue-se um pouco adiante uma lua em crescente acompanhada de um conjunto de oito pontos capsulares e por fim, aparece na linha de pontos capsulares uma última inscrição, que se assemelha a uma cruz ansata egípcia invertida ou a um espelho de vênus invertido.

**Imagem 20:** a “chuva celestial” e o “mito do dilúvio” nas inscrições do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (1988, p. 37) afirmou que, a destruição do mundo por um dilúvio faz parte de todos os registros históricos de povos em todo o mundo. Em todos esses relatos, houveram sobreviventes que após longa viagem pelos mares iniciaram o repovoamento da Terra. Foi assim na Suméria, onde o dilúvio é contado em um poema épico conhecido como, a epopeia de *Guilgamech*, escrito em pequenas tábuas encontradas no início do século XX que, contam uma catástrofe provocada pela ira dos deuses. Esse poema narra a história

de *Utnapishtin* que, teria escapado do cataclisma com sua família e muitos animais. O dilúvio e a viagem de Noé, por sua vez, são contados no sexto e sétimo capítulos do livro de Gênesis na Bíblia, no *Mahabharata* indiano com *Baisbasbata*; na mitologia grega com Deucalião; com *Tamendonare* e *Ariconte* nas Américas; *Coxcox* no México e *Yima* no Irã.

Brito (1988, p. 37 - 39) procurou investigar todas as informações possíveis com os habitantes da região do Ingá, sobre as lendas e credences do povo e contou que, entre os moradores, há pessoas que admitem a existência do dilúvio e garantem que a narrativa bíblica de Noé, pode ser observada nas inscrições rupestres da linha superior de capsulares que, emolduram as inscrições do monólito principal do Ingá. Brito (1988) escreveu que, conta essa mesma lenda que a queda de um corpo celeste ou a passagem de um cometa, teria provocado as chuvas torrenciais que, levaram uma família inteira a ocupar um barco, aventurando-se sobre as águas, repetindo o mito bíblico de Noé e desembarcando nas imediações do Ingá, onde esses viajantes teriam abandonado a sua embarcação que, ainda hoje pode ser vista, na fronteira entre as cidades de Umbuzeiro na Paraíba e Orobó em Pernambuco, a “Pedra do Navio” a qual, imita perfeitamente um navio em pedra, da popa a proa, marcando o local da chegada.

**Imagem 21:** pedra do navio



Disponível em: < <https://blogmanuelmariano.blogspot.com/2011/06/Pedra-do-navio-bom-jardim-pe.html> >.

Brito (1988, p. 39) considerou que, uma viagem deixando o Atlântico, para tomar o rio Paraíba, depois subir por um dos seus afluentes até o Ingá ou as proximidades da “Pedra do Navio”, contada na lenda da tradição oral local, seria totalmente possível alguns milênios atrás, quando as águas eram caudalosas, como se pode comprovar ainda hoje pelas larguras dos leitos desses rios. No entanto, considerou que não seria possível que os

visitantes fossem fenícios, porque a escrita fenícia, difere totalmente das inscrições do Ingá.

Brito (1988, p. 28 - 29) descreveu como segue o conjunto de petróglifos que iniciam as inscrições no painel vertical do monólito principal das Itaquatiaras do Ingá:

O painel vertical tem no início das gravações, uma figura curiosa de difícil identificação. São quatro semicírculos sobrepostos, que diminuem de tamanho à medida em que ascendem, encimados por uma linha cheia em posição vertical. Abaixo, uma linha que extrapola os limites dos semicírculos, de onde pendem quinze traços verticais. Mais abaixo, complementando o conjunto, dois capsulares cheios, ligados por uma linha vertical, formando um bloco homogêneo de formas equilibradas e linhas bem definidas, artisticamente. [...] Os primeiros símbolos encontrados no início do painel vertical mostram singular beleza e perfeito equilíbrio dos traços: acima, um retângulo dividido em oito partes, tendo abaixo uma figura estelar de seis pontas. Mais abaixo, como no conjunto superior, outra figura estelar, sendo esta de oito pontas [acompanhadas acima por seis capsulares cheias.] Mais abaixo, vemos quatro capsulares cheios e uma figura alada [tendo acima uma espiral no sentido horário.] (BRITO, 1988, p. 28–29)

Pinto (1993, p. 45) denominou de “pequena lápide” ou “tábua da lei”, o conjunto de petróglifos que marcam o início das inscrições no painel vertical principal do monólito do Ingá, dividindo o painel vertical em três lápides: a lápide inicial ou pequena lápide, a lápide central ou lápide principal e a lápide final.

**Imagem 22:** conjunto inicial de petróglifos do painel vertical do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Pinto (1993, p. 122 – 123) argumentou que, o glifo do “pantáculo do pássaro” na lápide inicial tem o sentido místico e religioso da manifestação do santo espírito de Deus, pois a pomba significa o poder, a força e a elevação da vida espiritual.

Brito (1988, p. 60) observou que, no painel vertical do monólito principal das Itaquatiaras do Ingá, estão gravadas logo no início das inscrições, uma espiral voltada para a direita no sentido do giro dos ponteiros de um relógio e no final do painel, uma outra espiral aparece em sentido antihorário, como se abrissem e fechassem a mensagem contida no conjunto das inscrições.

Pinto (1993) sugeriu que, as espirais inicial e final no painel vertical do monólito principal das Itaquatiaras do Ingá, marcam o início e o fim de um ciclo de nascimento, vida, morte e ressurreição da vida descrito no painel vertical do monólito.

Brito (2013) por outro lado, diferente de Brito (1988) e de Pinto (1993), não julgou que as espirais gravadas, no início e no final, das inscrições do monólito principal das Itaquatiaras do Ingá, marcassem o início ou o fim de qualquer mensagem.

**Imagem 23:** a espiral inicial e a espiral final das inscrições no monólito principal do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (1988, p. 35 - 36) identificou o petróglifo da “balança do Ingá”, como um símbolo análogo a balança do julgamento, usada na pesagem do coração dos mortos no antigo Egito, antes da sua entrada nos domínios de *Osiris* e cogitou a possibilidade de serem as Itaquatiaras do Ingá, o túmulo de um ilustre visitante que, ensinou aos indígenas novos conhecimentos ou, um templo religioso onde os nativos homenageavam seus mortos e fez uma comparação entre o petróglifo da “balança do Ingá” e o papiro de Quena.

**Imagem 24:** a “balança” no painel vertical do monólito principal do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Pinto (1993, p. 110 - 112) concordou com Brito (1988) na sua interpretação quanto a correspondência do petróglifo da “balança do Ingá”, com a balança do ritual dos mortos no antigo Egito. A autora admitiu o petróglifo da “balança do Ingá”, como um símbolo da criação e como um símbolo astrológico mágico-religioso, pois para autora, os signos representam a vida conforme o seu desenvolvimento no cosmos, por isso são aplicados analogicamente à vida humana e servem de modelo ao processo de iniciação.

**Imagem 25:** papiro de Quena.



Disponível em: < [https://www.semanticscholar.org/paper/WS.B-\(Usabtis\)-Royano/0709875904050f9d41c48d306951b94996985e0a/figure/7](https://www.semanticscholar.org/paper/WS.B-(Usabtis)-Royano/0709875904050f9d41c48d306951b94996985e0a/figure/7)>.

Por outro lado, algumas inscrições do Ingá têm sugerido comparações com letras de alfabetos antigos, fato que ocorre em inscrições indecifradas por todo o mundo, gerando às vezes, falsas interpretações (BRITO, 1988; BRITO, 2013; MARTIN, 2013; PINTO, 1993).

Brito (1988) encontrou traços convergentes entre os petróglifos do Ingá e os hieróglifos hititas que, habitaram a Ásia Menor entre os séculos II e I a.C., bem como com a escrita etíope, oriunda do ramo alfabético semita meridional e também com a escrita bramâni, já extinta e ainda com os alfabetos semítico e aramaico.

Brito (1988, p. 31) registrou em seu livro que: “Nesse conjunto do painel central a letra ‘m’ aparece repetida em várias estilizações, abertas, fechadas, encurvadas e viradas ao contrário, mostrando três ou quatro pernas”.

**Imagem 26:** petróglifo ao modo da letra “m”.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (2013, p. 121) por sua vez, também descreveu entre as inscrições do monólito principal das Itaquatiras do Ingá, sinais ao modo das letras “n”, “m”, e “I”.

Pinto (1993, p. 37) defendeu que, a letra “m” do ponto de vista esotérico, sempre esteve relacionada com o elemento água e a ideia da mãe primordial, Eva. A autora acredita que esta seja a significação essencial daquelas estilizações de linhas curvas, independentemente de serem ou não, sinais da letra “m” e escreveu que, desconhece que um tipo de letra “m” semelhante a letra do alfabeto latino, exista em algum alfabeto antigo supondo que, caso sejam mesmo as inscrições do Ingá representações da letra “m”, a forma minúscula sob a qual se apresentam, revela uma época não anterior ao século IX da era cristã e por conseguinte, seus autores tinham conhecimento da escrita latina e mantinham ou teriam mantido contato com o mundo cristão.

Brito (1988) e Brito (2013) destacaram entre as representações fitomorfas uma inscrição formada por pontos capsulares ornados acima por uma coroa que, no conjunto remete a imaginação a uma “espiga de milho” ou a um “abacaxi” e à direita dessa, uma representação curvilínea que, lembra a estilização do “agave” e cujas fibras são

largamente usadas na manufatura de cordas, embora, também possa tentar representar um “pé de abacaxi”.

Para Brito (2013) reconhecer possíveis elementos faunísticos e florísticos do ambiente no painel do Ingá possibilita reforçar a suposição de que, aqueles sinais são manifestações de povos nativos, onde as práticas da caça, da coleta e da agricultura eram vitais para a sobrevivência.

**Imagem 27:** supostos glifos fitomorfos no painel vertical do monólito principal do Ingá



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Para Brito (1988) na antiguidade diversas divindades assumiam a forma de animais, assim as representações zoomorfas podem tentar representar algum culto religioso. Significava ainda a crença na possibilidade de transformação dos homens em animais.

Martin (1975) considerou que, a identificação principalmente de serpentes e lagartos nos registros rupestres, por si só, não estabelece relações entre áreas culturais, já que esses animais formam uma fauna comum, a qual o homem nativo estava habituado.

Para Martin (1975) as Itaquiarias, particularmente no Ingá, estariam relacionadas a mitos da mãe das águas que vive no fundo dos rios e a cultos generalizados entre os indígenas desde o Amazonas ao Nordeste do Brasil voltados para o jacaré e os lagartos.

Na verdade, existem duas representações de lagartos no painel vertical do Ingá, o “grande lagarto” e o “pequeno lagarto” (BRITO, 2013). Na imagem abaixo vê-se o “grande lagarto” ou “grande calango” do Ingá.

**Imagem 28:** um dos supostos “calangos” do Ingá.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (2013) percebeu nos baixos relevos do painel vertical do Ingá gravuras semelhantes a pegadas de animais nativos, identificando num recanto central do painel um sinal tridentado que lhe pareceu tentar representar a pegada de uma ave, provavelmente uma ema. Achou ainda símbolos semelhantes as marcas dos cascos de um animal biungulado, ou seja, de cascos fendidos em duas unhas, talvez um veado. Observou ainda um glifo semelhante a pegada de um canídeo, talvez um lobo guará, um outro glifo semelhante a pegada de um felídeo, além de um sinal semelhante a pegada de uma anta.

A inscrição triangular abstrata na imagem abaixo é supostamente um glifo edícula<sup>22</sup>. À esquerda do observador depois dela, vê-se o “pequeno lagarto” e à esquerda desse, o grafismo formado por capsulares unidas que, de acordo com Brito (2013) assemelha-se a pegada de uma anta.

**29:** suposto glifo edícula, “nave espacial” ou “dama da aristocracia<sup>23</sup>”.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

<sup>22</sup> O glifo foi popularizado pelos nativos do lugar como a “igreja do Ingá”.

<sup>23</sup> Ver página 49.

Martin (2013, p. 292) analisando o uso e o significado dos sítios com arte rupestre, afirmou que os muitos paredões e abrigos pouco profundos do Nordeste do Brasil, não serviram como lugar de habitação pela falta de condições, assim o artista limitou-se a pintar e gravar suas paredes. A arqueóloga continuou afirmando que, em geral, quando os abrigos ornamentados foram utilizados como lugares cerimoniais, não eram simultaneamente ocupados como habitação. A moradia daqueles grupos humanos seria em aldeias, fora dos abrigos adornados. Noutros casos, os sítios rupestres foram utilizados simultaneamente como lugar de culto e cemitério.

No vale do Seridó do Rio Grande do Norte, de forma geral, os abrigos oferecem condições inadequadas para habitação e aparentemente, foram usados pelos grupos humanos pré-históricos como locais cerimoniais, tendo as escavações arqueológicas demonstrado que, alguns desses, eram também usados como cemitérios (MARTIN, 1989; MARTIN & ASÓN, 2000).

Pinto (1993, p. 187) transcreveu o comentário de Francisco Octávio da Silva Bezerra e Alfredo Coutinho de Medeiros Falcão sobre um simbólico petróglifo, publicado no artigo “A pedra lavrada do Ingá; Monumento a ser investigado”, da Revista Brasileira de Arqueologia, número 1, em julho de 1964:

A nosso ver, aí estão entalhadas duas figuras humanas entrelaçadas dando a ideia de estarem abraçadas. Pode-se observar que uma das figuras humanas, a da direita se apresenta com o corpo esguio, isto é, corrido (seria figuração masculina?). Enquanto a da esquerda mostra a região ventral um tanto desenvolvida (seria feminina?). Sob a figuração, destaca-se uma grande capsular e, um pouco mais abaixo, duas outras pequenas capsulares ligadas (PINTO, 1993, p. 187).

**Imagem 30:** glifo com antropomorfos supostamente abraçados<sup>24</sup>.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

<sup>24</sup> Parece sensato sugerir que o glifo pode tentar representar uma cena sexual.

Pinto (1993, p.12) concluiu que, os obreiros do Ingá eram de origem judaica, embora já influenciados pelo cristianismo e pelo Islã, pois sabe-se que, os berberes costumavam escrever seus símbolos mágicos nas grutas e nas rochas próximas das águas e que, sempre foram um povo de feiticeiros, embora não fossem de construir templos.

Entre os signos antropomorfos representados no painel vertical do monólito do Ingá, Brito (2013) destacou a gravura de um ser humano com as mãos elevadas ao céu, em um suposto ato de louvação ou adoração.

Observa-se na imagem abaixo que, o conjunto de cinco capsulares à direita do antropomorfo em ato panegírico, bem acima do petróglifo de um retângulo dividido em quatro partes, assemelha-se a pegada de um felídeo<sup>25</sup>, talvez a onça pintada. Na mesma imagem, à direita do antropomorfo, bem abaixo do retângulo dividido em três partes, cinco capsulares formam um glifo semelhante a pegada de um canídeo<sup>26</sup>, talvez um lobo guará.

**Imagem 31:** antropomorfo em suposto ato panegírico.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (1988, p. 29) descreveu assim a “laje final” no painel vertical do monólito principal do Ingá:

No final do painel vertical encontra-se um conjunto formado, no centro, por três ramos apoiados num semicírculo, tendo as pontas das linhas ligeiramente encurvadas e voltadas para cima uma ramificação de três pontas. À esquerda uma meia lua apoiada numa linha vertical, abaixo à direita dois capsulares soltos lembram dois olhos e outro bipartido, acima (BRITO, 1988, p. 29).

<sup>25</sup> Sugestões feitas por Brito (2013).

<sup>26</sup> Sugestões feitas por Brito (2013).

Esse último glifo descrito por Brito (1988) como “bipartido” assemelha-se a um caju.

Para Pinto (1993, p. 171) o conjunto do “arbusto de três ramos” aparece como elemento principal entre quatro símbolos, apresentando-se como uma réplica da árvore da vida. Assim o petróglifo do “arbusto de três ramos” insere-se no contexto de uma inscrição funerária que, estaria representando essas qualidade em referência ao inumado, além de representar sua ascensão ao céu.

**Imagem 32:** a “lápide final”.



Foto por Antonio Leite Júnior em Ingá, Paraíba, Brasil.

Brito (2013, p.86) em seu estudo comparativo das Itaquatiaras na Paraíba, selecionou vinte e cinco sítios arqueológicos da tradição Itaquatiana nas regiões da Borborema e Agreste paraibanos, copiou e apresentou em seu livro, os símbolos dessas Itaquatiaras em observação direta ao natural, objetivando demonstrar que as Itaquatiaras do Ingá são produto de uma tradição gráfica pré-histórica nativa e desmistificar a ideia de que, as Itaquatiaras do Ingá estão sós, sendo um modelo rupestre estranho à Paraíba. A escolha do autor pela Pedra do Ingá deu-se por sua fama internacional, pelo uso de uma técnica aprimorada que, pode sugerir ser, o estágio mais elevado de uma vasta cultura rupestre que evoluiu ao longo dos séculos, além da diversidade de signos no monumento e justificou ainda a sua escolha citando o acautelado estudioso Balduino Lélis que, com larga experiência e muitos anos dedicados à Pedra do Ingá, a elege como parâmetro para o estudo das demais inscrições:

Sejamos pois práticos e objetivos: desçamos, portanto ao exame puro e simples das inscrições através do monólito do Ingá, é a maior e a melhor representação dessas lapidares, tornando-a como protótipo de visão comparativa das demais (BRITO, 2013, p. 86).

De acordo com as observações de campo de Brito (2013), na Paraíba a maior concentração de petróglifos estão nos vales do Sabugi e Seridó, seguidos do Brejo, Taipu e do Araçagi, ocorrendo ainda, porém sem predominância, nos Cariris Velhos, Agreste, Santa Rosa e Curimataú, sendo que, praticamente todo o limite da Paraíba com Pernambuco tem se mostrado estéril em inscrições da tradição Itaquatiara.

Martin (2013, p. 290) disse que, na região do Seridó, conjuntamente com abrigos rupestres das tradições Nordeste e Agreste, registram-se meia centena de sítios com petróglifos gravados nas rochas do rio Carnaúba e dos seus afluentes, entre os quais é possível identificar grafismos muito semelhantes aos das Itaquatiaras do Ingá, tanto pelos desenhos como pela técnica de raspado e polimento utilizados. A concentração maior dessas gravuras está no Riacho do Bojo, na Cachoeira do Cruz, nas nascentes do rio Timbaúba, no Riacho Fundo, na Cachoeira do Pote e no Bico da Arara, todos tributários do rio Carnaúba. Também nos "tanques", locais rochosos nos cursos d'água intermitentes que a acumulam e conservam na época de estiagem, topônimo muito repetido (Tanques de João Gomes, Tanques de Cabritos, Tanques do Marimbondo, etc.), localizados nos tributários da bacia do Carnaúba e a presença de gravuras é também bastante comum na bacia do Seridó, onde o nome "Cachoeira das Pinturas" designa repetidos sítios com gravuras, nos locais aonde os rios se encontram formando quedas d'água. Em Picuí e Pedra Lavrada, na Paraíba, a relação de sítios registrados com gravuras, situados nos cursos fluviais é extensa, estando algumas dessas inscrições registradas no manuscrito de José Azevedo Dantas, "Indícios de uma Civilização Antiquíssima", como a grande inscrição de Pedra Lavrada, destruída para fabricação de paralelepípedos, e que poderia ser, pelo desenho que se conserva, a mais próxima das inscrições do Ingá.

Brito (2013) concluiu que, os petróglifos paraibanos por ele estudados revelaram evidentes analogias com as inscrições nas Itaquatiaras do Ingá, demonstrando que, esse famoso monumento rupestre é um elemento no contexto de um conjunto litófilo, sem dúvida de origem ameríndia e cujos significados se perderam com o desaparecimento da arcaica cultura que os criou. Para o historiador, as Itaquatiaras do Ingá estão filiadas a uma herança cultural, interligada por princípios básicos e genéricos à cultura. Contudo, lembrou que apesar da Pedra do Ingá demonstrar configurações notavelmente semelhantes às de outras Itaquatiaras, ainda não se explicou o motivo pelo qual nas Itaquatiaras do Ingá, apresenta-se com maior riqueza estética e grafia mais conjunta e profusa.

Brito (20013) supôs que, os símbolos rupestres nas Itaquatiras do Ingá devem simbolizar ideias distintas que eram compreendidas pela coletividade de povos nativos que, por muito tempo, dominaram uma grande área geográfica das Américas e que, compunham o mesmo horizonte cultural ou tradição.

Brito (2013, p. 12) sugeriu que, em quase todos os recantos do Nordeste do Brasil, existem inscrições rupestres, cuja semelhança e familiaridade gráfica com os registros do Ingá parece evidente. Para o autor esse fato indicaria serem os glifos um fenômeno sociocultural ameríndio, porque se fossem um testemunho estrangeiro e ocasional, não ocupariam tão vasto território. Muitos povos diferentes criaram as tradições, os estilos independentes ao longo de milênios, assim a arte gráfica e plástica pré-histórica não poderia ser obra de um só povo.

Para Martin & Asón (2000) a abundância de petróglifos conhecidos como Itaquatiras que, aparecem sobre as rochas ao longo dos cursos d'água e de pinturas rupestres de outras tradições ou horizontes culturais, indicam a presença de grupos étnicos diversos na região. Os achados de pontas de lanças finamente retocadas, de sílex, calcedônia e cristal de rocha, desconhecidos em outras regiões do Nordeste do Brasil, apontam para grupos de caçadores com refinada tecnologia lítica que, ocuparam a região em tempo ainda incerto e com ampla dispersão na bacia do Piranhas-Açu.

Para Martin (2013, p. 228) o estudo do simbolismo é um grande desafio, na medida em que, depara-se com a dificuldade de definir o não visível. A procura do oculto que está por trás do registro gráfico é terreno fértil para interpretações sem lógica e abrigo da ignorância. Na falta de outros caminhos elaboram-se tabelas e gráficos de ocorrência que nada ou muito pouco desvendam, limitadas à satisfação ingênua de que se fez algo científico. Um caminho objetivo no estudo da iconografia, pode ser começar pelo micro analítico das características técnicas do registro, seguido do estudo das estruturas arqueológicas da ocupação do sítio e do seu entorno ecológico, para assim poder-se configurar os grupos étnicos e seu *habitat* em relação aos registros rupestres, tidos como a representação gráfica de uma linguagem e de um pensamento que, se relacionam e se modificam de acordo com as condições materiais da sua existência. Impõe-se também estabelecer-se comparações entre as diferentes tradições rupestres e dedicar especial atenção ao estudo das estruturas arqueológicas, tratando de entender o sítio ou, os sítios arqueológicos, como *habitat* de um grupo, do qual as manifestações rupestres são apenas o indício e o caminho, para se chegar as suas estratégias de sobrevivência e ao seu mundo

espiritual. Deve-se, também, ampliar o universo conceitual da arqueologia de um sítio, para o campo mais amplo da arqueologia de uma área.

Martin (2013, p.525); Pessis et al (2019) acham que, o maior erro está em se querer encontrar, por todos os meios, um significado e quando o sinal não se parece com nada animado ou inanimado, recorrer-se à comparação com sinais igualmente misteriosos. Acha também que não se pode considerar esses petróglifos como manifestações puramente artísticas, impõe-se a intenção mágico-religiosa e a magia não é acessível a todos. O grande poder da magia reside no mistério que, é patrimônio apenas de iniciados. Somente o bruxo ou feiticeiro conhecia o significado daqueles sinais, que sem dúvida nenhuma têm um significado. A arqueóloga acredita que a explicação do significado mágico-religioso é a mais verossímil e que, inclusive, os petróglifos foram deliberadamente realizados com uma intenção cabalística, procurando fazê-los incompreensíveis a qualquer estranho que não pertencesse à tribo ou ao grupo dos não iniciados na magia da mesma.

Já Faria (1987, p. 52) descreveu que, em 1975, a arqueóloga espanhola Gabriela Martin no artigo “Estudos para uma desmitificação dos petróglifos brasileiros”, publicado na Revista de História da Universidade de São Paulo, admitiu que os glifos do Ingá foram “deliberadamente realizados com uma intenção cabalística” pelo povo Cariri, “procurando torná-los incompreensíveis a qualquer estranho que não pertencesse à tribo ou ao grupo de não iniciados na magia da mesma”, defendendo portanto, a ideia de que as inscrições do Ingá fazem parte de um monumento mágico-religioso dos índios Cariri que, habitavam o Planalto da Borborema na pré-história. No mesmo ano, sua orientanda, a arqueóloga Ruth Trindade de Almeida sugeriu em um artigo que as inscrições das Itaquatiras do Ingá são um ritual para a chuva (BRITO, 2013).

O fato dos sinais da tradição Itaquatiara serem observados frequentemente em contato com a água, permitiu o surgimento da crença que, as Itaquatiras do Brasil estão relacionadas ao culto da água (AGUIAR, 1982; SANTOS, 2005).

Para Martin (1975, p, 524) não há dúvida que os petróglifos têm uma significação religiosa, e que o rio seria, com certeza, um lugar de culto. Somente quem conhece a imensidão e a pobreza dos sertões do Nordeste brasileiro pode compreender a importância, a magia, quase milagre que significa um curso d'água. Por outro lado, não é

novidade que os rios sempre tenham sido lugares sagrados, em todas as civilizações antigas, da mesma forma que o sol, a lua, os astros ou as forças da natureza.

Pinto (1993, p. 9) imaginou que aos olhos dos artífices do Ingá, o ambiente bucólico do sítio com a presença do rio, dos caldeirões, do monólito principal e das demais rochas que, tão habilmente souberam moldar, fazendo um inteligente labor daquilo que a natureza lhes oferecia, deve ter-se mostrado o ideal para realização de ritos cerimoniais e iniciáticos com a água.

Para Aguiar (1982), Brito (2013) e Martin (2013), os petróglifos das Itaquatiaras do Ingá, aparentemente não representam sinais de um sistema alfabético de escrita conhecido. Poderiam ser uma protoescrita, pois no conjunto de inscrições do Ingá a disposição dos símbolos testemunham muito pouco em favor de uma escrita, nesse caso, seria necessário encontrar repetidamente os mesmos grupos de ícones correspondendo a palavras idênticas, o que não acontece, pois não existem séries de símbolos que sigam uma mesma ordem, nem os registros foram separados por um espaço ou por um sinal convencional que sugira uma leitura sistemática. Além disso, não há evidências que indiquem o começo ou o fim da inscrição, o que decididamente não se harmoniza com a ideia de uma escrita. Depois, uma vez que as inscrições da pedra foram feitas nos cursos d'água, não há possibilidade alguma de escavações arqueológicas. Pode-se por assim dizer que, o tempo já não está mais nas Itaquatiaras do Ingá, se esvaiu.

Martin (1975, p. 511) buscou a interpretação mais lógica para os sinais de Ingá e seus congêneres brasileiros sabendo-se preliminarmente que não se trata de uma escrita, porque nenhum povo primitivo do continente sul-americano utilizou sistema gráfico para expressar seu pensamento. Qualquer um que, diante das insculturas do Ingá, tentasse encontrar semelhanças com letras fenícias ou hieróglifos egípcios, daria apenas mostras de ignorância ou de alienação científica, bem como, não é preciso ser um especialista em paleografia, profundo estudioso de línguas mortas e alfabetos antigos, para que se perceba que os petróglifos de Ingá não são uma escritura, que os sinais não seguem nenhuma ordem, simetria ou relação de tamanho entre si, além do que são pouco repetidos.

Os autores das inscrições nas Itaquatiaras do Ingá são até agora um enigma e muitas hipóteses foram levantadas por diversos estudiosos do mundo inteiro. A fama das Itaquatiaras do Ingá estende-se pelo imaginário, pelo místico e muitas relações surgiram entre as Itaquatiaras e as comunidades da região, pois os nativos contam antigas histórias de seus antepassados que, narram por ali existir um reinado encantado. Esse achado

remete para antigas crenças indígenas que podem ter permanecido, porém transformadas com novos sentidos, personagens e representações nas memórias e no imaginário dos moradores locais. Sobre isso, estudos antropológicos apontaram para crenças antigas em espíritos que proporcionam as condições de vida na Terra, os quais habitariam as pedras (BRITO, 2013; CATOIRA & AZEVEDO NETO, 2018).

Para Martin (2013, p. 284); Pessis et al. (2019, p. 36) parece ser evidente que a maioria dos petróglifos ou Itaquatiaras do Nordeste do Brasil, estejam relacionados com o culto das águas. Para Martin (2013) é natural que, nos sertões nordestinos de terríveis estiagens, as fontes d'água fossem consideradas lugares sagrados, mas o significado dos sinais e o culto ao qual estavam destinados são desconhecidos. Muitas dessas inscrições fazem pensar em cultos astronômicos das forças da natureza e do firmamento, pois possíveis representações de astros são frequentes, assim como a existência de linhas onduladas que parecem imitar o movimento das águas. Martin (2013, p. 284) escreveu que, o culto das águas e o culto aos astros são crenças universais que podem produzir representações semelhantes entre grupos em estágios culturais diferentes, além disso, é importante notar que, trata-se de uma tradição muito difundida em toda a América do Sul, o que não implica que tenham sido feitas pelos mesmos grupos culturais, inclusive podendo ter cronologias muito dispares entre si e também não é raro encontrar Itaquatiaras em regiões agora áridas do Nordeste e do estado da Paraíba.

Para Martin (2013, p. 293) feiticeiros, pajés ou contadores de histórias, podem ter sido os responsáveis pela transmissão do conhecimento e dos mitos somente depois representados nas pedras. Contudo, a autora considerou que, os limites científicos do conhecimento e da interpretação dos registros rupestres são muito frágeis, na medida em que lidamos com o mundo das ideias, num período da história humana do qual não se sabe muito e que, sem negligenciar o rigor científico, não se pode negar o valor da imaginação nos caminhos da pré-história, para evitar que se transforme numa árida relação de dados, sem atingir a realidade humana, pois, de fato, quando se examina as diferentes teorias arqueológicas ou antropológicas aplicada à pré-história, vê-se que a maioria dessas percorre os terrenos da conjectura e das hipóteses, mais ou menos bem formuladas, que permitem apenas uma aproximação relativa ao passado remoto da história do homem.

Pinto (1993, p. 7) escreveu em seu livro que, na remota história das ciências ocultas o objetivo era atingir a perfeição pelo autoconhecimento do mistério de Deus. Hábeis na

arte da criptografia, os iniciados no ocultismo preservaram a tradição em símbolos e alegorias, gravando na grandeza dos templos e na solidão dos rochedos, as leis da vida e a história da criação. As ruínas que ainda existem de antigos monumentos e a arte rupestre, em qualquer parte do mundo, atestam a magnitude de uma obra cuja finalidade primordial era a recondução do ser humano à sua identidade perdida, estando as pedras lavradas do Brasil inseridas nesse contexto, como cenário de uma intensa atividade mágico-religiosa.

O museólogo Balduino Lélis (apud BRITO, 1988, p. 85) em suas observações resumidas na publicação “Capítulos de História da Paraíba” escreveu que:

[...] já que pelo aprimoramento e simetria dos sinais, nos fazem acreditar, ou pelo menos supor que, se tudo aquilo não representar uma protoescrita, pelo menos nos leva a crer tratar-se de pedra votiva com finalidade elocubrativa ou, na melhor das intenções, uma manifestação artístico-primitiva do seu próprio universo cultural cheio de magia e intenções cosmogônicas o que nos convoca, por final, a raciocinarmos como civilizados, compelindo-nos a preservar os nossos monumentos transformando-os em memória para os que vierem depois destes quatrocentos anos da Paraíba. E assim procedendo possamos agradecer aos feitores do nossa proto-história, que nos presentearam as Itaquatiaras, o exemplo de que um povo sem memória e sem passado jamais será uma nação no futuro (BRITO, 1988, p. 85).

Brito (2013) disse que, na pedra do Ingá paira um ar de mistério que lembra algo de ritualístico, de xamânico, de sagrado e embora os símbolos gravados na pedra não tenham nenhuma evidencia de ser uma escrita conhecida, parecem querer trazer da obscuridade o segredo acústico de um passado longínquo que, reside latente em nós mesmos, uma vez que, as forças do passado continuam vivas e exercendo influência sobre nós, no estudo desses misteriosos petróglifos é preciso ir um pouco mais além da ciência e por isso, mesmo que desejemos seguir à risca os métodos científicos, em nenhum momento deve-se desprezar as dimensões empíricas, pois nessas repousa silenciosa a essência de todo o conhecimento humano.

Nenhum outro monumento rupestre do Brasil foi tema de tanto interesse de eruditos e pseudocientistas na tentativa de decifrá-lo, porém tão negligenciado em pesquisas científicas realizadas por arqueólogos profissionais. A complexidade das Itaquatiaras do Ingá parecem exigir do arqueólogo respostas que, dificilmente poderia dar, pois o monólito principal do Sítio Arqueológico do Ingá isoladamente, fornece poucas informações sobre os grupos étnicos que o ornamentaram e a época em que isso aconteceu. As Itaquatiaras representam a imaginação simbólica de um ou de vários povos

que, podem permitir traduzir as relações travadas entre essas pessoas e entre essas e a natureza. Assim, para as Itaquatiaras do Ingá, a arqueologia não é de grande valia, pois num ambiente fluvial ao longo de milênios, a água carregou qualquer vestígios da cultura que riscou a pedra, portanto o único dado acerca da civilização que ornamentou a rocha são os próprios sinais na pedra. (ALMEIDA, 2009; BRITO, 2013; CATOIRA & AZEVEDO NETO, 2018; MARTIN, 2013; PESSIS et al., 2019; PROUS, 2007; SANTOS, 2005).

Para Gilbert Durand (1998 apud ALMEIDA, 2009, p.29) o passado se transforma quando é interpretado, por isso, os registros rupestres das Itaquatiaras rompem o interdito, sendo usados para o passado, o presente e o futuro. Para ele, todos os símbolos têm uma parte visível e outra indizível. Assim, os integrantes de uma certa cultura, podem criar novos significados e interpretações para seus símbolos, então, o símbolo tem a habilidade de mudar de significado. Já a imaginação, aptidão inata de criar, pode formar imagens de objetos inicialmente despercebidos, ou recombina imagens conhecidas, mediante a reorganização de ideias, rotineiras ou inéditas ao sujeito. Assim o devaneio, o sonho, a invenção, assim como as crenças fantásticas e as superstições somente podem acontecer pela existência da imaginação.

Por outro lado, para Pessis et al. (2019) a tendência, verificada nas extensas publicações da Pedra do Ingá, de se exigir que as gravuras rupestres, deem respostas da tradição oral, não conduz a resultado científico. Não se chega além de relatar histórias, narrativas possíveis que poderiam ter acontecido, desde uma ótica subjetiva e, no contexto de uma mentalidade contemporânea, com valores totalmente diferentes e significados que escapam a uma realidade apreensível.

## 5 Considerações finais

Os obreiros das inscrições nas Itaquatiaras do Ingá são até agora um enigma e muitas hipóteses foram levantadas por diversos estudiosos do mundo inteiro. O monólito principal do Sítio Arqueológico do Ingá isoladamente, fornece poucas informações sobre o grupo ou grupos étnicos que o ornamentaram e a época em que isso aconteceu, pois uma vez que as inscrições da pedra foram feitas nos cursos d'água, ao longo de milênios, a água carregou qualquer vestígios materiais da cultura que riscou a pedra.

As Itaquatiaras representam a imaginação simbólica de um ou de vários povos ainda desconhecidos que, podem permitir traduzir as relações travadas entre essas pessoas e entre essas e a natureza. Em quase todos os recantos do Nordeste do Brasil, existem inscrições rupestres, cuja semelhança e familiaridade gráfica com os registros do Ingá parece evidente. Esse fato indicaria serem os glifos um fenômeno sociocultural ameríndio, porque se fossem um testemunho estrangeiro e ocasional, não ocupariam tão vasto território.

Os petróglifos paraibanos estudados revelaram evidentes analogias com as inscrições nas Itaquatiaras do Ingá, demonstrando que, esse famoso monumento rupestre não está sozinho, sendo um elemento no contexto de um conjunto litófilo de origem ameríndia, filiado a uma herança cultural, cujos significados se perderam com o desaparecimento da arcaica cultura que os criou. Apesar disso, ainda não se explicou o motivo pelo qual nas Itaquatiaras do Ingá, os glifos apresentam-se com maior riqueza estética e um padrão particular em técnica de expressão e de conceitos simbólicos. Na Paraíba a maior concentração de petróglifos estão no vale do Sabugi e Seridó, sendo menos intensamente seguidas pelas regiões do Brejo, Taipu e do Araçagi, ocorrendo ainda, porém sem predominância, nos Cariris Velhos, Agreste, Santa Rosa e Curimataú. De modo geral, também todo o limite do estado da Paraíba com Pernambuco, mostra-se estéril para a existência da tradição Itaquatiara e de petróglifos.

Também é muito difícil fixar cronologias para esta tradição de arte rupestre, não havendo possibilidade alguma de escavações arqueológicas. Portanto o único dado acerca da civilização que ornamentou a rocha são os próprios sinais na pedra, pode-se por assim dizer que, o tempo nas Itaquatiaras do Ingá, se esvaiu. Entretanto, existem algumas exceções quando as itaquatiaras se identificam com culturas de caçadores, em abrigos próximos a rios ou em caldeirões, depósitos naturais rochosos que se enchem d'água na

estação das chuvas às vezes com as paredes cobertas de petróglifos, nas proximidades dos quais tem sido realizadas escavações com bons resultados. Outra exceção, o abrigo do Letreiro do Sobrado no vale do São Francisco, em Pernambuco, com ocupações datadas entre mil e duzentos e seis mil anos BP, relacionadas com indústrias líticas e fogueiras, onde foram coletados fragmentos de rocha gravados. Do mais, os achados de pontas de lanças finamente retocadas, de sílex, calcedônia e cristal de rocha, desconhecidos em outras regiões do Nordeste do Brasil, apontam para grupos de caçadores com refinada tecnologia lítica que, ocuparam a região com ampla dispersão na bacia do rio Piranhas-Açu.

Muitos estudiosos admitem o uso de pedra contra pedra, usando-se seixos e água, friccionados em movimentos lineares ou rotatórios sobre a rocha, para a feitura dos sinais nas Itaquatiras do Ingá. Na prática da arqueologia experimental, muitas inscrições das Itaquatiras do Ingá foram reproduzidas em blocos de gnaiss usando para isso, um seixo para friccionar e cavar os blocos e uma mistura de areia e água para polir as inscrições, sem desperdiçar com esse trabalho, muito tempo ou esforço.

Os petróglifos das Itaquatiras do Ingá, não representam sinais de um sistema alfabético de escrita conhecido, pois os sinais não seguem nenhuma ordem, simetria ou relação de tamanho entre si, além do que são pouco repetidos e nesse caso, seria necessário encontrar repetidamente os mesmos grupos de ícones correspondendo a palavras idênticas, o que não acontece. Além disso, nenhum povo primitivo da América do Sul utilizou sistema gráfico para expressar seu pensamento. Os símbolos rupestres nas Itaquatiras do Ingá podem simbolizar ideias distintas que eram compreendidas pela coletividade de povos nativos que, por muito tempo, dominaram uma grande área geográfica das Américas e que, compunham o mesmo horizonte cultural ou tradição.

Analisando-se o uso e o significado dos sítios com arte rupestre, notou-se que, os muitos paredões e abrigos pouco profundos do Nordeste do Brasil, não serviram como lugar de habitação. Em geral, quando os abrigos ornamentados foram usados como lugares cerimoniais, não eram simultaneamente ocupados como habitação. A moradia daqueles grupos humanos seria em aldeias, fora dos abrigos adornados. Noutros casos, os sítios rupestres foram utilizados simultaneamente como lugar de culto e cemitério.

Não é novidade que os rios e as fontes d'água sempre tenham sido lugares sagrados em todas as civilizações antigas, da mesma forma que o sol, a lua, os astros ou as forças

da natureza. Assim, as evidências levam a acreditar que a maioria dos petróglifos ou Itaquatiras do Nordeste do Brasil, estejam relacionados com o culto das águas. Muitas dessas inscrições também fazem pensar em cultos das forças da natureza e do firmamento, pois possíveis representações de astros são frequentes, assim como a existência de linhas onduladas que parecem imitar o movimento das águas. O culto das águas e o culto ao cosmos são crenças universais que podem produzir representações semelhantes entre grupos em estágios culturais diferentes, inclusive podendo ter cronologias muito dispares entre si.

Também não se pode considerar esses petróglifos como manifestações puramente artísticas, impõe-se a intenção mágico-religiosa e a magia não é acessível a todos. O grande poder da magia reside no mistério que, é patrimônio apenas de iniciados. Feiticeiros, pajés, caraíbas ou contadores de histórias, podem ter sido os responsáveis pela transmissão do conhecimento e dos mitos, somente depois representados nas pedras. É natural que as fontes d'água fossem consideradas lugares sagrados, mas o significado dos sinais e o culto ao qual estavam destinados são desconhecidos. Os glifos das Itaquatiras do Ingá, pretenderam os indígenas arremedar aos padres missionários nas aldeias, no tempo da colonização do Brasil, mas não se entendeu até agora a sua significação.

O estudo do simbolismo é um grande desafio, na medida em que, depara-se com a dificuldade de definir o indizível e não visível. A procura do oculto que está por trás do registro gráfico é terreno fértil para interpretações sem lógica e abrigo da ignorância. Na falta de outros caminhos elaboram-se tabelas e gráficos de ocorrência que nada ou muito pouco desvendam, limitadas à satisfação ingênua de que se fez algo científico. Sem negligenciar o rigor científico, não se pode negar o valor da imaginação nos caminhos da pré-história, para evitar que se transforme numa árida relação de dados, sem atingir a realidade humana, pois, de fato, quando se examina as diferentes teorias arqueológicas ou antropológicas aplicadas à pré-história, vê-se que a maioria dessas percorre os terrenos da conjectura e das hipóteses, mais ou menos bem formuladas, permitindo apenas uma aproximação relativa ao passado remoto da história do homem. Uma vez que, as forças do passado continuam vivas e exercendo influência sobre nós, no estudo desses misteriosos petróglifos é preciso ir um pouco mais além da ciência e por isso, mesmo que desejemos seguir à risca os métodos científicos, em nenhum momento deve-se desprezar as dimensões empíricas, pois nessas repousa silenciosa a essência de todo o conhecimento humano. Assim procedendo, possa-se agradecer aos fatores do nossa proto-história que

nos presentaram as Itaquatiaras, pois expressam o ensinamento de que um povo sem memória e sem passado, jamais será uma nação.

A educação patrimonial pode usar lendas e mitos para promover a cidadania sobre o patrimônio arqueológico nas memórias e identidades da sociedade, colaborando para que a memória permaneça viva e o patrimônio preservado. As ações de apropriação do patrimônio cultural devem envolver questões como memórias, identidades, informações e conhecimentos para que o patrimônio seja percebido como elemento cultural, parte da história e dos antepassados da comunidade e não apenas como um fator econômico ou mercadológico. Tão pouco para que sirva apenas como objeto de estudo para cientistas os quais, não detêm a verdade absoluta, contribuindo para formar nos jovens o pensamento que a pedra do Ingá não é muito mais do que uma indecifrável e antiga pedra velha riscada.

## 6. Referências

AGUIAR, Alice. Tradições e Estilos na Arte Rupestre no Nordeste Brasileiro. **CLIO - Revista de Pesquisa Histórica**. Recife: UFPE, v. 05, n. 01, p. 91-104. 1982.

ALMEIDA, Maria Tereza Santana da Costa Rodrigues. **A Pedra do Ingá: A reprodução do mito, a reprodução da fé, Brasil**. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB, 2009. 117 p.

ALMEIDA, Ruth Trindade de. Um sítio arqueológico histórico. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**. Recife: UFPE, v. 03, n. 01, p. 61-63. 1980.

BRASIL. **Decreto-Lei Nº 25 de 30 de novembro de 1937**. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto no 25 de 30 de novembro de 1937.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto%20no%2025%20de%2030%20de%20novembro%20de%201937.pdf)>. Acesso em: 20 jul. 2021.

BRASIL. **Lei 3.924 de 26 de julho de 1961**. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Lei 3924 de 26 de julho de 1961.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Lei%203924%20de%2026%20de%20julho%20de%201961.pdf)>. Acesso em: 03 jul. 2021.

BRAZILIAN CULTURE. **Lula Cortês & Zé Ramalho “Paêbirú”**. 2021. Disponível em: <<http://www.brazilcult.com/lula-cortes-ze-ramalho-paebiru>>. Acesso em: 14 jul 2021. 22:48h.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brazil**. Brasília: Senado Federal. v. 134. 338p. 2010. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&coobra=38018](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&coobra=38018)>. Acesso em: 26 set. 2021.

BRITO, Francisco de Paula. **Análise de gravuras rupestre pré-históricas das bacias hidrográficas do Espinharas/Sabugi/Quixauá – Barra Nova no Seridó Ocidental – RN**. Recife: UFPE, dissertação de Mestrado em Arqueologia. Universidade Federal de Pernambuco. 2011. 123 p.

BRITO, Gilvan de. **Viagem ao Desconhecido: os segredos da Pedra do Ingá: inclui outros registros rupestres**. João Pessoa: UFPB, 1988. 118p.

BRITO, Vanderley de. **A Pedra do Ingá - Itacoatiaras na Paraíba**. 6ª ed. Campina Grande: UFCG, 2013. 137p.

CASAL, Manuel Aires. **Corografia Brasileira ou Relação Historico- Geografica do Reino do Brazil**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia. 1817. 332 p. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&coobra=38018](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&coobra=38018)>. Acesso em: 26 set 2021.

CATOIRA, Thais; AZEVEDO NETO, Carlos Xavier de. **Itacoatiaras do Ingá: As diferentes ‘escritas’ no imaginário da Pedra das águas.** Revista *Anthropológicas*. Recife, ano 22, v. 29, n. 04, p. 57-83, 2018.

DANTAS, José de Azevedo. **Indícios de uma civilização antiquíssima.** João Pessoa: A União, 1994.

D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terra circunvizinhas.** São Paulo: USP. 1975. 297 p.

DANTAS, José de Azevedo. **Indícios de uma Civilização Antiquíssima.** João Pessoa: A União, 1994.

D’ÉVREAU, Yves. **História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614.** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. 2009. v.4, 625 p.

FARIA, Francisco C. Pessoa. **Os Astrônomos Pré-históricos do Ingá.** São Paulo: IBRASA, 1987.

FERNANDES, Antonio Carlos Sequeira; FARIA, Felipe; ANTUNES, Miguel Telles. Manuel Aires de Casal, o beemote de Jó e o registro das ocorrências fossilíferas brasileiras no início do século XIX. **Filosofia e História da Biologia.** v. 8, n. 2, p. 133-150, 2013.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. **Pré-História do Brasil.** 4ª ed., 9ª reimpressão, São Paulo: Contexto, 2021. 112 p.

G1 MUNDO. **Presidente da Argentina erra citação e diz que ‘brasileiros vieram da selva’, argentinos da Europa.** 09 de junho de 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/06/09/presidente-da-argentina-diz-que-brasileiros-vieram-da-selva-argentinos-da-europa.ghtml>>. Acesso em: 16 nov. 2021.

GUIDON, Niède. A arte pré-histórica da área arqueológica de São Raimundo Nonato: síntese de dez anos de pesquisa. **CLIO – Arqueológica.** Recife: UFPE. n.2, 1985. 80p.

\_\_\_\_\_. Tradições rupestres da área arqueológica de São Raimundo Nonato, Piauí, Brasil. **CLIO Arqueológica.** Recife: UFPE, n. 5, p. 5 -10. 1989.

IPHAN. **Itacoatiaras do Rio Ingá (PB).** 2014. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/895>>. Acesso em: 03 jul. 2021.

KIYOTANI, Ilana Barreto; ARRUDA, Luciana Falcão; TAVARES, Amada. **Arqueoturismo: o uso turístico das Itacoatiaras do Ingá/PB.** Disponível em: <<https://www.anptur.org.br/anais/anais/files/12/6.pdf>>. Acesso em: 26 set 2021.

KOSTER, Henry. **Travels in Brazil.** 2ª ed., Londres: Longman, Hurst, Orme and Brown, 1817. 2 v.

LANGER, Johnni. **Ruínas e mito: a arqueologia no Brasil império (1840-1889)**. Tese de doutorado em História. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2000.

LICHOTE, Leonardo. A história do disco mais raro do Brasil, valendo até R\$5 mil, é investigada em documentário. **O Globo**. 19/01/2011. Atualizado em 04/11/2011 - 05:22. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/a-historia-disco-mais-carro-do-brasil-valendo-ate-5-mil-investigada-em-documentario-2835615>>. Acesso em 14 jul 2021. 20:43h.

LIMA, Flávia Pedroza; MOREIRA, Ildeu de Castro. **Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D'Abbeville**. Revista da SBHC. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 4-19, jan. - jun. 2005.

MARIA, Julio. Paêbiru, obra mais rara de Zé Ramalho e Lula Cortês, é relançado com fidelidade ao original. **O Estado de São Paulo**. 09 jun 2019. 03:00h. Disponível em: <<https://cultura.estadao.com.br/noticias/musica,paebiru-obra-mais-rara-de-ze-ramalho-e-lula-cortes-e-relançado-com-fidelidade-ao-original,70002862018>>. Acesso em; 14 jul 2021. 21:00h.

MARTIN, Gabriela; SANTOS JR, Valdeci. Santana dos Matos, Rio Grande do Norte, uma Pintura Rupestre Recuperada das Águas. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, v. 32, n. 2, p. 102 - 117. 2017.

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do Nordeste do Brasil**. 5ª ed., Recife: UFPE, 2013. 406 p.

\_\_\_\_\_. Fronteiras estilísticas e culturais na arte rupestre da área arqueológica do Seridó (RN, Brasil). **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 16. 2003.

\_\_\_\_\_; ASÓN, Irma. A tradição Nordeste na arte rupestre do Brasil. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 14, p. 99-109. 2000.

\_\_\_\_\_. O cemitério pré-histórico “Pedra do Alexandre” em Carnaúba dos Dantas, RN. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, v. 1, n. 11 p. 43-57. 1996.

\_\_\_\_\_. Arte rupestre no Seridó (RN): o Sítio Mirador no boqueirão de Parelhas. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 2, p. 81-95. 1985.

\_\_\_\_\_. Estudos para uma desmitificação dos petróglifos brasileiros. (I) — A Pedra Lavrada de Ingá (Paraíba). **Revista de História - USP**. São Paulo: USP, v. 51, n. 102, p. 509-537. Jun 1975.

METRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. São Paulo: Brasiliense, 1950. 430p.

\_\_\_\_\_. **A Ilha de Páscoa**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. 290p.

MOTA, Dennis. **Pedra do Ingá – Blog**. 19 dez. 2018. Disponível em <<http://Pedradinga.blogspot.com/>>. Acesso em: 27 mar. 2020.

PESSIS, Anne-Marie. Do estudo das gravuras rupestres pré-históricas no Nordeste do Brasil. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 5, p. 29-44. 2002.

\_\_\_\_\_. Registros rupestres, perfil gráfico e social. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 9, p. 8-144. 1993.

\_\_\_\_\_. Apresentação gráfica e apresentação social na tradição Nordeste de pintura rupestre no Brasil. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 5, p. 11-35. 1989.

\_\_\_\_\_. Métodos de interpretação dos registros rupestres. **CLIO Arqueológica**. Recife: UFPE, n. 1, p. 99-107. 1984.

PESSIS, A.P.; MUTZENBERG, D.; CISNEIROS, D.; MARTIN, G.; MEDEIROS, E. Registro tridimensional georreferenciado do Sítio Arqueológico Pedra do Ingá, Ingá-PB. **Revista FUNDHamentos**. Piauí: FUMDHAM, vol. XVI, n. 2. p. 35-72. 2019.

PINTO, Zilma Ferreira. **Nas pegadas de São Tomé: um estudo dos símbolos da Pedra do Ingá: características judaicas, cristãs e islâmicas das inscrições**. Brasília: Ideia, 1993. 265p.

PLATÃO. **Timeu e Crítias ou A Atlântida**. 1ª ed., São Paulo: Edipro, 2012. 192 p.

PROUS, André. **Arte Pré-Histórica do Brasil**. Belo Horizonte: C/Arte, 2007. 128p.

SANTOS, Juvandi de Souza. **Estudando e Conhecendo a Pré-história**. Campina Grande: EDUEP, 2005. 160p.

SCHEWENNHAGEN, Ludwig. **Fenícios no Brasil (Antiga História do Brasil de 1100 a.C. a 1500 d. C.)**. 4ªed. Rio de Janeiro: Cátedra, 1986.

THEVET, André. **As Singularidades da França Antártica**. São Paulo: USP, 1978. 271 p.

THORON, Henrique Onffroy. **Antiguidade da navegação do oceano. Viagem dos navios de Salomão ao rio das Amazonas, Ophir, Tardschisli, Parvaim**. Belém: Instituto Lauro Sodré - Biblioteca Virtual do Amazonas. 1905. 37p. Disponível em: <<https://archive.org/details/AntiguidadeDaNavegacaoDoOceano.ViagensDosNaviosDeSalomaoAoRioDas/page/n1/mode/2up>>.

WAGNER, Gustavo Peretti. **O Público e o privado**. n. 12 - Jul/Dez, 2008.