

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA/PPGAN

Arqueologia e coletivos indígenas:
***os purizados* do entorno da Serra do Brigadeiro/Minas Gerais**

Elisângela de Moraes Silva

Belo Horizonte, Minas Gerais.

Agosto de 2011

Elisângela de Moraes Silva

**Arqueologia e coletivos indígenas:
os purizados do entorno da Serra do Brigadeiro/Minas Gerais**

**Dissertação apresentada à Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais para
obtenção do título de mestre em Antropologia
com ênfase em Arqueologia.**

Orientador: Prof. Dr. Andrés Zarankin

Belo Horizonte, Minas Gerais.

2011

Aos camponeses
Caboclos
Meus pais, irmãos
Fernando

Mãos dadas

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,
não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela,
não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,
não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.

O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,
a vida presente.

Carlos Drummond de Andrade

Resumo

O presente trabalho busca compreender como foram e têm sido as relações entre a arqueologia e coletivos indígenas contemporâneos no Brasil. Através da análise da retórica colonial/nacional, alimentada pelas incipientes ciências, é possível entrever o esforço por fazer-nos acreditar na fantasia da conquista – no aniquilamento ou no desaparecimento por completo de alguns grupos indígenas. Escolho como exemplo de análises o caso dos denominados Puri, considerados extintos até pouco tempo.

A despeito do desejo colonial de subsunção dos povos indígenas, dezenas de coletivos, no entorno da Serra do Brigadeiro, vêm reconhecendo uma ascendência indígena, sob o termo de pessoa *purizada*. Nesse contexto, outra proposta para este trabalho é a de estabelecer uma relação de diálogo e de colaboração com os *purizados* da Comunidade da Graminha e de Araponga/MG. A partir de uma arqueologia relacional, o intuito é buscar compreender as relações dessas pessoas com o discurso arqueológico e com a cultura material. Entre essas pessoas é notável a (re)produção de costumes e de objetos, que na opinião local, eram dos antigos Puri. Com relação à (re)produção de objetos, a especificidade desse estudo se revela na produção de artesanato, cuja matéria-prima é a palha de café. O artesanato, enquanto cultura material, produzido em consonância com os saberes antigos e em contato com o contexto local, de cultivo do café, é, simultaneamente, objeto de identificação e de materialização de identidade e de continuidade no tempo e no espaço.

Palavras-chave: Arqueologia, retórica colonial, coletivos indígenas, Serra do Brigadeiro-MG

Abstract

This essay aims to understand how relations between archaeology and indigenous collectives have been – and are – undertaken in Brazil. Through analyzing colonial / national rhetoric, fed by emerging sciences, it is possible to recognize the effort to make us believe on the *conquest fantasy* – on the annihilation or on the complete disappearance of some indigenous groups. I selected as a case study the group called Puri, considered extinct until some time ago.

Despite the colonial desire for subsumption of indigenous peoples, dozens of collectives around the Brigadeiro mound have come to recognize in themselves an indigenous background, under the term of a *purized (purizada)* person. Under this context, another aim of this work is to establish a relationship of dialogue and collaboration with the *purized* people of the Graminha community and Araçuaia, through a relational archaeology, seeking to understand their relations with the archaeological discourse and with the material culture. Among these people, it is noticeable the (re)production of costumes and objects, which in the local opinion referred to the ancient Puri. Regarding the (re)production of objects, the specificity of this study lays on the artisan work, whose prime-matter is coffee straw. The product of artisan work, as material culture produced in congruence with ancient knowledge and in contact with local contexts, is simultaneously an object of identification, of identity materialization and, also, of temporal and spatial continuity.

Key words: Archaeology, colonial rhetoric, indigenous collectives, Brigadeiro mound (MG – Brazil).

Agradecimentos

Parece-me difícil começar a agradecer a todos que contribuíram para a escrita desta dissertação. Gostaria de deixar meus agradecimentos desde aos idealizadores do google até à impressora da salinha do mestrado, nos momentos em que funcionava. Obrigada por existirem.

Obviamente, este é um trabalho que não é só fruto de um esforço pessoal, e sim de forças conjuntas de noivo, amigos, familiares, colegas, professores, funcionários da UFMG, bolsas da Capes, Fapemig, CNPq, clientes do queijo e de outros víveres do interior. Não fossem vocês, eu não teria conseguido nem começar esta dissertação. Agradeço imenso!

Especialmente, agradeço a Andrés Zarankin pela convivência, pela amizade, pelas discussões amistosas e engraçadas e pela orientação realizada desde sua chegada à UFMG. Sobretudo, agradeço pela paciência e inúmeros incentivos, pela confiança irrestrita, pela segurança que sempre me passou, pelos excelentes comentários e críticas a meu trabalho e pela liberdade dada a mim em seu desenvolvimento. É muito difícil esconder a admiração, o respeito e a gratidão que sinto por meu orientador, que acreditava que eu podia mais do que eu mesma. Andrés, obrigada por me ajudar sempre e por me levar à Antártica!

Fundamental para o desenvolvimento de meu trabalho foi a vinda do Prof. Cristóbal Gnecco à UFMG. Ele mudou meu “olhar”, ajudou-me muitíssimo, mandou-me textos, livros, comentários. Obrigada demais! O Prof. Lúcio Ferreira também acompanhou parte do desenvolvimento deste trabalho, desde os pensamentos iniciais para a monografia, até apresentações em congressos, onde nos encontramos e eu pude contar com seus valiosos comentários e incentivos. Lúcio ainda me enviou inúmeros textos e sempre esteve pronto a ajudar-me em minhas frequentes dúvidas e dificuldades. Agradeço imenso a você, Lúcio, e estou muito feliz com sua participação em minha banca!

A pequena aproximação com a Antropologia que busco nesse trabalho se deve às aulas e seminários ministrados pela Prof. Déborah Lima dos quais pude desfrutar. À Déborah agradeço toda a atenção, confiança e carinho dispensados a mim. Faz todo o sentido você participar de minha banca. Muito obrigada por me possibilitar enxergar diferente!

Mas antes de todos, estava o Prof. Carlos Magno, que me aguentou por anos, trabalhando no Laboratório de Arqueologia da Fafich/UFMG e possibilitou os acercamentos iniciais com a disciplina. A Carlos agradeço a atenção, o carinho, as broncas, as risadas, os campos. Tenho dívidas grandes com Carlos, espero que não as cobre a mim! MUITÍSSIMO obrigada, Carlos!

Também devo agradecimentos à Prof. Loredana Ribeiro, que realizou discussões substanciais em suas classes ministradas na UFMG e acompanhou, de perto, o desenvolvimento inicial deste trabalho, ajudando-me com incentivos, comentários e críticas provocativas. Obrigada, Lô!

Esse trabalho ainda resultou de muitas ausências e de presenças ausentes entre todos com quem convivo e com quem deixei de conviver: familiares, amigos e colegas. Fernando que o diga. Obrigada, amor, por estar sempre comigo, por aturar os momentos intermináveis de trabalho, por me acompanhar nos campos e procurar tornar as coisas mais fáceis para mim!

Ademais, as presenças, quando não ausentes, sempre vinham acompanhadas do tema de estudo – “mas é que na minha dissertação...”. E aí já estava acabado o encontro! Obrigada, especialmente, aos sempre amigos Anaeli, Patrícia, Gabi, Bruno, Marianinha, Camila, Talita, Évelin, Zakia, Mel, Túlio, Matheus, Sarah, Fernando, Jordana, Ju, Dani e Ana, por entenderem a loucura do momento. Agradeço imenso a atenção de todos que, pacientemente ouviram-me, leram meu trabalho, criticaram-me e me colocaram apontamentos outros. Vocês foram fundamentais para o desenvolvimento desse estudo.

Aos amigos que estão distantes de mim agradeço igual! Os inúmeros incentivos e votos de força! me chegavam sempre de Dante, Henry, Luis Gerardo, Londoño, Ximena, Ulises, Leira, Cristal, Jos, Carlos Eduardo, Juliana. Muito obrigada!

Como em todo trabalho há aqueles com os quais sempre se pode contar para tudo. Para mim esta pessoa foi a Aninha. A você devo os sorrisos, os momentos de distração, a força com as lágrimas quando a bolsa não saía, quando a escrita empacava. Aninha, você é um amor! Obrigada! Agradeço também a Marisa Alves, que realizou pesquisas na região da Serra do Brigadeiro e sempre esteve disponível para ajudar-me com o que fosse preciso.

Minha gratidão se estende também a todos os moradores da comunidade da Graminha, a Robin, à Ong Iracambi, a Jurandir, Dinei, a Suca e a todos os membros do CEPEC. Obrigada pelo carinho com que me receberam e pelo tempo precioso que dedicaram a mim! Sem a colaboração e a disponibilidade de todos vocês eu não poderia seguir com meu trabalho.

Agradecimentos em especial são dispensados à sempre mestra Gerci Rosa, que se dedicou a ler e corrigir os inúmeros erros de português deste trabalho. Se algum resta, seguro assim está por minha teimosia em seguir errando. Muito obrigada, Gerci! Com você, certamente estarei sujeita à dívida!

Agradeço também, em especial, à Patrícia Brito, pelo esforço incondicional em ajudar-me na busca por referências históricas, documentos e iconografia na Biblioteca Nacional, pela amizade linda e os votos de força! À Mariana Moreira, pela ajuda fundamental com os mapas apresentados nesta dissertação, o carinho e a amizade. À Gabi, agradeço o carinho, as risadas, desabafos e a ajuda especial com a diagramação das fotos.

A meu pai e minha mãe, agradeço pelo carinho irrestrito e por entenderem minhas ausências e a confusão que estava minha cabeça. Já já estarei de volta! A meus irmãos, agradeço toda a força e compreensão! A meus sogros, agradeço todo o carinho, votos de fim de escrita e a compreensão pelas ausências.

Muitíssimo obrigada a todos, que de alguma forma, passaram por este momento comigo!

Índice

Introdução	12
Capítulo I – Descolonizar a Arqueologia: as teorias poscoloniais e a abordagem relacional e colaborativa	19
1.1 As rupturas coloniais: a arqueologia e os colonialismos.....	20
1.1.1 As teorias poscoloniais e seus impactos na arqueologia (principalmente latino-americana).....	29
1.2 Nem toda arqueologia é poscolonial.....	52
1.2.1 Aproximação com a antropologia.....	77
1.2.2 Os <i>purizados</i> : objetivos e metodologia de pesquisa.....	84
Capítulo II - Arqueologia e coletivos indígenas: os discursos modificados pela perpetuação	92
2.1 O “esforço fundacional”: o disciplinamento dos discursos.....	92
2.1.1 A arqueologia “Nobiliárquica”: o IHGB e Varnhagen.....	101
2.1.2 O século XIX e a política indigenista.....	122
2.1.3 Os discursos da transição. Entre o Império e a República: o Museu Paulista.....	132
2.2 A perpetuação dos legados coloniais e da relação entre arqueologia e povos indígenas.....	152
Capítulo III – Os <i>purizados</i> e os referentes materiais: do passado para o futuro	183
3.1 As “zonas proibidas” e os “selvagens nacionais”.....	184
3.1.1 A ocupação da cidade de Araponga.....	207
3.2 A “história” dos <i>purizados</i>	213
3.2.1 O “(des)aparecimento” dos índios Puri e os <i>purizados</i> da comunidade da Graminha e de Araponga.....	215
3.2.2 Araponga - “ <i>De quando a história começou</i> ”	227
3.3 Continuando a “história” – a produção de artesanato de palha de café.....	241
3.3.1 O <i>sonho</i> de <i>purização</i>	255
Capítulo IV – Apontamento finais	264

Referências Bibliográficas.....	271
Anexos	297
Anexos A – Mapas.....	298
Mapa I – Localização da área de estudo.....	298
Mapa II – Nimuendaju.....	299
Mapa III – Línguas Macro-Jê.....	300
Mapa IV – Línguas Macro-Tupi.....	301
Anexos B – Fotos.....	302
Fotos 1 a 8.....	302
Fotos 9 a 16.....	303
Fotos 17 a 24.....	304
Fotos 25 a 32.....	305
Fotos 33 a 40.....	306
Fotos 41 a 48.....	307
Fotos 49 a 55.....	308

Introdução

*“Mas o olhar, de estar olhando
Onde não olha, voltou;
E estamos os dois falando
O que se não conversou.
Isto acaba ou começou”*
(Fernando Pessoa)

O encantamento pela Arqueologia surgiu nos primeiros anos de minha infância. O encontro fortuito e, muitas vezes, buscado, de objetos de um passado familiar no quintal de casa revelavam-me um tempo, próximo e quase já esquecido. A proximidade e a distância, o não-conhecimento sobre o que havia acontecido com meus pertences perdidos, sempre estiveram permeados por uma aura de magia, de mistério. O passado me fascinava. A divulgação da Arqueologia pela mídia (desenhos animados e filmes) só aumentava aquele encantamento de menina que perdeu o sapato.

O passado do outro também envolvia. A leitura de contos e mitos indígenas intrigavam-me: teoricamente deveriam estar próximos, pela ocupação primeira do território, mas estavam distantes, no tempo e na memória das pessoas. Havia uma história sobre eles, mas soava incompleta, desconexa. Da inocência de quem não sabe (ou não quer acreditar), surgiam questionamentos: para onde foram os índios? Por que não viviam perto da minha casa? Por que as pessoas não se lembravam deles?

A busca por conhecer um passado familiar e contíguo ao território onde cresci seguia pela frente da história oficial e pela literatura. Especialmente, dos poemas de Gonçalves Dias, dos romances indianistas de José de Alencar (**Iracema**, **O Guarani**, **Ubirajara**), e da obra de Mário de Andrade, **Macunaíma**, (que retratava o índio como um herói sem nenhum caráter ou pudor) não consegui absorver, na época, maiores informações sobre o que teria acontecido àqueles índios, ademais dos conflitos descritos entre grupos indígenas inimigos e entre índios e brancos. Os livros pareciam sugerir uma “mistura”, mas, na região onde eu vivia, ninguém se dizia “parente de índio”! Alguns poderiam ter tido um ou dois bisavós negros, mas não indígenas. Todos diziam que, naquelas

terras, índio nenhum havia pisado, e isso era bom, porque “*índio não era boa gente*”. As informações não convergiam, na literatura podiam ser “boa gente”, na história escrita ora a concordância se dava com a literatura, ora com os relatos de conhecidos.

Os livros de história (que, na época, não mentiam) afirmavam que em 1500, havia índios de várias nações, por toda parte. Com o decorrer do tempo, pelo progresso e desenvolvimento, eles foram desaparecendo dos livros escolares e da memória social, sem maiores explicações. No pensamento juvenil, era impossível que milhares de índios houvessem desaparecido sem deixar nenhum rastro, nenhuma história para contar, boa ou má.

A dúvida não se desfez até preâmbulos de minha entrada na universidade, com a leitura do livro *Shenipabu Miyui*, obscura narrativa da nação Kaxinawá do Acre – primeiro livro de literatura genuinamente indígena que eu lia. Os índios não eram mais os dos contos, dos mitos, dos poemas, das prosas do romantismo, nem mesmo os do movimento modernista brasileiro ou os mencionados pela história oficial. O não ser mais o que se era antes e a busca por fazer com que isso fizesse sentido foram revelados na pergunta de Gruzinski (2003: 13): “*Como nasce, se transforma e perece uma cultura?*”. Como afirma Carneiro da Cunha (1992a), as sociedades indígenas não são estáticas, é próprio de toda cultura transformar-se e a mudança “... *demonstra a capacidade geradora e regeneradora dos mundos indígenas*” (Perrone-Moisés, 2003: 12). Independente da compreensão dos antropólogos, o “não ser mais” só precisaria ser explicado para o caso dos indígenas. Negros e brancos poderiam movimentar-se ou se misturar, sem necessidade de afirmação do ser ou não ser mais. Os indígenas teriam se tornado, na história do Brasil, mais do que nunca, “outros”.

Esse tabu, ou descaso, que circundou os estudos da temática indígena converteu-se no esquecimento dessas pessoas, em sua morte retórica dentro dos estudos acadêmicos, históricos e arqueológicos. Na opinião de Monteiro (2001: 34), por exemplo, “(...) *para a maioria dos historiadores brasileiros, tornou-se corriqueiro o pressuposto de que o início da história do Brasil significava o fim dos índios*”. Para a Arqueologia, a relevância dos objetos indígenas é imensa, desde que os indígenas estejam relegados ao passado, conquanto o foco seja a cultura material alijada das pessoas. Nos estudos de Etnoarqueologia, o indígena do presente, vivo, pode ser requerido, não enquanto pessoa,

objeto e sujeito de estudo, mas como produtor de materiais passíveis de comparação com os do passado. Como diria Carneiro da Cunha (1992a: 09), o espaço designado aos indígenas, na história branca oficial, tem sido o da “*entrada de serviço*”.

O tratamento dispensado, pela Arqueologia, aos povos indígenas, invariavelmente pensados como extintos, subsumidos no corpo da nação ou relegados ao passado é a principal temática proposta neste trabalho.

Entretanto, cabe ressaltar que esta problemática não fazia parte do pensamento original do projeto de Mestrado. Este, antes, centrava-se na busca por pistas sobre as relações de identidade e alteridade estabelecidas entre índios Puri e Coroados e os brancos, a partir dos agenciamentos¹ discursivos que permearam essas relações. Esses referidos agenciamentos poderiam emergir de análises dos discursos, presentes nos relatos e iconografias de naturalistas, das políticas indigenistas da época e por meio da análise da cultura material que, porventura, pudesse ser associada ao suposto grupo escolhido. A princípio, essa ideia partia da pesquisa já iniciada com o desenvolvimento da monografia para a conclusão do Curso de Ciências Sociais, intitulada “*Modelo de estudo das relações de identidade e alteridade no contato no Brasil do século XIX*”.

Demorei a perceber que os agenciamentos buscados eram pensados somente em direção ao passado. O pensamento essencialista não me deixava ver: acreditei na extinção dos Puri², considerei-os índios mortos, enterrados junto aos objetos de seus ancestrais. Fielos desaparecer. Não pensava no contexto contemporâneo, espaço e tempo, em que construo meu discurso. A preocupação maior era desmitificar as macroidentidades criadas pelo discurso hegemônico dominante branco. Mas, com a expectativa de uma desmitificação, vi-me a criar um novo discurso mitificado, sob as expensas da Arqueologia contemporânea.

A mudança, não da pesquisa em si, mas do direcionamento do olhar foi se delineando a partir do seminário oferecido pelo Prof. Cristóbal Gnecco, pelas aulas ministradas pela Prof. Loredana Ribeiro e pelas orientações do Prof. Andrés Zarankin, meu orientador. O

¹ O termo agenciamento no decorrer do texto se refere à noção de agência, proposta por Giddens (2003).

² Os índios Puri são considerados os antigos habitantes de boa parte da região da Zona da Mata mineira, ocupando ainda áreas de estados como Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo. Eles foram considerados extintos até poucos anos atrás.

novo direcionamento fez-me pensar na relação entre a Arqueologia e as pessoas, que de alguma forma, estão envolvidas, ou relacionam-se com nossos objetos de estudo – os vestígios e os sítios arqueológicos.

Com a expectativa de estudar, ao invés de vestígios arqueológicos órfãos, as pessoas, sujeitos da existência destes materiais, a pesquisa foi redirecionada para o contexto contemporâneo. E este engloba tanto o conhecimento produzido por arqueólogos e historiadores (em menor escala), quanto o “conhecimento” gerado por coletivos indígenas. Existe referência atual aos índios Puri, por parte da Arqueologia? Há uma memória local (social e/ou individual) sobre eles? Como a disciplina incorporou a retórica colonial/nacional para criar narrativas e representações acerca dos povos indígenas? Qual a relação das pessoas locais com as narrativas e representações criadas por outros (brancos) a respeito delas? Eles se inserem em um contexto político, social e retórico mais amplo? O que uma Arqueologia relacional e colaborativa teria a dizer sobre eles?

Nessa perspectiva, o presente trabalho tem como objetivo principal desenvolver uma reflexão sobre as relações estabelecidas (ou não) entre a Arqueologia e os coletivos indígenas no Brasil, buscando responder as questões colocadas acima e fornecer possíveis modos de interação e colaboração entre as partes. O segundo objetivo é entender como alguns habitantes do município de Araponga e de Muriaé (comunidade da Graminha), que atualmente se reconhecem como “descendentes” dos índios Puri, estão se constituindo e se articulam no presente, a partir dos discursos criados e disseminados sobre eles e das representações a eles designadas, seja pela força retórica do Estado, seja pela arqueologia que atendia (e atende) a essa força. Essa constituição e articulação são pensadas a partir das relações estabelecidas com seu passado colonial/nacional e com os referentes materiais de seus ancestrais – passado e ancestrais que estas pessoas do presente assumem como próprios. O foco de minha análise, portanto, é o modo como o presente está sendo construído e validado³, a partir da retórica colonial/nacional, da História oficial construída por ela (onde se insere aquela legitimada pela arqueologia) e do próprio presente, lugar privilegiado para o

³ Sobre trabalhos de arqueologia no presente conferir Zarankin (2002).

florescimento da memória social, diretamente associada ao contexto cultural, social, político e principalmente econômico da região.

Com o intuito de começar a entender as relações entre a Arqueologia e os povos indígenas, no Brasil, inicio o Capítulo I – *Descolonizar a Arqueologia: as teorias poscoloniais e a abordagem relacional e colaborativa* – mencionando as várias rupturas coloniais, empreendidas pelas incipientes ciências, dentre elas a arqueologia. Essas rupturas causaram rompimentos abruptos no modo de atuação da própria disciplina, por exemplo, no que se refere à sua relação com as pessoas – quase inexistente (a não ser ao que se refere à aplicabilidade do que tem sido chamado Educação Patrimonial e Etnoarqueologia, em alguma medida). Elas criaram também elos irremediáveis entre a arqueologia e os colonialismos. Apesar dos aportes trazidos pelas teorias poscoloniais, as rupturas e os elos impostos pela retórica colonial/nacional permaneceram na maioria dos trabalhos desenvolvidos na América Latina. Entretanto, como demonstro no item 2 deste capítulo, nem toda Arqueologia tem sido de ordem poscolonial. Atualmente, novas propostas de interação têm sido pensadas por arqueólogos latino-americanos, como é o caso das propostas por uma arqueologia reflexiva, relacional e colaborativa, efetivamente descolonizada. Esta é a postura adotada para a escrita desta dissertação. Na parte final do Capítulo I, apresento ainda, de forma detalhada, os objetivos e a metodologia de pesquisa.

Para entender como o presente está sendo construído por coletivos indígenas emergentes, como é o caso dos coletivos *purizados*, foco deste trabalho, e por que a arqueologia tem tentado mudar sua posição (diante dos inúmeros casos de emergência étnica – agora quer compactuar com grupos indígenas) busquei antes compreender quando e como ocorreu o disciplinamento dos discursos e seus agenciamentos, sobretudo com a ajuda das incipientes ciências (e aqui tratarei principalmente da arqueologia). Esta abordagem é parte do Capítulo II – *Arqueologia e coletivos indígenas: os discursos modificados pela perpetuação*. No Brasil, tal disciplinamento aconteceu, principalmente no século XIX, justamente quando o movimento de institucionalização das “ciências” ganhava corpo dentro da unidade nacional, embora não devamos esquecer que as grandes classificações e categorizações surgiram desde os primeiros anos do contato inter-étnico, ainda no século XVI. A demanda pelo disciplinamento surgiu da recente nação que se constituía. Esta, na busca por bases

legítimas para se manter enquanto unidade, confiou, especialmente, a arqueólogos e etnógrafos, a tarefa de instituir uma geopolítica da conquista.

Para esse entendimento, procurei analisar as pretensões do Estado, no século XIX, em arregimentar todo um aparato legal e discursivo que desse conta de ampliar, cada vez mais, a fronteira de ocupação branca. Com a perspectiva de que toda a nação deveria ser civilizada, pretendo, sumariamente, mostrar como a arqueologia atendeu a estes anseios e legitimou a implementação destas leis, deixando marcas entalhadas no modo de se fazer arqueologia no Brasil, sobretudo, no que se refere ao modo como os arqueólogos têm se relacionado com grupos indígenas. Por fim, pretendo mostrar como a retórica colonial/nacional continua a assombrar os arqueólogos no Brasil no presente.

No Capítulo III – *Os purizados e os referentes materiais: do passado para o futuro* –, a proposta é descrever e analisar como os índios Puri foram narrados e representados pelo discurso histórico, ainda contaminado pela retórica colonial/nacional, exposta no Capítulo II. Em outras palavras, quero mostrar qual foi a visão da história, baseada no disciplinamento dos discursos e em seu próprio esforço para tal, sobre este grupo específico, e suas implicações para as mobilizações do presente de seus descendentes, reforçando o imaginário criado sobre todos os povos indígenas da nação, ou ressignificando-o. Em seguida, busco desenvolver o segundo objetivo deste trabalho, ao apresentar os resultados dos trabalhos de campo, realizados entre os *purizados* da Comunidade da Graminha (Muriaé) e os do município de Araponga, Minas Gerais. Dentre os resultados, estão as respectivas análises desenvolvidas sobre o modo como eles entendem e representam seu passado. Como ampliam sua significância e passam a estabelecer identificações para si mesmos, de acordo com as narrativas e representações realizadas por “outros” sobre seus ancestrais e conforme o próprio presente que se constrói e se estrutura a cada dia.

Com os *purizados*, tento estabelecer uma relação reflexiva, de diálogo e colaboração, buscando compreender suas relações com o discurso arqueológico e com a cultura material. Entre essas pessoas é notável a (re)produção de costumes: como a realização da “Dança dos Caboclos”, de alguns elementos, termos da língua e de objetos, que na opinião local, eram *dos antigos* Puri. Com relação à (re)produção de objetos, a especificidade do caso de Araponga se revela na produção de artesanato cuja maté-

ria-prima é a palha de café, em consonância com os saberes antigos, mas em estreito contato com o contexto local – de cultivo do café. A cultura material do passado e do presente, no caso estudado, é simultaneamente objeto de identificação e de materialização de identidades no presente, bem como objeto de projeções futuras. Devido a esse modo local de pensar a cultura material como referente, neste trabalho, os objetos são pensados como elementos associáveis às redes de relações locais, desde uma perspectiva local e em associação com memórias sociais, com as noções de cultura e tradição locais.

Com essas discussões e com o envolvimento mútuo entre os pressupostos da arqueologia e os dos coletivos *purizados* espero, ao final, conseguir desmitificar alguns desígnios de compactuação, a partir dos quais tem se delineado a relação entre arqueólogos e pessoas, especialmente indígenas. Que os povos indígenas, embora mais “outros” do que antes, possam ser pensados conforme a sua própria maneira de narrar e representar, ainda que esse pensamento seja todavia escrito por um “de fora”, feito eu.

Capítulo I

Descolonizar a Arqueologia: as teorias poscoloniais e a abordagem relacional e colaborativa

“No son sólo las ideas las que hacen la historia; también actúan las fuerzas sociales y económicas; pero tampoco las ideas son un puro efecto pasivo. Para empezar, son ellas las que hacen posibles los actos; y luego permiten que se los acepte: son, después de todo, actos decisivos” (Todorov, 1993: 15).

1492. Chegada de Cristóvão Colombo às Américas. Fruto da expansão marítima europeia essa data é vista como crucial na história mundial. “(...) *aventura que mudou para sempre os destinos da história da humanidade (...)*”, diz a chamada do filme de Ridley Scott, *1492: Conquest of Paradise*, um dos muitos filmes produzidos pelo cinema, principalmente americano, a abordar a conquista da América como tema central. Essa data é considerada por historiadores ocidentais como responsável por inaugurar um rol de eventos e processos que reconfiguraram sociedades nas Américas, Europa, África e Ásia. Dentre as reconfigurações, estão as inúmeras rupturas históricas e choques culturais, estabelecidos a partir das primeiras incursões e que ocorrem até os dias atuais (Todorov, 2003).

A conquista se tornou o mito fundacional, o evento cosmogônico, ícone da América Latina, o responsável pelo nascimento da “latino” América (Mignolo, 2007). Após o advento da conquista, a história das Américas, frequentemente, é dividida em culturas pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais (Patterson, 2008), com concomitantes suposições, registrando a natureza unificada e contínua da cultura e sociedade em cada

um destes períodos e sua conseqüente ruptura ao fim dos mesmos. (Liebmann, 2008b: 91; Patterson, 2008: 21).

Nessa inauguração do mundo moderno/colonial é criado o índio, metáfora ontológica para designar o grande contingente de nativos em grupos. Distinguíveis por termos genéricos (Tupi, Tapuia, Botocudo, Puri, Guarani, dentre tantos outros), dados, em muitos casos, pelos brancos, os grupos indígenas foram, ao mesmo tempo, homogeneizados tanto pelo caráter de generalidade dos termos dados aos grupos, quanto pela própria designação “índio”. O surgimento dos grupos, tais como os conhecemos hoje, portanto se dá com o estabelecimento da ordem colonial europeia nas Américas. Antes não havia índios, senão povos diversos, com suas identidades e nomes próprios (Bonfil Batalla, 1979: 19 *apud* Franco, 2008).

A constatação da invenção de uma América Latina e da categoria índio, leva-nos a recordar, nos dizeres de Franco (2008), que o sistema mundo moderno/colonial começou a configurar-se faz 500 anos, surgindo então uma nova forma de racionalidade, novas categorias de pensamento sobre a vida cotidiana, sobre o entendimento da história, da ciência e da religião, centradas no *ethos* europeu, impelido a configurar a tudo e a todos, conforme seu universo de simbolização e significação. Considerando a formação dessa nova racionalidade, baseada no modo de ser e pensar branco, e a intenção de entender como uma comunidade local se configura no hoje, como é o caso das pessoas *purizadas*, habitantes do entorno da Serra do Brigadeiro, em um mundo globalizado e neoliberal, devemos direcionar nossos olhares para como este mundo local foi sendo constituído desde seu evento fundante – a conquista.

1.1 As rupturas coloniais: a arqueologia e os colonialismos

A nova lógica cultural imposta – a concepção de mundo dos conquistadores – implicou a dominação do território enquanto lugar geográfico primitivo, a ser conquistado e civilizado pela expansão das fronteiras brancas (Ferreira, 2010), bem como a dominação de seus habitantes e de suas práticas sócio-culturais inadequadas ao novo status do território modernizado. Essas práticas deveriam ser bloqueadas e transformadas para que a nova racionalidade pudesse se amoldar e o sucesso da conquista fosse completo.

Com o uso de violências física, epistêmica e simbólica o advento da conquista almejava a incorporação dos nativos, uma integração total, juntamente com seus territórios, ao emergente sistema de economia mundial, onde seriam parte de uma economia de extração. Este foi, portanto, um grande evento de mudanças econômicas, sociais, políticas e culturais.

Dentre as mudanças, a ruptura, ou as rupturas, entre o passado e o presente dessas populações foi um dos eventos marcantes da colonização. Elas, sobretudo, negaram o universo cosmológico e o modo de viver no mundo desses povos, inscrevendo-os em uma ordem de dominação plena (espiritual, simbólica, cultural, econômica, política, social e do imaginário), em um projeto moral, em um “dever-ser” – moderno, colonial, cristão oposto ao “ser” primitivo, pagão (Franco, 2008). Cientificamente (sobretudo pela mão poderosa da arqueologia), através das teorias catastrofistas e da degeneração, essas rupturas provaram sua decadência, seu processo de degradação, moral e físico. Discursivamente, barraram qualquer veículo de autorrepresentação, de simbolização, de objetivação da subjetividade e de continuidade no processo histórico. Eles não eram nada mais que a infância da humanidade (isso quando considerados humanos)⁴ e jamais chegariam à fase adulta em boas condições. Não havia muito o que ser dito sobre eles.

Uma das rupturas mais poderosas e perversas, sofridas no processo de dominação colonial, segundo Gnecco e Hernández (2010), foi a invalidação da relação entre os povos indígenas e alguns aspectos relevantes de seus referentes materiais (muitos dos quais hoje chamamos “vestígios” ou “registros” arqueológicos), com o intuito de transformar as histórias locais e impor um sentido de tempo que englobasse o branco.

Esse processo, desencadeado principalmente no período colonial e impulsionado pela divina missão evangelizadora, recebeu o nome de extirpação das idolatrias, implicado na destruição da cultura material indígena, no ver branco, associada à idolatria e às práticas demoníacas. A destruição física de objetos ou materiais, que pudessem levar a uma significação simbólica ofensiva ao cristianismo, gerou um rompimento e até mesmo um temor, entre as sociedades indígenas do presente e as do passado, anteriores à conquista. Essa interrupção, portanto, tornou os ancestrais e seus vestígios inatingíveis

⁴ Os discursos acerca do “ser” índio criados e disseminados pelos brancos serão melhor explicitados no próximo capítulo.

(a não ser pelas mãos dos arqueólogos) a seus descendentes no presente colonial, nacional e multicultural (Wade, 2005). A quebra no sentido de continuidade desses povos e o conseqüente temor reforçado pela atuação da igreja e de seus missionários fizeram com que os antigos ritos, cerimônias e outros modos de expressão cognitiva fossem isolados, contidos e relegados a um passado muito distante, passível de esquecimento e negação. Dessa forma, algumas das estratégias de dominação visavam dilapidar, desenraizar os referentes, materiais ou não, e os elos de ligação entre povos pré-conquista, conquistados e pós-conquista. Em capítulos posteriores veremos que muitos povos reproduziram essa ruptura com o passado pré-conquista e com os objetos que o materializam e continuam reproduzindo-a. Observaremos também que apesar das potentes estratégias de apagamento do passado, essas não lograram os êxitos esperados.

A subdivisão pré-conquista, conquista e pós-conquista, que por definição marca a ruptura, delimitou irremediavelmente os passos cambiantes da incipiente ciência que surgia a seu modo, de início, a partir das determinações das coroas espanhola, britânica e portuguesa e mais tarde, dentro de cada unidade nacional. No Brasil, como em praticamente todo o Novo Mundo, perpassando pelos períodos colonial, imperial, nacional, essa incipiente ciência adquiriu contornos bem delineados que ressaltaram ainda mais o marco partível e fundante de si própria – a divisão do mundo “latino” americano em três – no antes, no durante e no depois da chegada dos europeus.

Na arqueologia, essa divisão do novo mundo no antes, durante e depois da chegada dos europeus gerou toda uma parafernália de teorias, as quais tentavam localizar, dentro da escala evolutiva, os grupos que viviam no território conquistado. Tentavam também mapeá-los, segundo essa escala, para prever seu futuro (se é que o teriam). Essas teorias versavam sobre a chegada do homem ao território nacional, das grandes civilizações, em busca de grandes monumentos, que pudessem dar um ar magistral à soberana nação que se erigia. Como os índios que habitavam o novo mundo seriam, na perspectiva colonial, degenerados (teoria da degeneração), sujeitos à degradação (por eles mesmos, ou pelo contato com o branco), esses certamente não podiam ser os responsáveis pelos grandes feitos. Eles, ao contrário, seriam os vilões, aqueles que, por meio da barbárie, teriam provocado a substituição das civilizações majestosas. Tal substituição dos povos, de cultura mais elaborada, poderia ainda ser explicada pelas chamadas teorias catastrofistas: devido a uma catástrofe natural os povos mais próximos da civilidade do

branco teriam sido exterminados. Perpassou-se então de uma perspectiva de degradação dos povos indígenas para uma de aniquilação pelas catástrofes e, posteriormente, para a de uma subsunção pelo contato. Antes a degradação teria se dado independente do contato com o branco, com o contato efetivo ela passou a determinar uma relação de dominação total pela cultura branca, cujos valores eram mais fortes e pesadamente absorvíveis.

Todas essas teorias e incursões para a construção de uma ciência nacional são discutidas nos trabalhos de Lúcio Ferreira (2002; 2010) sobre os processos de institucionalização da arqueologia no Brasil. Eles foram analisados a partir do estudo de instituições como o IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Museu Nacional. Neste trabalho, Ferreira (2002) examinou como a arqueologia imperial esteve diretamente imbricada no processo de constituição de uma identidade nacional. Em seu recente livro *Território Primitivo: A institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917)-2010*, Ferreira aprofunda sua investigação ao tratar das estreitas relações entre arqueologia, colonialismo e nacionalismo, com foco nos Museus Botânico, Paraense e Paulista, além de fazer referências ao IHGB e ao Museu Nacional⁵.

A retórica colonial, que qualificava o indígena como pagão, selvagem, primitivo foi, em grande medida, concomitantemente criada, sustentada e reproduzida pelas várias instituições nacionais erigidas para este fim – fundar o sentido de nação, de um povo homogêneo e digno de ser considerado cidadão da também tão digna unidade nacional (Navarrete, 2010). Nesse esforço fundacional⁶ (Achugar, 2001), tais discursos agenciados colonizaram o imaginário da recém criada nação, inventando índios virtuais, que, em poucas décadas, misturar-se-iam aos brancos, por seu físico e moral degradados, deixando de ser índios e constituindo uma população mestiça, cabocla. Esta

⁵ Outras análises recentes associadas à temática da estreita relação entre o discurso arqueológico e a construção de histórias nacionais podem ser encontrados em Alex Herrera, Federico Navarrete, Hugo Benavides, Fernando López e Marcelo Fernández-Osco, todas constituintes do livro compilado por Gnecco e Ayala Rocabado (2010) – *Pueblos Indígenas y arqueología en América Latina*. Henry Tantaléan (2008) também abordou esse assunto em *Arqueología de la formación del Estado: el caso de la cuenca norte del Titicaca*. Trabalhos não tão recentes, mas de suma importância para o entendimento desta mesma temática são o de Trigger (1996) e Díaz-Andreu (1999, 2001).

⁶ Achugar (2001: 77) chama de esforço fundacional “*el esfuerzo masivo por rechazar el pasado y construir un futuro radicalmente nuevo*”. Este pressupõe ou está unido ao surgimento de uma memória nacional, oficial.

sim, com a soberania dos traços brancos, conseguiria manter erigida a condição de nação, de unidade igualmente inventada.

Como Ferreira (2002) demonstra, o desenvolvimento e a ampliação do campo de pesquisas arqueológicas e etnológicas, por meio de instituições ligadas ao Estado, não só produziram narrativas sobre o passado glorioso do “Brasil”, como também incorporou e abarcou as narrativas, toda a retórica produzida com base na cosmovisão dos primeiros conquistadores. Seu desenvolvimento foi fundado sob noções do “outro” já pré-estabelecidas desde os anos iniciais do século XVI. A arqueologia, portanto, reafirmou o que já se “suspeitava” e o que já era recorrentemente disseminado por toda a Europa através de relatos de viajantes e iconografia, legitimando ainda mais o sistema de sobrepujança vigente. Nessa medida, a arqueologia foi concomitantemente, produto e produtora de toda uma retórica, de representações narrativas e discursivas de povos nativos que foram incorporadas à história nacional. A história de “outros”, contada pelo *ethos* branco, foi apropriada e designada como a história de “todos” (Gnecco, 2009a). Mas esse “todos” somente contemplava aqueles cuja existência era reconhecida dentro do estado-nação: “todos” eram iguais. O grau de “mistura” era considerado tal que o estado negava, através das determinações da política indigenista, a existência de índios no Brasil, principalmente a partir de 1850, com a promulgação da Lei de Terras (Carneiro da Cunha, 1992b). Eles haviam se degradado e agora restava uma população única, “misturada”.

A constante negação da existência de índios, ou a impertinente crença em sua degradação nos faz acreditar, como Gnecco e Ayala (2010: 27), que as arqueologias latinoamericanas foram feitas por e para as elites intelectuais e governantes, consistindo em verdadeiras “(...) *herramientas de glorificación y densificación de la unidad nacional de la cual fueron excluidas las sociedades nativas*”. Estes mesmos autores constatam que, desde o início do século XIX, momento em que explodiram as lutas de independência colonial por toda a América Latina, todo o aparato retórico e coisificado acerca dos indígenas foi apropriado pelos discursos nacionais para construir as comunidades mestiças⁷, homogêneas e passíveis de constituir a unidade nacional. “*Así se pusieron las primeras piedras de una direccionalidad inconsulta entre el discurso*

⁷ Os mesmos autores afirmam que este processo não ocorreu na Argentina.

histórico nacional, generosamente nutrido por los arqueólogos, y las comunidades nativas” (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 27).

Com o passar dos anos, a ordem colonial-nacional foi se fortalecendo, marcada por relações de dominação, subordinação e também de interação, alianças e resistência⁸. Quanto a estas últimas, é preciso ter em mente que essa ordem não resultou em um apagamento total do “outro”. Pelo contrário, a colonização resultou de processos de interação, aliança, negociação (mesmo que violenta) sobre as políticas de território e de ocupação do espaço. Vários trabalhos citam a influência do conhecimento indígena na escolha dos melhores caminhos, da localização das jazidas de metais preciosos e até mesmo de defesa do território contra invasões estrangeiras ou de outros grupos indígenas inimigos (Carneiro da Cunha, 1992b). Deve-se atentar para o fato de que estas relações eram e são desiguais, no nível físico, moral e epistêmico, uma vez que pertencem a ontologias diferentes. O encontro destas ontologias produziu, tanto signos como significados novos ou ainda ressignificações, novos entendimentos e experiências. O colonialismo portanto não só destruiu ou destrói, ele principalmente construiu e constrói (Thomas, 1994; Gnecco, no prelo).

O colonialismo, considerado em sua versão moderna, tem mantido seus efeitos e influências até os dias atuais (Franco, 2008; Ferreira, 2002, 2006, 2010). Os discursos de um período a outro foram sendo reproduzidos e reificados, com base nas determinações e necessidades do Estado e do sistema capitalista global. Conquanto tenha havido transformações de ordem manifesta, e não estrutural. Houve, inclusive, quem achasse que ele havia desaparecido, ou que estava em vias de desaparecer, mas na realidade ele só havia mudado de aparência.

Naturalmente, colonialismo é tomado como uma entidade por seus principais investigadores. Mas não deve ser pensado e analisado como tal, uma vez que não existiu um colonialismo monolítico, unificado, cujas proposições eram as mesmas, irredutíveis. Colonialismo foram vários (Thomas, 1994; Gosden, 2004; Gnecco, 2009a) e estiverem associados, na opinião de Nicholas Thomas (1994), às noções de governamentabilidade,

⁸ Para Taussig (1993) estas relações de poder se sustentaram em muito no terror produzido pelo espaço da morte – espaço criador e destruidor de significados, consciências e subjetividades, transformados em traços diacríticos no futuro, identidades coloniais (índio, selvagem, primitivo, civilizado, moderno) enquanto categorias naturais ou essenciais.

viagens e interações locais, principalmente. De todo modo, eles não foram os mesmos em vários lugares. Sua atuação, suas táticas e estratégias, entremearam-se aos interesses de cada governo local e, substancialmente do tipo de colônia que se queria para tal espaço: se de ocupação ou de exploração. Thomas, portanto, desconstrói a ideia de um grande sistema disposto a subordinar seus súditos. Ele propõe sua análise localmente, a partir das relações estabelecidas, segundo a geopolítica pensada e implementada em cada espaço, segundo os interesses e reações de ambos os lados do contato a essa geopolítica (e também à sua eficácia ou não). Os colonialismos, nesse sentido, foram experimentações do colonizador, não havia algo premeditado, uma cartilha de como se devia colonizar, por isso a importância dos estudos locais. Gosden (2004), ao contrário, busca uma acepção de colonialismo que remonta aos grandes impérios até os dias atuais, pensando o colonialismo enquanto um sistema mundial, embora tampouco o aborde como uma entidade fixa e imutável.

Como Ferreira (2002, 2010) e Gnecco (2009a, no prelo) evidenciam, a maior parte da produção dos arqueólogos⁹ esteve e está embebida e contaminada pelas retóricas colonial, imperial e nacional. A disciplina acompanhou, bem de perto, as pequenas alterações e re-enfatizações dentro de cada período, mas o mais importante – a maioria delas perdura, como o próprio colonialismo, até os dias de hoje, permeando as representações que os arqueólogos fazem do passado de outros e regulando a construção da memória e história das comunidades locais¹⁰. Como afirmam Cristóbal Gnecco e Patricia Ayala (2010), os arqueólogos não podem fugir do papel que desempenharam na construção dos discursos colonialistas. E eu acrescentaria que eles não podem se eximir da perpetuação desses discursos e das consequências¹¹ que causaram no modo como os “outros”, representados pela arqueologia dentre outras disciplinas, percebem seu próprio passado e se representam no presente. O colonialismo, nessa perspectiva, não é uma

⁹ Segundo Franco (2008), não é somente a arqueologia a disciplina que se rendeu aos desmandos do colonialismo, senão as ciências sociais como um todo. Elas, em suma, foram cúmplices e mantenedoras da imposição de uma memória e de uma história “autorizada” – a história oficial.

¹⁰ Os termos memória e história são usados de maneira distinta nesta pesquisa. O conceito de memória está associado a acontecimentos e fatos dos quais as pessoas lembram acerca de suas experiências ou daquelas de pessoas conhecidas, ou ainda daquelas sobre as quais se ouviu falar sobre. Se essa memória é coletiva chamá-la-ei de memória social, considerada aqui de importância crucial para a constituição e a manutenção da estrutura social. O termo história diz respeito ao aparato institucional, oficial, criado e promovido pelo estado ou pela academia, aceita publicamente e fundadora de uma identidade pretensamente comum.

¹¹ As consequências mencionadas foram geradas, entre outros fatores, pelas rupturas e continuidades, por excelência, um dos temas da arqueologia mais asséptica (Haber, 2010; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010).

entidade, ele é um aparato agenciado por indivíduos, no caso, por arqueólogos. A esse respeito, Gnecco e Ayala (2010) ainda afirmam que *“en el proceso de estudiar (crear?) unas culturas los arqueólogos ejecutaran una extraordinaria operación quirúrgica: las aislaron del tiempo presente y las relegaron a un pasado remoto solamente alcanzable con las herramientas de la arqueología”* (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 28).

Sob o respaldo das ciências sociais incipientes, principalmente arqueologia e antropologia, o quadro de dominação e subjugação a que foram inseridas as populações nativas da América, culminou com a desvinculação entre estas e seus antepassados pré-conquista, e depois entre as populações colonizadas com aquelas ditas “mestiças”, “misturadas”. Portanto, a ruptura aconteceu em dois momentos distintos – entre pré-conquista e conquista; e entre conquista e pós-conquista (pós-conquista, nesse caso, significa o período de transição entre imperial e republicano no Brasil). Esse desligamento veio acompanhado de uma desvalorização e de uma descapacitação dos membros de comunidades indígenas, enquanto sujeitos históricos aptos a narrar seu próprio passado e a se autorrepresentarem. Com isso, eles viram suas histórias negadas, ou simplesmente desconsideradas, absorvidas em uma lógica de colonialidade/poscolonialidade.

Não obstante, os membros de algumas destas comunidades se negam, por sua vez, a aceitar o espaço a que foram confinados e têm se posicionado a favor de um embate contra-hegemônico, em busca de direitos por narrar suas histórias, por se autorrepresentar e atuar no grande plano de construção das histórias locais. Este contexto geral, possivelmente presente na maioria dos países da América Latina, é o contexto em que se insere minha pesquisa. As pessoas *purizadas*, aquelas que se reconhecem como descendentes dos antigos índios Puri, até pouco tempo considerados extintos pela historiografia e, desde sempre, para a arqueologia, agora se reinventam, se (re)-constróem e cobram uma inusitada postura de nossa disciplina - *ou atuam a favor da construção de uma expressão política e cultural contrária à da retórica colonial/nacional ou nós não queremos arqueólogos por aqui*.

Faz umas três décadas que a arqueologia começou a perceber o impasse e, desde então, uma mudança neste quadro é esperada, principalmente por causa das repercussões na própria disciplina (como em diferentes âmbitos da sociedade) geradas pela emergência

dos movimentos étnicos, por volta de 1980 (Ayala Rocabado, 2010). Tal contexto de reivindicação étnica abrigou lutas políticas, demandas de inclusão social e controle de recursos, inclusive do “patrimônio arqueológico”¹² e dos processos de produção do passado, gerando uma redefinição das relações entre Estado, arqueologia e povos indígenas. Sob essa perspectiva, surgiu a ordem multicultural, que levou a arqueologia posnacional a abrir um espaço em sua prática para a participação de comunidades locais e de circulação de discursos, incluindo histórias outras em suas interpretações.

No Brasil, nas percepções de Manuela Carneiro da Cunha (2009) e Pompa (2003), a chamada “emergência” de grupos étnicos, considerados extintos até poucos anos atrás (como as pessoas *purizadas*, foco deste trabalho), e sua crescente visibilidade política vêm exigindo uma reconsideração sobre a maneira indígena de pensar, bem como de se fazer a história do contato. Os estudos produzidos, em disciplinas como a antropologia e a história, a partir do esforço de assim proceder, têm alterado a imagem dos índios, construída pela retórica colonial, bem como sua racionalidade instrumental – de extermínio e de mudez. Autores como Carneiro da Cunha (1992), Viveiros de Castro (1992) e Albert e Ramos (2002) têm estado preocupados com a construção indígena da história, em seus próprios termos e não apenas no entendimento da história dos índios em termos ocidentais. Outros, como Monteiro (2001), Almeida (2000), Pompa (2003) e Maria Leônia (2003) analisam o “índio” colonial-nacional como instrumento de afirmação política e não apenas como categoria genérica construída pelos agentes da colônia.

Para entender esta mudança de perspectiva, nas ciências sociais (antropologia e arqueologia) e na historiografia, nos últimos anos, discutirei os critérios gerados a partir das abordagens que instituíram a ordem multicultural – as teorias “poscoloniais”. A retomada de todo esse corpo teórico é de suma importância para entender como a

¹² A concepção nacional de patrimônio considera a história de “outros” (aquela dos nativos) enquanto a história de todos, a história da unidade nacional e de seus cidadãos (embora os índios vivos do século XIX, por exemplo, e até mesmo os de hoje, não sejam contemplados nesta perspectiva). Muito embora essa história seja somente uma, em meio a tantas, ela é imposta mediante violência simbólica e epistêmica. Essa concepção, no entanto, tem sido ampliada, senão modificada, pelo recorrente interesse dos povos indígenas pela arqueologia. (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 23). Um dos novos aportes sobre a noção de patrimônio preza por entender as diversas formas de identidade através do patrimônio e da memória, elementos considerados essenciais para a reconstrução de histórias locais. Assim não se trata mais de dizer o que é e o que não é patrimônio (Franco, 2008).

arqueologia contribuiu para a construção e o manejo da categoria “subalterno”, especificamente da categoria “índio”, desde as diferentes perspectivas, dos processos de descolonização até os dias atuais, culminando em sua submersão nos projetos atuais de etnogênese e de lutas étnicas.

1.1.1 As teorias poscoloniais e seus impactos na arqueologia (principalmente) latino-americana

Nas últimas décadas, as obras que refletiram a herança colonial europeia na América, África e Oriente, consolidaram, no final de 1970, início de 1980, uma área distinta nos programas de estudos culturais nas universidades ocidentais, convencionalmente chamados estudos pós-coloniais (Liebmann, 2008a; Ferreira, 2009b; Patterson, 2008), ou ainda teorias do discurso colonial (Thomas, 1994). A maior parte de seus integrantes concorda em dizer que estes estudos surgiram concomitantemente em diferentes fases e processos de descolonização, independência política e liberação nacional, pós-Segunda Guerra Mundial, durante e depois do fim do colonialismo político, principalmente na Índia, África e no Oriente médio (Pagán Jiménez e Ramos, 2008). As principais ideias deste corpo teórico e, até mesmo de suas críticas, portanto, têm uma extensa história construída em termos de uma história mundial, não tão perto assim da academia (Patterson, 2008: 22). Suas ideias surgiram de diversificados movimentos de criação do mundo, onde imperialismo, socialismo e nações de Terceiro Mundo entraram em choque pelo controle das novas nações independentes¹³.

Suas propostas passavam por um re-exame das teorias, suposições e disciplinas que sustentaram e cresceram com o colonialismo ocidental, revelando uma preocupação com os efeitos da colonização, colonialismo e descolonização nas formações culturais e sociedades, bem como com as interações e representações concebidas nas sociedades colonizadas¹⁴ (Patterson, 2008). Sua influência atingiu as disciplinas das ciências humanas e sociais como história, literatura comparativa, história da arte, estudos feministas e antropologia cultural, assim como a arqueologia, embora muitos autores acreditem que sua influência, nesta disciplina, tenha sido, de certa forma, marginal (Liebmann, 2008a: 01; Patterson, 2008; Gosden, 2001, 2004).

¹³ Para autores que têm escrito sobre teoria poscolonial e seu desenvolvimento histórico ver análise de Patterson (2008).

¹⁴ Este assunto foi discutido no livro de Ashcroft *et al* (1989) intitulado *The Empire Writes Back*.

Estudos poscoloniais no plural refletem a própria condição pós-colonial, ou melhor, as condições. Não há apenas uma abordagem monolítica, senão, muitas a serem encapsuladas pelo aparato de poscolonialismo (Liebmann, 2008a). Embora sejam várias as perspectivas teóricas e metodológicas, os principais teóricos classificados nesta cápsula concordam em dizer que suas abordagens questionam epistemologias tradicionais colonialistas, o conhecimento e o “imaginário” produzido sobre os “outros” colonizados e a representação dos mesmos, disseminada nos contextos coloniais, imperiais e nacionais. Os “outros”, segundo Castro-Gómez (2005: 20 *apud* Londoño, 2010a: 116), são “*el oriental, el negro, el indio, el campesino*”.

Ao questionarem as histórias, literaturas e antropologias realizadas, segundo o modelo acadêmico ocidental, e avaliar a dimensão epistêmica do colonialismo (o que Castro-Gómez (2005) denomina de colonialidade do poder¹⁵) a intenção é revelar as relações assimétricas de poder entre colonizador e colonizado e mostrar a marca de inferioridade frequentemente entalhada nas histórias escritas sobre esses últimos, para legitimar o poder econômico e político, principalmente colonial. Esta marca de inferioridade, certamente, foi responsável por distorcer as experiências e criar categorias sociais diferentes daquelas que as pessoas colonizadas elaboraram para si mesmas (Said, 1978; Pagán Jiménez e Ramos, 2008; Salerno, 2006: 42).

No esforço, para desenvolver novos entendimentos sobre as experiências coloniais, enfatizam a agência dos então subjulgados e investigam as “formas híbridas” e “originais” de cultura que surgiram dos processos do colonialismo. Reconhecem também os impactos desencadeados, em ambas as sociedades dos colonizados e colonizadores, gerados pelo longo período de hegemonia e dependência forçada. (Liebmann, 2008a). O objetivo, em suma, portanto, é o de mapear as formações assumidas pelo passado colonial no presente histórico (Ferreira, 2009b).

¹⁵ O conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2003) consiste (...) en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario...La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual...Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones” (Quijano *apud* Franco, 2008: 72-73). Depois, colonialidade do poder seria entendida como a dimensão epistêmica do colonialismo, a elaboração intelectual sobre os produtos da modernidade: uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento condizente com o padrão mundial de poder – colonial/moderno, capitalista/eurocentrado.

Segundo Liebmann (2008a) as raízes políticas do poscolonialismo podem ser traçadas a partir da vertente inicial da literatura anticolonial radical, incluindo *Hind Swaraj* (1938) de Mohandas Gandhi, *Color and Democracy* (1945) e *The World and Africa* (1947) de W. E. B. Du Bois, *Black Skin, White Masks* (1952) de Frantz Fanon, *Discourse on Colonialism* (1972[1955]) de Aimé Césaire e *The Colonizer and the Colonized* (1965) de Albert Memmi. Mas dentre estes, é o livro *Orientalism* de Edward Said (1978) o texto mais amplamente conhecido como fundacional do pensamento poscolonialista e que inspira as escritas posteriores sobre discurso colonial (Patterson, 2008; Thomas, 1994).

Neste livro, tratado com exemplar crítico do discurso ocidental, Said, numa preocupação com a representação das populações não-ocidentais, analisa o modo como o conhecimento sobre o “Oriente” foi construído pelos europeus, principalmente na Inglaterra e na França, revelando-se um componente ideológico do colonialismo. Arquitetado sob inspiração teórica na análise do discurso de Foucault e nos trabalhos de marxistas, como Gramsci (*Prison Notebooks*, 1929) e Raymond Williams (*Culture and Society*, 1958), o trabalho de Said foca na representação ocidental das pessoas do Oriente através dos campos da filosofia, história, antropologia, filologia, e literatura (Patterson, 2008). A análise crítica desenvolvida por Said inspirou investigações em diferentes contextos acerca dos discursos coloniais e do exame do colonialismo sob perspectivas não-ocidentais. Originalmente, este movimento, que ganhou visibilidade a partir de 1980¹⁶, ficou conhecido como teoria do discurso colonial. Entre seus proponentes estão Homi K. Bhabha (*The Location of Culture*, 1994) e Gayatri Chakravorty Spivak (*Can the Subaltern Speak?*, 1988), estes, ao lado de Said formam a chamada “holy trinity” (sagrada trindade) dos estudos pós-coloniais (Liebmann, 2008a: 03).

Mas quando é poscolonialismo?

¹⁶ No final dos anos 80 o termo poscolonialismo tem sido usado em referência à literatura e crítica acadêmica dos acadêmicos, autores e artistas não-ocidentais, cujos trabalhos investigaram os processos complexos do colonialismo e da descolonização.

O termo poscolonial, como mencionado anteriormente, foi usado por alguns pesquisadores para designar a condição de sociedades que ganharam independência política nos inícios da Segunda Guerra. A resposta primeira à pergunta seria, portanto, o período subsequente ao colonialismo. O poscolonialismo, nesse caso, representaria um marcador cronológico do processo colonização-descolonização. Essa poderia ser uma resposta óbvia se a presença do colonialismo não imperasse continuidades sob várias aparências até os dias atuais (Pagán Jiménez e Ramos, 2008; Ferreira, 2009b: 78; Gullapalli, 2008: 36-37). Embora as grandes organizações coloniais formais tenham sucumbido, elas continuaram a influenciar as sociedades “ocupadas” anteriormente. Posições colonialistas ainda imperavam e imperam: “*Poscolonialismo então não é um período que já passou*” (Ferreira, 2009b: 78).

Por isso, alguns escritores poscoloniais têm utilizado o termo em referência a “*all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day*” (Ashcroft *et al* 1989: 2 *apud* Liebmann, 2008a: 04). Sendo, portanto, associado a representações, discursos e ideologias do colonialismo. Todas estas implicações se refletem no modo como o termo é escrito. Pós-colonialismo, com hífen, demarca uma especificidade temporal, um marco histórico, referindo-se, especialmente, a eventos ocorridos depois do fim do governo colonial. Já, poscolonialismo alude ao recurso teórico de questionar e desafiar os discursos provindos do colonialismo.

Como mencionado anteriormente, as teorias poscoloniais não tiveram uma ampla influência na Arqueologia, principalmente, no que diz respeito a seu *modus operandi*. De fato, o poscolonialismo, na arqueologia, está, de certa forma, associado às arqueologias pós-processuais¹⁷, que, em suma, enfatizaram a agência das pessoas no passado, a importância do papel do arqueólogo e do próprio passado na construção de identidades no presente. As formas alternativas de praticar e entender a arqueologia, propostas pelo pós-processualismo aceitaram e toleraram a diversidade, promovendo um processo de contínua reinterpretação do passado (Shanks e Tilley, 1987). Essas arqueologias também delataram as origens coloniais da disciplina e os preconceitos direcionados a sua prática em contextos não-ocidentais (Preucel e Cipolla, 2008). Ian

¹⁷ Nos inícios da década de 1980, as arqueologias pós-processuais começaram a despontar, sob o impacto das demandas étnicas, associadas aos pensamentos marxista, feminista e das arqueologias ocidentais alternativas. Elas propuseram noções distintas daquelas planteadas pelo viés positivista da Nova Arqueologia (Hodder, 1994).

Hodder em *Reading the Past* (1986: 57) afirma que o trabalho de arqueólogos, em locais não industrializados, coloca-os em confronto com a ideia de que os passados, atualmente construídos por eles, foram “ocidentais”; levando-os a uma consequente rejeição desses passados como sendo política e ideologicamente motivados. Mas a mera negação do passado inviabilizaria a continuidade do projeto arqueológico e, nesse ponto de fricção, uma brecha foi aberta ao engajamento com as teorias poscoloniais.

Embora a arqueologia não tenha alcançado a magnitude das teorias poscoloniais, como seus teóricos gostariam, em termos de uma prática, há pelo menos três aspectos em que eles articulam-se com esta disciplina: interpretativamente, através do registro arqueológico referente ao passado da colonização e colonialismo; historicamente, no estudo do papel da arqueologia na construção e desconstrução dos discursos coloniais; e, metodologicamente, como uma ajuda para a descolonização da disciplina e um guia para a prática ética da arqueologia contemporânea (Liebmann, 2008a: 04).

Estes três aspectos, para Liebmann (2008a), sobrepõem-se a três das consideradas maiores contribuições teóricas do poscolonialismo: a importância do entendimento do conceito de “hybridity” na constituição das formações culturais poscoloniais (Bhabha, 1994), o papel do essencialismo na construção dos discursos coloniais (Said, 1978, 1993), e as dificuldades inerentes à tentativa de dar voz aos subalternos silenciados (Spivak, 1988).

Ainda que os arqueólogos tenham se valido de vários conceitos das teorias poscoloniais no que se refere a investigações sobre o colonialismo europeu nas Américas, o considerado central para as análises de conformação das sociedades poscoloniais é o acima mencionado conceito de “hybridity” de Bhabha (1994) (Liebmann, 2008a, 2008b; Patterson 2008; Praveena Gullapalli, 2008).

O livro de Bhabha *The Location of Culture* (1994), faz parte do grupo dos trabalhos fundacionais dos pensamentos poscoloniais. Neste, Bhabha aborda a formação da subjetividade e identidade nas relações entre colonizador e colonizado, a agência e resistência no contexto colonial, e, o impacto do contato que, segundo o mesmo autor, parece produzir simultaneamente “hybridity” e a rearticulação da alteridade em novos espaços e lugares (Patterson, 2008).

“Hibridity”, então, diz respeito às novas formações culturais, ou a formas “transculturais” produzidas a partir do contato, não podendo ser classificadas como totalmente europeias, nem como totalmente indígenas, nem em uma, nem em outra cultura ou grupo étnico (Liebmann, 2008b). Trata-se de formas interdependentes e mutuamente constituídas. Esse conceito tem permitido aos arqueólogos fugir da oposição binária colonizador x colonizado, centro x periferia, possibilitando a abertura de um terceiro espaço teórico para o exame das ambiguidades, padrões confusos e, muitas vezes, contraditórios *in-between* das formas culturais “híbridas”, percebíveis na cultura material do colonialismo (Liebmann, 2008a: 05; Gosden, 2004).

O conceito de “hibridity”, para a grande parte dos teóricos poscoloniais, não é, portanto, simplesmente um sinônimo das formas comumente usadas para descrever a recombinação de signos e formas de histórias diferentes nos encontros coloniais, tais como aculturação, sincretismo, bricolagem e creolização. Ele resulta num misto de rejeição a essencialismos e de forças conjuntas de diferentes coisas, podendo ou não implicar interrupções, rupturas. Liebmann afirma que ele resulta da “*profound ambivalence inherent in colonial situations and emphasizes a reworking of previously existing elements rather than any simple combination of two (or more) distinct cultural forms*” (Liebmann, 2008a: 05). Nas considerações dos teóricos poscoloniais, este conceito forneceu uma abertura para análise das assimetrias de poder e desigualdades inerentes à conquista. Isso, a partir da ênfase na natureza empoderada de formas “transculturais”, que frequentemente dão espaço à resistência anticolonial, por fugir das categorizações binárias.

Mas se as categorias binárias nos atraem como um ímã, o conceito de “hibridity” ainda parece mais sedutor, pois tenta achar e, chega a prometer, uma saída fácil para os termos aculturação, sincretismo, bricolagem, etc. E, apesar de apresentar uma definição interessante, que de certo modo, poderia dar conta de parte das explicações sobre a forma como se deram os encontros coloniais e seus desdobramentos, o termo em si não atinge as promessas que faz. “Hibridity” de fato chega a retomar algo que já há muito deveria ter sido superado – a teoria da degeneração. O termo remete à noção de que as partes menos aptas à adaptação tenderiam a ficar para trás, a serem perdidas pelo

caminho, também parece revelar algo de irregularidade, uma anomalia, uma mistura de diferentes espécies.

Outra contribuição dos estudos poscoloniais para a Arqueologia, segundo os próprios poscolonialistas, diz respeito a como a pesquisa arqueológica atua e pode atuar na produção histórica e na desconstrução dos discursos coloniais. As teorias poscoloniais oferecem ferramentas que os arqueólogos podem usar para identificar e desconstruir a propagação desses discursos. O pressuposto é, então, de que nossa disciplina não é nem inevitavelmente, nem inerentemente colonialista. Apesar disso, a Arqueologia, além de responsável por criar, até o presente, também controla a representação do passado entre os que sofreram a colonização política e a intelectual.

Os colonizados são, recorrentemente, representados por oposições binárias essencialistas que os subjagam em detrimento do colonizador: são inferiores, passivos, femininos, selvagens, simples, estáticos e primitivos versus a condição superior, ativa, masculina, civilizada, complexa, dinâmica e moderna do colonizador. Esses efeitos de verdade¹⁸ disseminados pelos relatos de viagem e iconografia e difundidos por toda a Europa e, posteriormente, nas unidades nacionais, criaram e propagaram discursos que justificaram o colonialismo ocidental, para validar e racionalizar a violência militar e econômica contra uma massa indiferenciada de colonizados. Tal controle dos modos dominantes de representação esteve e tem estado sobre responsabilidade da arqueologia – a disciplina, por direito, capaz de validar ou não os passados e a supostamente empoderada para atuar na desconstrução destes discursos.

Aliás, o modo como a arqueologia tem-se desenvolvido no século XX é outro ponto de engajamento com as teorias poscoloniais¹⁹. O grande trunfo do poscolonialismo, segundo Rizvi (2008), é o desafio que ele impõe a arqueólogos, impelidos não somente a examinar a história colonialista da disciplina, mas também a aprender com os erros do passado e colocá-los dentro de uma prática arqueológica ética e não-colonialista. Nesse sentido, a necessidade de se pensar uma descolonização da arqueologia vem assombrando os arqueólogos (ainda que por um caminho obscuro). Mas esse não tem

¹⁸ Aqui me baseio em Foucault (1979).

¹⁹ Com foco nestes engajamentos entre arqueologia e o pensamento poscolonial é possível citar três trabalhos realizados por arqueólogos: o de Peter Schmidt and Thomas Patterson (*Making Alternative Histories: The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*, 1995); o de Chris Gosden (*Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge*, 2001); e, o de Jaime Pagán Jiménez (*Is All Archaeology at Present a Postcolonial One?*, 2004) (Patterson, 2008: 31).

sido o único assombro a exigir uma prática mais descolonizada da arqueologia. Dentre os pontos de tensão, surgidos no intercurso das lutas pelo fim da colonização, a partir de meados de 1950, e que envolvem diretamente as relações entre estados-nação, arqueologia e comunidades locais, estão as políticas de repatriação, ou ainda, as políticas pelo controle do patrimônio material. Essas políticas fizeram-se, por um lado, por meio de um *re-esforço fundacional* (Achugar, 2001), de re-narrativas nacionalistas, que visavam reafirmar sua herança cultural e forjar, com a cultura material, símbolos para uma nova identidade nacional. Por outro, através de embates mais localizados entre pequenas comunidades locais e o Estado, a partir da percepção de que o uso desse passado ajudaria na demarcação de políticas públicas e no senso de identidade cultural, dentre outros usos.

Com essas tentativas de re-nacionalização dos estados-nação, ou com a criação de novos nacionalismos, a questão era: a quem pertence o “patrimônio arqueológico”? Ademais, na polêmica de pertencimento há clamores pela salvaguarda de dito patrimônio e pela legitimidade das interpretações sobre o passado e, estes, por sinal, retumbam dos pilares da soberania política dos Estados, afinal “*nenhum governo governa sem patrimônio*”²⁰ (Ferreira, 2009b: 79). Soberania que governa, subjuga e sujeita a todos a glorificarem sua hegemonia imperial, sua unidade nacional, seu governo colonial. Os demais clamores de eco abafado representam as vozes da minoria, dos chamados “subalternos”, cuja subjugação sofrida os excluiu, inferiorizou-os ou simplesmente os apagou do cenário. Esses têm exigido o direito de gerirem seus referentes materiais, numa tentativa de se reconstruírem no presente e saírem da condição que lhes foi imposta: o governo e a representação de si mesmos por outros que os marginalizaram. Ferreira sintetiza a dissonância assim: “*o governo de si passa pelo governo do patrimônio*”²¹ (Ferreira, 2009b: 81). Este autor ainda afirma que:

Os povos colonizados conscientizaram-se de que o passado foi, além das terras e riquezas, objeto de expropriação e legitimação do colonialismo. Retomar o passado, expropriar os expropriadores, reaver as coleções espalhadas pelos museus das potências coloniais, integrou os nacionalismos diversos do terceiro Mundo (Ferreira, 2009b: 82).

²⁰ Ênfase do autor.

²¹ Ênfase do autor.

Aos clamores das minorias, principalmente de ascendência indígena, se juntaram outros de acadêmicos, muitos adeptos do poscolonialismo: arqueólogos, museólogos, curadores, engajados com diversos movimentos civis²². Essa consciência das minorias, étnicas ou não, em conjunto com membros da academia, levou à criação de vários centros culturais²³ e a novas formulações legais quanto à gestão moderna do patrimônio arqueológico. Gestão esta intimamente entrelaçada e legalmente atrelada a garantias de identidade – legitimidade –; e, de direitos culturais – ancestralidade.

Simultâneo ao reconhecimento nacional e internacional dos direitos indígenas, no pensamento ocidental, surge, na arqueologia, o interesse por um maior engajamento da disciplina, principalmente por parte das arqueologias interpretativas. Segundo Ferreira (2009b), desde então, têm-se ressaltado a importância da atuação da disciplina nos impasses gerados pelas políticas de repatriação, a favor da luta pelos direitos usurpados desses povos. No World Archeological Congress (WAC) de 1986, por exemplo, essas questões foram discutidas e deliberadas, inclusive com a criação de um código de ética que prometia readequações no proceder dos arqueólogos, frente a aclamações de movimentos e grupos indígenas. Desde então, o tema tem estado presente em numerosas sessões acadêmicas, particularmente atreladas a contextos de repatriação e de proteção de sítios sagrados (Preucel e Cipolla, 2008: 129). Em 2000, Joe Watkins lança seu livro *Indigenous Archaeology: American Indian Values and Scientific Practice*. Em 2005, Claire Smith e Martin Wobst editaram uma série de livros impressos pela Altamira Press. O tema ainda foi discutido mais recentemente no 51º Congresso Internacional de Americanistas (2004) e no inter-congresso da WAC em Catamarca (2006). Mais localmente, podemos citar o encontro de Ollague no Chile e o XV Congresso Nacional de Arqueologia Argentina, em que aconteceu o primeiro Foro de Pueblos Originarios-Arqueólogos (2004) e, posteriormente, a redação da declaração de Río Cuarto (2005)²⁴. Nos encontros promovidos pela Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), a temática foi discutida principalmente no XV Congresso, realizado em 2009, na cidade de Belém. No entanto, a discussão se deu somente em termos

²² A esse respeito Achugar (2001: 76) afirma que o empoderamento étnico desenvolveu-se em consonância com os cada vez mais prósperos Estados poscoloniais, a pós-modernidade, a pós-ditadura e o multiculturalismo, com a politização da cultura e a culturização da política.

²³ Na Austrália, esses centros culturais surgiram a partir de organizações políticas aborígenes que tiveram início nos princípios de 1920 (Ferreira, 2009).

²⁴ A declaração de Río Cuarto redigida após reunião na mesma cidade, pode ser lida na íntegra, com comentários de Germán Canhué na *Revista de Arqueología Suramericana* (vol. 1 n° 2, junho/julho 2005) editada por Cristóbal Gnecco e Alejandro Haber.

teóricos, com conferências magistrais de convidados internacionais, como Alejandro Haber, Cristóbal Gnecco e Nick Shepherd. Nas palavras de Preucel e Cipolla (2008), há claramente um interesse florescente nesta modalidade da arqueologia.

As chamadas arqueologias indígenas desenvolveram-se em trajetórias paralelas às teorias poscoloniais e só recentemente é que houve um engajamento seletivo entre elas. Encontro que muitos autores (Preucel e Cipolla, 2008: 130; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010; Ferreira, 2009b) consideram significativamente crítico, um desafio aos rincões da disciplina. Nos últimos anos, elas têm se desenvolvido em vários países como Nova Zelândia, Austrália, África, Bolívia, Colômbia, Canadá e Estados Unidos. Como o próprio plural sugere, as arqueologias indígenas são múltiplas e representam os interesses (específicos) de diferentes comunidades indígenas e suas variadas articulações com a disciplina. Por se tratar de novos desenvolvimentos no cenário arqueológico, elas ainda estão em processo de estabelecer suas agendas e prioridades, segundo as diferenças nacionais emergentes, sempre em associação com os indígenas, nomeados, em alguns casos, como colaboradores²⁵.

Concomitantemente a esta postura de alguns arqueólogos a favor das minorias, (embora, nesse momento, ainda de caráter anti-essencialista²⁶), surgiram várias tensões tanto no interior da própria disciplina, quanto em suas interrelações com o público, com as comunidades locais e com o próprio Estado (Merriman, 2004), Ferreira, 2009b). Na lógica multiculturalista, essas tensões teriam que ser amenizadas. Liebmann (2008b: 74) deixa bem clara a necessidade de “abafar” os mais novos movimentos de cunho supostamente essencialista:

Roughly coinciding with this shift away from essentialist notions of identity, American archaeology was forced to take some of the first tentative steps toward the decolonization of the discipline in the late 1980s and early 1990s with the adoption of state and federal repatriation legislation in the United States, embodied most prominently in the Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA).

²⁵ As arqueologias indígenas serão melhor abordadas em um tópico seguinte ainda neste capítulo.

²⁶ Segundo Liebmann (2008b: 73), “*essentialist discourses reduce complex heterogeneous structures to a supposed inner truth or essence and function within colonial regimes to reinforce hegemonic control over colonized peoples, inscribing inferiority upon them by controlling the dominant modes of representation*”. Para Liebmann, a crítica ao essencialismo é uma das principais contribuições das teorias poscoloniais na discussão da diferença cultural.

Nos Estados Unidos e Austrália, por exemplo, essas tensões foram minimamente silenciadas, como afirmado acima, pelas resoluções do *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA)²⁷ e pelo código de ética da Australian Archaeological Association (AAA), respectivamente. Estes aparatos legais e códigos de conduta, incorporados à legislação de proteção ao patrimônio desses países, reconfiguraram o formato das relações entre arqueólogos e comunidades locais. O intuito era oferecer aos nativos americanos e aos aborígenes australianos o amparo à repatriação e o direito de gestão, ainda que módico, dos recursos culturais materiais de seus ancestrais (Liebmann, 2008a, 2008b; Ferreira, 2009). As demandas por um maior engajamento da disciplina, bem como a criação de dispositivos legais e códigos de ética, coincidiram com os inícios da Nova Arqueologia, e foi esta, em grande medida, a que forneceu os limites de propagação desses direitos²⁸ (Ayala Rocabado, 2010: 192).

Na perspectiva de defensores das teorias poscoloniais, como Matthew Liebmann (2008a; 2008b) e Praveena Gullapalli (2008), tanto o conteúdo de tais teorias quanto as alterações no quadro legislativo dos estados-nação têm estimulado a descolonização das práticas arqueológicas nos Estados Unidos e na Austrália. Liebmann (2008a: 75) ainda afirma com veemência que o “(...) *NAGPRA currently provides the best opportunity to continue the decolonization of archaeology in the United States, a process I believe to be constructive and vital to the future of archaeological research*”. Isso poderia até ser verdade, não fossem as polêmicas e impasses que as políticas de repatriação e/ou as lutas pelo controle do patrimônio material geram (Ferreira, 2009). A exigência de uma “afiliação cultural”, por exemplo, é um instrumento, uma ferramenta utilizada para dizer quem é e quem não é digno de gerenciar o patrimônio material e, em última instância, seu próprio passado. Ferramenta que, se reduzida ontologicamente, pode conduzir a um essencialismo ou a um construtivismo radicais, risco considerado pelo próprio Liebmann (2008b).

²⁷ O NAGPRA forneceu recursos legais federais que garantiram aos nativos americanos o controle (exíguo) sobre remanescentes humanos, objetos funerários, objetos sagrados, e objetos do patrimônio cultural assegurados federalmente por instituições americanas, assim como o controle sobre objetos escavados ou descobertos em terras federais ou tribais, depois de 1990. (Liebmann, 2008b: 74).

²⁸ Na América Latina, segundo Ayala Rocabado (2010), apesar de praticamente não existir legislação a respeito, já se tem formulado algumas normas éticas sobre a relação entre arqueólogos, comunidades indígenas e o patrimônio cultural. As leis nacionais existentes na latino-américa podem ser encontradas no Brasil, Colômbia, Argentina e Chile, mas são marginais e em muito baseadas nas determinações do NAGPRA. Elas também existem em países como Nova Zelândia e Canadá.

Esse movimento da disciplina, simultâneo ao dos movimentos civis, em prol das minorias, caracterizou, na década de 90, a chamada Arqueologia Pública. Nick Merriman (2004), o principal teórico idealizador desta abordagem, afirma que ela dedica-se a articular e a promover o envolvimento e a interação entre arqueologia, indivíduos, comunidades e o Estado. Fato que pode ocorrer em variadas escalas de intervenção, sujeitas ao tipo de interação, aos sujeitos envolvidos e à afiliação teórica do pesquisador. Para Ferreira, esse modo de praticar arqueologia abarca uma gama de implicações do poder da disciplina: do cuidado pelo patrimônio aos direitos humanos (Ferreira, 2009: 85). Como Nick Merriman (2004: 02) ilustra, há uma tensão inerente a operações com o público, se a acepção de público se refere às pessoas ou ao Estado, visto que nos espaços criados entre as determinações do Estado para a regulação da arqueologia existe um discurso de sentido público. Neste caso, público significa comum a todos, propriedade de todos, herança de um passado comum. É nestes interstícios que a arqueologia pública ou a arqueologia de interesse público é praticada.

As prerrogativas para o desenvolvimento de uma arqueologia pública foram apresentadas por Fekri Hassan, em 1999 no quarto encontro da WAC. E estas incluem:

public education; professional education and training and action research with the intention of exploring issues relating to conservation and preservation; the management of archaeological resources to ameliorate poverty; and debating the ethical and epistemological frameworks as well as philosophies and principles of archaeological practices (*apud* Rizvi, 2008: 122).

De fato, vários movimentos sociais e civis vêm clamando e exigindo uma postura diferente por parte dos arqueólogos, desde 1980, momento em que estes se consolidaram e reivindicaram a diferença cultural, sobretudo os movimentos indígenas (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010). Em resposta a esse protesto, uma série de perspectivas surge, visando a uma supostamente ativa descolonização da Arqueologia (ênfase inclusive considerada como uma das marcas distintivas das teorias poscoloniais por Preucel e Cipolla (2008)). A essas perspectivas sucederam-se estratégias metodológicas que prometiam tipos particulares e distintos de participação pública. Tais estratégias metodológicas, incluídas no embate para a descolonização, abrangeram desde os métodos de que se valia a arqueologia “community-based” (Marshall, 2002) e arqueologia pública (Merriman, 2004), até aos associados a uma mudança na educação

e treinamento de arqueólogos (Rizvi, 2008: 120). Basicamente, elas se referem a práticas culturais e políticas, associadas ao desequilíbrio de poder histórico, fruto do colonialismo, implicando, como afirmado acima, alterações nos aparatos legais do governo, bem como descrições que envolvem o despojamento cultural, o linguístico e o psicológico (Preucel e Cipolla, 2008). Nesse caso, a descolonização²⁹ tem, ao mesmo tempo, dimensões políticas e cognitivas (Rizvi, 2008). E, embora essas estratégias para a descolonização não englobem uma *real* descolonização do prédio metafísico da disciplina, como proposto por Cristóbal Gnecco e Patricia Ayala (2010) e Alejandro Haber (2004a, 2010), autores, como Preucel e Cipolla (2008), acreditam que elas representam os inícios do processo de descolonização na arqueologia. Sendo assim, a descolonização ainda é só para os outros, não para nós.

Estas estratégias são tão abrangentes quanto o é o próprio termo público. Afirmar a presença de participação pública nos afazeres arqueológicos não diz muito sobre o que, de fato, ocorrerá. Mencionar uma participação pública não delimita quem, efetivamente, vai participar e nem direciona o modo como essa participação ocorrerá. O público pode ser o estado, funcionários do estado, operários de uma empresa, uma comunidade, várias comunidades atuando em conjunto e simultaneamente, ou até mesmo ninguém, pois a participação está aberta a todos, a todos e a ninguém. O público pode ser composto por integrantes, que muitas vezes não têm nenhum tipo de ligação, ou afinidade com o sítio e/ou com o material arqueológico em questão. Alguns trabalhos visam uma colaboração e a uma interrelação com as comunidades. Outros, pensam somente em sua integração de algum modo, ou ainda de qualquer modo. Esse proceder, nos dizeres de Cristóbal Gnecco e Patricia Ayala (2010) é um dos mecanismos centrais do multiculturalismo³⁰ de Estado, “*la participación sin participación*” (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 24).

²⁹ Dentro desta abordagem de descolonização, o livro considerado o mais importante é o de Linda Tuhiwai Smith *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (1999). Seu argumento central diz respeito a aspectos práticos da pesquisa, os quais, ela afirma, não são neutros, pois são irremediavelmente ligados ao colonialismo porque eles sempre serão conduzidos “through imperial eyes” (Smith, 1999:56).

³⁰ Na acepção de Cristóbal Gnecco (2009a: 253), o multiculturalismo é “(...) *una retórica mundial, que busca organizar las sociedades en marcos de diferencia más rígidos y circunscritos que durante la modernidad, esta vez definiendo la igualdad por la distancia. Ahora no se busca que el otro sea como el yo sino que conserve (o refuerce o cree) su diferencia. pleiteado a igualdad pela organização das sociedades em marcos de diferença mais rígidos e circunscritos que os colocados pela modernidade. “Agora não se busca que o outro seja como o eu mas que conserve (ou reforce ou crie) su diferencia. La*

Dentre as diversas propostas de descolonização das abordagens e relações, dentro da perspectiva poscolonialista, apresento como exemplo a desenvolvida por Uzma Rizvi (2008) em seu artigo *Decolonizing Methodologies as Strategies of Practice: Operationalizing the Postcolonial Critique in the Archaeology of Rajasthan*. O enlace de seu trabalho se dá com o objetivo de “ativar” um engajamento com a comunidade a partir de suas demandas. O método para alcançar, ou ascender, a este engajamento ativo, associado à estratégia de uso de uma Arqueologia de “community-based”, implica que:

simultaneous to the archaeological project is a development of heritage, identity, and, in most cases, tourism. In a fiscal sense, the main impact of the project is on tourism and the ways in which communities may choose to “brand” themselves. (Rizvi, 2008: 120-121).

Mas aqui, as demandas admitidas da comunidade atrelam-se a um desenvolvimento do turismo e da educação, ou seja, demandas pré-pensadas, pré-instituídas, pressentidas e premeditadas pelos arqueólogos (revelando a persistência do pensamento hipotético). Trata-se de uma descolonização outra, cujos resultados visam, principalmente, servir à disciplina. Agora, além de apresentar uma ética e uma estética mais conforme com os novos anseios multiculturais, por, teoricamente, dismantelar as estruturas de poder subservientes à pesquisa de cunho arqueológico, a disciplina ainda promove a reescrita da história contada, ou re-contada, por arqueólogos, que as chamam de histórias alternativas (Rizvi, 2008: 121). O termo “alternativas” diz respeito a histórias outras que não a oficial, dita pelo Estado, pela elites, pela própria arqueologia que foi e é, na maioria dos casos, composta por membros da elite. Mas se são os arqueólogos que continuam a relatar as histórias de outros, a deter o poder de validar o conhecimento do passado, essas histórias alternativas acabam por não ser uma alternativa para as comunidades despojadas de narrar seu próprio passado. Elas continuam sem poder se expressar, ou sem o poder de se expressar.

retórica multicultural alimenta un esencialismo estratégico que supone (como un hecho) las diferencias culturales y las promueve”.

as reformas multiculturais – autonomia, especialmente em relação aos grupos étnicos. As reformas pretenderam assegurar (ou consagrar) a autonomia territorial, legal, educativa, administrativa, fiscal e lingüística. Mas a autonomia histórica não foi um dos campos simbólicos incluídos. Provisões legais continuam considerando a história um monopólio do Estado e como a arena preferida para a realização de um nós cada vez menos claro nos tempos multiculturais.

Rizvi, em seu mesmo artigo, ainda descreve o trabalho de Eduardo Goes Neves com Lesley Green e David Green (2010) afirmando que eles exploraram metodologias provindas das pesquisas poscoloniais, com o intuito de atingir um tipo particular de participação pública. Através de componentes arqueológicos e etnográficos, os autores visavam à elaboração de uma historiografia indígena da área Palikur. Rizvi explicita o método de “intervenção” utilizado por Eduardo Goes Neves e os Green:

Employing participatory action research methods, they engaged with the local descendant communities through archaeological training, documenting conversations, changing the vocabulary used, and pursuing dialogical relationships focused on heritage and ownership of material remains. Their joint work is a key reference for the politics of essentialism in the discourses of identity of indigenous communities (Rivzi, 2008: 122).

Preucel e Cipolla (2008) relatam que *“the inclusion of Native voices offers not only the potential to transform the discipline into a more democratic practice but also the opportunity to reconceptualize notions of time, space, and material culture”* (Preucel e Cipolla, 2008: 130). Esses autores evidenciam, portanto, o quanto a própria disciplina tem a ganhar com a implementação e marcha dos novos caminhos da descolonização. Ferreira (2009) questiona as supostas “armadilhas” epistemológicas e políticas³¹, associadas aos movimentos civis e de repatriação:

Quem ganha com a prática e os discursos arqueológicos? Disciplina que serviu e serve às elites, apartada dos interesses públicos. Contudo a arqueologia pode promover o direito das populações indígenas de participar do manejo de seu patrimônio material (...). A Arqueologia, sem dúvida, possui autoridade para dispor e manejar o patrimônio material. (Ferreira, 2009: 90).

É preciso reconhecer que a criação de códigos de ética (WAC e AAA), dispositivos legais (NAGPRA) e inúmeras estratégias metodológicas (a prometer uma ativa descolonização da disciplina) estimularam ou forçaram, tanto uma descentralização das políticas de representação do patrimônio, de viés nacionalista, pautado na supremacia e força da cultura ocidental, quanto uma prática arqueológica mais condizente com o contexto contemporâneo (Ferreira, 2009). Mas ainda assim, é preciso admitir que o passado colonial da Arqueologia persiste, impera incólume (Seneviratne, 2008; Ferreira,

³¹ Díaz-Andreu (1999) acredita que há uma armadilha epistemológica e política na proposta de inserção do ponto de vista nativo da história e nos reclames pela repatriação. Estas armadilhas residem no fato de que a narrativa dos nativos é ela mesma contaminada pelo viés nacionalista.

2009). Uma mudança nas realidades legais, muitas vezes, não significa uma mudança na realidade sócio-cultural. Cabe lembrar que a arqueologia tem sido articulada como uma ferramenta e um mecanismo produtor e reproduzidor de relações coloniais, usadas para manter as assimetrias de poder (Pagán e Jiménez, 2008: 68; Ferreira, 2006, 2009 e 2010). O suporte para assegurar o direito das pessoas locais à gestão de referentes materiais poderia ser visto como uma instância que reproduz colonialismo, configurando-se como um interessante modo de colonização diaspórica (Pagán Jiménez e Ramos, 2008).

Como exemplo coloco um trecho da introdução do livro *Archaeology and the Postcolonial Critique* de Matthew Liebmann e Uzma Rizvi (2008), mostrando que a “arqueologia poscolonial” está empenhada a dar voz aos nativos. Contudo, ao mesmo tempo, reafirma o quanto os arqueólogos se sentem empoderados na representação do passado de “outros” e o quanto este empoderamento limita e abafa a ação e a voz destes “outros”:

One of the main challenges to archaeology posed by postcolonial theory is a reconsideration of how archaeologists represent the past – to whom we can or cannot give a voice through material culture and for whom we can or cannot speak. Archaeologists have long stressed the ability of our discipline to allow those silenced by time to be heard again in the present (Liebmann, 2008a: 09).

Dar voz aos subjugados da história foi de fato o primeiro objetivo de historiadores poscoloniais, como Guha e Spivak (1988), conhecidos como *Subaltern Studies Group*. Estes acadêmicos esforçaram-se por refrear a análise das dinâmicas colonizador-colonizado e sua representação centrada na elite, afirmando que os grupos da não-elite também tinham a capacidade de agir e, de fato agiam, aquém dos interesses coloniais ou imperiais (Gullapalli, 2008: 37). Mas acaso eles poderiam falar? Este é o tema do famoso ensaio de Spivak (1988) *Can the Subaltern Speak?*, em que ela examina criticamente como os indivíduos do Terceiro Mundo são representados. Em sua análise ela mostra que a produção intelectual ocidental é cúmplice dos interesses capitalistas ocidentais, e questiona se a análise dos discursos ocidentais poderiam possibilitar uma fala de e para, por exemplo, a mulher subalterna. Ao avaliar os riscos e possibilidades de se colocar na posição de falar por alguém ou por um grupo, ela chega à conclusão de que essa não é a melhor forma para dar voz aos subalternos (Patterson, 2008).

O trabalho de Spivak gerou impasses dentro da Arqueologia, como os apresentados por Liebmann (2008a: 09): De que forma os arqueólogos podem apresentar-se como autoridade representativa do grupo? Ao mesmo tempo os subalternos não poderiam continuar ignorados. Isso daria continuidade ao projeto imperialista! De quem é a voz dos que falam? Do arqueólogo, do historiador ou deles próprios? Spivak acredita que “*o subalterno não pode falar*”, não como um sujeito, mas como um formador de opinião, uma vez que muito do que foi dito, escrito ou remetido a ele tem uma carga, uma herança das elites coloniais. Nessa medida, sua cultura, seu modo de ser e estar no mundo, resultam do jogo de construção e de dominação que se inicia com a conquista e culmina com a fundação do estado-nação. Para Londoño (2010a), este é um primeiro efeito da estruturação e determinação do mundo dos subalternos com base nas noções de civilização³² (século XVI) e nos conceitos de progresso e evolução (século XIX). Um segundo alcance é que a cultura subalterna é definida, por ela mesma, enquanto coletividade – “*el subalterno es anónimo, manipulado, invisible, transparente ‘como una lágrima en medio de la lluvia’*” (Londoño, 2010a: 116). Considerando estes efeitos realmente é possível acreditar no quanto é difícil ao subalterno falar, poder falar. No caso do arqueólogo, segundo Liebmann (2008a), esta polêmica é ainda mais complexa – já que os objetos só podem falar através da voz do arqueólogo³³. Nessa perspectiva, o risco de perpetuar as representações coloniais é premente.

Muitas críticas de diferentes áreas do conhecimento têm sido dirigidas aos estudos poscoloniais (Ahmad, 1992; Dirlik, 1997; Parry, 2004; San Juan, 1998; Spivak, 1999). A principal delas é que seus adeptos homogeneizam os grupos, apesar de tentar promovê-los, buscando dar uma suposta voz a eles. A outra é que, em seus principais propósitos, reza uma abordagem multiculturalista que visa à promoção dos grupos para que o sistema seja silenciado e permaneça quieto em suas diferenças culturais (Wade, 2005; Gnecco, 2009a, no prelo). Uma vez que estas permaneçam em seus devidos

³² Para Norbert Elias (1994), o conceito de civilização engloba uma grande variedade de atitudes e atividades humanas, as quais dizem respeito a ideias religiosas, o nível tecnológico, a ciência, o sistema jurídico e o modo de vida em geral (costumes, alimentação, comportamento, moral). Entretanto, o conceito é utilizado no sentido de definir o modo de ser condizente com o ocidental. Nesse sentido, civilização significa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo e como as pessoas inseridas nesse conceito gostariam que os “outros” se comportassem.

³³ Os objetos, nesse caso, obviamente, são considerados órfãos e o arqueólogo é o único que pode falar por eles, é ele quem tem a guarda.

lugares e não ultrapassem os limites confortáveis do multiculturalismo, elas podem existir, desde que não façam alardes. Uma questão de limites (Gnecco, no prelo).

Aqueles que, geralmente, direcionam suas críticas às teorias poscoloniais, e aqui trato daquelas diretamente implicadas em empréstimos tomados pela arqueologia, podem ser divididos em dois grandes grupos: o daqueles ainda adeptos deste grande corpo teórico, embora reconheçam alguns problemas e possíveis readequações (Liebmann e Rizvi, 2008)³⁴; e o dos partidários de uma postura mais radical, cuja crença é a busca de uma solução outra para se explicar como as diversas comunidades, que vivenciaram o contato e foram impactadas por ele, conformam-se atualmente (Gnecco, 2006a, 2008, 2009a, 2009b, no prelo; Haber 2004a, 2004b, 2010; Franco, 2008, 2010; Londoño, 2010a). Estas últimas provêm, em sua maioria, da América Latina (Pagán Jiménez e Ramos, 2008).

A maior parte dos apontamentos críticos de ambos os grupos objetivam uma descolonização da arqueologia. Mas essa proposta de descolonização trilha caminhos que divergem em muitos pontos. Os primeiros críticos, por exemplo, acreditam que somente a figura do arqueólogo é suficiente para o sucesso da descolonização. Se ele estiver disposto, propõe Liebmann (2008a), a atentar para a multivocalidade e a abandonar a autoridade de falar e narrar sobre o passado, seguramente ocorrerá a descolonização e a disciplina se abrirá a novas abordagens. Quanto às pessoas colonizadas, estas não poderiam atuar em tal situação, visto que são influenciadas pelo legado do colonialismo (Díaz-Andreu, 2001). Outros, como Rizvi (2008), sugerem que a descolonização deve ocorrer em termos prático-metodológicos somente, o que envolve diretamente modos de interagir e falar com a comunidade. Nesses modos, geralmente busca-se fazer alguma “inclusão” e pequenas concessões. O resultado é, na

³⁴ O livro *Archaeology and the Postcolonial Critique*, editado por Matthew Liebmann e Uzma Rizvi (2008), procura explorar explicitamente as relações entre a prática da arqueologia e o poscolonialismo, com o objetivo de transcender limitações tradicionais e expandir as fronteiras convencionais de menção à arqueologia. Este visa suprir, nas próprias palavras dos autores, a falta de engajamento da arqueologia com os estudos poscoloniais por explícita e criticamente examinar a importância destes estudos tanto para a teoria quanto para a prática da arqueologia contemporânea. Uma crítica, frequentemente, feita por estudiosos simpáticos ao Marxismo é que o poscolonialismo foca muito em discurso colonial, linguagem e representação e ignora as realidades materiais de subjugação do subalterno (Patterson, 2008: 12-13; Gosden, 2004). Para Gosden (2004:05), os valores são criados e carregados, através de nossas relações corporais com a cultura material, por isso nossas ações habituais no mundo material são vitais, especialmente aquelas referentes a padrões de consumo. Nesse sentido, a cultura material é a chave para o estudo dos colonialismos desde 5000 BC até o presente. O argumento do autor em comparar colonialismos é particularmente uma mediação da natureza de nossas relações com o mundo material, interpelada pelas relações de poder.

maioria dos casos, uma tentativa de educação das comunidades sobre a importância histórica do espaço e dos materiais constantes nele e, quando muito, alguma abertura para implementação do turismo. Mas, através das palavras da própria autora, conclui-se que tal mudança de postura não é feita em prol da comunidade, senão da própria disciplina: “*the desire to decolonize does not only index a choice to change the discipline but also, in a very real way, is a desire to safeguard ourselves from recreating forms of imperial knowledge production*”. (Rizvi, 2008: 126). Não se trata de uma descolonização efetiva da disciplina, mas de um mecanismo para proteger os arqueólogos de serem acusados por produzirem um conhecimento imperial. Uma salvaguarda típica do multiculturalismo.

A palavra descolonização inclusive é usada revelando dois sentidos, reproduzindo uma ambiguidade – descolonização no sentido de descolonização dos estados-nação ou da disciplina? Descolonização da disciplina como um todo, ou só por partes? O desafio ao implementar este processo, no projeto poscolonial, parece ser simplesmente o de incorporar a diversidade, as múltiplas vozes dentro das análises acadêmicas (Gullapalli, 2008: 38). Nascidas das perspectivas de descolonização, as teorias poscoloniais não pensaram na primeira descolonização a ser feita – a delas mesmas. Nessa medida, os arqueólogos seguem mantendo seu papel hegemônico na produção de interpretações e representações do passado, monopolizando a produção de conhecimento sobre as histórias antigas de “outros” (Pagán Jiménez e Ramos, 2008: 58).

Os últimos, ao contrário, preveem uma descolonização em todas as instâncias da disciplina e não admitem uma reestruturação de seu prédio metafísico sem a presença de conhecimentos outros que não o arqueológico. Nessa perspectiva, as comunidades locais são irremediavelmente necessárias (Gnecco e Hernández, 2010; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010; Haber, 2010; Franco, 2008). Seu foco vai muito além de uma prática arqueológica *per se* enquanto processo de registro relegado ao passado (Patterson, 2008). Os arqueólogos adeptos desse projeto atuam em estruturas sociais mais amplas, condizentes com os contextos atuais de (re)-configuração e de empoderamento de coletividades locais, de subversão e ressignificação dos sentidos coloniais, englobando práticas discursivas e não-discursivas da disciplina, bem como histórias outras que não as oficiais, o ponto de vista nativo, para além daquele presente nos discursos coloniais. Descolonizar, nesta abordagem, significa “(...) *transformar las relaciones de poder, no*

eliminarlas; significa empoderar los colectivos sociales que sufrieron las consecuencias del colonialismo; significa emitir expresiones contestatarias desde el lugar de la intervención y la diferencia colonial” (Gnecco, 2009a: 260-261).

Estes últimos, principalmente latinoamericanos, têm dirigido as críticas mais duras aos estudos poscoloniais. Dentre as mais básicas e substanciais estão as de: homogeneizar experiências coloniais (Thomas, 1994; Gosden, 2004); perpetuar imperialismo acadêmico (Gnecco, 2008, 2009a; Franco, 2008); separar teoria de realidades políticas (Haber, 2004a, 2010; Londoño, 2010a); negligenciar aspectos materiais do colonialismo (Parry, 2004; Gosden 2001, 2004; Patterson, 2008); e, não reconhecer o papel da história na mudança cultural (Ahmad, 1992; Gosden, 2001). Essas críticas refletem, na opinião de autores como (Gnecco, 2009, no prelo; Pagán Jiménez e Ramos, 2008; Mignolo, 1995a) o que o rótulo poscolonial transparece – algo de vago, inconsistente, obscuro e ahistórico – principalmente quando utilizado para propor delimitações do universal e generalizar geopolíticas depois do período colonial (Gosden, 2001), ou ainda quando a ideia de globalização do discurso poscolonial é proposta (Shepherd, 2002).

Por causa deste rótulo impreciso e das dificuldades impostas por ele, muitos estudiosos preferem usar o termo poscolonialidade, como definida por Toro (1995) é “*an intellectual, social and cultural attitude (...) plural and internationalist; it is a dialogic link between the peripheral and the center*” (Toro, 1995 *apud* Pagán Jiménez e Ramos, 2008: 56). Mas ainda assim a ambiguidade parece perdurar³⁵. Walter Mignolo (1995a: 01) nos mostra o quão complexos são o termo poscolonial ou poscolonialidade e sua aplicabilidade na arqueologia:

Lo postcolonial o la postcolonialidad (...), es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa y generalmente limitada e inconscientemente empleada. Es ambigua cuando es usada para referirse a situaciones socio-históricas conectadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Algeria, los Estados Unidos del siglo XIX y el Brasil del siglo XIX son todos categorizados como países postcoloniales. El peligro surge cuando este término es usado como una dirección “post” teórica más en la academia, y se convierte en fuente principal en contra de las prácticas de oposición para la “gente de color”, “intelectuales del tercer mundo” o “grupos étnicos” en la academia. Es confuso cuando

³⁵ Poscolonialidade, para Castro-Gómez (2005 *apud* Londoño, 2010a), não é nada mais do que uma reconfiguração da colonialidade do poder na época pós-moderna, ou seja, a colonialidade do poder não teve fim, ela apenas modificou sua forma. Dentre as antigas formas de colonialidade, portanto, apareceram outras, agora com nova roupagem.

expresiones como “hibridización”, “mestizaje”, “espacio entre medio” y otras expresiones equivalentes se convierten en el objeto de reflexión y crítica de las teorías postcoloniales porque ellas sugieren una discontinuidad entre la configuración colonial del objeto o tema de estudio y la posición postcolonial del lugar de la teoría. Es inconscientemente empleada cuando es desarraigada de las condiciones de su manifestación (ej. en ciertos casos como un sustituto de la “literatura de Commonwealth”, y como poder en la “literatura del tercer mundo” en otros). Por consiguiente, “postcolonialidad” es un término problemático cuando es aplicado a las prácticas culturales tanto del siglo XIX como del siglo XX. (...) [Portanto] No es tanto la condición histórica postcolonial la que debe atraer atención, sino los loci de enunciación de lo postcolonial.

De qualquer forma, segundo Pagán Jiménez e Ramos (2008), as dinâmicas desejadas de poscolonialidade, ou o grande e ansiado engajamento da arqueologia com as teorias poscoloniais não foram encontrados pelos principais teóricos atuais da chamada arqueologia crítica das perspectivas pós-processuais, como Gosden (2001), Hodder (1986, 1992, 1995, 2000), Leone *et al.* (1987), Patterson (1990), Shanks and Tilley (1987), Tilley (1993), Trigger (1980, 1996). Estes são os chamados grandes teóricos do “centro”, cujas teorias deveriam migrar para aqueles “periféricos”. Para Mignolo (1995a), tanto a poscolonialidade quanto a pós-modernidade são discursos derivados de tipos distintos de heranças coloniais³⁶, portanto não seria surpresa um diálogo entre esses dois campos de produção do conhecimento. Mas essa relação não se estabeleceu, segundo Pagán Jiménez e Ramos (2008), principalmente, com as arqueologias escritas em línguas outras que o inglês.

Algumas abordagens produzidas de lugares marginalizados, como Ibero América, têm apresentado apontamentos críticos e reflexivos simultâneos aos do “centro” (Gnecco, 1999; Gnecco e Zambrano, 2000; Gnecco e Hernández, 2010; Politis, 1992; Londoño, 2010a, 2010b; Tantaleán, 2008; Herrera, 2010; Navarrete, 2010; Franco, 2008; Ferreira, 2009; Haber, 2004a, 2010; Pagán Jiménez e Ramos, 2008). Estes, na opinião de Pagán Jiménez e Ramos, têm sido tolerados ou, até mesmo, ignorados pela produção teórica do aclamado “centro”: *“the adoption and use of postcolonial theories in central archaeologies have reproduced a colonial trope by disregarding the voices of the*

³⁶ Mignolo (1995: 04) fala sobre as origens das tradições pós-modernas e poscoloniais: *“se podría decir que la postmodernidad es el discurso de la contramodernidad emergida de las colonias de asentamiento; mientras que postcolonialidad es el discurso de la contramodernidad manifestada por la colonización de profundo asentamiento (ej. Algeria, India, Kenya, Jamaica, Indonesia, etc.),1 donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad”*.

Other, especially when those voices are written in languages that are not English” (Pagán Jiménez e Ramos, 2008: 57). O fato de evidenciar principalmente o que tem sido dito em suas próprias línguas, em seu aparato acadêmico e editorial e alhear-se das outras contribuições para o entendimento de poscolonialidade, reflete a natureza colonial da relação entre as arqueologias “centrais” e as “não-centrais”, enfatizando as condições de subordinação do conhecimento a ser gerado.

Mas este designaria uma versão pós-moderna de colonialismo: o externo, imposto de fora pelos sistemas mundiais. No entanto, há outro, um tanto ainda moderno, mas de outra ordem – o colonialismo interno³⁷ – acionado desde o interior de uma fronteira nacional, reconfigurado pelos interesses da elite, que ao se valer da ciência (principalmente arqueológica) e do poder militar, cartografou, classificou, governou e expropriou os nativos.

O colonialismo interno, nessa medida, tanto se aproxima quanto se afasta da definição estrita de colonialismo. Ele possui sua mesma dimensão de justificar a necessidade de missões civilizadoras através de narrativas e representações que inferiorizavam os indígenas, caracterizando-os como “primitivos”, “degenerados” (Ferreira, 2010: 25). O passado “primitivo” e bárbaro ainda sobrevivia no presente e a Arqueologia estava a cargo de provar isso. Contudo, a distância entre as definições de colonialismo também se faz sentir, haja vista não se tratar de uma conquista puramente militar, política e econômica dos povos e territórios como antes. Tratava-se de se buscarem meios de legitimação para a expansão geográfica e geopolítica do Estado nacional, principalmente através do processo de expropriação de terras.

As acintosas relações mútuas e constitutivas entre as práticas científicas e as diversas modalidades de colonialismo e, de como foram “transferidas” ou bem aceitas pelo Império são expostas no artigo de Lúcio Ferreira *Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial*:

O imperialismo se faz no confronto, no avanço, na ocupação dominadora. Assim, os pós-colonialistas o são porque foram

³⁷ O conceito de colonialismo interno foi abordado por Roberto Cardoso de Oliveira, após 1960, justamente para explicar o processo de expropriação de terras, que teve lugar principalmente no século XIX, e seus desdobramentos, tais como escravização e exploração da mão-de-obra indígena, inclusive com casos de uso militar dos mesmos; e, a negação da existência de índios no Brasil, portanto, sua integração completa à unidade nacional (Ferreira, 2010: 24-25).

colonizados ou porque são herdeiros imediatos de um passado neocolonial. Eles estudam os mecanismos de representação científica dos colonizados e, pois, são os únicos a revelarem que o 'Rei' está nu. Ou então, é preciso ser 'herdeiro do Império' para ajudar a despir o 'Rei'; precisa-se falar de dentro do Império para se posicionar como pós-colonialista, e mostrar-nos que a arqueologia e as Humanidades foram ferramentas preciosas para se fabricar o colonialismo, o racismo e o Cânone Ocidental (Bernal, 1987; Hinley, 2000). (Ferreira, 2006: 16-17).

Nessa medida, a oposição que o poscolonialismo, supostamente, faz às estruturas de poder colonialistas e imperialistas ao colonialismo, em suas diferentes modalidades, não passa de uma máscara a esconder toda a sua contínua cumplicidade com modos neocolonialistas de sobrepujação (Ahmad, 1992; Gnecco, 2009a). Ele próprio é um genuíno produto colonial ocidental e, em muitos casos, novas reconfigurações deste. Patterson (2008), ao fazer uma genealogia intelectual deste corpo teórico, nota que muito das bases iluministas³⁸ sustentaram parte da teoria poscolonial contemporânea. O pensamento poscolonial tem, como noções precursoras, a influência de Foucault em Said, a de Derrida em Spivak e a de Lacan e Freud em Bhabha (Patterson, 2008).

Num plano mais estrito, esta genealogia intelectual demonstraria a não representatividade do colonizado pelo poscolonialismo, ou melhor, demonstraria o quão representativos são os colonizadores, cujos objetivos e conceitos convergem dos grandes centros de conhecimento para as universidades latino-americanas. Seguindo esta perspectiva, o poscolonialismo pode ser considerado uma ferramenta neocolonialista, adepta do multiculturalismo, dos centros acadêmicos ocidentais cuja função é manter a hegemonia Euro-Americana (Pagán Jiménez e Ramos, 2008; Gnecco 2009a, no prelo)

A esse respeito, Gnecco e Ayala (2010) também sugerem a não alteração do papel da arqueologia na construção de discursos colonialistas, pelo menos não como aparentemente almejava em teoria. Com o surgimento da ordem multicultural (uma das filhas do poscolonialismo) a arqueologia posnacional (multicultural) propôs alterações substanciais em sua prática. Como vimos acima, essas alterações iniciaram-se com os

³⁸ Pagán Jiménez e Ramos (2008: 56) demonstram que além das bases iluministas, as teorias poscoloniais derivaram principalmente do marxismo, pós-modernismo e pós-estruturalismo.

processos de repatriação e salvaguarda do “patrimônio arqueológico” e previam, com base na criação de estratégias metodológicas abarcadas sobre os nomes de Arqueologia Pública, community-base, arqueologias indígenas, dentre outras, a participação de comunidades e atores locais em parte dos processos (especialmente na prática) nos quais a arqueologia estivesse envolvida.

Além de abrir sua prática à participação, a arqueologia posnacional ampliou os espaços de circulação de seu discurso, através da implementação de museus locais e do uso de cartilhas e palestras explicativas sobre o trabalho do arqueólogo, e de quão é importante a preservação de seu objeto de estudo. Esse contato com o mundo externo ao “fazer arqueológico” trouxe a inclusão de histórias e de perspectivas outras (desejadas ou não), seja nas tomadas de decisão, seja nas interpretações, revelando uma tolerância a distintas simbolizações do passado, à possibilidade de outros passados, de representações outras, distantes das propostas pela arqueologia (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010). Toda essa bondade para Gnecco e Ayala (2010: 40) é uma falsa crença.

La arqueología multicultural se reacomoda al nuevo lenguaje participativo repitiendo, irreflexivamente, las prácticas heredadas desde los inicios de la arqueología, aunque ahora dentro la etiqueta de una arqueología que no niega al otro (según sus concepciones de negación) sino que se abre a la participación indígena sin participación.

1.2 Nem toda arqueologia é poscolonial

O isolamento entre sociedades do passado e do presente, a ruptura de que falei no início do capítulo, relegaram o passado a um tempo remoto que continua alcançável somente pela mão do arqueólogo, aquele que controla o processo arqueológico – o do “descobrimento” da terra. Nas palavras de Gnecco e Ayala, a arqueologia de caráter multicultural *“sólo ha sido refuncionalizada para adecuarse a las exigencias de un contexto que no ha ayudado a transformar pero que exige su acomodación”* (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 29). Tal acomodação e tolerância se desfazem, no caso de coletivos indígenas, na impertinência da busca pela autenticidade. O indígena reconhecido legalmente, o permitido na arqueologia multicultural (Hale, 2002) é aquele que se encaixa nas definições ocidentais – o possuidor de uma cultura autêntica e pura. Portanto, embora as histórias indígenas sejam, agora, valorizadas em seus próprios

termos, promovendo os discursos de continuidade e sacralidade alternativos ao processo de (des)-historicização do passado, elas são, de perto, vigiadas pelo novo cânone de representação multicultural. Esse à espreita de possíveis desvios ou “fraudes” dos limites impostos, põe em suspeita a autenticidade do grupo, limitando ainda mais seus direitos, ou até mesmo extirpando-os. O novo cânone de representação multicultural é feito de aparências. Aparências desveladas pela falácia da categoria de autenticidade, de afiliação cultural:

La ‘continuidad’ histórica (probada a través de la llamada ‘afiliación cultural’) como precepto legal es una operación multicultural, un ejemplo de los límites que impone y de los derechos que se reserva: permite al Estado y a sus expertos decidir quién es heredero de quién, qué puede ser otorgado y qué retenido (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 31-32).

O grande problema reside na impossibilidade de legitimar essa continuidade histórica através da retórica científica. É praticamente impossível vincular um grupo indígena específico à maior parte de vestígios arqueológicos, sem incorrer em um equívoco – a criação de um mito³⁹. O argumento de tal continuidade tem se tornado um dos terrenos mais disputados na luta contemporânea pelo controle das narrativas históricas e pela autorrepresentação, dentre outros motivos, contra a desapropriação de seus territórios. A repatriação e o direito de gestão do patrimônio arqueológico, por exemplo, só se fazem possíveis se comprovada a continuidade histórica, através da prova de afiliação cultural do grupo requerente. Por isso, não podemos esperar que uma arqueologia multicultural possa intervir no entendimento intercultural, a favor de uma descolonização da disciplina (Gnecco, 2009b).

Este é um dentre muitos paradoxos criados pelo multiculturalismo. Outro que poderia ser citado é o associado ao ideal de integração. No início da colonização e durante toda ela, quando prevalecia, na maioria das relações, uma lógica perversa da alteridade, o espaço do outro, na cultura branca, era o da integração, com ênfase no estilo de vida branco, possibilitada pelas relações de poder assimétricas. Uma integração entendida

³⁹ Manuela Carneiro da Cunha (2009), retomando o pensamento de Lévi-Strauss descreve os conceitos história e mito em termos da acepção de verdade. A história pode ser verdadeira ou falsa, mas continua sendo história, a descrição de um fato. O mito pode ser verdadeiro e ainda assim continuar sendo designado como mito pelo simples fato de trazer consigo desdobramentos que vão muito além do que qualquer história poderia contar. Gnecco e Hernández (2010) também falam sobre o quanto a ciência pode ser mítica e o quanto um mito pode ter um viés histórico.

como assimilação cultural, visando abolir todas as diferenças (Carneiro da Cunha, 2009: 11). Almejava-se acabar com a alteridade, o que, nos dizeres brancos, traduzia-se como “civilizar”, “catequizar”, “aldear” e “amansar” o gentio. A proposta do multiculturalismo, de certa forma, se aproxima muito dessa ânsia. A perspectiva da integração continua incólume. Os arqueólogos têm proposto a integração de pessoas locais, de comunidades, e de coletivos indígenas, independente de quem sejam e de sua relação com o sítio ou com o material dito arqueológico. Integração, nesse caso, pressupõe uma inclusão, um direito à diferença. Uma valorização que por fim acaba traduzida em recompensa, ou na recompensa da proteção. Mas um pressuposto não significa algo posto, estabelecido, nem sequer suposto. Todas estas propostas de integração, direitos à diferença e inclusão se dissipam em estratégias metodológicas de intervenção arqueológica, que muito pouco ou nada, dão de fato a quem se defronta com uma pesquisa de cunho arqueológico.

Como colocado por Gnecco e Ayala (2010) trata-se de uma participação sem participação, de um direito à diferença, que só permanece direito, enquanto dentro dos limites do cânone de representação multicultural. Tais limites organizam a sociedade em marcos de diferença mais rígidos e vigiados do que os cânones colonial e moderno – a igualdade neles é definida pela distância (Gnecco, 2008). É, portanto, uma proposta de nova integração que não flui, não se harmoniza, muito menos se interpenetra. Essa tentativa de integrar perspectivas que se mantêm dissociadas, perceptíveis como um bloco acoplado a outro, assemelha-se a capítulos de relatórios de licenciamento ambiental⁴⁰, a inventários. O posto e o suposto da integração, portanto, desvela a impertinência de incorporar a diferença, assimilá-la, apreendê-la para uma melhor compreensão e organização do “nacional”. Por fim, o objetivo é dominá-la dentro dos padrões aceitáveis dos limites multiculturais, alicerçados pela globalização, capitalismo e suas ânsias de desenvolvimento e progresso.

Para Hodder (2003: *apud* Ângelo, 2008: p. 03), a crescente procura por abordagens alternativas de estudo, que enfoquem temas como o da multivocalidade e o da

⁴⁰ A esse respeito Cristina Pompa (2003: 21) afirma que na imagem da sociedade colonial construída pela antropologia e historiografia é comum ver o encontro entre missionários e indígenas configurado *como* “(...) um choque entre dois blocos monolíticos, um impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro absorvendo-os, sendo destruído (ou aculturado) por eles ou, por outro lado, ‘resistindo’ em volta de sua imutável tradição”. A imagem e o costume de pensar em blocos monolíticos, portanto, persiste, ainda quando o assunto é a integração.

identidade na arqueologia, estão associados às demandas da globalização, das sociedades pós-industriais e da era da informação. O ato de tentar incorporar minorias, o apelo à memória e à historicização da nação em crise e do presente autista, a despeito do problemático rótulo multiculturalista, pode ser só mais um artifício a contribuir para a organização social da diferença, uma nova maneira de se falar sobre ela (Dante Angelo, 2008, Martín, 2000) e de integrá-la a um mundo globalizado, descartável pelas frequentes novidades de mercado. Não bastasse isso, a “*cosmologia do desenvolvimento determinante*” pós-Segunda Guerra, para citar Carneiro da Cunha (2009), já perdeu boa parte de sua força ideológica, e já não consegue o apoio integral de antes. Por isso, a necessidade de organizar a diferença em pacotes bem cerrados e contidos para que ela não extravase, não exceda os limites impostos pelo multiculturalismo.

Cristóbal Gnecco (2009b: p. 01) afirma que

(...) la violencia epistémica que caracterizó a la modernidad no ha sido superada en el mundo multicultural; más bien, ha tomado nuevos perfiles, algunos de ellos más pronunciados que durante la modernidad porque ahora son estimulados desde políticas públicas que promueven la diversidad em vez de condenarla. Esta no es una contradicción sino una característica de los Estados multiculturales.

A lógica perversa da alteridade, portanto, continua, só mudou de nome. Neutralizar as diferenças, acabar com a distintividade, aniquilar a alteridade e as vozes dissonantes, através de sua afirmação e promoção, são as palavras de ordem para a continuidade das leis do progresso e desenvolvimento. E nós, arqueólogos, mecanismos de exercício do poder, continuamos querendo “amansar o gentio”, aldeá-lo em nossos macromodelos de análise tecnicista, abduzindo-o.

O que fazer neste quadro aparentemente desolador? Não podemos simplesmente negar os pontos positivos trazidos pelas teorias poscoloniais ou multiculturais, como a possibilidade de uma multivocalidade e de uma co-produção na construção de representações culturais (Pagán Jiménez e Ramos, 2008: 55). Como expurgar o colonialismo da arqueologia? Fazê-la mais condizente com os atuais contextos de lutas étnicas, ou aquele de “virar índio”, ou de “voltar a ser índio”? Mais recentemente alguns arqueólogos têm começado a examinar seus elos com outros campos de investigação e a questionar o que está para além do poscolonialismo⁴¹ (Gnecco, 2008).

⁴¹ Conferir Patterson 2008; Gnecco, 2008, 2009b.

Um destes novos campos, conquistado pelos movimentos sociais e, em crescente desenvolvimento, versa sobre a possibilidade de produzir representações culturais outras, narrativas e conhecimentos novos em co-autoria com comunidades (um dos ganhos entre aspas das teorias poscoloniais), principalmente indígenas⁴². Este novo campo ficou conhecido como arqueologias indígenas.

Essas arqueologias são definidas pelo envolvimento de coletivos indígenas nos trabalhos arqueológicos, não como sujeitos de pesquisa e sim como colaboradores. Uma amplitude de diferentes tipos de arqueologias indígenas têm surgido sob variados nomes: arqueologia tribal, arqueologia colaborativa e arqueologia “covenantal” (de aliança), todas voltadas para as preocupações e necessidades de grupos indígenas e dedicadas a dar importância a estas pessoas nativas como as guardiãs legítimas do passado⁴³. Estas conformam o modelo geral de arqueologia indígena, arqueologia “hecha por, para y desde pueblos indígenas” (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 37). Numa perspectiva poscolonial, tal definição, inerentemente, traz consigo duas demandas: quem será o responsável por conduzir essa arqueologia; e, qual será o controle sobre o “processo arqueológico” (Preucel e Cipolla, 2008). Essas demandas consideradas inerentes à colaboração de pessoas outras, que não os arqueólogos, revelam certo temor, por parte desses últimos, de perder sua autoridade na pesquisa. Mais que perder a autoridade, perder o controle sobre a produção do conhecimento, o status de propriedade do passado por direito e de fato dos arqueólogos.

Quanto ao controle, ao limite a se impor sobre a intervenção de corpos considerados estranhos à pesquisa, Watkins (2000), por exemplo, acredita que as arqueologias indígenas só serão adequadamente concebidas quando a arqueologia for controlada por coletivos indígenas. Ele escreve: “*a truly indigenous archaeology will never happen until indigenous populations control the quality and quantity of archaeology performed on their homelands*” (Watkins, 2000: 177 *apud* Preucel e Cipolla, 2008: 131). Esta

⁴² As pessoas indígenas não são as únicas interessadas nas histórias criadas pela arqueologia e também não são as únicas a estabelecer relações com a disciplina. Portanto, as discussões e propostas discutidas neste item serão mais acertadas se entendidas em um campo mais amplo de atuação, como afirmado por Gnecco e Hernández (2010), aquele das relações entre arqueologia e histórias e dos projetos sociais não acadêmicos, enquanto ferramenta para empoderar as comunidades locais no mundo global. Em um contexto maior de descolonização, uma arqueologia reflexiva e comprometida pode contribuir para estes processos.

⁴³ A maioria destas arqueologias indígenas têm utilizado o trabalho de Linda Smith (1999) como fonte teórica.

posição, para autores como Cristóbal Gnecco e Alejandro Haber, reflete um reconhecimento do direito de autorrepresentação indígena. Já para outros, como Sonya Atalay (2006: 293), restringir essa arqueologia a coletivos indígenas, condena a arqueologia a voltar a uma forma de essencialismo. Roger Echo-Hawk e Larry Zimmerman (2006), céticos com relação ao conceito de arqueologias indígenas, por sua vez, dizem que essa denominação acaba por perpetuar o pensamento racial, a partir do argumento de que a segregação deliberada de conhecimento, conforme categorias raciais, por museus e pelos próprios indígenas, promove e estimula um sistema de desigualdade, baseado num padrão de oposição entre colonizador e indígena. Ao invés deste termo, eles sugerem outros como “stakeholder archaeology” ou “arqueologia integrativa” (Echo-Hawk e Zimmerman, 2006:480-481).

Ao mesmo tempo em que Atalay não concorda plenamente com uma arqueologia feita por indígenas, ou que os envolva, de alguma forma, na execução do trabalho arqueológico, afirma que esse tipo de arqueologia tem o potencial de transformar a profissão, apresentando amplas implicações e relevância fora das comunidades indígenas. Ela ainda fala que *“indigenous archaeology provides a model for archaeological practice that can be applied globally as it calls for and provides a methodology for collaboration of descendant communities and stakeholders around the world”* (Atalay, 2006: 292). Outra prova irrefutável está inclusive no título do artigo de Atalay: *Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice*. A arqueologia indígena, nesse caso, atuaria como a cura da ferida colonial na arqueologia, como uma prática de descolonização. Portanto, ainda que essa seja uma arqueologia, ou arqueologias, que não “sirvam”, não sejam adequadas, elas têm a possibilidade de transformar a arqueologia em uma disciplina mais democrática e descolonizada (Liebmann, 2008a: 17).

Essas afirmações revelam o potencial transformativo do desenvolvimento destes tipos de arqueologias para a própria disciplina, obviamente. E seu potencial para as comunidades locais, indígenas ou não? Até o momento foram analisados trabalhos que propunham uma descolonização da disciplina com uma variedade interessante de estratégias metodológicas, na maioria dos casos com a intercessão de abordagens poscoloniais, mas que, em seu cerne, só visavam uma melhoria de aspectos éticos, metodológicos e estéticos. Ou ainda demandas preconcebidas pelos próprios

arqueólogos sobre o que seria valoroso para a comunidade, geralmente envolvendo, repatriação, proteção de sítios sagrados, turismo, educação. Valorização das comunidades locais, traduzida em recompensa, nesse caso, para os arqueólogos.

Esse sucinto debate exemplifica o quanto uma aproximação com comunidades, principalmente indígenas, pela arqueologia pode ser ambivalente ou problemático. Na percepção de Gnecco e Ayala (2010), isso torna-se cada vez mais um campo de batalha, ou um lugar para o encontro intercultural.

Mientras antes no existía o era direccional ahora la tendencia global de empoderamiento indígena ha renovado la historia, una herramienta de significado cccltural y legitimidad política, y ha hecho de la relación con la arqueología un tema contestado y polémico (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 23).

Na América Latina, o embate entre conhecimento científico e conhecimento tradicional (principalmente indígena), ou ainda, as lutas pelo poder de representar e de narrar o passado, é mais recente do que em outras partes do mundo, embora sejam de intensidade e visibilidade análogas (Gnecco, 1999, 2006a, 2008; Endere, 2002; Benavides, 2005; Ayala Rocabado, 2010)⁴⁴. Os debates sobre a possibilidade de coexistência de ambos os conhecimentos, ou pelo fim da primazia do conhecimento arqueológico científico sobre os locais (muitas vezes enumerados como memória social e história oral), foram precedidos por críticas de intelectuais nativos à disciplina, como Silvia Rivera (1980) e Carlos Mamani (1989).

A relação entre a arqueologia e as populações indígenas na América Latina iniciou-se, como exposto no princípio do capítulo, de forma truncada, pela vinculação manifesta entre o processo de institucionalização da disciplina e o colonialismo (Gnecco, 2006a; Ferreira, 2002; 2006; 2010), revelando-se em uma não relação entre a disciplina e povos indígenas, a não ser a de pensá-los como seres muito distantes na escala temporal, ou na evolutiva. Posteriormente, com a abertura da prática arqueológica, possibilitada pelas correntes interpretativas (em parte, adeptas do pensamento multicultural) essa relação passou a ser tolerada e admitida. Nesse contexto político e disciplinário mais favorável, aliado às reivindicações dos movimentos sociais, começaram a se redefinir as relações

⁴⁴ Conferir também a revista chilena de Antropologia Chungará (2003), número dedicado a refletir sobre a relação entre arqueologia e comunidades indígenas chilenas e bolivianas.

entre os grupos, a ponto de se pensar em negociação e colaboração entre grupos indígenas e arqueólogos (Trigger, 2004; Gnecco, 1999; Ayala Rocabado, 2010).

Uma variedade de perspectivas tem sido abordada no engajamento entre arqueólogos e comunidades. Esse engajamento é considerado por Ayala Rocabado (2010: 191) como um fenômeno social, cujas abordagens são: as discussões sobre o processo de construção de identidades étnicas no passado e suas implicações e usos políticos na atualidade (Trigger, 1996, 2004; Jones, 1997; Benavides, 2005); os estudos que entendem esse contexto como de disputas de poder entre conhecimentos científicos e tradicionais, pelo posto de saber legítimo (Gnecco, 1999, 2006a); ou ainda aqueles que tratam dos aspectos ou das discussões legalistas sobre as disputas de apropriação social do patrimônio (Ferreira, 2009b; Liebmann, 2008b); como o discurso arqueológico construiu e tem construído a imagem dos indígenas e como essa construção está entremeadada aos contextos de sua produção (Trigger, 1980, 2004; Preucel e Hodder, 1996; Haber, 2010; Gnecco, 2008); e, por fim, onde a própria autora se insere, como são estabelecidas as relações entre arqueólogos e povos indígenas (Ayala Rocabado, 2010; Dante Angelo, 2010; Haber, 2004a, 2004b; Herrera, 2010).

A “relativa ausência de relações” entre arqueólogos e comunidades nativas vivas, desencadeada pelo longo processo de construção e reprodução recursiva (Giddens, 2003) de uma imagem estereotipada dos povos indígenas (viviam em sociedades estáticas, sem progresso, resíduos do passado), nos períodos colonial-imperial-republicano, presente ao longo de todo o desenvolvimento histórico da arqueologia americana, desdobrou-se em algumas outras analisadas e discutidas por Ayala (2010), seja pelas necessidades multiculturais, seja pelas lutas étnicas. Tais desdobramentos são resumidos em seis tipos de relações, ou categorias de relações, – negar, conhecer, colaborar, visibilizar, dialogar/negociar e delegar/intermediar) – identificadas e caracterizadas com base em informação escrita e etnográfica.

Dentre essas, a primeira categoria de relação (ou da não-relação) entre arqueólogos e coletivos indígenas vivas é a de negação. Essa predominou e predomina dentro do desenvolvimento da disciplina. É possível alocá-la desde o início da arqueologia até os dias atuais. Negação significa o não reconhecimento do indígena, embora saiba-se que ele existe. É um desconhecimento proposital, implicado em promover um

distanciamento, cujo resultado esperado é a inexistência de relação e/ou exclusão do outro em respeito às práticas associadas ao material arqueológico. Dessa maneira, nega-se o outro, enquanto: sujeito social; sujeito com quem se poderia interatuar; sujeito portador de significados culturais, valorações e interesses vinculados aos referentes materiais; sujeito com direito a conhecer e opinar sobre as práticas relacionadas aos mesmos referentes, transformando-o em um sujeito, ou sem opinião, ou cuja opinião é descartável.

Segundo Gnecco (2006a), o discurso arqueológico, o conhecimento científico, em última instância, impõe-se como o único válido, o verdadeiro, aquele cuja capacidade de contar a história é exclusiva, inalcançável a quaisquer outros. Ele também impõe, relega o discurso de outros a uma mera ficção, um mito, ou curiosidade cultural local. Não bastasse a negação de outras percepções do passado, ainda reproduz o estereótipo dos indígenas como membros de sociedades sem história – não fosse a arqueologia, muitos grupos pré-históricos não teriam história. Nem os chamados relatos orais, nem a memória social se validam como outra forma de produção histórica. Ainda menos as interpretações que os indígenas possam fazer do registro arqueológico. Esta relação resume-se, portanto, à negação do espaço do outro, de sua capacidade de manter a posse sobre os meios de representação de suas histórias, de suas identidades e à imposição do tempo linear na construção do passado indígena (Franco, 2008).

Essa exclusão na narrativa arqueológica dos povos indígenas, principalmente contemporâneos, se deu por dois motivos diretamente imbricados com a retórica colonial/nacional: a suposta ausência de continuidade temporal entre os indígenas contemporâneos e os do passado; e a apropriação da história pré-europeia pelas unidades nacionais como a história de todos (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010; Gnecco, no prelo). Nos últimos anos, essa exclusão vem sendo contestada, como apontado no início do capítulo. As lutas dos movimentos sociais, as reformas constitucionais⁴⁵, a abertura do multiculturalismo e o empoderamento de comunidades locais deram subsídios a estas pessoas para contestarem o *locus* de enunciação e o controle acadêmico sobre as narrativas históricas de seu passado e presente. O lugar de

⁴⁵ As reformas constitucionais tiveram lugar na América Latina por volta de 1990 e procuraram garantir aos grupos étnicos uma certa autonomia no que diz respeito a seu território, a aparatos legais, educação, administração e língua (Stavenhagen, 2002).

enunciação, antes restrito aos arqueólogos e historiadores, agora são vários e são desempenhados dentro de agendas de minorias étnicas nas escolas e em novas estruturas constitucionais e legais (Gnecco, 2009a). A influência da variedade de lugares para a enunciação no estabelecimento de histórias locais não pode ser negada, fazendo com que sua relação com a arqueologia se transmute para uma luta pela autorrepresentação e por espaço dentro das pesquisas, inclusive com participação efetiva nas tomadas de decisão. Esta nova configuração social tem cobrado um posicionamento firme por parte dos arqueólogos que são os controladores de direito e de fato do registro arqueológico, da herança pública. No entanto, “registro arqueológico”, “herança pública” e “patrimônio da nação” são termos inculcados no imaginário pela ideologia colonial/nacional. Uma investigação arqueológica tampouco pode tomar para si a consideração de que ela agrada e beneficia a todos de uma nação. A concepção de herança pública e de patrimônio da nação só pode ser concebida com violência simbólica e epistêmica.

Tendo em vista este cenário, as teorias poscoloniais e suas perspectivas multiculturais abriram certo espaço de interação, produzindo categorias intermediárias de relação, como conhecer, colaborar, visibilizar, incluir, cujas estratégias de intervenção, junto às comunidades, foram explicitadas no tópico acima.

Já, as propostas de relação descritas por Ayala (2010) que visam dialogar/negociar e delegar/intermediar fazem parte dos desígnios mais recentes. Elas são adotadas principalmente por aqueles cujas críticas mais contundentes são dirigidas aos projetos de adoção das ideias poscoloniais pela arqueologia (Gnecco, 1999, 2006a, 2008, 2009b; Londoño, 2010a, 2010b; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010; Gnecco e Hernández, 2010; Haber, 2004a, 2010; Ayala Rocabado, 2010). Estas categorias, cujo objetivo é expurgar a retórica e as intercessões da arqueologia com os colonialismos, são as que mais se enquadram nas atuais perspectivas de redefinição das relações entre arqueólogos e coletivos indígenas. Elas não desconsideram os ganhos reais obtidos com a bondade falaciosa da ordem multicultural – conhecer, visibilizar e colaborar ainda fazem parte do projeto atual de estabelecer relações com comunidades, embora sem a pretensão de somar dividendos unilaterais para a disciplina, ou de distribuir recompensas. A esse respeito, Gnecco e Ayala (2010: 37) afirmam que *“el hecho de que hayan sido conducidos allí por la retórica multicultural no invalida lo que están haciendo”*.

Conquanto os ganhos sejam considerados, as narrativas do passado têm suas próprias economias políticas e estas se relacionam com projetos de identidade e com a forma como eles se desenrolam. Sendo assim, o melhor seria não “fetichizar” tanto os objetos, como fazem o Estado, os museus e as reservas técnicas. O papel mais importante ocorre a partir de uma consciência narrativa, provinda da relação entre elas e os grupos locais. Ao invés de lutas pelo poder de quem pode ou não estudar e gerir as interpretações e a salvaguarda desses “vestígios arqueológicos”, o mais interessante seria se eles fossem vistos, compreendidos e valorizados em seu envolvimento com as comunidades locais, tendo-se, em conta, os entendimentos, as preocupações, as expectativas e os conflitos dessas em relação a eles. Em outras palavras, o melhor seria se eles fossem entendidos como referentes materiais, como *“modos de activación y potenciación de sentidos históricos locales, alternativos a su devaluación nacional”* (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 33).

Ayala (2010), ao apresentar modelos resumidos das relações entre as partes conflitantes, objetivou abarcar o seu processo histórico, para que ele, de alguma forma, leve-nos a teorizar e praticar uma arqueologia menos excludente (e aqui não se trata de promover a famosa inclusão multiculturalista, abordada anteriormente) e reprodutora das origens coloniais do processo de institucionalização da disciplina. Para a autora,

Esto no implica desconocer los objetivos de la arqueología ni los avances que ha tenido sino pensar en nuestra realidad como países con poblaciones indígenas que plantean demandas y cuestionamientos al quehacer arqueológico. Es necesario considerar que nuestro papel como arqueólogos no radica en hablar por los otros sino en hablar con y sin negar a los otros en un contexto en el que ninguna de las voces debe ser silenciada (Ayala Rocabado, 2010: 214).

Entender os processos em que nós, arqueólogos, estamos envolvidos, requer um olhar mais introspectivo e retrospectivo de nossa disciplina, assim como do contexto social através do qual nos direcionamos. Tal direcionamento do olhar para dentro da própria disciplina e de seus processos constitutivos é necessário por três motivos principais, segundo Ayala (2010: 190): primeiro, refletir sobre o papel que temos e podemos ter frente às demandas étnicas vigentes; segundo, analisar a construção do outro indígena na arqueologia e o tipo de relações firmadas com ele; terceiro, abordar criticamente as interpretações e a imagem do passado que geramos. Nesse sentido, as tensões surgidas entre arqueólogos e indígenas, nos últimos anos, merecem uma reflexão sobre o

desenvolvimento histórico, político e epistemológico de nossa disciplina, “(...) *asumiendo posturas claras respecto a cómo queremos relacionarnos con las poblaciones originaras y qué tipo de arqueología queremos seguir practicando*” (Ayala Rocabado, 2010: 190).

Se as tensões entre os grupos merecem uma reflexão introspectiva e retrospectiva, então, como podemos abarcar, criar e legitimar uma economia política das narrativas históricas, a partir de uma relação com a arqueologia⁴⁶? A resposta parece óbvia, permitindo a participação de comunidades nativas na produção narrativa e nos mecanismos de representação desde seu cerne – a arqueologia. Entretanto, como permitir a participação (coisa que a ordem multicultural já fazia⁴⁷, com os devidos limites) de “outros” tendo os mesmos aportes teóricos? As alternativas e estratégias metodológicas das teorias poscoloniais, bem como suas declarações de direitos e modos de proceder eticamente que

parecerían tener un puente y llenar un vacío, dejan intacto el fondo del problema: la arqueología que aparece en ellas es la misma que produjo la esquizofrenia histórica (el indio bueno del pasado y malo del presente). Cómo invitarla a la fiesta con sus mismas ropas? Quizás sea hora de pensar en alternativas (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 34).

Como acabar com a negação dada pela ausência de relações entre o conhecimento dos arqueólogos e o dos povos indígenas; com o distanciamento e o conflito, gerados pelo desconhecimento, de parte dos arqueólogos, do vínculo indígena com os sítios arqueológicos e do não reconhecimento das crenças étnicas em torno dos mortos? E como diluir o preconceito e o temor que alguns coletivos indígenas têm com relação ao trabalho do arqueólogo (associado à usurpação de seus bens e à destruição do lugar sagrado)? Esses questionamentos de como proceder, como vimos, iniciam-se com o desenvolvimento das arqueologias pós-processuais e desde antecedentes na arqueologia social latino-americana (Fournier, 1999). Eles foram, em última instância, resultado do desenvolvimento histórico das arqueologias latino-americanas, cuja

⁴⁶A criação de uma economia política com a participação da arqueologia subjetiva objetivar uma arqueologia para audiências, com propósitos e significados mais amplos (Gnecco, 2008; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010).

⁴⁷A vertente multiculturalista propunha incluir as histórias de outros, através de seu “resgate” e consequente “recuperação”, em termos essencialistas, ao invés de mostrar como se constituíram em sua relação com os colonialismos. Essa “recuperação” histórica não enfrenta, nem expõe o funcionamento dos colonialismos. Ao contrário, evita-os, suprimindo a possibilidade de explicar o local pelas interações que tem com a nova cultura hegemônica. Nesse sentido “*el pueblo es ‘rescatado’ pero no conocido*” (Gnecco, 2009a: 264).

interação com as povos indígenas (quando aconteceu) esteve permeada pelo desconhecimento/desprezo, ou pelas inclusões multiculturais. Essas, em teoria, propuseram uma colaboração, um diálogo negociado, nos contextos de reivindicação étnica, mas que no fim, limitaram as ações e falas locais para seus próprios fins – os do presente globalizado.

A resistência emergente desses questionamentos, na arqueologia, fez com que ela fosse “reaccionaria”⁴⁸ (Gnecco, 2008). A mesma arqueologia, que antes queria negar a conversação, agora quer ser parte dela (Ayala Rocabado, 2010). “Reaccionaria” em sentido duplo: de uma restauração da condição moderna da disciplina⁴⁹ e de uma arqueologia, enquanto pertencente ao campo das ciências humanas, e como tal, deve admitir o estudo do ser humano real, e não mais de um ser virtual, enclausurado no passado, sem remanescentes no presente (Gnecco, 2008). Esta “reacción” possibilitou a introdução de níveis hermenêuticos que, espera-se, irão além de uma simples representação.

A arqueologia “reaccionaria”, caracteristicamente de sentido local, é claramente uma prática política, que visa promover e contribuir para a construção de espaços plurais (pluralismo definido aqui enquanto expressão horizontal da diferença e não como hierárquica e distante como queria o multiculturalismo), no presente e para o presente (Gnecco, 2008). A alteridade, agora, é concebida como um feito a ser conhecido e entendido em sua especificidade nas relações com o *álder*, e não como um impasse a ser eliminado (como queriam as perspectivas vigentes no colonialismo moderno e no interno); ou mesmo segregada e tolerantemente contido e vigiado (como estabelecia o cânone multicultural) (Gnecco, 2008). A promoção do pluralismo, há poucos anos, pela arqueologia é feita em termos de uma economia política (ampliando os campos e níveis de atuação da disciplina) e de uma interpretação (interpretações e conhecimentos outros

⁴⁸ Este termo é um tanto quanto amplo e engloba uma série de modos de se fazer arqueologia, inclusive alguns com um resquício das perspectivas multiculturais. Neste trabalho, ele é empregado sob uma abordagem que pretende expurgar-se das heranças colonialistas e dos vieses negativos e tentadores do multiculturalismo, daquela associada à resistência contra a “traição à modernidade” e contra a desvalorização pós-moderna da história (Gnecco, 2008).

⁴⁹ Uma restauração da condição moderna da disciplina viria em contrapelo à desvalorização pós-moderna da história e do passado. A desvalorização dessas instâncias foi questionada com um argumento moderno: “hay un lugar virtual para la producción de representaciones históricas en el cual se encuentran la memoria y el deseo. La arqueología del tiempo-espacio es también el tiempo-espacio de la arqueología” (Gnecco, 2008: 98-99).

que o arqueológico são bem vindos), tornando efetivamente a arqueologia uma disciplina pública⁵⁰.

(...) la arqueología para y por el público puede concebirse como una coproducción en la cual los sectores interesados colaboran, aprenden y producen historia de manera conjunta, aunque no sin conflicto productivo. Esta arqueología es plural, no un camino para ampliar los receptores del conocimiento experto sino una forma de ampliar y darle poder a los sectores sociales que otorgan sentido al pasado (Gnecco, 2008: 101).

O que implica a criação e a legitimação de economias políticas? E um pluralismo em termos de representação?

A ampliação dos campos e níveis de atuação da arqueologia abre espaço para a dissolução da dicotomia arqueólogos-indígenas com os projetos de arqueologia indígena. Ato possível se as pessoas nativas passam a fazer parte da produção narrativa da história como participantes e controladores dos projetos e processos arqueológicos (Gnecco, 2008, 2010; Franco, 2008). Na proposição de Mamani (1994 *apud* Gnecco, 2008) uma arqueologia assistida e sistematizada, conforme noções de espaço e tempo dos povos indígenas, pode fazer parte de projetos de recuperação de histórias locais, ao fornecer elementos de coesão social e coletiva. A recuperação de tais histórias possibilita a estes coletivos atuarem frente a demandas políticas, de identidade étnica, a clamores de permanência/continuidade no futuro.

A busca por sentidos locais do passado permitirá entender, por exemplo, qual relação se estabelece entre os locais e o que para nós, arqueólogos não-nativos, são “sítios arqueológicos” ou “registros arqueológicos” (evidências de culturas passadas e extintas). A apropriação simbólica dos coletivos indígenas certamente é outra – para muitas “nosso” sítio arqueológico é um lugar vivo, repleto de significações e

⁵⁰ O termo pública, nesse caso, guarda alguma relação com a proposta teórica da Arqueologia Pública, surgida há duas décadas. Entretanto, os aportes teóricos e as práticas metodológicas são substancialmente outros. A própria definição de público e os resultados esperados constituem um outro campo do inicialmente proposto. Atuar junto ao público era algo que somente poucos faziam. E quando acontecia se configurava de modo a unicamente compartilhar resultados, a instruir a população considerada desprovida de conhecimento sobre o “arqueológico”. Não se pensava em instituir um projeto coletivo desenvolvido relacional e colaborativamente. A proposta de uma arqueologia relacional, nesse sentido, como o próprio termo diz, é aquela que se relaciona com outras visões, outras histórias, outros mundos. Nesta perspectiva, objetiva-se incluir as comunidades locais no processo de produção conjunta do conhecimento, que, eventualmente, poderão encontrar dados úteis à construção de suas próprias histórias (Gnecco, 2006, 2008).

simbolizações, que podem ter ampla influência no modo de vida dessas pessoas. No relato de Mamani (1994 *apud* Gnecco, 2008), os referentes materiais configuram-se em fontes de fortaleza moral e de reafirmação de sua autonomia cultural. Conforme essa abordagem, os vestígios, antes órfãos, terão um berço onde descansar o peso de uma não-representação simbólica e afetiva⁵¹.

Quanto à aplicabilidade de um pluralismo, sob a noção de representação, ele está associado à alternativa de ordem intercultural⁵² dada por Gnecco e Ayala (2010), na introdução do livro compilado por eles *Pueblos Indígenas y arqueología en América Latina*, para o dilema de abrir a possibilidade de participação a pessoas outras, no fazer arqueológico, sem alterar suas bases teóricas, devedoras da retórica colonialista/nacionalista. Está, portanto, intimamente interligada aos impasses e paradoxos nascidos no interior da disciplina quando da distância entre os desejos teóricos e a prática efetiva.

A esse respeito, o entendimento interdiscursivo, a relação renovada entre indígenas e arqueologia, por meio de uma proposta coletiva e colaborativa, deixaria entrever o momento para a coprodução de algo novo, ao invés de uma mera reprodução de retóricas coloniais, imperiais e nacionais. Na perspectiva da coprodução, uma das prerrogativas, como proposto acima, é a de que a arqueologia teria que ser pensada e transformada. De início, seria preciso vasculhar seu prédio metafísico para descobrir onde mora o fantasma colonial (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 35).

Essa seria uma arqueologia da arqueologia, nos dizeres de Alejandro Haber (2004), na qual é esperada a possibilidade de se demarcar um *locus* de enunciação, que contextualize o dito e o não dito, não em termos universais, mas regionais. “*Es*

⁵¹ Um exemplo de busca de um sentido local para o que consideramos “vestígios arqueológicos” é o artigo de Gnecco e Hernández (2010) *History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologists*. Neste artigo, os autores acompanham o processo de reassentamento e apropriação de um sítio arqueológico, (inclusive com o pedido de repatriação de estátuas do mesmo) pelos Nasa do sudoeste da Colômbia. A apropriação do território pelos Nasa e o retorno das estátuas gerou um projeto de pesquisa colaborativa entre arqueólogos e pessoas nativas visando a produção da história local, verdadeiramente significativa para a comunidade, e a redefinição da identidade étnica dessas pessoas. Os materiais arqueológicos encontrados a partir da pesquisa colaborativa foram dotados com novos significados relacionados ao contexto da luta étnica de autodeterminação e revivência cultural. Para os autores esta ajuda pública está tornando-se eticamente obrigatória e estrategicamente necessária.

⁵² A alternativa de ordem intercultural prevê consensos mínimos entre arqueólogos e comunidades locais indígenas, cujas diferenças devem ser tramitadas e promovidas, em vez de separadas e organizadas, como feito pela perspectiva multicultural. Sua realização é esperada em cenários plurais não excludentes (Gnecco, 2009a: 259).

regional, como práctica y como pensamiento, está situada, como práctica social y cultural, y como representación de ella” (Haber, 2004a: 10). No entanto, essa arqueologia, ao mesmo tempo objeto e sujeito de estudo, será insuficiente se quiser alcançar somente os limites de si mesma, ela deve transcender estes limites e tentar compreender sua própria prática teórica, para além dos “irredutíveis epistemológicos” que as impregnam (Haber, 2004a). Ela poderia pensar-se nessa

(...) mirada epistemológica desde una perspectiva desde la cual el conocimiento no está allí para ser observado sino que ya está siendo vivido. Desde esa perspectiva la arqueología, y la arqueología de ella, serían entonces nada más – y nada menos – que modos de estar en el mundo (definido este no por la geografía de la naturaleza sino por la cartografía de lo que queremos posible). (Haber, 2004a:11).

Mas como a arqueologia pode fazer parte de uma conversação com comunidades locais da qual ela mesma já se excluiu faz tempo? Apagando ou esquecendo seu próprio objeto de estudo por excelência – o passado? Esta certamente não é uma alternativa possível (Franco, 2008). Um começo aceitável, seria posicionar-se criticamente, diante de suas intrínsecas relações com os colonialismos e com as “ciências” que os promoveram (Haber, 2004a; Franco, 2008; Gnecco, 2006a, 2008, 2009; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010), realizando uma cartografia do poder intelectual (Gnecco, 2004).

A forma de conhecer e interagir com nosso objeto/sujeito de estudo também deve mudar, pelo abandono do discurso cientificista, de nossas categorias de pensamento – passar de sujeito/objeto a sujeito/sujeito, cujas interpretações e epistemes possam compartilhar de um mesmo horizonte, ainda que repleto de tensões e dissensos (Haber, 2004b). Nessa medida, com o objetivo de fazer parte da conversação com comunidades indígenas locais, a disciplina deve “*re-establecer los vínculos de la práctica con el mundo*” (Haber, 2004a). Re-estabelecer esta relação impõe questionar as categorias com que a arqueologia interpreta o passado, e fazê-lo, a partir de categorias assentes ao mundo com o qual queremos nos relacionar – a comunidade indígena (Franco, 2008: 16-17). Como afirma Haber (2010: 57)

ninguna búsqueda del conocimiento está desprovista de consecuencias sociales; permanecer en esa creencia ya no puede considerarse un lujo académico, mucho menos una ingenuidad política. La teoría del conocimiento es, al mismo tiempo, teoría de la sociedad; el conocimiento es también práctica social.

Esse exercício de corrigir a prática arqueológica, conforme as correções correspondentes àquelas realizadas em seu prédio metafísico, faz parte da solução encontrada por Gnecco e Ayala (2010) para banir o colonialismo da arqueologia

(...) exponer sus bases filosóficas a las de otras cosmovisiones. Lo menos que podemos esperar de esa exposición (y de ese encuentro) es una transformación de la disciplina; una auto-conciencia crítica de la descolonización; la relación con las comunidades indígenas como un acompañamiento, como una reflexión desde la herida colonial (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 35).

Um ponto de início dessa confrontação pode aludir ao mundo das representações. Estas criam discursos que se perpetuam nas práticas pela reprodução recursiva (Giddens, 2003) e constituem, ou estruturam (para falar de Giddens novamente), a partir das consequências que geram o curso, a estrutura da vida social. Tais representações e suas histórias locais (tornadas globais) criadas pelos colonialismos, segundo Mignolo (1995b) devem ser entendidas, a partir do entendimento da análise da *semiosis colonial*. Os objetivos desta análise são dois: tentar apreender a ampla categoria de interações semióticas que ocorrem no encontro colonial e parar de negar a auto-representação do outro (nesse caso, não enquanto uma possibilidade, e sim, enquanto fato). Sobre esse último objetivo, mais que parar de negar a autorepresentação, o crucial é deixá-lo representar-se, se mostrar por ele mesmo e entendê-lo

como un sujeto que produce textos (que representa); como un sujeto que es representado, sabiendo conscientemente que está siendo representado y conociendo plenamente (pero también cuestionando y discutiendo) los medios de representación; como miembro de grupos de interés que otorgan múltiples sentidos y usos a las representaciones producidas. Así se crean nuevas cartografías temporo-espaciales en las cuales se escenifican contradicciones, hegemonías y subalternidades. Las memorias hegemónicas son enfrentadas por memorias disidentes; el campo de batalla ha sido ampliado para acomodar la lucha por referentes materiales y, de manera más básica, por la economía política de las narrativas históricas (Gnecco, 2008: 99).

Com a ampliação do espaço para uma autorepresentação, pelas lutas dos movimentos sociais, pela perspectiva multiculturalista e pelas reformas constitucionais, as pessoas locais, incluindo indígenas, tornaram-se menos presas e dependentes do monopólio narrativo (excludente) de seus enunciadores “de fora”: os arqueólogos. As autonomias locais, consagradas pelas reformas constitucionais, junto com as agendas étnicas estabelecidas, abriram espaço para a produção de narrativas históricas, criando

oportunidades de ressignificação do passado e de re-criação dele no presente (Gnecco e Hernández, 2010: 02; Gnecco, 2008).

Este contexto de empoderamento dos grupos étnicos e de seu crescente interesse pela busca de sentido histórico tem levado os grupos a fazerem apropriações não-acadêmicas de assuntos considerados “exclusivos” da arqueologia. Esse fato coloca em evidência tanto a mutabilidade de anos dos arqueólogos, quanto o caráter concreto dos processos de produção histórica, ainda mais que as preocupações abstratas pela natureza das representações do passado (Gnecco, 2009a). “*El pasado aparece como un lugar llenado por la significación del deseo*”⁵³ (Gnecco, 2009a: 261). A história, portanto, transforma-se em um espaço, onde se produz sentido e se converte na gênese do sentido coletivo (Achugar, 2001). Essa evidência é a mesma que exige uma postura diferente do que tem sido a arqueologia, bem como do modo como vem sendo trabalhada. Um assunto unicamente disciplinário passa a ser, sobretudo, político, com a possibilidade de se descolonizar antigas relações de subordinação. Nesse sentido, “*la historia liga las luchas del pasado (de resistencia, de enfrentamiento al orden colonial) con las del presente y el futuro: las legitima, les da sentido de continuidad*” (Gnecco, 2009a: 262).

A autorrepresentação tem sido, então, privilegiadamente instituída nos pilares da história, tanto sobre o que poderia ter ocorrido no período colonial/nacional, quanto na dimensão do que “de fato” foi, levando a dimensões como as do que deveria ter sido e do que poderá ser de novo, ampliando o campo de visibilidade para outros mundos possíveis (Gnecco, 2008; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010). Na elaboração dos seguimentos de auto-representação histórica, a arqueologia, em alguns momentos (no caso desta pesquisa, a disciplina não era bem-vinda, pelo menos no início), tem sido requisitada como uma possível aliada para “revitalizar” os sentidos dados aos objetos⁵⁴.

⁵³ Uma das significações do desejo pelas quais passa uma revisão do passado está associada nas palavras de Achugar (2001: 81) “*(...) con la necesidad de conocer los orígenes, de averiguar filiaciones y pertenencias, de precisar el momento inicial de individuos y colectividades; y de un modo particular con la necesidad de revisar el origen del estado-nación, precisamente en momentos en que éste está amenazado*”.

⁵⁴ O sentido de uma arqueologia aliada, nesse caso, diz respeito à intenção de ambas as partes em desenvolver uma investigação em conjunto, nos termos de uma colaboração, definida como aquela cujas decisões do princípio ao fim da investigação são discutidas e ajustadas conforme os interesses de ambas as partes. Claramente, os conflitos não são abolidos, nem menosprezados.

Não se trata de um apoderamento da autorrepresentação e, sim, de acompanhá-la. Na maioria dos casos, e aqui se inclui o presente estudo, a preocupação parte, de início, dos próprios arqueólogos, impelidos por uma preocupação disciplinária, e/ou preocupados com as demandas éticas e sociais dos atuais contextos de re-emergência. Um exemplo da discrepância dos desejos de interação aparece no sempre citado livro compilado por Gnecco e Ayala (2010), a obra mais recente sobre a relação entre povos indígenas e arqueologia na América Latina. Nesse, somente dois, do total de vinte e um artigos⁵⁵, são de autoria de indígenas. Tal fato revela o recente envolvimento dos povos indígenas nas divisas arqueológicas e/ou o uso de meios outros para a autorrepresentação.

O outro objetivo de uma análise das representações, baseada na *semiosis colonial*, proposta por Mignolo (1995b: 332), é o de tentar apreender a ampla categoria de interações semióticas, ocorridas no encontro colonial, diz respeito ao modo como as perspectivas anteriores centravam-se na representação do colonizado pelos colonizadores. O discurso destes (missionários de diferentes ordens, viajantes, naturalistas, governistas, etc), sobre os subjugados, prevaleceu⁵⁶. Mas, como se autorrepresentava, mostrava-se e se concebia o colonizado por ele mesmo? A maioria dos estudiosos, vai dizer que é impossível sabê-lo, pois os colonizados não deixaram nenhum escrito, nenhuma marca que os possa caracterizar e dizer, de fato, quem eram eles. Seu modo de ser e suas experiências pertencem ao passado, que é regido pelo privilégio da narrativa dos brancos, portanto só é possível conhecer o “outro” pelo *self* branco. Outros autores, como Cristina Pompa (2003), Lúcio Ferreira (2009) e Serge Gruzinski (2003), afirmam que é possível, sim, entrever a agência e a ação dos colonizados através do próprio discurso do colonizador, pesquisando sobre a construção do sentido do “outro”.

⁵⁵ Os artigos de Juana Carinao, *El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew*; e o de Marcelo Fernández-Osco – *La arqueología boliviana: eslabón de la colonialidad?*, criticam os arqueólogos, principalmente, por desconsiderarem os interesses das comunidades locais e por trabalharem até os dias atuais em bases monoculturais, não relacionais. O interesse dos arqueólogos vigora como o único válido. Ele é subserviente ao Estado e aos interesses acadêmicos que não refletem o sentido pluridiverso na construção do conhecimento. Para outros investigadores, de ascendência indígena, como Rivera (1980) e Mamani (1989), o discurso contestatório é o mesmo: a arqueologia é uma ferramenta colonial.

⁵⁶ Sobretudo, nas últimas três décadas, a história indígena havia sido escrita por “outros”. Isso ainda ocorre, embora as pessoas indígenas, agora tenham cobrado o direito à diferença e à autonomia (Londoño, 2010).

Cristina Pompa (2003), por exemplo, ao escrutinar documentos e cartas de missionários para suas ordens, ou ainda, para outros missionários dos séculos XVI e XVII procurou entender “*as linhas essenciais do percurso das mediações*” sob a perspectiva de uma linguagem simbólica negociada e descobriu nuances e fatos novos sobre os processos de conversão dos índios Tupi e Tapuia, supostamente extintos já no final do século XVIII. Para ela,

do ponto de vista antropológico (...) é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não nos possam devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu. Eles podem também, se analisados com os devidos cuidados, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como ‘outro’ (Pompa, 2003: 25).

Além disso, a autora, contundentemente, chega ao ponto de questionar o caráter “unilateral” dos relatos, por causa do perseverante olhar indígena inserido neles. Ela, ainda mostra, o quão complicada e inoportuna é a homogenização que fazem alguns estudos dos relatos do colonizador. Quem afinal é o colonizador? Certamente, eles não eram os mesmos em todos os lugares e, além disso, respondiam a demandas advindas de diferentes contextos e situações coloniais, isso sem mencionar os variados tipos de interação e alianças feitos em cada encontro.

Gruzinski (2003) também não se contenta em analisar somente a visão do colonizador. Em uma análise semiótica de mapas, pinturas e documentos produzidos, tanto por nativos como por espanhóis, ele procura acompanhar os inúmeros processos de transformação cultural característicos do mundo colonial no México, revelando processos de invenção e mestiçagem cultural variados.

Quanto aos primeiros que pensam na impossibilidade de uma autorrepresentação, (principalmente pela crença na aniquilação, na “morte” cultural, ou na “morte” de uma identidade étnica), reza um purismo, um pensamento monolítico arrastado e perpetuado pela própria corrente da retórica colonial. A retórica colonial, é ao mesmo tempo, produtora e produto de si mesma. Utilizo esse argumento, principalmente, pela crença enraizada no desaparecimento, por completo, de grupos indígenas inteiros como é o

caso dos Tapuia estudados por Pompa (2003) e o dos Puri que apresentarei no capítulo III. Pedro Puntoni (2002 *apud* Pompa, 2003), parece promover o desaparecimento dos genericamente chamados Tapuia, logo após o fim da “Guerra dos Bárbaros”, ignorando os que teriam sobrevivido, deglutidos pelas aldeias missionárias ou diluídos na população cabocla. Pompa, inclusive enfatiza que estes mesmos índios “extintos” (diluídos) são tão responsáveis pelo processo de ocupação e povoamento do sertão, quanto o “ser Tupi”, só não eram mais representados com o nome genérico com o qual o branco os chamava.

A fé e a reprodução da morte retórica de grupos indígenas inteiros, ou ainda, a convicção na imortalidade e soberania suprema da cultura branca nos leva a pensar em como a disciplina adotou essa representação histórica dos outros e como esses outros têm representado a si mesmos (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010). A não negação da autorrepresentação, obviamente, revela uma das questões mais importantes desse trabalho – para mim e, para muitos outros pesquisadores, – a maioria dos grupos indígenas nomeados pelos brancos, no período colonial, não estão nada mortos. Pelo contrário, frente aos avanços do capitalismo global que aparentemente os homogeneizariam, muitos vêm manifestando-se por vários lugares, não só no Brasil, senão em toda a América Latina, em processos de emergência, ou re-emergência étnica de fortalecimento, promovendo novas (re)configurações na geografia social e cultural (Dante Angelo, 2010: 164). Essas histórias locais não foram eliminadas, mas transformadas em seu encontro com as histórias coloniais (Gnecco e Hernández, 2010; Haber, 2010; Herrera, 2010). A dinâmica destes movimentos transnacionais e o surgimento de comunidades (re)-emergentes, na opinião de Dante Angelo, tornam elusivas categorias como “identidade” e “local”, cobrando dos arqueólogos uma postura mais informada, e atenta politicamente, visto que “(...) *el pasado es un elemento clave en la construcción de identidades y etnicidades en el presente*” (Dante Angelo, 2010: 161).

A esse respeito é terrível notar como muitos arqueólogos, no Brasil, ainda não atentaram para o quanto os traços de uma cultura são vivificantes e recorrentemente ativados, frente a situações extremas, como no contato inter-étnico. Ao invés de serem perdidos, ou simplesmente, fundirem-se aos da outra cultura em contato, eles adquirem,

como nos mostrou Manuela Carneiro da Cunha (2009: 237), ao falar sobre os “descendentes de brasileiros” iorubanos em Lagos, na Nigéria,

(...) uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.

Nesse sentido, cultura não é uma entidade dada, imutável, enrijecida ou ainda dilapidável. É algo constantemente reinventado, (re)-configurado, acometido sempre de novos signos e símbolos geradores de significações novas (não-oficiais, e até mesmo subversivas), seja pela ambiguidade dos símbolos ou pelo rearranjo dos signos. A dinâmica da produção cultural é, portanto, para Carneiro da Cunha (2009: 239) indefinidamente continuada, uma vez que

(...) o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido.

Fora de seu contexto de produção, os elementos culturais adquirem significações outras, daquelas dadas a eles inicialmente. Essas muitas significações subjetivadas permitem a existência de uma cultura de resistência, que subverte e destoa daquelas impostas pelo contato inter-étnico (Carneiro da Cunha, 2009). Os grupos, nessa percepção, podem permanecer, enquanto pensados em termos de contiguidade e continuidade, no tempo e no espaço, não sendo necessariamente aniquilados física e identitariamente. Não se pode esperar, no entanto, encontrá-los essencialmente em seu estado “puro”, originário, estático, enquanto meros guardiões de uma cultura inabalável, mártires da conservação de sua cultura (Pompa, 2003). Esta postura essencialista, bem como aquela da aniquilação, tendem a levar a um mesmo resultado “(...) o destino é um silencioso ou heróico desaparecimento” (Pompa, 2003: 22). Essas lógicas do imaginário colonial/nacional têm sido dissipadas pelos processos de reformulação de identidades,

de construção de novas formações e aportes sociais e culturais, condizentes com o cenário em que estão inseridos⁵⁷.

Sob esta perspectiva, e conforme o cenário atual de ressurgimento de coletivos, ou de membros de antigas coletividades, não é possível pensar na definição de grupos étnicos, ou mesmo em sua constituição, baseando-se em seus aspectos culturais (ainda que a cultura esteja essencialmente ligada à etnicidade). A identidade étnica é definida, por Moerman e Barth, em termos de adscrição – é índio quem se reconhece e é reconhecido como tal (Viveiros de Castro, s/d), ainda que o grupo apresente e ostente uma cultura forjada, criada para atestá-lo (Carneiro da Cunha, 2009).

Tal vivificação da cultura e sua capacidade de sempre se transformar, de sempre se “fazer” o tempo todo, com o já vivido e com o que se vive, deixa muito claro, portanto, que o extermínio, esse impacto fatal causado pela proximidade com a cultura branca, ou ainda pelo processo de degradação natural de índios degenerados, é uma fantasia. Fantasia de conquista, que conta a anedota dos vencedores, ou melhor, dos vencidos, aqueles que sucumbiram frente ao grande poder soberano da cultura branca ocidental. A ênfase na dominação⁵⁸, na subjugação das culturas ameríndias, frente a um *ethos* dominante branco, presente na maioria dos estudos sobre os colonialismos, é um exagero no poder colonial e não é exatamente, a meu ver e, em consonância, com as palavras de Thomas (1994), a maneira mais adequada de empreender um estudo deste tipo em nível local. Não se trata de negar que os colonialismos foram marcados por excesso de violência física, simbólica e epistêmica, nem mesmo toda a sobrepujação sofrida pelos colonizadores, ao questionar esta visão monolítica e incontestável de uma dominação colonial eficaz do passado (Thomas, 1994). Pelo contrário, trata-se de enfatizar o quanto a cultura pode ser dinâmica e vivificante e o quanto seus membros têm se empoderado, nos últimos anos, a ponto de cobrarem uma postura mais condizente das “ciências humanas” com o atual contexto de reivindicação de agendas étnicas.

⁵⁷ É preciso ressaltar que essa dinâmica opera em todos os envolvidos em uma situação de contato inter-étnico, não sendo exclusiva daqueles cujo poder simbólico e militar é inferiorizado.

⁵⁸ Neste entendimento, colonialismo foi monolítico, incontestável e eficaz (Thomas, 1994). Entretanto, um olhar mais atento a como o colonialismo atuou em níveis locais nos permite afirmar que, retomando as palavras de Gosden (2004), a coerência dos projetos coloniais foi prejudicada por contradições internas e pela intransigência e resistência do colonizado, o próprio sistema de circulação de pessoas, ideias e artefatos alteraram os interesses e suas múltiplas fontes, ocasionando mudanças em todos os envolvidos nesse sistema (Gosden, 2004: 03).

É preciso ressaltar, que não é meu interesse neste trabalho, construir uma abordagem sob a égide da dominação e da resistência, como apresentado por Miller *et al* (1989), pois acredito, assim como Gosden (2004), que esse tipo de análise prejudica os termos do encontro. Nesse sentido, sou assente com a seguinte premissa de autores como Nicholas Thomas (1994) e Cristóbal Gnecco (no prelo): *“mais importante que reconhecer e interpretar o colonialismo é mostrar como ele funciona”*. Mas ainda que esta não seja a intenção, é possível falar de uma eficácia simbólica dos projetos coloniais, fazendo uso das palavras de Lévi-Strauss, em *“A Eficácia Simbólica”* (Lévi-Strauss, 1967), não no sentido de uma cura, mas de abertura de uma ferida. Agravo aberto tanto na cosmovisão dos colonizados, como no próprio processo de constituição das incipientes ciências, especialmente a arqueologia, e que até hoje não cicatrizou (Gnecco, 2008; Franco, 2008). As estratégias dos projetos coloniais foram eficazes ao passo que manipularam a estrutura simbólica dos colonizados e das incipientes “ciências”, provocando um rearranjo de suas noções de mundo, de sua cosmovisão.

Rearranjo esse que, até os dias de hoje, permanece no subconsciente, até mesmo no de autores que se propõem a estudar os colonialismos. Seus escritos, muitas vezes, expressam uma mentalidade colonial, colonizadora. Ao estudarem as relações de ordem colonialista, acabam por ser cúmplices dela. Re-colonizam, a partir de seu modo narrativo, que crê na subjugação completa, na morte identitária e física de grupos inteiros. Recapitulam o discurso colonial, em termos unitários e essencialistas, mais do que subvertem o status privilegiado e a dominância presumida dos discursos investigados. Para Ian Watt *“ainda quando atentamos para as relações concretas de produção e de troca capitalista, tomamos colonialismo e seus agentes europeus como uma força abstrata, como uma estrutura imposta na prática local”* (apud Thomas, 1994: 13).

Ainda que o modo narrativo de muitos investigadores esteja contaminado pelo discurso colonial e pela fantasia do impacto fatal, o estudo atento de comunidades locais, indígenas ou não, nos deixa entrever como o colonialismo criou novos mundos, rupturas e fusão de valores variados a partir do encontro, modificando universos de significação e simbolização de ambas as culturas em contato (Gosden, 2004: 22-23). Como Thomas (1994), considero que essas modificações e os produtos advindos dela, foram tomados

tanto para atestarem os sucessos das missões civilizadoras, quanto para serem subversivos. Caso, os projetos coloniais houvessem sido extremamente eficazes, não estaríamos, agora, frente a tantos processos de etnogênese (Arruti, 2006), de “resgate” da “cultura” e de luta por manter vivos os costumes, língua, danças, ritos, saberes e fazeres tradicionais. O tradicional, nesse caso, apresenta uma mescla, uma fusão, revelando um “sincretismo”, que além de religioso é material, político e econômico.

Embora o ideal de dominação venha sempre acompanhado de resistência, esta última fica relegada a pequenos espaços criados entre as relações de dominação. Na acepção contemplada neste trabalho, a resistência aparece, de fato, não nos espaços entre as relações, mas nelas próprias. Não se trata de uma resistência consciente, que visa a uma mudança imediata, revolucionária nas práticas sócio-culturais, e sim de processos inerentes ao próprio embate estabelecido, quando do encontro inter-étnico, permeado pelas relações de poder. Isso ocorre devido às diferentes cosmologias em contato e à absorção do “outro”, de ambos os lados. Uma absorção que se dá segundo a cosmologia de quem absorve, o que implica uma nova invenção do outro (Wagner, 1981) e de si mesmo, criando (aí sim) espaços, elos, alterações e interações, novos modos de intervir e de interatuar com o outro e com o mundo. Isso pode ou não se caracterizar enquanto subversão da ordem vigente, ou resistência quanto às relações assimétricas de poder.

Quando da ocorrência de relações de poder, obviamente o processo de produção de fissuras na ordem é agravado. Esse processo pode ser consciente, e politicamente engajado e estruturado, tanto quanto pode ser inconsciente e (ainda assim) utilizado para legitimar um grupo no presente, caracterizando, nesse caso, uma tentativa de permanência, de luta pela continuidade no presente e no futuro. No caso das pessoas *purizadas*, pode-se perceber que ocorreram e ocorrem os dois tipos de processo. Há tanto um engajamento político e estruturado de pequenas ações e reações à ordem vigente, quanto um processo inconsciente de produção de fissuras nessa ordem. Posteriormente, essas serão utilizadas em favor da manutenção, legitimação e continuidade do grupo. Resta enfatizar que embora essas fissuras não sejam politicamente manejadas em prol de políticas culturais, elas reforçam e dão corpo ao movimento de constituição de uma “identidade”, de um coletivo e de um “território”.

Ainda que a ênfase na dominação seja um dado contundente, neste texto, serão pensados os espaços abertos pela “resistência”. Com relação ao que, convencionalmente, pode ser chamado de práticas subversivas ou de resistência, sejam elas geradas pelas consequências premeditadas e não premeditadas das ações nos dizeres de Giddens (2003), seja pelos elementos “a-estruturais” de Duvignaud (1997), elas geram o que Hall (1999), baseado nas teorias de Bhabha (1994), convencionou chamar de terceiro espaço. Independente do modo como denominamos o resultado da interação entre indivíduos e coletivos de universos cosmológicos distintos, aquele e esta podem ser inferidos, através das associações que as pessoas locais fazem, tanto com o passado, quanto com o presente, seja no tocante a seus modos de vida, seja na produção de seus referentes materiais.

1.2.1 Aproximação com a Antropologia

Frente à nova (re)-configuração das sociedades, ao contexto de re-emergência de grupos e, principalmente, frente às recorrentes relações de negação que seguem estabelecendo-se com comunidades locais, principalmente indígenas ou camponesas, fica clara, mais uma vez, a necessidade de refletir auto-criticamente sobre a relação da arqueologia com essas comunidades. Modos de relação como conhecer, visibilizar, dialogar, negociar, colaborar e intermediar levam à consolidação de vínculos mais construtivos, entre arqueólogos e comunidades, como proposto por Ayala (2010). Agora, não somente como categorias, modelos de relação, mas como metodologias de trabalho. Para isso, é necessário que ambos os membros dos grupos validem e reconheçam os interesses, valorações e demandas do outro. A relação da disciplina com as comunidades passaria, então, de um ato de terror, a um de curação (Taussig, 2002 *apud* Franco, 2008; Dante Angelo, 2010: 39).

Para o estabelecimento das citadas metodologias de trabalho e, para citar outro ponto de apoio para a confrontação entre as bases filosóficas da arqueologia e outras cosmovisões, é necessária a introdução⁵⁹, ou um maior incentivo a trabalhos

⁵⁹ Lúcio Ferreira, em suas análises sobre o processo de institucionalização da arqueologia brasileira (1999, 2002, 2005, 2006, 2010), têm demonstrado que arqueologia e etnografia nasceram e desenvolveram-se, em conjunto, em uma das seções do IHGB. Imbricadas com os ideais do Estado-nação, essas disciplinas interpenetraram-se e atuaram na criação de narrativas e representações das

etnográficos, em conjunto com a investigação arqueológica. Segundo Ayala (2010: 213),

Además de generar un conocimiento mutuo entre arqueólogos y indígenas, podrían abordar cómo se relacionan las comunidades indígenas con su pasado y con los sitios arqueológicos, cuáles son sus categorías de tiempo y espacio, cuáles son sus significados culturales en relación con la muerte; es decir, tratar de cruzar al otro lado del espejo.

Trata-se, portanto, de reassinalar um valor antropológico à arqueologia⁶⁰, vínculo já pleiteado marginalmente pela maioria das correntes teóricas na disciplina⁶¹, mas que agora cobra uma atenção especial, por causa das atuais condições de reconfiguração dos grupos locais. Essa aproximação, ou ainda todos os esforços da arqueologia não são simplesmente fruto de sua generosidade, trata-se de uma “consciência obrigada”.

Los sentidos de la arqueología en un proyecto amplio de descolonización muestran que este no es un asunto solamente académico (la legitimidad y potencia de la arqueología) sino, sobre todo, político (la posibilidad de descolonizar la historia y, desde luego, la sociedad). La descolonización no es una aventura académica más; no es un asunto trivial; no es un nuevo tropo añadido al re-encuentro de los arqueólogos con la literatura; no es sólo una manifestación programática. Es una demanda contextual que algunos arqueólogos

sociedades indígenas do passado e do presente imperial e republicano. Estas questões serão devidamente descritas e analisadas no capítulo seguinte.

⁶⁰ Em conformidade com as análises de Francisco Noelli (1999: 285-286), nos anos 50 do século passado, a abordagem pronapiana instituiu como princípio (sugerido por Betty Meggers, 1995) tratar a cultura material separada dos seres humanos. Este princípio adotado e reproduzido acriticamente até os dias atuais, por parte dos arqueólogos brasileiros, selou a ruptura entre estes dois campos do conhecimento, o arqueológico e o antropológico, que outrora caminharam juntos, como veremos no próximo capítulo.

⁶¹ Gordon Childe (1946) já havia atentado para a relação de complementaridade entre as disciplinas, afirmando que elas são mutuamente indispensáveis, em seu artigo *Archaeology and Anthropology*, publicada no *Southwestern Journal of Anthropology*, (Vol. 2, No. 3). No entanto, a ideia corrente na época fosse voltada para um cientificismo classificatório. A Nova Arqueologia também tentou uma aproximação com a antropologia, como o próprio título do livro de Lewis Binford revela: *Archaeology as Anthropology* (1962). Mas o sentido proposto acima diverge drasticamente ao que propôs Binford. Para ele a arqueologia deveria compartilhar do objetivos da antropologia na descrição e explicação das características físicas e culturais em suas semelhanças e diferenças inerentes ao transcurso espaço-temporal da existência do homem. Nessa perspectiva, a Arqueologia deveria ser como uma antropologia do passado, imbuída em explicar os processos de mudança sócio-cultural nas sociedades antigas. Nesta visão a Arqueologia estava segregada ao passado. Em 1982, Ian Hodder publica *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. Mais recentemente, Christopher Gosden também abordou a relação entre as disciplinas em seu livro intitulado *Anthropology and Archaeology: a changing relationship* (2002), no qual fala da relação histórica entre as mesmas e seus interesses contemporâneos. Este autor nos mostra como as pessoas estão ligadas por seus interesses em parentesco, economia e simbolismo e como estes podem nos ajudar a entender relações de gênero, cultura material e globalização, podendo informar sobre a inconstância da vida, no passado e no presente, no mundo poscolonial. Esta proposta também difere um pouco da acima colocada, a qual preza por uma abordagem menos funcionário-utilitária e mais focada nos aspectos cognitivos e simbólicos. Conquanto reconheça os vários aspectos positivos, e os avanços atingidos.

pueden aceptar y otros pasar por alto” (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 41).

Olhar, ouvir e sentir como esta disciplina está atuando nas demandas contemporâneas de grupos minoritários, como os atingidos por barragens, quilombolas, indígenas. Populações essas que muitos arqueólogos têm considerado apenas como objetos indiretos e passivos de seus estudos, ao invés de as pensarem como sujeitos diretamente afetados que também os afetam⁶². Uma aproximação com a antropologia, portanto, além de deixar-nos mais atentos às pessoas por trás dos objetos, ainda nos ajudaria na tarefa de repensarmos, reestruturarmos nossa disciplina, seus campos de atuação. E isso não implicaria perda de sua identidade, enquanto campo de conhecimento, nem em uma mera militância, mas deslocaria o foco de uma inclusão que só se pretende no discurso para uma, quem sabe, perspectiva menos homogeneizante, com mais vozes dissonantes, implicando relações que vão além daquelas do campo da representação. Reconhecer esta necessidade não tornaria a arqueologia (um dos universos epistemológicos possíveis) menos Arqueologia, enquanto disciplina acadêmica, responsável pela produção e validação hegemônica do conhecimento científico.

Essa aproximação se daria no sentido de tentar conhecer, numa perspectiva mais ampla, a comunidade com a qual se vai trabalhar, ou se está trabalhando. Visto que, o modo como o arqueólogo vai desempenhar sua “função” e o resultado esperado da mesma em termos da construção de um discurso, de uma narrativa em conjunto, de uma representação do sujeito/ objeto estudado serão pensados e estruturados conforme se dê a aproximação a este sujeito/objeto. Nesse momento, um engajamento com a antropologia, especialmente com a etnografia, é de fundamental importância.

Apesar de se propor um conhecimento amplo sobre o modo de vida de um grupo e suas interações mais próximas, alguns pontos, apontados por Franco (2008), podem ser assinalados como de interesse de uma investigação colaborativa, na qual esteja envolvida a arqueologia: a busca de entendimento sobre o modo como os membros do grupo concebem a relação espaço/tempo no passado, presente e futuro; a relação desse grupo com a história de seus ancestrais, com o passado – se há algum interesse por

⁶² O termo “deixar-se afetar” de Favret-Saada (2005) refere-se à noção de afeto, à modalidade de ser afetado. Esta modalidade não se refere nem a uma observação participante, nem a uma empatia por parte do pesquisador. Diz respeito ao “deixar-se contaminar” pelo seu objeto, a sentir os efeitos reais vividos por ele, numa tentativa de não realizar a divisão, qualificada de absurda pela autora, entre “eles” e “nós”.

construir um conhecimento sobre o passado e, se sim, entender as dinâmicas pelas quais esse interesse surge e como eles o fazem dentro de seu contexto; quais foram as condições históricas, políticas e econômicas e sócio-culturais que levaram à constituição do grupo no hoje; entender as possíveis narrativas construídas a partir do processo de interação relacional entre arqueólogos e pessoas locais, bem como entre “registro arqueológico” e pessoas locais. Etnografar estes pontos enumerados acima seria de suma relevância para a investigação e para o próprio processo, dinâmica e anseios da proposta colaborativa.

O estudo dos últimos pontos, que dizem respeito ao modo como ocorre a interação entre as pessoas locais e os arqueólogos e seus objetos de estudo, os referentes materiais, pode inclusive impulsionar a disseminação do conhecimento produzido pela arqueologia, bem como o próprio fazer arqueológico em colaboração com as comunidades, tornando públicas as mudanças pelas quais passou a disciplina em seu histórico de relações com os objetos materiais e com as comunidades locais. Para Ayala (2010: 214), só assim os nativos – os atacameños foco de seu estudo – “(...) *dejarán de estereotipar a los arqueólogos como ‘saqueadores de tumbas’, reconociendo sus transformaciones a lo largo del tiempo y su diversidad interna*”.

Outro aspecto a favor de uma aproximação com a antropologia reside no fato de ela já estar, há algum tempo (meio século, ou mais), trabalhando com as questões demandadas pelos processos de reivindicação e lutas étnicas (reassentamentos, reapropriação de territórios, demarcação de terras, desapropriação), bem como com contextos de emergência e (re)-configuração de grupos inteiros, num recorrente processo de “voltar a ser índio” ou de “virar índio” (Arruti, 2006; Viveiros de Castro, s/d). Por alguns investigadores já estarem há alguns anos pensando sobre estes temas, existe uma vasta literatura a respeito de noções como: ética investigativa (Fausto, 2006); a questão da autoridade do pesquisador em campo (Cardoso de Oliveira, 1998); os processos colaborativos para o empoderamento de comunidades locais – campesinas, indígenas, quilombolas, ribeirinhos (Rothman, 2008; Zhouri, 2008); o questionamento dos meios de representação e da própria retórica da representação (Carneiro da Cunha, 2009; Viveiros de Castro, 1992), dentre outras.

Viveiros de Castro em entrevista concedida à Folha de São Paulo, quando da ocasião do centenário de Lévi-Strauss⁶³, ao ser questionado de como as denúncias de Lévi-Strauss contra o etnocentrismo do Ocidente ajudam hoje a pensar os rumos da civilização globalizada, respondeu que,

As denúncias de Lévi-Strauss simplesmente anteciparam o que hoje está cada vez mais evidente: que a espécie entrou em um apertadíssimo beco sem saída. E que, se alguma esperança há, esta reside em nossa capacidade de prestar a mais humilde, séria e solícita das atenções à tradição intelectual dos povos que não tiveram a pretensão inacreditavelmente estúpida e arrogante de se colocar como maiores do que o mundo em que vivem.

Para Viveiros de Castro (na mesma entrevista), Lévi-Strauss reinventou a antropologia⁶⁴ ao desmontar os fundamentos metafísicos do colonialismo ocidental. Isso aconteceu com a arqueologia? Em conformidade com a análise apresentada neste trabalho, ainda não. Conquanto as discussões fomentadas pela arqueologia “reaccionaria”, ou como Achugar (2001) e Gnecco (2009a) a chamariam posnacional⁶⁵, pretendem fazê-lo a longo prazo.

O projeto de uma aproximação com a antropologia, de um estudo das representações conforme proposto por Mignolo (1995b), aliados ao desenvolvimento de uma arqueologia colaborativa relacional poderia ser um primeiro passo para esse desmonte. A conjunção destes pressupostos, antes de pretender atingir esta façanha, visa a produção de um conhecimento sensível, sensibilizado, de sentido local, a longo prazo, intercalado pelas epistemes das pessoas locais e do arqueólogo numa compreensão interdiscursiva – num enfrentamento de essências⁶⁶. Obviamente, não sem impasses, eles são esperados. Apesar de não alocados em patamares hierarquizados. Aqui a

⁶³ Entrevista disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u647025.shtml>

⁶⁴ Segundo Nicholas Thomas (1994: 08) antropologia, modernidade e colonialismo são constitutivos uns dos outros. Por isso não é surpresa que a desconstrução do prédio metafísico desta disciplina seja supervisionado por uma antropologia reinventada.

⁶⁵ Uma arqueologia posnacional é aquela instituída em um contexto de crise do conceito de nação, enquanto fortaleza inquebrável e imune (soberana) a qualquer influência, ataque ou intervenção vinda do exterior. É aquela em cuja episteme não intervém mais a soberania da unidade nacional, desmantelada pelo mundo globalizado (Achugar, 2001).

⁶⁶ Os mais recentes trabalhos (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010; Ayala Rocabado, 2010; Dante, 2010; Gnecco e Hernández, 2010; Londoño, 2010; López, 2010; Vasco, 2010; Benavides, 2010; Carinao, 2010; Fernández-Osco, 2010) enfocam a necessidade da realização de pesquisas a longo prazo para o conhecimento de processos locais e para que o diálogo e a discussão possam se estabelecer, em prol da elaboração de propostas interdiscursivas de benefícios mútuos, capazes de atender à diversidade dos interesses presente.

postura pela contra-hegemonia do conhecimento “científico”, não se traduz em uma luta pela hegemonia dos conhecimentos tradicionais, e nem mesmo na dissolução de um em outro, mas sim pela alocação dos dois em um mesmo horizonte epistemológico⁶⁷ (Franco, 2008). O resultado esperado é uma reconfiguração da disciplina em um espaço para a produção de sentidos históricos múltiplos e locais, “uma arte da memória para a etnicidade” (Gnecco, 2008: 99), onde a história do novo é valorizada, a história do passado construído no presente (que também se constrói todo o tempo) pelas significações do desejo.

Mas como funciona o marco de uma arqueologia colaborativa relacional?

Em suma, fazer e assumir o feito de uma arqueologia relacional (que se relaciona com outras epistemes e visões de mundo e do passado) e colaborativa obriga o investigador a modificar suas velhas direcionalidades, enfrentando o poder da relação colonial, contestando a posicionalidade da mesma em sua relação com os colonialismos; direcionar o olhar para dentro da disciplina e analisar como ela construiu histórias colonialistas e transformou aquela dos colonizados; aceitar formas distintas de representação (principalmente quanto ao seu conteúdo); expor suas bases filosóficas à confrontação com outras cosmovisões; e, por fim, tornar conscientemente políticas suas intervenções disciplinárias, buscando uma transformação nas relações assimétricas de poder (Gnecco 2008, 2009a, Gnecco e Hernández, 2010; Franco, 2008). Nessa medida, a disciplina expurga suas bases coloniais e se abre a alternativas relacionais. A partir da implementação teórica de um marco de colaboração nestes termos e o desenvolvimento prático de trabalhos, segundo esta implementação, ou seja, trabalhos participativos/colaborativos que impliquem uma compreensão mútua das distintas epistemes envolvidas (as do arqueólogos e as locais) pode-se dizer que a arqueologia começaria a mudar sua prática e seu discurso.

Na maioria dos países da América Latina, esse marco gira em torno de três instâncias: da concertação (revisão conjunta de legislação e políticas operativas, tanto como o controle sobre os processos de investigação); da participação (em equipes de investigação, em projetos de impacto ambiental, em comitês institucionais); e, da

⁶⁷ Epistemológico aqui entendido como um conjunto de conhecimentos, cujo objeto não necessariamente leva a um conhecimento científico (científico, nesse caso, na acepção tradicional do termo).

colaboração *per se* (em investigações, em exposições, em batalhas legais contra a mercantilização de referentes materiais)⁶⁸. No Brasil, uma arqueologia de caráter relacional e colaborativa ainda não foi efetivamente realizada. De fato a participação de comunidades locais, indígenas ou não, no processo de intervenção arqueológica se dá, na maioria das pesquisas (principalmente quando se trata de arqueologia de contrato) através da chamada Educação Patrimonial, na qual os arqueólogos detentores do conhecimento abrem um espaço em sua prática arqueológica para instruir a comunidade sobre o que é o trabalho do arqueólogo e sobre a importância de se preservar seu objeto de estudo. Embora este tipo de relação predomine nas pesquisas realizadas no país, alguns pesquisadores já têm atentado para a necessidade pungente de mudança neste quadro (Ferreira, 2009a, 2009b; Ribeiro, no prelo; Silva, s/d; Barão, 2010; Soltys, 2010).

Para Achugar (2001: 83) talvez estejamos em um novo momento fundacional, em um novo processo de construção do nacional futuro e este exige a revisão do passado – passado de uma história nacional posta em crise, subvertida pelas (re)-significações locais, pela vivificação cultural e pela re-emergência de grupos considerados absorvidos na hegemonia da unidade nacional. Neste novo esforço fundacional a “nação” não poderá apoiar-se nem única, nem fundamentalmente no poder dos letrados.

No podrá porque ese poder así como la palabra del letrado están en cuestión. No podrá por que hoy en día los dueños de la memoria ya no son los dueños de la palabra. No podrá, además, por que la memoria no es una y los dueños de la palabra son muchos y diversos. No podrá porque los dueños de la nación no son – no deberían serlo – los dueños de la palabra (Achugar 2001: 83).

Neste contexto, a arqueologia, para Gnecco (2009a), deve aportar elementos analíticos e estratégicos para entender como foi construída a alteridade enquanto relação, quais são as situações contemporâneas nas quais ela se torna sobrejacente e quais suas elaborações do futuro. No que diz respeito a sua contrapartida para as comunidades locais, a disciplina pode contribuir para restaurar o sentido de continuidade, rompido pela retórica colonial/nacional, a historicidade das histórias locais, subvertendo tal

⁶⁸ Cabe ressaltar que estas não são instâncias que deveriam ser separadas. Elas deveriam fazer parte da mesma dinâmica de luta contra-hegemônica e de empoderamento de grupos locais. Mas de fato elas o são em muitos países, principalmente no Brasil, onde estas instâncias estão associadas quase exclusivamente à arqueologia de contrato, por uma imposição legal – a obrigatoriedade de se fazer Educação Patrimonial. (Ferreira, 2009a).

retórica (Gnecco e Ayala Rocabado, 2010: 45). Nesse sentido, a arqueologia relacional é considerada uma aposta, por parte destes mesmos autores e tantos outros na América Latina, “(...) *por la transformación de la disciplina y de su manera de en-redarse con la gente y de comprometerse con sus luchas por un mundo más justo*”.

1.2.3 Os purizados: objetivos e metodologia de pesquisa

O presente trabalho tem como objetivo principal entender as relações entre a Arqueologia e os coletivos indígenas, no Brasil, buscando responder a questões como: Existe referência atual aos índios Puri, por parte da Arqueologia?; Há uma memória local (social e/ou individual) sobre eles?; Como a disciplina incorporou a retórica colonial/nacional para criar narrativas e representações acerca dos povos indígenas?; Qual a relação das pessoas locais com as narrativas e representações criadas por outros (brancos) a respeito delas?; Eles se inserem em um contexto político, social e retórico mais amplo?; O que uma Arqueologia relacional e colaborativa teria a dizer sobre eles?

Considerando-se a nova perspectiva de uma arqueologia reflexiva, relacional e colaborativa, engajada com os atuais contextos de (re)-configuração, de emergência de grupos locais indígenas por toda a América Latina, o segundo objetivo desta pesquisa é entender como alguns habitantes do município de Araponga e de Muriaé (comunidade da Graminha), que atualmente se reconhecem como “descendentes” dos índios Puri⁶⁹, estão se constituindo e se articulando no presente, a partir dos discursos que foram criados e disseminados sobre eles e das representações a eles designadas, seja pela força retórica do Estado, seja pela arqueologia que atendia (e atende) a essa força. Essa constituição e articulação é pensada a partir das relações que eles estabelecem com seu passado colonial/nacional e com os referentes materiais de seus ancestrais – passado e ancestrais que estas pessoas do presente assumem como próprios. O foco de minha análise, portanto, é o modo como o presente está sendo construído e validado, a partir da retórica colonial/nacional, da História oficial construída por ela (onde se insere aquela legitimada pela arqueologia) e do próprio presente, lugar privilegiado para o florescimento da memória social, diretamente associada ao contexto cultural, social,

⁶⁹ Os índios Puri são considerados os antigos habitantes de boa parte da região da Zona da Mata mineira, ocupando ainda áreas de estados como Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo. Eles foram considerados extintos até poucos anos atrás.

político e principalmente econômico da região. Em outras palavras, quero entender como o colonialismo atuou e atua na construção de histórias locais indígenas/camponesas e de como a arqueologia foi central para esta atuação.

Há duas razões principais para o desenvolvimento desse segundo objetivo. A primeira é mostrar como os *purizados* estão contestando e transformando a história colonial/nacional através da ressignificação dos discursos dos colonizadores e dos arqueólogos (representantes do Estado nacional), dos sistemas de representação e categorias coloniais (principalmente as associadas com as rupturas promovidas durante a conquista e, posteriormente, durante o período imperial), produzindo novas narrativas históricas e criando oportunidades para ressignificar o passado e reestruturá-lo no presente. A segunda é demonstrar como a arqueologia pode atuar diretamente e politicamente neste processo de significância do passado, abordando visões de mundo outras e diferentes projeções do presente e do futuro a suas análises frequentemente monolíticas. O resultado esperado deste encontro é a elaboração de uma narrativa co-produzida, um conhecimento co-produzido, a partir de distintas instâncias de significação e simbolização (embora o sujeito que escreva seja um só). Nessa medida, os conhecimentos tradicionais neste estudo são entendidos como histórias alternativas, enquanto alternativas reais para a comunidade se auto-representar e narrar sua história local, construída no presente, pelo presente, através do passado.

Essas duas razões convergem para uma mesma indagação: que sentido tem o passado no presente? O passado adquire uma importância fenomenal no presente, e também futuro, quando o conhecimento que é produzido sobre ele é (ou pode ser) utilizado enquanto recurso político, para o bem e para o mal, como uma estratégia para a reafirmação cultural. Compreender e atuar neste contexto, assumir a condição política da prática e do discurso arqueológico são (ou pelo menos deveriam ser) uma das prioridades no desenvolvimento da arqueologia contemporânea. Condição política conhecida e muitas vezes discutida (Trigger, 1996; Arnold, 1996), e todavia evitada porque os próprios arqueólogos acreditam na ruptura implementada no início da colonização e depois durante o Império, quando se negou a existência de índios no país – *“eles não têm o direito de usurpar o patrimônio da nação, aquela história não é deles. Faz parte da história deles, mas não é deles, é da nação”* (M., com. pers.)⁷⁰.

⁷⁰ Não cito o nome de quem fez o comentário de modo a não criar uma exposição indevida.

A metodologia de desenvolvimento desta pesquisa parte do princípio de que as rupturas, inclusive aquelas colocadas pela própria disciplina, fazem parte somente da colonização do imaginário (Gruzinski, 2003). Elas não alteraram os sentidos de continuidade e contiguidade de comunidades, a ponto de extirpá-las da nação (embora essa tenha sido a intenção). Como vimos, elas passaram por reformulações, adquirindo novas significações e (re)-configurações. Portanto, as histórias, ou os conhecimentos locais sobre o que elas possam ter sido, não são questionados como sendo ou não dos antigos habitantes (embora eu acredite plenamente que sejam). De fato, a busca de tal essencialismo não faz sentido nesta análise – o que importa é o modo como as pessoas têm construído seu presente, apropriando-se de tais histórias, justapondo-as conforme seu cotidiano e memória social (coletiva ou individual). Considerando essa premissa, as estratégias metodológicas para o desenvolvimento e escrita desta pesquisa seguem os seguintes passos: primeiro, entender como as perspectivas colonialistas configuraram categorias, modos de pensar os coletivos indígenas, e, conseqüentemente, o modo de fazer arqueologia no Brasil; segundo, como esse modo de pensar os índios e essa arqueologia foi aplicada em nível local, associada a um grupo criado pela colonização – os Puri – gerando representações e categorizações sobre os mesmos; terceiro, como as pessoas *purizadas* constituem-se no hoje, utilizando os discursos históricos e arqueológicos sobre seus ancestrais, conforme suas cosmovisões e espistemes.

Entender como o presente está sendo construído, os atuais conflitos que têm lugar no mesmo, o porquê e como estamos atuando frente a tantos processos de contestação, emergência de grupos étnicos, em suma, a posição da arqueologia diante de seu contexto de ação requer direcionar o olhar para o passado das comunidades locais e da própria disciplina, especialmente quando as próprias comunidades locais já o fazem. Nesse sentido, voltar o olhar para o passado implica entender quais foram as estratégias de ação implementadas pelos colonialismos, principalmente pelo estado-nação, em nível nacional, e como foram arregimentadas, direcionadas e disciplinadas, pelas incipientes ciências (arqueologia e etnografia) – instrumentalizadas e institucionalizadas para atender aos anseios da máquina civilizatória. É preciso compreender quando e como ocorreu o disciplinamento dos discursos e seus agenciamentos, sobretudo com a ajuda da incipiente arqueologia. No Brasil, tal disciplinamento aconteceu, principalmente no século XIX, justamente quando o movimento de institucionalização das “ciências” ganhava corpo dentro da unidade nacional.

Para esse entendimento começarei por mostrar as pretensões do Estado, no século XIX, em arregimentar todo um aparato legal e discursivo, principalmente com relação à política indigenista, que desse conta de ampliar cada vez mais a fronteira de ocupação branca. Com a perspectiva de que toda a nação deveria ser civilizada, em seguida, pretendo, sumariamente, mostrar como a arqueologia atendeu às estratégias e anseios do estado-nação, produzindo narrativas, discursos e representações que legitimavam a implementação de leis e políticas de intervenção e ocupação de todo o território. Essas estratégias de abordagem do tema se referem, portanto, ao primeiro passo metodológico.

Cabe ressaltar que não pretendo nesta pesquisa fazer uma sociologia do contato, como é criticado por Viveiros de Castro em seu texto intitulado *Etnologia Brasileira* (1999) no sentido de abordar apenas a visão institucional (do estado e acadêmica) sobre o nativo, ou seja, a do branco, caracterizando uma história do ponto de vista dos vencidos, mas sim uma tentativa de articular esta com a visão, com a auto-representação e as narrativas das pessoas *purizadas* sobre seu passado e presente, sobre seus antepassados e as implicações desse encontro para sua constituição no hoje.

Seguindo esta abordagem, o segundo passo visa demonstrar o quanto a disciplina, ao atender às necessidades de legitimação e expansão do estado-nação, ao participar diretamente na construção de um imaginário nacional, de uma retórica colonialista, ficou duramente entalhada e embebida pelo resultado de seu próprio discurso, fazendo com que ela estabelecesse uma relação confusa e conflituosa com os grupos locais ao estudá-los. Para exemplificar o quão conflituosa e confusa pode ser essa relação discorro sobre algumas pesquisas arqueológicas realizadas na região da Serra do Brigadeiro, conhecida como último reduto dos Puri. Analiso também como os índios Puri foram descritos, representados e materializados pela arqueologia, ainda contaminada pela retórica colonial/nacional de que falamos no passo anterior, a qual reforça o imaginário colonial/nacional criado sobre os indígenas da nação.

Esse imaginário pode ser encontrado também na iconografia, nos relatos de viagem e em documentos oficiais, caracterizando a visão do “outro” branco. Por fim, pretendo mostrar como a retórica colonial/nacional continua a assombrar os arqueólogos no Brasil até o presente. Nem mesmo a consciência obrigada de instituir a ordem

multicultural na arqueologia – aquela de fundar um novo ideal de nação, agora independente e com múltiplas vozes – conseguiu superar a forte marca dos discursos disciplinados no esforço fundacional (Achugar, 2001), pelo menos não em relação ao grupo aqui estudado.

No último passo concernente a esta explanação procuro aplicar os referentes teórico-metodológicos apresentados ao longo deste capítulo no que se refere ao desenvolvimento de uma arqueologia “reaccionaria”, relacional e colaborativa, cujo objetivo é expurgar a retórica colonial de suas bases epistêmicas. Como já mencionado nos objetivos da pesquisa, este desenvolvimento foi articulado junto a alguns habitantes do município de Araçuaia (principalmente àqueles diretamente relacionados com os trabalhos produzidos pelo Centro de Pesquisa e Promoção Cultural – O CEPEC – e de Muriaé (comunidade da Graminha, especialmente), que atualmente se reconhecem como “descendentes” dos índios Puri, como “misturados”. Junto a essas pessoas foram realizados ao longo do período do mestrado alguns trabalhos de campo que visaram conhecer, ainda que preliminarmente, o modo como viviam, suas principais atividades, qual sua relação com o passado, com seus ancestrais, com a arqueologia, com seus referentes materiais, o que significa ser *purizado* e como esse *ethos* podia, e se podia, ser visto em sua cultura material. Esse conhecer pode ser descrito como estabelecer contato e conversação, observando atentamente todas as atividades cotidianas, as conversas, e os modos de interação deles com seus iguais e deles comigo. Também fiz algumas perguntas mais direcionadas, mas nenhuma entrevista guiada, pois queria que eles falassem sobre o que quisessem, ou sobre o que achassem mais relevante. As intervenções só aconteciam quando surgia alguma dúvida, ou quando eu queria saber mais sobre determinado assunto. Nesse sentido, foram eles quem me guiaram para as diferentes atribuições, diferentes formas de pensar principalmente o universo arqueológico e histórico, para as novas histórias e ressignificações concernentes ao sentido de continuidade. Eles estavam tão curiosos a meu respeito quanto eu estava curiosa por saber mais deles. Eu os pensava extintos e eles me pensavam arqueóloga (na acepção negativa – “saqueadores de tumba”). Nossas categorizações mudaram com o passar do tempo. A curiosidade mútua, e sua satisfação com a convivência, foi um ponto positivo, mantido ao longo da pesquisa, pois a interação com a comunidade foi fundamental para a gestão e o desenrolar deste estudo.

Os trabalhos de campo constituíram-se em 4 visitas à cidade de Araponga, principalmente à sede do CEPEC, à escola Família Agrícola Puri e a casas de moradores na cidade e em distritos da cidade. As estadias em Araponga variaram de 5 a 8 dias em cada visita. Em Araponga, além das proposições acima, procurei entender como o CEPEC tentava articular um coletivo *purizado*, como eles preferem, através de inúmeros projetos de pesquisa, possibilitados pelas políticas culturais, de incentivos à produção do artesanato (seja de palha de café, de cerâmica e de cestos de *taquara* de bambu) e de atividades de toda ordem, palestras sobre a história dos Puri, sobre o território Puri, festividades, contos e danças.

Nos primeiros encontros falamos, eu e os membros do CEPEC, sobre as expectativas e necessidades, tanto as colocadas por mim em minha pesquisa quanto das deles em relação à atuação do CEPEC, à atual situação do município, à minha pessoa e ao desenvolvimento de minha pesquisa na região. Depois desses encontros ficou acordado que eu poderia pesquisar na região, desde que eu não fosse lá somente para “pegar o conhecimento” deles, para me beneficiar e beneficiar a universidade, sem ajudá-los em nada e, desde que eu não escavasse em nenhum local. A ajuda da qual os membros do CEPEC falavam se traduziu, no início, nas demandas de atuação política e ética junto ao contexto da exploração de bauxita na maior parte do entorno da Serra do Brigadeiro pela Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), inclusive nas Áreas de Proteção Ambiental (APAs), em questões pontuais sobre a elaboração de um plano de manejo para o Parque Estadual da Serra do Brigadeiro, no processo de “resgate” da cultura, de constituição e fortalecimento da identidade étnica e dos laços sociais associados ao território e, depois, com a ajuda na re-elaboração, reestruturação conjunta do projeto *Identidade Cultural da Serra do Brigadeiro*, o qual foi apresentado ao edital lançado pelo IPHAN, cujo objetivo era

inventariar os saberes e as formas de expressão de descendentes dos povos da nação Puri no Território do PESB nos dias de hoje, configurando bens culturais imateriais da região da Serra do Brigadeiro, seja por apresentarem características e traços relacionados, segundo a memória social, aos antigos habitantes do território, os Puri; seja por conformarem a atual identidade cultural dos que se auto-identificam enquanto descendentes deste mesmo povo⁷¹.

⁷¹ O referido projeto é de propriedade do Cepec e encontra-se na sede do mesmo.

A concertação dos termos de realização da pesquisa foi um ponto chave para o início da mesma, a partir dele a dinâmica de trabalho, que já tinha começado com um bom diálogo sobre expectativas e necessidades, caminhou para uma negociação e colaboração constante, cujo propósito era, antes de tudo o reconhecimento, uma visibilidade da atual situação das pessoas *purizadas*, desconstruindo a noção de que o sangue puri estivesse extinto. Uma última demanda feita por Jurandir (um dos idealizadores do CEPEC) foi a de atuar positivamente, com o apoio e subsídio do centro de cultura, junto à FUNAI no processo de reconhecimento de uma comunidade Puri enquanto indígena, ainda aldeada e localizada nas divisas entre Minas Gerais e Espírito Santo⁷². Seu reconhecimento havia sido negado por essa instituição anteriormente.

Embora eu tenha passado pouco tempo em campo, estivemos sempre em contato direto, através de e-mails e conversas telefônicas de horas. Recursos extremamente importantes para a manutenção das garantias de colaboração, diálogo e negociação de ambas as partes envolvidas.

Na comunidade da Graminha, no município de Rosário da Limeira, estive por duas vezes. Na primeira visita hospedei-me por doze dias na Ong Iracambi, e fazia visitas diárias aos moradores da comunidade, todos purizados. Na realidade, passava o dia todo com eles. Na segunda visita, estive com eles por 8 dias, nas mesmas condições. Na comunidade da Graminha, não havia nenhum movimento minimamente articulado que buscasse “resgatar” a cultura ou promover uma maior coesão social, por isso nesta comunidade, com a qual eu entrei em contato primeiro, a perspectiva de conhecimento e entendimento dos mesmos passou por questões um pouco diferentes daquelas colocadas pelo contexto de Araponga. Foi quando inicialmente entrei em contato com os purizados, portanto elas passaram por questões mais bem básicas de conhecimento e de reconhecimento do meu sujeito/objeto de pesquisa e de minha inserção dentro da própria pesquisa. Sobre essa comunidade, portanto, farei menções mais pontuais pelo pouco contato e envolvimento com as pessoas locais.

O desenvolvimento desta pesquisa da forma como é aqui colocado visa mostrar como a história, ou as histórias dos antigos Puri e das pessoas *purizadas* estão sendo reformuladas através da subversão, da ressignificação das histórias e significados coloniais e nacionais. Visa demonstrar ainda o quanto a Arqueologia pode atuar em tal

⁷² Jurandir não quis precisar a localização exata de tal comunidade.

contexto através de uma arqueologia relacional, reflexiva, colaborativa e, inconfundivelmente pública, marcando o abandono de sua longa relação intrínseca com os colonialismos, atrelando-se a significações históricas outras em um mais amplo contexto de agenciamento político e disciplinário – de descolonização.

Para começar a entender e desenvolver o proposto no primeiro passo metodológico, no próximo capítulo voltaremos ao período de disciplinamento dos discursos, para tentar compreender o porquê da criação dos mesmos e quais suas implicações para as narrativas e representações produzidas por eles e, principalmente, seus impactos para a prática arqueológica que foi e é desenvolvida pelos arqueólogos brasileiros.

Capítulo II

Arqueologia e coletivos indígenas: os discursos modificados pela perpetuação

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nessa ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém (Foucault, 1996: 07)

2.1 O “esforço fundacional”: o disciplinamento dos discursos

As lutas pela independência dos países da América Latina duraram quase meio século, iniciaram-se em fins do século XVIII, pelas revoltas camponesas, e culminaram, nos inícios do século XIX, com a derrota dos impérios coloniais. Com o “fim” do domínio colonial (pelo menos para a classe hegemônica), a elite que conduziu a independência e foi designada ao poder⁷³, pelos projetos de modernização, precisou lançar mão de várias

⁷³ Segundo Funari (2007), após o advento da independência em 1822, a Família Real Portuguesa continuou a governar o Brasil até 1889, portanto não houveram mudanças significativas no sistema social, na época, altamente hierarquizado. “Embora fosse um recém fundado Estado nacional independente, o Brasil manteve a mesma elite dirigente autoritária de seu passado colonial, o que se refletiu no próprio Estado: definido não como uma República, mas como um Império” (Funari, 2007b: 108). No entanto, nos primeiros anos, após a abdicação do primeiro imperador, várias revoltas, insurreições, rebeliões e lutas por posse de terra assolaram o país e inquietaram o espírito das classes dirigentes. Segundo Oliveira (2000: 18), “esses anos foram, para essa elite, de medo, de tensão e, muitas vezes, de pânico”. “No período que se seguiu à abdicação, a elite brasileira tomou em suas mãos a tarefa de dirigir o país, e algumas certezas possuía: era preciso garantir a posse da terra, a permanência

táticas e estratégias⁷⁴, para legitimar a independência e erigir a nação⁷⁵ (Certeau, 1998). Estas foram inúmeras, mas podemos enumerar aquelas que buscaram ser mais amplas e mais efetivas para o caso brasileiro. A principal tática foi tentar criar um sentido de unidade social, política e territorial que pudesse conter, dissipar e/ou apaziguar as ameaças à soberania da nação, a saber: a herança de uma condição colonial (recém-extinta), a dependência visceral da mão-de-obra escrava, a diversidade cultural e racial de seu povo e a possibilidade real de fragmentação do território nacional, seja pelas próprias revoltas e insurreições internas, seja pelas possíveis invasões de outras nações⁷⁶ (Oliveira, 2000). As estratégias para a fundação dessa unidade soberana e indivisível, sob a qual todos seriam iguais e viveriam sobre as mesmas condições, sob o teto da nação, foram: disciplinar os elementos discursivos já existentes sobre a sociedade e, especialmente sobre o “outro”; reformular e criar novos e direcioná-los para as necessidades colocadas pelo estado imperial e, posteriormente republicano, sejam elas econômicas, territoriais ou político-legislativas.

Para a tarefa de disciplinar e direcionar os discursos (inclusive o discurso sobre o “outro”, o Estado-nação contava com o aparato técnico e instrumental das incipientes ciências que despontavam em solo nacional – a demografia, a estatística, a geografia, a arqueologia e a etnografia, dentre outras. Para Gnecco (2009a: 250), o uso e a institucionalização destas disciplinas resultou de um discurso disperso, o qual demandava ser disciplinado e regulado com o fim de fabricar a nação. A fase de

dos ‘contratos’ com os escravos e o monopólio do poder. Essas eram as ‘liberdades’ que deveriam ser defendidas” (Oliveira, 2000: 19).

⁷⁴ Michel de Certeau (1998: 97-106) faz uma distinção entre estratégias e táticas. O conceito de estratégia para este autor é “(...) o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos e ameaças (...)” (Certeau, 1998: 99). Nessas estratégias é possível reconhecer um tipo específico de saber, o qual sustenta e determina o poder de conquistar. Nesse sentido, “*um poder é a preliminar deste saber*”. Já a tática para o autor refere-se à ação calculada determinada pela ausência de um lugar próprio: “(...) a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, como dizia von Büllow, e no espaço por ele controlado” (Certeau, 1998: 100). A tática, nessa percepção, é determinada pela ausência de poder e a estratégia pela presença de um. As táticas seriam assim submetidas à direção estratégica.

⁷⁵ Em seu artigo *Nacionalismo y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo* (1999: 162), Díaz-Andreu divide os estudos sobre o nacionalismo em duas correntes principais: a dos primordialistas e a dos instrumentalistas. Os primordialistas definem o nacionalismo como uma teoria política baseada na real existência de um grupo étnico, estruturado antes da formação da nação. Já os instrumentalistas entendem a nação como um produto criado pelas elites, cujo objetivo é arregimentar as massas, provenientes de diferentes etnias. Este estudo, como os de Díaz-Andreu, se filia a esta segunda forma de caracterização dos estudos de nacionalismo.

⁷⁶ A fragmentação da América espanhola em inúmeras repúblicas exemplificava a real possibilidade de um fracionamento do grande e diversificado território brasileiro.

institucionalização das disciplinas, dentre elas a arqueologia, pode ser mencionada como a fase da conquista do conhecimento sobre os recursos naturais, os grupos humanos, a geografia política, à medida que se interiorizava a fronteira de ocupação branca. Conhecimento traduzido em “(...) *saberes instrumentales que produjeran insumos para tratar con la alteridad*”, objetivá-la (Gnecco, 2008: 96).

Em conformidade com a análise de Achugar (2001) a elite no poder e a elite intelectual, a cargo de oferecer o aparato técnico de dominação, constituíram-se em sujeitos enunciativos de discursos⁷⁷ fundantes do estado-nação na América Latina, no século XIX. E, independentemente de suas prerrogativas individuais, elas seguiram um projeto patriarcal e elitista, cuja principal proposição passava pela exclusão de índios, negros, mulheres e daqueles desprovidos de posses (Funari, 2007b). Em suma, aqueles que não pudessem contribuir com o progresso e a manutenção da nação (Díaz-Andreu, 1999). Ao passo que constituía-se o perfil deste sujeito enunciador, segundo as necessidades e anseios da incipiente unidade nacional, ele contribuía, concomitantemente, para a construção do sujeito nacional – o cidadão. Aquele que fazia parte da identidade nacional e de sua história e memória coletiva. Foram diversas as formas históricas de nacionalismos, sob as quais se construíram as identidades nacionais nos países da América Latina, e estas podem ser chamadas de “formações discursivas” (Foucault, 1996). A partir delas, um discurso fundante e estruturador pôde ser (re)-produzido.

De modo geral, as condições para a criação e o direcionamento dos discursos coloniais⁷⁸ foram estabelecidas desde os primeiros anos da colonização (século XVI)⁷⁹. Entretanto,

⁷⁷ Na acepção de Foucault (1996), o campo do discurso refere-se a uma área do conhecimento social fortemente delimitada. Por exemplo, dentro de um campo específico, como a área de conhecimento da medicina, dentre outros, o mundo é conhecido e interpretado à sua maneira. Ele não é construído e entendido fora desse campo social delimitado, e sim através dele, por meio dos conhecimentos gerados dentro dele. Por intermédio dos discursos que o perfazem o mundo é trazido para dentro do ser. E é somente pela estruturação do discurso dentro de um campo, de uma área específica de conhecimento social, que as pessoas, alocadas no mesmo, conseguem entender-se e serem entendidas, relacionar-se com os demais e localizar-se no mundo

⁷⁸ Na proposição de Bhabha, “discurso colonial [...] é um aparato que converge no reconhecimento e negação de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica dominante é a criação de um espaço para sujeitos pela produção de conhecimentos em termos dos quais a vigilância é exercida e uma forma complexa de prazer/desprazer é incitada. Ele busca autorização para suas estratégias pela produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado os quais são estereótipos, mas antiteticamente avaliados. O objetivo do discurso colonial é interpretar o colonizado como uma população de tipos degenerados nas bases da origem racial, em ordem para justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder dentro do discurso colonial e as trocas de posicionalidades de seus sujeitos [...] Eu estou me referindo a uma forma de governamentalidade que estacou um “sujeito nação”, apropriando, dirigindo, e dominando suas várias

foi somente, nos séculos XIX e XX, durante o Império e a Primeira República, que os discursos, constantes nas detalhadas descrições e traços de cronistas e iconógrafos, foram arregimentados e disciplinados⁸⁰, pela criação de vários aparelhos institucionais locais⁸¹, responsáveis por subsidiar o surgimento das primeiras pesquisas científicas no país e pela introdução do conceito de raça na literatura mais especializada⁸², interessada em ordenar e classificar o mundo natural e os índios, habitantes deste, numa condição de estado natural, para melhor compreendê-los e civilizá-los (Souza Lima, 1989;

esferas de atividade” (Bhabha, 1986: 154 *apud* Thomas, 1994: 40) *Tradução minha*. O termo discurso na acepção de Bhabha, como acontece com a maioria dos teóricos poscoloniais, é tomado emprestado de Foucault, cuja definição encontra-se na nota anterior.

⁷⁹ Segundo John Monteiro (2001: 12) os portugueses atingiram o litoral da América do Sul em princípios de 1500, mas foi somente em finais do século XVI que começaram a ser produzidos relatos mais sistemáticos e taxonômicos sobre as populações indígenas. As descrições detalhadas presentes nestes relatos revelam os termos nos quais o encontro entre universos distintos de simbolização e significação ocorreu. Tais termos podem ser notados nas categorizações e classificações criadas acerca dos indígenas pelos brancos. Cabe ressaltar que o recurso taxonômico, muito provavelmente foi utilizado por ambas as partes envolvidas, embora tenhamos acesso direto somente àquele imortalizado pelos brancos em suas crônicas de viagem e documentos oficiais, devido, claro, às assimetrias de poder características da época. As classificações geradas desde o início do período colonial geraram macro-visões sobre as pessoas indígenas e, por apresentarem uma forma de ver, olhar, ordenar, perceber e representar simbólica do branco, elas foram e são portadoras de discursos. Estes, disseminados em todo o período da “conquista”, principalmente através de narrativas descritivas do Novo Mundo e da iconografia, entre outras fontes. Os discursos, criados desde os primeiros anos da colonização, configuram atos criativos, uma invenção da cultura do outro, organizados em categorias binárias que denotavam a diferença entre os brancos e os índios (civilizado x primitivo; litoral x sertão; índio domesticado x índio selvagem, índio “manso” x índio “bravo”, etc), conotando relações, sobretudo de poder, afirmação da identidade do branco e formas de organizar a diferença (Angelo, 2010). O ponto culminante desses discursos dominantes foram os efeitos de verdade criados, os quais geraram categorias sociais diferentes daquelas que as pessoas elaboram para si mesmas (Salerno, 2006: 42).

⁸⁰ A partir do momento em que o Estado esforçou-se por constituir-se enquanto nação, uma ordem social e política precisou ser estabelecida, deveria haver um tipo de projeto, ou vários, capazes de fabricar uma identidade social nacional. Estes projetos nacionalistas visavam nada mais que organizar o estado atual da nação, ordenar o caos e as mudanças sociais geradas pelo colonialismo. Arregimentar os discursos, discipliná-los e direcioná-los conforme os projetos políticos do governo configurou-se em uma forma de ordenação social, cultural, política e econômica. Por intermédio da retórica criada pelo disciplinamento dos discursos foi possível habilitar a ideia de uma consciência nacional, promover uma unidade social. Esta unidade, no futuro, talvez caminhasse para a invenção de uma verdadeira cultura para a nação. Não foi o que exatamente aconteceu na proposição de Achugar (2001). Para este autor a ideia de uma unidade nacional ruiu frente aos atuais contextos de globalização e internacionalização do mundo. As fronteiras nacionais já não são mais soberanas ou imunes ao “outro” externo. Para Achugar, portanto, vivemos atualmente em um mundo posnacional, ou ainda em um mundo onde a nação está em crise.

⁸¹ Funari (2007b) afirma que o discurso imperial foi introduzido antes da independência, quando a Corte de D. João VI estabeleceu, em 1818, um Museu Real na cidade do Rio de Janeiro. Esse museu pós-independência teve seu nome mudado para Museu Nacional. Depois foram fundados o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o Museu Botânico do Amazonas, o Museu Paraense, o Museu Paulista e a Sociedade de Etnografia e Civilização de Índios (1901).

⁸² Conforme Lilia Schwarcz (1993), em *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, o termo raça começou a ser introduzido nos meios intelectuais ainda no início do século XIX. Entretanto sua acepção permaneceu muito incrustada ao conceito de nação até a metade deste mesmo século. Com a adoção dos pressupostos evolucionistas esse conceito ganhou vigor próprio. Segundo Monteiro (2001: 172-173), os fatores que condicionaram a adoção das terias raciais no Brasil estiverem associados com as tensões políticas assimilacionistas e repressivas geradas no processo de elaboração e aplicação das políticas indigenistas; e, também, com as discussões sobre o processo de abolição da escravidão.

Ferreira, 2010). Segundo Monteiro (2001), as minuciosas descrições do Novo Mundo e o esquema classificatório advindo delas, foram retomados e absorvidos, no século XIX, na qualidade de fatos etnográficos pelos primeiros intelectuais nacionais. Ao passo que assim se procedia, um retrato da diversidade indígena e das relações interétnicas foi sendo consolidado, obedecendo-se aos objetivos de centralização do poder das oligarquias locais (Mendonça de Souza, 1991) e ao “esforço fundacional” da nação e de uma unidade e identidade, as quais pudessem ser chamadas de nacionais (Achugar, 2001).

O disciplinamento dos discursos e sua institucionalização, a centralização da nação e sua organização, a partir das produções e legitimações dadas pelos primeiros, em uma ordem prefixada, estável, hierárquica e rígida, estabeleceu uma sólida estrutura de dominação interna, muito parecida ao velho sistema colonial de segregação racial e social absolutista, antes apregoado. Essa dominação pós-independência ficou conhecida como colonialismo interno (Cardoso de Oliveira, 1960; Ferreira, 2010) ou endocolonialismo (Gnecco, 2008). Uma das principais características dos estados nacionais, que aderiram a esse modelo monolítico inquebrável, foi a consagração da igualdade dos direitos de todos os cidadãos. Mas, para Gnecco (2008), esta característica, eminentemente moderna, nascida dentro dos limites dos Estados nacionais imperialistas e, desde uma discriminação violenta contra a diferença, se converteu em uma igualdade retórica. As relações entre colonizadores e colonizados não foram horizontais, nem igualitárias. Nos discursos a serem analisados a seguir o que se vê é uma exclusão da alteridade étnica, seja pelas teorias da degeneração⁸³, catastrofistas ou pela negação da existência de índios. Todas levariam a um mesmo desejoso final – ao desaparecimento do indígena das terras a serem civilizadas.

La definición de ciudadanía fue enunciada desde un *locus* andro-occidental; el yo fue enunciado desde el locus del hombre civilizado. Esta flagrante contradicción de la ética moderna caracterizó la relación entre modernidad y nacionalismo latinoamericano. [...] la soberanía nacional fue edificada sobre la dominación interna: las funciones progresistas de

⁸³ As teorias degeracionistas, segundo Langebaek (2003) e Gnecco (2009a), de certa forma, estão associadas às apregoações do difusionismo. Seus anúncios sobre a capacidade para o desenvolvimento cultural das sociedades indígenas muitas vezes passou pela negação desta. Principalmente se estas sociedades estivessem isoladas do contato com outras mais civilizadas e de técnicas e tecnologias mais avançadas. Os indígenas alheios ao modo de vida de grupos culturalmente evoluídos estagnariam e, caso acontecesse algum evento negativo, como o contato com culturas dominadoras, eles degenerariam.

las nuevas naciones fueron aparejadas con poderosas estructuras endocoloniales (Gnecco, 2008: 95).

Nessa medida, é possível afirmar junto a Gnecco (2008) que, as categorizações e classificações sociais importadas, disciplinadas e legitimadas pelas elites dominantes, imperiais e republicanas, no Brasil, aprofundaram a discriminação colonial. Mais que isso elas forneceram os subsídios necessários ao Estado para que ele aplicasse, sem precedentes, suas políticas de integração, de miscigenação, educacionais, de tomadas de terra, de ocupação do território, de negação da presença de índios no país e de exclusão dos índios contemporâneos do cenário nacional.

A nova ordem colonial, o modelo de sociedade, na qual os segmentos sociais encontravam-se hierarquicamente dispostos por uma ordem divina, previa o domínio, a civilização de todo o território nacional, como afirmado acima. Mas esta sólida estrutura, assim como o disciplinamento dos discursos e sua legitimação pelas mais novas instituições do país não tiveram uma ordem tão bem disposta assim. De fato, as determinações e realizações de cada instituição dependeram, além das demandas que o próprio Estado impunha, das aspirações de cada um de seus gestores, que por vezes entraram em conflito ou em desacordo⁸⁴, pelos diferentes planteios teóricos, pelas pretensões elevadas que teriam para a própria carreira e para o desenvolvimento da instituição da qual faziam parte. Entre eles e a própria constituição do Estado rezava os ditames de um colonialismo interno, o qual foi central para a criação e a própria dissolução dos frequentes desacordos entre os ideais liberais e conservadores.

Os conservadores defendiam projetos de nação próximos àqueles implementados durante a colonização (europeizantes, católicos, segregados). Os liberais almejavam uma nação moderna (mestiça, secular, integrada). No Brasil, o resultado foi uma articulação desigual das relações, com junções estranhas entre modernidade e tradição, bem como uma confusão na elaboração das melhores estratégias de manutenção e progresso da nação (por excelência, o paradigma do sucesso de um estado-nação desde o século XIX até hoje). Um exemplo das dissensões entre o desejos conflitantes do Estado e os subsídios cientificistas locais, que por vezes não confluíam, são as tentativas de conformação de uma política indigenista no país e a dificuldade de se estabelecer

⁸⁴ Conferir Ferreira 1990, 1992a, 1992b.

parâmetros e políticas de intervenção junto às sociedades⁸⁵ indígenas locais (Carneiro da Cunha, 1992; Perrone, 1992). O resultado da conjunção de tantas alternativas possíveis, entre os ideais liberais e conservadores, foi um “*sistema de inclusión abstracta y exclusión concreta*” (Martín, 2003: 5 *apud* Gnecco, 2009a: 243). Uma inclusão que previa o fim dos povos indígenas, seja pelo extermínio, seja pela dissolução das mesmas na grande massa que compunha a unidade nacional.

No Brasil, os movimentos para a legitimação do estado-nação, o “esforço fundacional” para a construção de uma identidade nacional brasileira, esteve amparado, como em toda a América Latina, pelos movimentos de institucionalização das incipientes ciências e pelo quadro de mundialização das mesmas (Ferreira, 2010). Essa articulação entre práticas científicas (principalmente a prática arqueológica) e projetos políticos, a relação intrínseca entre a arqueologia⁸⁶ e os colonialismos e o nacionalismo no Brasil, são analisadas principalmente por Lúcio Ferreira (1999, 2002, 2005, 2006, 2010), durante o Império e a Primeira República⁸⁷. Outras contribuições têm sido dadas às pesquisas sobre a história da arqueologia no Brasil pelos trabalhos de Pedro Paulo Funari (1989, 1991, 1995, 1999, 2007a), cujas análises remetem ao desenvolvimento da disciplina desde um ponto de vista histórico; e, também pelos trabalhos de Ana Cristina Piñón (2000, 2005), que em seu artigo de 2005 analisa a atuação da arqueologia no processo de construção da identidade indígena no país nas primeiras décadas do século XX⁸⁸.

⁸⁵ O termo sociedades indígenas vem sendo utilizado em toda a escrita da dissertação, mas é preciso esclarecer, como atentou Carneiro da Cunha (1986: 171), que este termo não existia no pensamento político do século XIX. A única sociedade reconhecida enquanto tal era aquela instituída pelos brancos, para além desta estrutura social só existiria a selvageria.

⁸⁶ Conforme Funari (2007) a arqueologia, como prática acadêmica, teve seus inícios logo após a independência em 1822, financiada pelas elites do Império.

⁸⁷ A estreita relação entre a arqueologia, os colonialismos e o nacionalismo são analisadas em outros países da América Latina por pesquisadores como Henry Tantaleán (2008); Dante Angelo (2010); Cristóbal Gnecco (2008, 2009a); Langebaek (2003); Benavides (2005); Haber (2010); Navarrete (2010).

⁸⁸ Há poucos estudos sobre a história da arqueologia no Brasil. A maioria dos textos que tratam do tema apresentam descrições e análises sintéticas sobre as pesquisas já realizadas no país. Dentre aqueles que discutem o desenvolvimento da arqueologia pré-histórica no país estão: MEGGERS, Betty. “Advances in Brazilian Archaeology (1935-85)”. *In: American Antiquity* (50), 1985; SOUZA, Alfredo Mendonça de. “História da Arqueologia Brasileira” *In: Instituto Anchieta de Pesquisas: Antropologia*. São Leopoldo, (46), 1991; PROUS, André. “História da Pesquisa e da Bibliografia Arqueológica no Brasil”. *In: Arqueologia Brasileira*. Brasília, Editora da UNB, 1992; FUNARI, Pedro Paulo A. “Arqueologia Brasileira: Visão Geral e Reavaliação”. *In: Revista de História da Arte e Arqueologia*. Campinas: UNICAMP/IFCH, (1), 1994. Desde um ponto de vista histórico e historiográfico, as contribuições principais vêm das análises dos já mencionados acima Lúcio Ferreira, Ana Cristina Piñón e Pedro Paulo Funari.

Em sua dissertação de mestrado *Vestígios de civilização: a arqueologia no Brasil Imperial (1838-1877)*, Ferreira analisa as intrínsecas relações entre o desenvolvimento de uma arqueologia no Brasil, através da criação e realizações do IHGB e o projeto político Imperial, cujo objetivo girava em torno da construção de uma identidade nacional. Esta análise mostrou a emergência de uma geoestratégia atrelada ao campo discursivo da arqueologia imperial.

Dando continuidade a sua pesquisa, em seu livro *Território Primitivo. A institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917)*, Ferreira analisa o processo de institucionalização da arqueologia, no contexto de transição do governo imperial para o republicano, e num período de mundialização da ciência. Esta análise é realizada por meio das disposições teórico-metodológicas e produções de três grandes instituições brasileiras: o Museu Botânico do Amazonas, instituído no período imperial e supervisionado por João Barbosa Rodrigues; o Museu Paulista, sob gestão de Hermann von Ihering; e, o Museu Paraense dirigido por Emílio Goeldi. Estes últimos criados no governo republicano.

Através do exame destas instituições, Ferreira relata as estreitas relações estabelecidas entre a arqueologia, o nacionalismo e o colonialismo. Além disso, a descrição e o estudo pormenorizado das produções e retórica de cada um destes cientistas, com o apoio de outros mais (não necessariamente participantes do corpo institucional dos museus), ligados a suas respectivas instituições locais, desenvolveram o que se poderia chamar de arqueologia brasileira. Esta, se, por um lado, era inserida nos debates internacionais, por outro, baseava-se nos modelos desenvolvidos nos Estados Unidos, Argentina e Europa, além de apresentar contribuições ao meio científico internacional, como previa o sentido da expressão “mundialização da ciência”.

Baseando-me, principalmente, nas descrições e análises realizadas nos acima mencionados trabalhos de Ferreira, e em alguns de seus artigos (Ferreira, 1999, 2005, 2006), a seguir, procuro entender como os discursos anteriores ao Império e à República foram arregimentados, disciplinados e autenticados pela criação/complementação de outros novos, com o auxílio da arqueologia, a partir do ideal de nação e de uma unidade nacional. Cabe ressaltar que não abordarei todas as instituições por ele analisadas, embora suas análises sejam de fundamental importância para entender o quadro geral de

desenvolvimento da disciplina no país e sua inserção no plano global de produção científica. Retomarei as análises somente daquelas que, além de refletirem o panorama geral de institucionalização da disciplina, imbricada na fabricação de uma identidade nacional, ainda abordem diretamente a produção de discursos voltados para um plano de integração dos índios, localizados na região sudeste, principalmente aqueles de tronco macro-linguístico Jê. Tais discursos, congregados desde os primeiros anos da colonização, atuaram pesadamente na constituição de um imaginário sobre os genéricos Tupi e os não-Tupi e na elaboração de uma política indigenista. No capítulo III, veremos que este imaginário ainda está presente na forma como os estudos arqueológicos são estruturados.

Nessa perspectiva, as instituições a serem aqui mencionadas serão o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e o Museu Paulista. Veremos que estas instituições, como propõe e demonstra Ferreira (1999, 2002, 2010) tanto foram instituídas e autenticadas pelos governos imperial e republicano, quanto instituíram e autenticaram os projetos políticos deste mesmo governo, justificando e, ao mesmo tempo, implementando um colonialismo interno no país. Dentro do esboço analítico de cada instituição, apresentarei em linhas gerais as disposições teórico-metodológicas das mesmas, suas principais proposições e os discursos genéricos disciplinados e agenciados segundo os projetos políticos das instituições e do Estado (ainda conforme às análises já desenvolvidas por Lúcio Ferreira).

Em seguida, apresentarei as proposições e os discursos assentes à conformação das mesmas de alguns membros das instituições acima mencionadas, visto que a proposta nesta parte do trabalho é apenas a de demonstrar como existiram, não uma formação discursiva, senão várias, sobre os mesmos eventos em diferentes perspectivas (Pompa, 2003; Thomas, 1994). Esta pluralização de discursos, dentro das instituições de destaque no país, foram arregimentadas e agenciadas em uma rede articulada, com o objetivo de subsidiar e legitimar as políticas de governo para com seus dominados, principalmente com relação às sociedades indígenas. Os autores aqui ilustrados para demonstrar esta diversidade serão Francisco Adolfo de Varnhagen membro do IHGB; e, Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista. A escolha destes foi orientada pela amplitude que seus discursos de negação ao índio tomaram e pelas polêmicas geradas em torno dos mesmos. De algum modo estes autores congregam boa parte do modo

narrativo e representativo do índio no Brasil Império e República. O foco na ilustração da variedade de discursos pode ser considerada uma alternativa para evitar a cilada de homogeneizar o discurso do branco, do “vencedor”, geralmente colocada quando do estudo da retórica colonialista. Os “colonizadores” certamente não eram os mesmos, não viveram experiências semelhantes sempre, e tampouco dispunham de um estrategema monolítico. Ao contrário, as táticas e estratégias eram muitas, pontuais, momentâneas e coetâneas aos momentos específicos de interação e aos interesses de ambas as partes (Pompa, 2003).

2.1.1 A Arqueologia “Nobiliárquica”: O IHGB e Varnhagen

Nas tentativas de erigir a nação enquanto uma unidade indivisível, as elites brasileiras encontraram um “entrave” a ser superado neste processo – a diversidade étnica existente. Poderiam os índios ser integrados à sociedade branca e fazerem parte de uma nação civilizada?

Quando da apresentação dos *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil* à Assembléia Constituinte Brasileira, José Bonifácio, em 1823, chamava a atenção para uma das primeiras medidas a serem adotadas para a domesticação⁸⁹ e integração dos índios – era preciso conhecê-los e localizá-los. Neste contexto de busca por conhecimento acerca das populações indígenas surge o IHGB.

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) foi criado em 1838, sob proposta do cônego Januário da Cunha Barbosa e do militar Raimundo José da Cunha Matos, feita à Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN). Patrocinado pela monarquia e imbuído da tarefa de ajudar a construir uma história nacional, um de seus desafios iniciais foi o de localizar, recuperar e divulgar, através de sua revista trimestral (dentre outras de cunho literário e político que movimentavam a vida intelectual desde a Regência), relatos históricos e etnográficos das sociedades indígenas, espalhados por todo o território nacional e Europa (Monteiro, 2001). O primeiro tomo de sua revista foi

⁸⁹ Domesticação neste contexto, conforme Monteiro (2001), significava transformar animais selvagens em homens civilizados. Segundo Oliveira (2000: 64), “a única possibilidade de humanização dos indígenas estaria no fato de eles possuírem características que lhes abriam as portas do mundo branco. O índio se tornaria humano desde que desejasse e aceitasse o branqueamento (...) caso contrário, só restaria aos nativos a morte”.

publicado em 1839, e já neste era possível entrever quais seriam as ocupações gerais a que se destinava o referido instituto: a formulação de uma política cultural oficial (um plano de civilização) e a confecção de uma identidade nacional (Ferreira, 1999). Em um plano mais amplo, com a ajuda valiosa da arqueologia, e conforme aos direcionamentos das pesquisas internacionais, a preocupação era contribuir com explicações para a origem do homem⁹⁰, principalmente a origem do homem americano, das sociedades indígenas. A busca dessa origem forneceria “(...) *as marcas da continuidade, da centralização e da legitimidade*” (Guimarães, 1994: 132)⁹¹.

No primeiro tomo da revista, o padre Januário da Cunha Barbosa (1780-1846) escreveu um roteiro sobre quais documentos e informações o recente instituto deveria buscar nas províncias do Império, a maior parte delas versava sobre os grupos indígenas ainda presentes nas províncias, ou já extintos. O objetivo de se angariar a maior quantidade de dados e informações sobre estes grupos fazia parte de um plano maior e futuro – a elaboração de um plano de civilização capaz de abranger todo o interior do país e todas as populações que ali habitavam (Ferreira, 2005), o qual permitiria a formulação de uma política cultural oficial, condizente com o status da nação (Oliveira, 2000).

Para tanto era necessário registrar os usos e costumes dos índios (passados e atuais); contabilizar os grupos indígenas e suas principais atividades, através de um quadro demográfico e estatístico; e, apontar as possíveis vantagens econômicas que eventualmente se poderiam obter deles⁹². Uma civilização do território clamava ainda pela própria cartografia meticulosa do mesmo, englobando o mapeamento das divisas, das províncias e do Império, suas riquezas naturais, potencial agrícola, virtudes e problemas (Ferreira, 2006). O instituto, portanto,

⁹⁰ As pesquisas sobre a origem do homem são, de fato, anteriores ao século XIX. Nesse período, as explicações à sua origem eram dadas pelas teorias ou monogenista ou poligenista. Esta última tinha por crença a existência de varios centros de origem do homem, culminando na existência de distintas raças humanas. No entanto, este assunto voltou a fazer parte do quadro epistemológico europeu, depois da publicação da obra de Charles Darwin *Origem das Espécies* (1859) e do surgimento dos estudos sobre a Pré-História do homem.

⁹¹ Para estudo detalhado da análise da produção historiográfica do IHGB, conferir Lúcia Guimarães (1994).

⁹² Os exemplares da *Revista Trimestral* do IHGB enfatizavam as descrições de populações indígenas, principalmente dos Tupi da Costa (Monteiro, 2001).

“(…) articulou uma rede de conhecimentos sobre o território nacional, tornando-se ponto de observação estratégico de onde se falava e se olhava o Brasil. [...]. Olhar vasto e registro totalizador, que não se limitavam aos interesses etnográficos e arqueológicos. Tinham também objetivos geopolíticos. Dirigiam-se às áreas de fronteiras, avaliavam os seus recursos e possibilidades de exploração econômica, vigiavam e fiscalizavam suas instituições, esquadriavam seus contornos físicos para confeccioná-los numa futura cartografia identitária. A produção de um discurso sobre as sociedades indígenas, por seu turno, articulava formas de controle sobre as populações que viviam em áreas fronteiriças, no intuito de garantir o poder do Estado Nacional sobre estes espaços ainda não definidos, não coagulados. Relacionava-se à formulação de uma política indigenista de integração, na qual o Estado teria um papel central, arrebanhando os “bárbaros” através do comércio e da educação” (Ferreira, 1999: 11-12).

Tratava-se, pois, de concentrar os projetos políticos do governo monárquico dentro das produções do IHGB, com vias à elaboração de mecanismos, formas concretas e instrumentais de unificação do Império, de integração física e administrativa do território. Essa concentração ajudaria a definir o perfil da nação, viabilizaria e estabilizaria o poder monárquico e seu próprio projeto centralizador (Ferreira 1999, Oliveira, 2000). Poderia, inclusive prever meios para a utilização da mão-de-obra indígena (braços ociosos eram um entrave à civilização) em substituição à dos negros, cujo processo de abolição caminhava, ainda que lentamente (Carneiro da Cunha, 1992a; Ferreira, 1999).

Essa rede de conhecimentos, congregada pelo IHGB com o objetivo de atender às demandas e necessidades do estado-nação emergente, teve como integrante a arqueologia. Ela foi oficialmente atrelada ao instituto em 1850, quando da criação de uma seção destinada aos estudos arqueológicos e etnográficos, embora o IHGB já houvesse se nutrido do resultado de suas pesquisas anos antes, com a publicação de alguns estudos arqueológicos (Funari, 2007; Ferreira, 2010). A participação oficial da arqueologia, junto às demais ciências, no IHGB, visava reestabelecer o vínculo da “cultura branca”, com sociedades civilizadas do passado, com culturas elaboradas de grandes civilizações, semelhantes, ou até mesmo descendentes daquelas dos egípcios, fenícios, cartagineses, indianos.

Com as tentativas de reestabelecimento do vínculo, entre os nobres do presente e as culturas elaboradas do passado, foram buscados dados sobre a origem das sociedades indígenas. As explicações ensaísticas do surgimento dos povos indígenas centraram-se em duas hipóteses: a criacionista (monogênica) e a mediterrânica (poligênica). A primeira é bíblica⁹³ e remete à crença no homem-antidiluviano, já a segunda, a mais aceita pelo IHGB, presumia uma rota de imigração não planejada perpassando o mar. Esta segunda hipótese era a que possibilitava à arqueologia tentar uma aproximação, a demonstração de uma ancestralidade com os europeus modernos, quiçá desembarcados no Brasil antes de Cabral (Ferreira, 1999). Com o intuito de fundamentar essa hipótese, começaram as buscas por grandes monumentos e fundações autóctones, através do financiamento e promoção de expedições, dentre outros meios⁹⁴.

Tal fato, creía-se, era considerado perfeitamente possível, visto que outros pesquisadores (norte-americanos e europeus) já o faziam, ao indicarem a descoberta de culturas monumentais nas Américas do Sul e Central⁹⁵. A concretização desta hipóteses visava, portanto, delegar uma origem “nobre” às sociedades indígenas. Além de reestabelecer o vínculo perdido, de relegar os índios contemporâneos a uma origem

⁹³ À teoria criacionista foi combinada à teoria cataclísmica de Cuvier. Esta última tentava explicar o desaparecimento das sociedades indígenas americanas; de seus antepassados, mediterrânicos e civilizados; e da fauna comprovadamente extinta e contemporânea da ocupação indígena. A principal hipótese era a de que catástrofes naturais haviam descontinuado o “difusionismo” transcontinental, marcando e explicando a decadência dos aborígenes, tornando-os ruínas de povos e causando seu desaparecimento passado e futuro.

⁹⁴ Conforme as análises de Ferreira (1999, 2002), além da busca por monumentos esplendorosos, os arqueólogos valeram-se de outros meios para tentar “enobrecer” as sociedades indígenas. Estes versavam sobre tentativas de compreensão da arte rupestre (talvez os glifos fossem fonemas de um alfabeto semítico); leitura de textos clássicos; e, a análise dos “objetos arqueológicos”. Os objetos poderiam provir de todas as partes do território nacional, bem como da Europa, América do Norte e América Latina. Havia de fato um grande intercâmbio dos mesmos, durante o Império e a Primeira República, entre as instituições nacionais e entre instituições de países vizinhos e parceiros como é o caso da Argentina (Ferreira, 2010). Estes mesmos objetos serviram para demonstrar a origem migracionista dos indígenas, como, posteriormente, serviriam para provar o grau de civilização atual das sociedades indígenas e assistir à produção de uma memória nacional, fazendo parte de coleções nos museus de todas as instituições criadas nos períodos colonial, imperial e republicano. Nas análises de Gnecco (2008), esta ênfase na monumentalidade dada pelos estados nacionais latinoamericanos foi parte constante da retórica do caminho civilizador.

⁹⁵ Sobre a comparação entre as descobertas realizadas em solo latino americano e aquelas que possivelmente poderiam ser encontradas em território brasileiro, Ferreira (1999: 15) atenta para o fato de que a tentativa de construção de uma identidade nacional por meio das produções do IHGB poderia pressupor uma oposição política às demais unidades nacionais. Se as demais nações apresentavam vínculos com antigas civilizações, o Brasil certamente os teria também e, quiçá, essas grandes civilizações tenham surgido primeiramente no território brasileiro. Tal hipótese explicaria a ânsia do estado imperial por ser o representante primeiro da civilização nas Américas e o desdobramento das contendas políticas referentes à demarcação das fronteiras com os países vizinhos. A arqueologia, nesse caso, serviria para corroborar com as políticas imperialistas, dando argumentos para a expansão e resguardo de territórios, bem como para a dominação e controle de populações inteiras.

comum e monumental, a disciplina, ao produzir conhecimento sobre o passado glorioso dos antigos ocupantes do território brasileiro, ainda colocaria o IHGB no mesmo patamar dos grandes centros de produção do conhecimento arqueológico, contribuindo para a construção da pré-história mundial.

Caso, esse passado glorioso, um antigo resquício de civilização, não pudesse ser demonstrado entre os indígenas, ao menos a arqueologia poderia “(...) *fixar um discurso científico, como se pretendia, sobre a inferioridade da cultura dos ‘bárbaros’*” (Ferreira, 1999: 13). Sob os auspícios do IHGB, de inserção de sua rede de conhecimentos em uma ciência de caráter mundial, a arqueologia formulou seus discursos, suas hipóteses e planos de trabalho (Ferreira, 2010). Em suma, se organizou enquanto disciplina.

As tentativas de vincular as sociedades primitivas a um ancestral “nobre” (europeu ou não) influíam, dessa forma, na possibilidade de representá-las na hierarquia social da nação⁹⁶. Articulada às demais produções do instituto e aos projetos políticos do Império, a disciplina “(...) *estipulou critérios no intuito de classificar as sociedades indígenas como portadoras de maior ou menor grau de civilização, retirando ou minimizando suas diferenças culturais*” (Ferreira, 1999: 12). A taxonomia arqueológica destas sociedades, portanto, procurou demarcar um lugar social para as sociedades indígenas na hierarquia da unidade nacional, ou antes, um sentido de continuidade entre as elites dominantes e seus dominados. A dominação interna, o estabelecimento de um colonialismo interno, estariam dadas, assim, ou se justificariam, em decorrência do processo histórico linear e continuísta, cujo projeto o IHGB tentava destrinchar. “*Numa sociedade que distribuía títulos de nobreza, os indígenas que a rodeavam deveriam ser também ‘nobres’. Ainda que sua ‘nobreza’ estivesse situada num passado recuado, perdida entre as brumas da Pré-História*” (Ferreira, 1999: 27-28).

Esta arqueologia praticada no IHGB, por elaborar discursos históricos coletivos sobre uma origem gloriosa, nobre com a qual as elites e as classes dominantes (os nobres)

⁹⁶ Cabe lembrar que, desde o início da colonização, com a implantação de um estado Absolutista, do século XVI até os processos de independência, a base do sistema social escravista e senhorial. Estes aspectos refletiram-se na conformação de um sistema social altamente hierarquizado (Funari, 2007b). E este, apesar do quadro de independência, manteve-se praticamente inalterado, pelo menos no que diz respeito à posição social dos indígenas, seguramente considerados não-cidadãos.

pudessem se identificar e reconhecer, é adjetivada por Ferreira (1999, 2002) como *Nobiliárquica*.

O passado do indígena, ou a Pré-História do país, serviu como espelho da “cultura branca”, da sociedade de corte. Discursos que objetivavam mostrar que os antepassados eram de outra natureza que não a dos homens contemporâneos: estas ruínas de povos foram antes criadores, membros de uma civilização que estaria sendo reconstruída pela nobreza do Império, pelos representantes da cultura ilustrada do Brasil. (Ferreira, 1999: 28).

A disciplina, segundo as aspirações teórico-metodológicas do IHGB, portanto, além de demonstrar a origem das sociedades indígenas, tentava provar sua antiguidade no território, a antiguidade do próprio território⁹⁷ habitado e a presença de uma civilização indígena, ao mesmo tempo nobre (no passado) e em ruínas, em processo de degeneração (no presente) (Ferreira, 1999: 26-27). Nessa medida, ao responder aos interesses do instituto, que por sua vez atendia às demandas do projeto político imperial, a arqueologia, auxiliou esse estado a criar, legitimar e disciplinar os discursos de diferentes áreas do conhecimento, agenciando-os. Tal agenciamento das formações discursivas de diferentes indivíduos, tanto por parte da arqueologia, quanto da própria instituição, proveu uma das possíveis funções estratégicas do IHGB – “(...) *auxiliar na viabilização de uma determinada ordem, prescrevendo um lugar social para as sociedades indígenas na justificativa genealógica que se procurava imprimir ao Estado Nacional, na tecelagem da identidade da Nação, nas cores de sua auto-imagem*” (Ferreira, 1999: 27-28).

O empreendimento de “enobrecer” o selvagem no entanto não se concretizou, apesar dos esforços empreendidos pela instituição. O discurso do índio “nobre” ficou relegado às escritas e iconografias românticas⁹⁸. Uma origem civilizada, uma cultura elaborada

⁹⁷ A descoberta dos fósseis de Lagoa Santa, associados à megafauna, por Peter Lund, nos anos finais da primeira metade do século XIX, comprovou o povoamento do território brasileiro em tempos recuados, dando destaque ao IHGB no quadro da Pré-História mundial, inscrevendo a identidade da Nação num passado distante.

⁹⁸ Além de promover e financiar inúmeras “viagens científicas” de cunho arqueológico e etnográfico para localizar traços de culturas indígenas elaboradas, alguns membros do IHGB, em associação com Gonçalves Magalhães e a pedidos de D. Pedro II, trataram de elaborar, segundo as descobertas romantizadas da arqueologia, “(...) *uma política literária de cunho nacionalista para a jovem Nação, visando à autonomização da literatura brasileira. [...] Foi assim que o indígena (ou mais especificamente o grupo Tupi), o genuíno “bon sau-vage” dos trópicos, foi alçado à condição de símbolo da nacionalidade. A literatura indigenista, signo expoente deste programa literário, pintou-o então como*

materializada em monumentos, digna de ser representada ou representativa do estado-nação, não foi encontrada. Os lugares sociais, predeterminados pelos arqueólogos, na hierarquia nacional, portanto, não poderiam ser ocupados pelos indígenas – ou o de civilizados (no passado) ou o de ruínas de povos civilizados (no presente). Se, por um lado, a identificação, o vínculo com as elites dominantes não foram estabelecidos, justificando a imposição de um colonialismo interno sobre sociedades “independentes”, cujos indivíduos, em tese, eram iguais entre si; por outro lhes foi dado o lugar social designado pela política indigenista (Ferreira, 1999; Monteiro, 2001). Como não havia nenhum laço que os unisse à civilização, nenhuma aptidão moral que os pudesse integrar ao projeto nacional, a eles, os indígenas do presente, só restava o lugar destinado aos bárbaros – o do combate e das táticas políticas (Ferreira, 2010: 56).

Tendo um passado glorioso ausente, segundo Monteiro (2001: 26), as elites contemporâneas ao Império começaram a delinear uma mitografia nacional, na qual os nobres, valentes e especialmente extintos Tupi figurariam. A fundação dessa mitografia era baseada na categorização, ou na divisão geral dos índios coloniais em Tupi e Tapuia⁹⁹, empreendida por Gabriel Soares de Sousa, dentre outros, dentro do contexto histórico do final do século XVI, sendo retomada no contexto historiográfico do século XIX. Essa mesma categorização foi readequada, por Varnhagen, Gonçalves Dias e, posteriormente por Ihering, ao contexto de explicação da ocupação do território nacional e das sucessivas migrações que nele tiveram lugar.

A reconfiguração desta oposição Tupi-Tapuia fez com que esse binômio assumisse uma nova forma no século XIX e auxiliasse os intelectuais do país a administrar melhor, ou tornar mais compreensível sua diversidade linguística e étnica. Os Tupi contemporâneos, exilados em um passado remoto de autenticidade e originalidade, foram aliados dos portugueses, ajudando a consolidar sua presença na América, no período da conquista e, portanto, para a gênese da nação. No presente imperial eles, pela imperiosa submissão, haviam “cedido o lugar” à civilização branca, e só seriam encontrados em alguns descendentes mestiços, na língua geral, que ainda no século XIX

guerreiro, heróico, forte, bravo, indomável, justo, cordial. Noutros termos, valeu-se de tinta nobre e civilizada, adjetivos caros neste contexto de Corte e Monarquia (Ferreira, 1999: 18).

⁹⁹ Outros pares de oposição surgiram além do acima mencionado Tupi-Tapuia, cuja função segundo Monteiro (2001) era introduzir uma ordem, ainda que confusa e imprevisível, tais como: povoado-sertão. O povoado seria regido pela lei e pelo governo, o sertão não seria regido por nada nem ninguém.

persistia entre populações rurais e alguns setores da elite, tomada como a autêntica língua nacional e na literatura indianista¹⁰⁰ (Monteiro, 2001: 29). Portanto, eram considerados extintos ou praticamente assimilados, e assim eram representados na auto-imagem do país. Para Carneiro da Cunha (1992b), esta categoria de índio é a que aparece como emblema da nova nação nos monumentos, alegorias e caricaturas, é o símbolo da nacionalidade. “*É o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto*” (Carneiro da Cunha, 1992b: 136).

Já os Tapuia estariam no extremo oposto desta caracterização, inclusive como ferozes inimigos dos portugueses (embora alguns escritos relatassem vários momentos de alianças com grupos designados como Tapuia). Marcadamente representados pela horda de selvagem dos genericamente chamados Botocudo, eles eram representados como de “indomável ferocidade”, traiçoeiros e entraves à civilização do sertão e do país, porque não se submetiam a nenhum modo de colonização (Carneiro da Cunha, 1992b). Eram os mais temidos pelos brancos e também pelos demais índios porque recusavam o aldeamento, praticavam a antropofagia, utilizavam adornos corporais e resistiam brutalmente às investidas dos brancos sobre seus territórios. A maioria dos viajantes os mencionou, deixando transparecer o temor que sentiam ao passarem próximos a suas aldeias, deixando claro que não sabiam se iriam sobreviver após a passagem (Saint-Hilaire, 1938). Somente o uso da força os poderia fazer retroceder. Conforme Monteiro (2001: 30), se esta representação “(...) *teria custado os Tupi a sua existência enquanto povo, a resistência e recusa dos Tapuia acabaram garantindo a sua sobrevivência em pleno século XIX, mesmo tendo enfrentado brutais políticas visando o seu extermínio*”.

A contraposição entre índios históricos (mortos) aos contemporâneos (vivos), marcou o contexto de construção de uma identidade nacional. Neste, segundo Monteiro (2001) as teorias raciais e evolucionistas começaram a ser inseridas no pensamento dos intelectuais¹⁰¹, encontrando noções de pensamento já estruturadas sobre a situação dos

¹⁰⁰ Os Tupi foram tomados como paradigma da literatura nacional. Antônio Paulo Graça, em seu livro *Uma Poética do Genocídio* (1998) aborda a literatura indianista enquanto uma espécie de “poética do extermínio”.

¹⁰¹ A penetração das teorias raciais no pensamento nacional, ainda conforme análise de Monteiro (2001), foi condicionada por dois fatores: pelas decorrentes tensões originadas na elaboração da política indigenista, segundo o modelo Tupi-Tapuia, e pela discussões suscitadas pela abolição da escravidão.

índios. O padrão evolucionista estabelecia-se sob um consenso acerca dos índios ainda vivos, e em processo de extinção. Estes fariam parte de uma “raça”, ou ainda de um conjunto de “raças”, cujos atributos, para os mais otimistas, concorreriam, pelas vias do branqueamento, para a formação do povo da nação; e, para os mais pessimistas, justificariam e, até mesmo, autenticariam a exclusão (violenta) destes povos da história nacional. Independente dos resultados deste debate e de suas aplicabilidades práticas, o considerado mais importante era a caracterização do país enquanto civilizado, ou pelo menos, em vias de aniquilar o atraso e as contradições que o impediam de atingir este estado. Posteriormente, as teorias raciais aprofundariam a vertente pessimista, proclamadora da extinção dos índios, baseadas nos dados fornecidos pela antropologia física, praticada no Museu Nacional e no Museu Paulista.

A reprodução da divisão geral Tupi-Tapuia, por Varnhagen e outros intelectuais (como os citados Gonçalves Dias e Hermann von Ihering), em entidades fixas e atemporais, transmutou-se, nessa medida, em um discurso fundante da nação, imbuído em condenar aqueles considerados anti-Tupi e obstáculos ao pleno desenvolvimento do projeto político nacional, sobretudo os Botocudo, os Kaingang e demais grupos Jê que ocupavam o Brasil (Monteiro, 2001: 30). Varnhagen, por exemplo, não poupava esforços em desqualificar estes índios como traiçoeiros, sombrios e ignorantes. Conforme análise de Monteiro (2001: 32) as desqualificações, como as de Varnhagen e Ihering, faziam parte das justificativas das ações de intelectuais e políticos que como eles pensavam uma política indigenista deliberadamente agressiva. Para Varnhagen, o fracionamento étnico, por si só, já apontava para o declínio e degeneração de um povo anterior. Em consonância com Monteiro (2001: 34)

(...) o historiador pioneiro Francisco Adolfo de Varnhagen afastou este grupo mais ainda do contexto histórico que produziu o mesmo relato. Mais importante, Varnhagen praticamente consolidou o abismo que iria prevalecer nos estudos sobre as populações indígenas até um período bem recente, circunscrevendo os índios a uma distante e nebulosa pré-história ou ao domínio exclusivo da antropologia.

Para Varnhagen, os nativos habitantes do território nacional, eram, ao menos em sua maioria, pertencentes a uma única raça, a dos Tupi. Estes em migrações, de direção

Somente nas décadas finais do século XIX uma abordagem racial sobre os indígenas foi mais explorada pelos cientistas e intelectuais.

norte-sul, haviam guerreado e expulsado os antigos ocupantes – os Tapuia. Ao longo do tempo os Tupi haviam degenerado pelo contato de guerras e de mistura com os inferiores Tapuia e só o estudo de suas línguas poderiam provar essa tese e ajudar a classificar as raças que ocupavam o país. Segundo Ferreira (2010: 105), Emílio Goeldi, diretor do Museu Paraense, acreditava que essa extensão geográfica e linguística exagerada à ocupação Tupi, atribuída por Varnhagen e também por Martius, essa “tupi-mania” *“enredara ainda mais o nó górdio das classificações linguísticas dos grupos indígenas do Brasil”*.

O poeta Gonçalves Dias, por sua vez, em suas tentativas de descrever o processo de povoamento da nação, ao contrário de Varnhagen, não homogeneizou toda a população indígena do Brasil como Tupi, embora ainda os considerasse uma raça de invasores agressivos. Baseado em evidências filológicas e etnográficas, ele afirmou que antes da conquista haviam duas raças de indígenas que habitavam o território agora do Brasil: os descendentes de mongóis e os Tupi. Para comprová-lo bastava uma análise dos costumes e artefatos entre as duas raças para perceber suas diferenças (Ferreira, 2010). Se os Tupi eram de mais fácil caracterização (talvez porque mortos), o mesmo não acontecia com os Tapuia, vistos como a antítese da sociedade Tupinambá (Tupi) e por isso quase sempre pensados e descritos em termos negativos.

Como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível... (Soares de Sousa, 1971 [1587], 338 *apud* Monteiro, 2001: 18).

Objetivando entender o comportamento dos índios desde o contato inicial com os portugueses e avaliar como eles reagiram às políticas de integração impostas a eles, objetivos claramente políticos, Gonçalves Dias, buscou estudar a condição física, moral e intelectual dos povos habitantes da nação. Para provar as diferenças entre os tupi e os descendentes de mongóis, no plano moral e físico, este autor ainda baseou-se nos estudos de craniometria e concluiu haver grande mistura entre as duas raças. A miscigenação já havia ocorrido antes mesmo da chegada dos portugueses, resultando na genealogia racial e na formação dos seguintes grupos: os Mucuri, os Pataxó, os Machado, os Coroado, os Botocudo, os Puri, os Aimoré e os Tombira.

Estes grupos misturados foram então culpados pela degeneração dos Tupi, por perverterem a pureza física fundamental, moral e intelectual do Tupi; por sua própria existência; e, pelas contínuas lutas que eles impingiam aos Tupi, em busca do domínio da costa, causando a diminuição e a fragmentação de suas populações. “*They became full of ‘old hates’, with the instinct of ‘rapine birds’, smelling the slaughter from many leagues away to feed their ‘starving appetite’*” (Dias, 1860: 53 *apud* Ferreira, 2005: 348). Os conflitos raciais já existiam no Brasil, antes mesmo da chegada dos brancos, a opressão da ocupação branca, portanto, não atuou decisivamente na degradação indígena, a não ser aquela que diz respeito às políticas equivocadas direcionadas aos índios no período colonial (Ferreira, 2005). Não fossem os grupos misturados e degenerados os Tupi poderiam, devido a seu passado civilizado, ser incorporados à sociedade nacional, aos planos de civilização do Estado.

Essa conclusão de Gonçalves Dias deixa entrever a necessidade de afirmar a decadência de um grupo indígena, que no passado poderia ter sido parte de uma grande civilização, parte do conto épico da nação. No passado ele até poderia pertencer a uma grande civilização, ser nobre, mas, no presente imperial, ele não poderia sê-lo¹⁰². No contexto imperial e também republicano, ele deveria estar em vias de degradação, à beira do desaparecimento, sem esperança ou possibilidade de sair da condição na qual se encontrava, pois suas terras, “*as mais cobiçadas por todos os selvagens*” (Dias, 1860: 34 *apud* Ferreira 2005) também eram objeto da cobiça do estado-nação. Ferreira (2005: 349) nos lembra que o Tupi até poderia ser incorporado a uma identidade nacional, mas se, e somente se, eles pudessem ser lembrados como eram no passado, ou seja, mortos e imortalizados na iconografia ou na poesia romântica. Os “outros”, considerados culpados pelo infortúnio Tupi, foram condenados a sofrerem as consequências de uma política de extermínio especialmente desenvolvida para eles – os índios “bravos”, bárbaros vingativos e degenerados, proposta como veremos a seguir desenvolvida por von Ihering.

¹⁰² As teorias degeracionistas tiveram lugar na maior parte da retórica colonial construída na América Latina. Seu estudo é especialmente analisado por Langebaek (2003) ao abordar a história e os discursos provindos do desenvolvimento da arqueologia na Colômbia. A degeneração dos seres poderia ocorrer pela ação dos trópicos, pela insidiosa miscigenação, pela antropofagia e pelas guerras desencadeadas com vistas à ocupação de territórios.

Concomitante a esta reconfiguração da oposição Tupi-Tapuia, foi posta em cena a discussão sobre a humanidade dos índios e quais seriam os critérios que a aufeririam. O principal critério ainda era o usado no século XVIII – seriam os índios capazes de civilizar-se?; eram eles dotados da perfectibilidade¹⁰³?

As teorias degeracionistas respondiam negativamente a estas questões e previam o fim próximo dessa “ruína de povos”. Em suas bases constavam as percepções do conde de Buffon (Jorge Louis Leclerc) e do abade Corneille de Pauw, estudiosos do século XVIII¹⁰⁴. A proposição de debilidade e imaturidade dos índios e solos americanos surgiu das percepções de Buffon (*Histoire Naturelle* 1749). Este autor considerava a humanidade como sendo una, mas, sob variadas circunstâncias, os seres vivos haviam degenerado (Oliveira, 2000: 24). Imersos no processo de degenerescência, os povos do novo mundo haviam se resignado à natureza quente e úmida e, sem o domínio da mesma, tonaram-se débeis. Eles terminariam como os animais, a viver em uma terra bruta e hostil. Já o abade De Pauw (*Recherche philosophiques sur les Américains* 1768) afirmava a incapacidade dos homens não civilizados atingirem algum aperfeiçoamento ou progresso. Ao viverem isolados da sociedade, eles seriam pouco mais que animais, pois não tinham leis e só sabiam viver em estado de inércia e de completa liberdade. Em tais condições, só era possível esperar um estado de degeneração e de incapacidade de progresso mental.

Essas noções, de Buffon e de Pauw¹⁰⁵, aplicadas ao contexto nacional desdobraram-se em muitos debates entre os crentes na capacidade para a civilização dos índios (José Bonifácio, Gonçalves de Magalhães e alguns religiosos) e entre os incrédulos (Martius, Varnhagen, Ihering), principalmente quando o tema tratava da elaboração de uma política indigenista. Entre os inspirados pelas teses de perfectibilidade humana e pelos princípios universalistas, referentes ao conceito de cidadania, como Gonçalves de

¹⁰³ O termo perfectibilidade é um conceito chave no pensamento de Rousseau, constante em seu trabalho *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Sua acepção remete à capacidade do homem de sobreviver, diante de infortúnios e dificuldades, revelando sua potencialidade para o aperfeiçoamento. Sem adversidades, o homem, em estado natural, só responderia a suas sensações.

¹⁰⁴ Uma abordagem destes autores pode ser encontrada em Antonello Gerbi: *La Naturaleza de las Indias Nuevas, de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo De Cultura Económica, 1992.

¹⁰⁵ Também influenciaram o pensamento da época os trabalhos de Cuvier e Linneo. Estes autores tentaram classificar e hierarquizar as raças humanas, a partir de critérios biológicos que explicassem a degeneração e as diferenças culturais e físicas entre os povos. Se a inferioridade fosse inata, a situação de decadência e selvageria não se alteraria e era possível que os índios não mais possuíssem algumas características essenciais da espécie humana (Carneiro da Cunha, 1992b).

Magalhães, o atraso e a inferioridade dos índios era reputada às ações mal calculadas do governo e de missionários na administração dos índios¹⁰⁶. Mas, mesmo entre os adeptos do primeiro grupo, como José Bonifácio, é possível entrever o uso de termos tais como domesticação, e de descrições reveladoras de instintos e condição animais (Monteiro, 2001). Dentre os mais pessimistas o discurso de incapacidade versava sobre a moralidade dos índios – eles ainda estariam na infância da humanidade. E, por isso, (amparados pelas teorias sobre as raças e a degenerescência), afirmavam a impossibilidade de os índios atingirem a civilização por meios brandos¹⁰⁷.

Apesar de o pensamento humanista apontar para a necessidade de credulidade, o fato de as sociedades indígenas não terem apresentado “melhoras” civilizacionais significativas, canalizava as atenções para a possibilidade de degeneração. Martius, pensando sobre o contato de anos dos índios com os brancos, propõe uma explicação para o retrocesso, baseando-se nas teorias catastrofistas. Inundações, incêndios, fome, ou qualquer ordem de catástrofe poderia ter bloqueado a inteligência dos povos, ou mesmo, dilacerado grupos inteiros, estes talvez, de culturas mais elaboradas e civilizadas.

Nessas tentativas de classificar e conceituar o lugar a que se destinaria as sociedades indígenas, dentro da conformação da nação, é que se instituiu o debate sobre as possibilidades de se representar os índios. Ferreira (1999: 29-30) afirma que estes conceitos (civilizado no passado, ruína de povos no presente e bárbaro por toda a vida) estabeleceram os critérios e os nuances das proposições e discursos operados e ordenados, principalmente por Martius, Varnhagen e Gonçalves Dias, alguns dos membros do IHGB.

¹⁰⁶ Um dos autores, contrários a Varnhagen, adepto a esta corrente humanitária do pensamento indigenista foi, segundo Monteiro (2001) Machado de Oliveira. Ele afirmava que os comportamentos de constante hostilidade por partes dos índios seriam explicados pela violência imposta a eles pelo advento da conquista, obrigando-os a se refugiar nas matas. “*Reduzidos a ‘hordas errantes’, acuados como feras perseguidas, forçados a viver precariamente, os índios ‘têm se feito temíveis pelo seu caráter bravo e feroz’.* Desta feita, as hordas em suas expedições de caça ‘matam e assolam homens e coisas com nunca vista ferocidade, pungidas sem dúvida do ódio implacável que guardam contra os brancos, e em represálias antigas animosidades que contra seus ascendentes praticaram os conquistadores’” (Oliveira, 1846, 206-207 apud Monteiro, 2001: 124). Em última instância, Machado de Oliveira buscava explicar o desaparecimento dos índios pelas contingências e não por suas características intrínsecas, contribuindo para uma política indigenista mais humanitária no Império.

¹⁰⁷ Monteiro (2001: 115) afirma não ser difícil encontrar vestígios destas formas de pensamento ainda nos dias de hoje. Na parte final deste capítulo veremos como este debate tem sido reproduzido com uma nova roupagem.

Dentre os autores e obras de membros do referido instituto que apresentam relevância direta para este trabalho, estão Carl von Martius e Varnhagen. Carl von Martius (1794-1868) foi um dos defensores da realização de “viagens científicas”¹⁰⁸ e de um estudo mais detalhado sobre os indígenas (Ferreira, 2006: 08). Embora os considerasse “ruínas de povos”, resquícios de uma civilização antiga, habitante das Américas, Martius acreditava em seu potencial, em uma aptidão para a civilização¹⁰⁹, desde que integrados à nação e mesclados às outras raças¹¹⁰ (branca e negra), podendo até mesmo fazer parte do ideal de construção de uma identidade para a unidade nacional (Oliveira, 2000; Monteiro, 2001). Esse potencial já era inclusive notável no uso do mesmo enquanto ícone dos mitos da nacionalidade. Por essa potencialidade, Martius valorizava o estudo das populações indígenas, seja através de suas cosmogonias, dialetos, ou estudo comparativo entre os mesmos. Tais estudos, baseados em uma metodologia etnográfica e arqueológica, associada às “viagens científicas”, seriam também úteis para o descobrimento dos monumentos, perdidos nas matas, ou de outros testemunhos da existência de uma civilização antiga (Ferreira, 1999).

Varnhagen¹¹¹, por sua vez, embora influenciado pelos pressupostos de Martius, não valorizava, como este autor, o estudo dos grupos nativos, nem mesmo pensava em representá-los, tal como eram ou foram, em um quadro romântico nacional. Ele, ao contrário, opunha-se a essa representação (sobretudo após passar por uma emboscada indígena no sertão)¹¹². Revelando sua aversão por esses povos “inferiores, este autor foi

¹⁰⁸ Segundo pesquisas de Ferreira (2006: 08) as viagens científicas seriam importantes para Martius e também para Rodrigo de Souza da Silva Pontes, porque elas permitiriam: o acúmulo de conhecimento, os quais ajudariam a solucionar os conflitos internos no Império, dado o contexto de insurreições; a coleta de dados e de vestígios de civilização para a escrita da história do Brasil (estes poderiam fixar as fronteiras nacionais e ajudar a desenhar a genealogia do país); mapeariam o país geopoliticamente, enfocando suas riquezas e as populações indígenas. Os resultados das viagens, em suma, garantiriam (esperava-se) a manutenção e ampliação do território nacional.

¹⁰⁹ Em seu artigo, *Como se Deve Escrever a História do Brasil* (1844), Martius desenvolveu um projeto com o objetivo de garantir a construção de uma identidade para a recente nação, o qual partia do princípio de uma mescla entre as três raças que ocupavam o território da unidade nacional. Cada parte correspondente a esta mescla atuaria na construção da história segundo seu perfil civilizador – o branco era sem dúvida o mais apto à civilização, o negro era um entrave à mesma e o indígena poderia estar apto, desde que integrado à unidade nacional. Como o indígena denotava certa potencialidade, inclusive enquanto ícone dos mitos da nacionalidade, Martius enfatizou a necessidade de um estudo mais detalhado sobre o mesmo (Monteiro, 2001; Ferreira, 2006).

¹¹⁰ Cabe lembrar que o termo raça, no contexto brasileiro nesse período, enquanto conceito científico, ainda era pouco desenvolvido e não distinguia-se claramente do conceito de nação (Monteiro, 2001).

¹¹¹ Para uma análise detalhada da produção intelectual de Varnhagen, sobre a temática indígena inserida no contexto retórico de sua época, conferir os trabalhos de Laura Oliveira (2000; 2007).

¹¹² Laura de Oliveira (2000) afirma que Varnhagen no início de seus trabalhos, abordava o indígena sob a perspectiva do romantismo literário. Porém, após sofrer um ataque indígena à comitiva em que se

um dos primeiros a pensar em modos de integração dos grupos indígenas ao território nacional, de subsumi-los, alocá-los dentro da nova ordem social, dentro da hierarquia, do quadro civilizatório, demandado pela unidade nacional (Oliveira, 2000; Ferreira, 2005). Para Rodrigues (1988 *apud* Oliveira, 2000), o Visconde de Porto Seguro, foi o primeiro a, de fato, introduzir os ideais conservadores na construção histórica do país¹¹³. Seu conservadorismo se manifestava na aversão demonstrada pelos considerados inferiores, sobretudo indígenas, chegando ao ponto de propor o extermínio dos mesmos (Carneiro da Cunha, 1992b; Ferreira, 1999).

Dada a referida aversão aos não-brancos, o estudo desses povos, portanto, só seria dignificante se permitisse a localização, o conhecimento dos mesmos em sua diversidade e sua classificação conforme aspectos filológicos; e, a elaboração de uma política que, em seguida e atuante segundo a taxonomia, negasse e superasse tal heterogeneidade. Considerando-se a extensão do território brasileiro e as inúmeras populações nativas ocupantes deste, pode-se afirmar que a negação da alteridade indígena compunha um projeto perverso – os povos “primitivos” não poderiam fazer parte da história nacional, a eles só restaria a descrição etnográfica e o desaparecimento o quanto antes do quadro das relações nacionais. Varnhagen afirmava: “*de tais povos na infância não há história: há só etnografia*” (Varnhagen, 1980 [1854], 1:30 *apud* Monteiro, 2001: 02-03). Os indígenas, nessa perspectiva, quando muito, fariam parte de um plano cientificista, como “fósseis vivos” de um passado inatingível.

O mais interessante, no entanto, conforme análise de Laura Oliveira (2000), reside no fato de que Varnhagen, apesar da aversão por “seus inferiores”, dedicou particular atenção à temática indianista, em muitos momentos, deixando clara sua predileção por estes estudos¹¹⁴. Atentando para este ponto, cabe lembrar, que a visão varnhageniana,

encontrava, em 1841, o sorocabano passou a negar a perspectiva indianista que orientou seus primeiros escritos, como a *Crônica do Descobrimento do Brasil (1840)*, narração romanceada da *Carta* de Pero Vaz de Caminha, chegando à conclusão de que os nativos não eram “bons selvagens”. Ao contrário, eles passam a ser pensados como não-civilizáveis e talvez não-humanos. Se assim eram no presente, também o seriam no passado, portanto, a negação de sua participação nas possíveis explicações de uma origem ou história nacional, inclusive na literatura romântica. A literatura que cedesse à temática indianista seria subversiva (Oliveira, 2000: 49).

¹¹³ Contrapunha-se a esta visão os trabalhos de Arno Wehling (1993). Wehling afirmava que o pensamento varnhageniano filiava-se a uma corrente tradicionalista. Para esta discussão conferir Oliveira (2000: 20-21).

¹¹⁴ Segundo Monteiro (2001: 173), embora não fosse objetivo do trabalho de Varnhagen, as pessoas indígenas acabaram por figurar como agentes históricos. Em seus trabalhos “(...) é possível ler que o

acima exposta, estava embebida, além de pré-conceitos, de um significado político. Como apresentado no início do capítulo a elite no controle da nação estava imersa em uma onda de medo e angústia, de preocupações pelas responsabilidades de garantir as “liberdades” do estado nacional – a posse da terra, a demarcação e defesa das fronteiras, a manutenção da escravidão e a hegemonia no poder (Oliveira, 2000). Sendo Varnhagen um dos membros da elite intelectual do Estado nacional, sua abordagem da situação indígena dentro do quadro nacional relacionava-se pois a objetivos político-estratégicos (Ferreira, 2005) e configurava-se em um “discurso de autoridade”, nesse caso erudito¹¹⁵ (Pompa, 2003).

O discurso de autoridade, que Varnhagen tentou instituir em suas obras e inculcar entre os intelectuais e governantes do Estado nação, através de debates exaustivos e de uma retórica teimosa, apontava para a necessidade da criação de um espaço nas categorias nacionais, para os indígenas contemporâneos a ele. A delegação de uma alocação ao índio vivo resultava de sua autoridade intelectual, cuja postura deveria favorecer, ou ainda, guiar (no ideal varnhageniano iluminista) o progresso do Estado nacional. Tal lugar social só seria garantido aos povos nativos caso eles fossem afastados e, otimisticamente, retirados de sua atual condição de selvageria (Oliveira, 2000). Esta posição defendida pelo Visconde de Porto Seguro foi alimentada, de início, como mencionado acima, pelas teses de Buffon, de Pauw, Linneo e Cuvier, as quais forneceram instrumentais teóricos para a leitura das crônicas coloniais e de naturalistas¹¹⁶. Posteriormente, as proposições de Varnhagen foram corroboradas por alguns estudiosos aspirantes de uma incipiente arqueologia (Monteiro, 2001).

Brasil nasceu de uma ação conquistadora, que o território não se encontrava vazio e que os indígenas impuseram sérias resistências ao avanço dos portugueses”.

¹¹⁵ Pompa afirma que o discurso também poderia ser revestido de autoridade quando proferido por um missionário. A autoridade dos discursos de eruditos ou missionários, por si só já era prova irrefutável de sua validade, portanto, os mesmos não precisariam ser provados empiricamente. A argumentação suprema residia na autoridade (Pompa, 2003: 35).

¹¹⁶ Os trabalhos etnográficos de Varnhagen, como também de Gonçalves Dias, baseavam-se na leitura das crônicas coloniais e naturalistas e não em observações, *in situ*, de sociedades indígenas (Ferreira, 2002). Gonçalves de Magalhães, adepto da teoria da perfectibilidade, opunha-se a este tipo de estudo, afirmando não ser possível escrever a história dos derrotados e subjugados, como o fazia Varnhagen, somente através do olhar das crônicas e documentos dos conquistadores, sem o uso de outro método. Era preciso parar de pensar as pessoas indígenas apenas a partir do que de mal se falava sobre elas, era preciso mensurar o que de bom poderia vir delas (Ferreira, 2005).

A ideia geral divulgada pela produção destas viagens/estudos versava sobre a origem comum de todos os povos indígenas ainda habitantes da nação – o Tupi¹¹⁷. Por essa unicidade todos viviam em um estado anárquico, selvagem, não obedeciam a nenhum tipo de centralização, ou de aristocracia capaz de os direcionar para a civilização ou para a prosperidade de sua população. Eram grupos fadados a não progredir, seja pela vida errante, seja pelo não trabalho da terra, seja pela importância que eles davam à guerra. O problema, de fato, não residia no não-progresso ou no desaparecimento dos mesmos, e sim, de feito, nas possibilidades de estes atravancarem o processo de ordenamento e progresso da nação, seja pelas lutas travadas nos sertões com as frentes de expansão branca, seja pelo possível fracionamento do território já apresentado pelo caráter heterogêneo que estes impunham à identidade nacional. Possibilidades consideradas reais, visto que, além de ferozes, vingativos e diversificados, os indígenas contemporâneos a Varnhagen, os genericamente Tapuia, eram ainda canibais e degenerados. Com eles só poder-se-ia esperar estabelecer vínculos sociais degenerados. Era, portanto, preciso afastar os índios de sua condição “selvagem”.

A questão central norteadora deste pensamento era, então, a de como civilizar os indígenas em processo de degeneração e inseri-los em uma política de integração. Para solucionar esse problema, em 1841, Varnhagen propõe a criação de uma seção de arqueologia e etnografia no IHGB, a ser responsável pela elaboração de um quadro etnográfico, de um mapeamento das populações, tanto pela investigação das línguas indígenas, evidenciando seus movimentos migratórios e sazonais; quanto pela pesquisa de distintas possibilidades de civilização dos selvagens (Ferreira, 2002, 2006).

¹¹⁷ Ferreira (2005: 340) ao examinar os estudos de Varnhagen afirma que este acreditava que “(...) *different ‘nations’ spoke the variations of the same language, Tupi. Although they were degenerated by miscegenation with people wrongly called by different names, a detailed examination of the various languages and customs reveals that the Tupi were an invading race, ‘outer aliens’ (Varnhagen, 1975 (1854): 52). They had a Caribbean origin and, when they left the Northeast, came in successive waves to the South, occupying the interior of the country and, above all, the Brazilian coast. New hordes from the same race then migrated from the North, especially from the Amazon region, fighting, exterminating, submitting the defeated to slavery, until they had occupied, once again, the same coastal area. Thus, those who lived on the coast, before the influx of the new warrior Tupi groups, dispersed to the South or to the interior*”. Varnhagen ainda afirmava que as variações encontradas quanto aos índices de selvageria e barbárie, bem como as variações da língua faziam parte da dinâmica do próprio processo de decadência desencadeado pela miscigenação e pelas contínuas guerras. O Tupi havia assim fragmentado-se em tribos menores, degeneradas, falantes de variações da língua Tupi, com agricultura incipiente ou inexistente, quando da chegada dos portugueses. Esta asserção de Varnhagen associa-se a uma crítica dirigida ao trabalho de Hervás, *As línguas e nações Americana,s* sobre o erro de nomeação de algumas “tribos”. Para Varnhagen o número de sociedades indígenas existentes seriam menores, sendo quase a grande maioria delas de origen tupi (Oliveira, 2000).

Com a criação desta seção, talvez parte dos seis problemas principais, pontuados por Varnhagen, como sendo os entraves à constituição do Brasil enquanto nação, pudessem ser resolvidos. Dentre eles constavam: a não precisão na definição das fronteiras; uma capital distante do centro do território; a inexistência de vias de comunicação interna; a falta de planejamento na divisão provincial; a ausência de planos de defesa e, sobretudo, a heterogeneidade da população (Oliveira, 2000: 92). A criação desta seção e o aparato técnico de suas disciplinas poderiam evitar o iminente risco da desagregação e desordem que ameaçavam a unidade nacional.

Se os grupos indígenas pertenciam a uma raça decadente e degenerada, conforme a crença geral da época, suas línguas, em consequência, rapidamente seriam perdidas e/ou misturadas ao português, bem como eles próprios seriam subsumidos ao restante da população, por estarem na infância intelectual da escala evolutiva¹¹⁸. Estavam assim, condenados à extinção já presumida pelas ideias de Buffon, Gobineau e von Martius. A importância do estudo da linguagem residiu, nessa medida, na crença de sua extinção. Antes de sua perda por completo elas deveriam ser conhecidas e estudadas, visto que elas poderiam ser úteis no conhecimento desses povos, na dedução de rotas migratórias e de invasões e até na cristianização dessas populações, facilitando o processo de amenização da selvageria. Este último aspecto revelava o mérito dos estudos filológicos: a possibilidade de “salvar” os índios vivos do século XIX do estado deplorável no qual se encontravam. Essa afinal, era a “missão” dos brancos da elite (do Estado e de seus agentes), os considerados por Varnhagen, os responsáveis por fornecer e/ou facilitar os meios de acesso dos indígenas à sociedade civil¹¹⁹. Aqueles capazes de elaborar medidas para a organização de um corpo social orgânico, onde as raças entrariam em equilíbrio, conformando um povo único e coeso, base e garantia do nacional (Oliveira, 2000).

¹¹⁸ A disciplina fundamental para o IHGB, para empreender este tipo de estudo, foi a filologia. Sem o conhecimento filológico não se poderia discernir e contrastar a variedade de denominações dadas aos grupos indígenas. Somente a filologia poderia decifrar se os nomes genéricos designados aos índios pelos brancos corresponderiam na realidade a uma ou a muitas raças (Monteiro, 2001; Ferreira, 2005).

¹¹⁹ Alencastro (1987), em *O fardo dos bacharéis*, apresenta a seguinte asserção: o ideal civilizador embrenhou-se no pensamento da elite intelectual brasileira e figurou a ela a “missão” de civilizar, de retirar o gentio de sua condição deplorável de selvageria. O desenvolvimento da nação enquanto tal só lograria êxito se essa elite fosse bem sucedida em sua tarefa. Esta seria, então, responsável por moldar a heterogeneidade de povos em uma identidade nacional, forjada segundo esse molde.

O estudo dessas línguas, similares às línguas clássicas européias, melodiosas e suaves ao ouvido de Varnhagen, ainda poderia ser importante para a construção de uma literatura nacional¹²⁰, e este poderia ser o único aspecto a ser aproveitado para a construção da história nacional, visto que Varnhagen posicionava-se contra o indianismo “romantizado” (Oliveira, 2000; Ferreira, 2005).

Cabe ressaltar que as ideias de Varnhagen, embora tenham tido muitos adeptos, com algumas variações de ordem teórico-metodológicas (como é o caso de algumas semelhanças entre suas aspirações e aquelas do diretor do Museu Paulista Hermann von Ihering), elas não representavam as únicas percepções e categorizações acerca dos grupos indígenas. Muitas foram as polêmicas em torno de seus escritos. Os principais trabalhos que de alguma forma se contrapunham aos do Visconde de Porto Seguro foram Januário da Cunha Barbosa, Domingos Alves Branco Moniz Barreto, Manuel Antônio de Almeida, Henrique de Beaurepaire Rohan, Armand d’Avezac-Macaya, João Francisco Lisboa, Domingos José Gonçalves de Magalhães, Antônio Henriques Leal (Oliveira, 2000).

Os críticos basicamente se posicionavam contra os princípios violentos enquanto meios eficazes de civilização dos nativos. Segundo Lisboa se o uso da força fosse admitido ele poderia, no futuro, ser estendido ao controle dos cidadãos da nação (Monteiro, 2001; Oliveira, 2000). Gonçalves de Magalhães, por exemplo, ao contrário de Varnhagen, acreditava que o conflito não era necessário, uma vez que os povos indígenas já mostravam traços de prosperidade e de união com a nação: ajudaram na guerra contra os franceses e holandeses; compartilharam suas práticas agrícolas com os brancos; participaram do processo de miscigenação, contribuindo para o branqueamento da nação. Gonçalves de Magalhães propunha a reabilitação dos indígenas como parte da

¹²⁰ Oliveira (2000) afirma que os mesmos homens preocupados em redigir uma história capaz de apresentar uma unidade nacional homogênea, estavam também ávidos por criar uma produção literária para a nação. Pois, por intermédio desta, na concepção romântica, manifestar-se-ia o espírito de um povo, a individualidade do *eu* nacional. “*A literatura era o instrumento capaz de revelar a alma da pátria, o que ela tinha de mais íntimo, profundo e particular. Assim como a historiografia nacional, a historiografia literária tinha uma função fundadora. A ela também cabia a tarefa de revelar o espírito da Nação*” (Oliveira, 2000: 27). O índio da literatura nacional era virtuoso, bom, honesto, leal e corajoso. Valores que o aproximavam do ideal europeu e denotavam as potencialidades da nova nação. “Glorificados os índios, glorificavam-se nossas origens (Oliveira, 2000: 34). Assim eram satisfeitos os desejos e anseios das elites (política, econômica e intelectual) do país. O índio da literatura romântica, nos dizeres de Carneiro da Cunha (1992: 08) é “(...) *o índio bom e, convenientemente, é o índio morto*”, basicamente representado por aqueles pertencentes aos grupos tupi ou guarani, “*virtualmente extintos ou supostamente assimilados*”.

população do Brasil, embora não se almejasse um aumento da população indígena, a não ser que esse aumento resultasse de uma mistura dessa população com os imigrantes estrangeiros (Ferreira, 2005).

A formação discursiva, que permeou as análises dos autores mencionados acima, e as polêmicas geradas por ela, foram as mesmas desenvolvidas pela disciplina no período imperial. Tal fato permite afirmar que a arqueologia, praticada no período imperial, e continuada em boa parte do governo republicano, conforme as análises de Ferreira, ao tentar criar uma identidade nacional, tomou a categoria raça como fundamental. Num “esforço fundacional”, cujo centro era a oposição território/população, as populações foram tomadas como um fenômeno biológico, como um problema racial que precisava ser contido em sua degeneração. O Estado nacional precisava agir e “regenerar” estas populações, de alguma forma elas poderiam ser administradas e direcionadas. Havia um dever moral do Estado de declarar direitos de intervenção na vida dos povos indígenas – direito de miscigenar, de educar, de oferecer trabalho, de declarar guerra.

A arqueologia Nobiliárquica, portanto, assumiu o papel designado a ela neste cenário – o de uma modalidade técnica e instrumental a oferecer alternativas e meios para “amansar o gentio” e assegurar o povoamento do território nacional, a empoderar o Estado para que ele próprio pudesse disseminar sua moralidade. Mas como mencionado anteriormente, a arqueologia não esteve sozinha nesta tarefa, senão acompanhada pela historiografia iluminista, a etnografia e a paleontologia. Nessa rede de construção do conhecimento a arqueologia esteve contígua a um campo de saber e de poder. Saber e poder aplicados na integração das sociedades indígenas.

Num momento em que as lavouras de agroexportação se expandiam para as áreas de fronteiras, em que estas próprias fronteiras mostravam a instabilidade de suas circunscrições geopolíticas, e mais do que isso, em que a abolição revelava-se em sua inadiabilidade, os indígenas precisavam ser integrados à civilização. Seja como os guardiães destas fronteiras em definição, seja como mão-de-obra alternativa para a grande propriedade. E a questão não era puramente econômico-geográfica. Para uma Nação que se pretendia a encarnação da civilização nos trópicos, era necessário enquadrar os “bárbaros” na imagem a ser veiculada para o conjunto mais amplo dos Estados europeus. A ser veiculada também para as próprias elites do país. O que, para a Monarquia, era deveras importante, tendo-se em vista a memória recente das lutas de 1842. As feridas continuavam semi-

abertas, e o corpo da Monarquia precisava ser curado (Ferreira, 1999: 32).

Como lembra Monteiro (2001: 03), embora as proposições de Varnhagen não tenham sido unânimes, elas representam a tendência dominante, o escopo geral de negação e subjugação das “nações” indígenas, seja pelo extermínio direto, seja pelo indireto, via políticas de miscigenação e branqueamento da nação, catequese, tutela (Carneiro da Cunha, 1992b), ou via meios de intervenção simbólica, instituída através das políticas de ruptura entre passado e presente: pela exclusão de sua participação na construção de uma história nacional¹²¹ e pelo processo de extirpação das idolatrias (Langebaek, 2003; Gnecco e Hernández, 2010). Além de configurarem formas de pensar o índio morto, as categorias criadas e, principalmente, fortificadas, desde a criação do IHGB, ainda revertiam tais estruturas de pensamento em políticas de intervenção e civilização do índio vivo. Nesse período, portanto, os discursos, classificações e categorizações sobre os nativos foram sendo disciplinados, direcionados, por um lado, pelas teorias internacionais evolucionistas sobre as origens do homem e as escalas detectáveis de sua evolução, tendo à extrema direita a civilização branca européia e à extrema esquerda os grupos indígenas de origem Jê, melhor representados pelo índio Botocudo (Carneiro da Cunha, 1992b). Por outro, o disciplinamento e o direcionamento dos discursos, sobretudo sobre a temática indígena, se deu em âmbito interno¹²², conforme os interesses das perspectivas endocoloniais, sobretudo as de expansão territorial pela frente cafeeira¹²³.

Nos estudos fundadores da história nacional, e de uma história da ciência no país, instalava-se uma vertente pessimista – “povos sem história e sem futuro” – com desdobramentos na política indigenista. Esta foi inicialmente norteadada pelo intenso debate que teve lugar no século XIX, alimentado pela postura conservadora de

¹²¹ Para Manuel Guimarães (1988), a historiografia produzida pelo IHGB inexoravelmente trajava a marca da exclusão. A nação era definida como resultante e perpetradora de um projeto de civilização, cujo conceito, seguindo a acepção de Nibert Elias (1994), restringia-se ao universo simbólico branco. Aos modos de ser, pensar, agir e viver em um mundo criado à imagem e semelhança do mundo europeu. Tal definição, portanto, excluía os não-brancos da história nacional civilizada.

¹²² Para Monteiro (2001: 02), o isolamento dos índios no pensamento intelectual brasileiro e no imaginário da nação, já havia sido anunciado pelos primeiros cronistas coloniais, mas foi, por volta da metade do século XIX que ele foi sendo delineado de forma definitiva, sobretudo com a publicação de uma primeira História Geral do Brasil, por Francisco Adolfo de Varnhagen, em 1854.

¹²³ Sobre as adequações do discurso conforme as necessidades de dominação interna conferir o trabalho de John Monteiro sobre os esforços de fundação de uma identidade paulista no período republicano (Monteiro, 2001:180-193).

Varnhagen, em contraposição à defendida pelos adeptos da filantropia, principalmente José Bonifácio (Monteiro, 2001). A tensão entre os que promoviam a assimilação, pela catequese e civilização; e, os que patrocinavam a exclusão dos índios, ou mesmo seu extermínio, seja dentro de suas instituições e gabinetes, como o fazia Varnhagen, seja no rude e temível sertão, pelas inúmeras expedições de “caça” aos bárbaros, converteu-se em uma política e legislação indigenista inconsistente e não menos tensa, cujo pensamento, ao passo que construía uma visão do indígena, propunha a civilização.

2.1.2 O século XIX e a política indigenista

Como a afirmado ao longo deste capítulo, as narrativas e representações, os estereótipos, por fim, as políticas de integração desenvolvidas e implementadas pela arqueologia (e também etnografia), no processo de sua institucionalização, permearam as condições nas quais o estado instituía as políticas de interação, ou estabelecia um contrato social com os povos indígenas, como o coloca Ferreira (2010). Tais políticas de interação, em termos legais, foram regidas por uma política indigenista, tão subsidiária dos projetos políticos (sobretudo daqueles que envolviam a questão de terras) quanto as incipientes ciências instrumentalizadas, ao fornecerem substrato legítimo para a formulação das leis que compunham tal política.

Os principais estudos sobre política indigenista são aqueles constantes no livro editado por Manuela Carneiro da Cunha, *História dos Índios no Brasil* (1992). Nele constam os artigos de Carneiro da Cunha, “Política Indigenista no Século XIX”; Karasch, Mary, “Catequese e Cativo: Política Indigenista em Goiás (1780-1889)”; e de Perrone-Moisés, Beatriz, “Índios Livres e Índios Escravos (séculos XVI a XVIII)”¹²⁴. Outros exemplos são Almeida (1997); Farage (1991); Ramos (1998; 1999).

¹²⁴ Lúcio Ferreira (2010) fez um apanhado das fontes históricas sobre política indigenista. A saber: BARBOSA, Januário da Cunha. "Qual seria o Melhor Sistema para Colonizar os índios entranhados em nossos sertões, se conviria o sistema dos jesuítas, fundado principalmente na propagação do cristianismo, ou se outro do qual se esperam melhores resultados dos que os atuais?" In: **RIHGB**, (2): 3-18, 1840. Neste texto o autor defende a tese de que a catequese seria o melhor meio de “civilizar” os índios. Convivendo com os “brancos” em aldeamentos, os índios incorporariam suas necessidades técnicas e de consumo, o que favoreceria o aprendizado da “cultura branca” e a miscigenação. BARRETO, Domingos Alves Branco Moniz. "Plano sobre a Civilização dos Índios do Brasil" In: **RIHGB**, (21): 33-91, 1856.

As políticas indigenistas foram melhor formuladas no decorrer do século XIX¹²⁵, no contexto de disciplinamento dos discursos e de arregimentação dos mesmos. Neste século de consideráveis produções científicas, iconográficas e textuais, várias mudanças ocorreram nos efeitos de poder. O Estado ele mesmo passou por um movimento de transformação: de Colônia, a Império e, depois, a República. Esta mudança nos poderes no nível estatal, embora Foucault (1979) afirme que o poder do Estado não esteja diretamente relacionado com os demais micro-poderes, intensificaram os discursos hegemônicos.

Não só intensificaram, construíram uma hegemonia alimentada pelo caráter instrumental que as ciências adquiriram. Hegemonia capaz de maquiagem as contradições internas, as fissuras e os pontos de tensão, os pequenos focos de resistência que poderiam vir a alterar as relações de poder. O Estado e a Nação, hegemônicos, pela apropriação do passado de “outros”, para o fim de constituição de sua unidade nacional, precisavam criar um aparato legal que pudesse manter essa hegemonia sem fazer com que a soberania da nação fosse manchada pelo sangue do “bugre”. Se sua hegemonia era fundada na propriedade da terra e na delimitação de territórios esse aparato, portanto deveria garantir ao governo meios que facilitassem a expansão de seu poderio sobre os mesmos. Esses meios foram, em parte, pensados e fornecidos pelas produções da arqueologia e etnografia e, estes, seriam bem aproveitados quando fixados em leis que regulassem a interação entre “brancos” e indígenas, uma outra porção destes mesmos meios de expansão do território.

Articulados aos substratos científico e jurídico e, como uma maneira de manutenção das relações hegemônicas, os relatos e a iconografia produzidos neste século atribulado, de certa forma, serviram, por um lado, para legitimar uma continuação dos europeus neste território, ainda que já emancipado da metrópole. Estes materializavam, como o fizeram também as coleções arqueológicas imortalizadas nos museus, a incapacidade dos nativos de estabelecer uma sociedade civilizada e católica, enrijecendo ainda mais o imaginário colonial e dominador sobre os que aqui viviam. Seria justificada, dessa

¹²⁵ Segundo Monteiro (2001) os estudos etnográficos e históricos sobre os índios no Brasil República davam continuidade a uma tradição de tratados indigenistas elaborados, sobretudo por paulistas, como: José Arouche de Toledo Rendon, José Bonifácio, José Joaquim Machado de Oliveira e Joaquim Antonio Pinto Júnior. Estes além de aprofundar o debate sobre os meios de assimilação dos índios e de como o Estado devia agir para garantir a aplicabilidade destes meios, ainda tentavam incorporar o índio no pensamento histórico paulista.

forma, para o restante da Europa, a importância de uma presença branca, civilizadora, cristã, capaz de garantir a ordem e o desenvolvimento do projeto nacional frente à inconstância das almas selvagens (Viveiros de Castro, 1992: 218). Por outro lado, os relatos e a iconografia (sobretudo esta), serviriam ainda para forjar uma unidade nacional, para demonstrar para os próprios europeus como os índios da incipiente nação já haviam se “misturado” aos brancos e incorporado os costumes, os trajes, os penteados e até os traços físicos dos europeus¹²⁶.

Este século heterogêneo (Carneiro da Cunha, 1992b), marcado, no início, pelo tráfico negreiro e, no fim, por levas de imigrantes livres em busca de trabalho, esteve permeado de contradições – o país se modernizou, mas os privilégios e as relações de poder pouco mudaram (Gnecco, 2008). Carneiro da Cunha afirma que *“não só o século, o país também é heterogêneo: áreas de colonização antiga contrastam com frentes de expansão novas. O Sudeste e, um pouco mais tarde, a Amazônia, conhecem uma riqueza inédita”* (Carneiro da Cunha, 1992b: 133).

Todas estas disparidades, táticas e estratégias, de contínua colonização e dominação, agenciamentos discursivos e mudanças na centralização do poder, refletiram diretamente sobre a elaboração de uma política indigenista. A classificação prática, Tupi-Tapuia, entre índios “bravos” e índios “mansos”, instituída nos primeiros anos da colonização, autenticada e materializada pelos estudos arqueológicos e etnográficos, foi retomada e reforçada pela política indigenista, agora como classificação administrativa e com vistas a dar maior vazão ao grande projeto nacional e, posteriormente, republicano.

De um modo geral, pela constante necessidade de expansão da frente de ocupação agrícola e civilizadora, a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se transformar em uma questão de terras, embora a mão-de-obra ainda fosse requisitada para a manutenção dessa expansão. Cabe lembrar que a imagem tradicional consolidada neste século era a de que o Brasil era pouco habitado, configurando um “território primitivo” a ser ocupado pelos europeus¹²⁷ (Ferreira, 2010).

¹²⁶ A este respeito ver as pranchas de Rugendas (1998), principalmente aquelas que representam os índios Puris e Coroados.

¹²⁷ O principal expoente desta visão era Francisco Adolfo de Varnhagen, grande opositor à corrente indigenista do movimento romântico.

Vislumbrando esta imagem, os colonos procuraram se apoderar das terras dos índios e dos antigos aldeamentos, com o uso da própria mão-de-obra indígena nas frentes de expansão e nas rotas fluviais que eram estabelecidas. As principais forças motrizes desse processo eram a conquista territorial, a segurança dos caminhos e também dos colonos. A mão-de-obra nativa, apesar de não ser a essência da questão indígena no século XIX, foi fundamental como alternativa local e transitória nas oportunidades de expansão territorial.

Os gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável (Perrone-Moisés, 1992: 116).

Neste contexto, de busca incessante por terras e de uso de mão-de-obra indígena para usurpá-las de outros índios, é que foi discutida e decidida a política indigenista. Como nos séculos anteriores, ela oscilou entre os interesses da Coroa, dos moradores e dos jesuítas, privilegiando o aspecto político-econômico em detrimento ao aspecto jurídico.

No início do Império, como os índios não eram mais tão essenciais enquanto mão-de-obra, por causa da implantação do tráfico negreiro e, o problema fundamental no momento era o das terras, a questão indígena passa a ser discutida e colocada como uma política geral a ser adotada. Embora houvesse a necessidade de implantação de uma política indigenista geral, a legislação indigenista¹²⁸ e o discurso que advém dela, até 1845, foi flutuante, pontual e subsidiário de uma política de terras (Carneiro da Cunha, 1992b). Ela não passou de uma aplicação da lei do mais forte, que se viu coagido a expor suas razões para agir da forma como agia¹²⁹ (expulsando os índios de suas terras e

¹²⁸ O único documento indigenista geral do Império é o *Regulamento das Missões*, promulgado em 1845. Trata-se de um documento administrativo e não de um plano político. Propõe um prolongamento da prática de aldeamentos, entendendo-os como um processo de transição para uma assimilação completa dos índios.

¹²⁹ O discurso oficial, a partir de José Bonifácio, recomenda o uso de ‘meios brandos e persuasivos’ no trato com os índios, embora houvesse divergências quanto a esta recomendação. Na prática, o que vigorou foi um compromisso de estabelecer praças-fortes com destacamentos militares nas rotas ou regiões onde se queria “desinfestar” de índios. Estes praças-fortes visavam tornar-se núcleos de povoações futuras, combater focos de resistência indígena e aldear índios. Apesar de propor um tratamento brando aos índios, os apontamentos de Bonifácio tratavam de sujeitar os índios às leis brancas de trabalho e convivência, tratavam de aldear os índios e assimilá-los física e socialmente, criando uma população livre brasileira, substrato de uma nação viável. Com o intuito de assimilar definitivamente os índios aldeados, a política pombalina incentivava a presença de brancos nas aldeias para acabar com a “odiosa separação”, entre índios e brancos (Perrone-Moisés, 1992). Incentivou-se inclusive o casamento inter-étnico. A política indigenista, nessa medida, “via o índio como ser destinado a deixar de sê-lo, e as aldeias como pontos de passagem nessa caminhada evolutiva” (Dantas *et al*, 1992: 452).

confinando-os em aldeamentos), numa tentativa de proclamar a justiça e precisão delas, legitimando suas ações. Desse modo, até o fim do período colonial, tanto a legislação quanto a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil foi qualificada de contraditória¹³⁰, oscilante, hipócrita, de caráter ineficaz ou francamente negativo das leis (Perrone-Moisés, 1992; Dantas *et al*, 1992).

Como vimos, especialmente no século XIX, com a adoção das teorias de Buffon e de Pauw, é que a questão da humanidade dos índios foi discutida mais sistematicamente – o cientificismo que marcou este século estava preocupado em distinguir os antropóides dos humanos. As conseqüências práticas do debate sobre a humanidade ou animalidade dos índios refletiram-se nas discussões sobre o tipo de tratamento a ser ministrado ao gentio (Paraíso, 1992): se se devia usar de brandura – tentar civilizar¹³¹ os índios e incluí-los na sociedade política –, ou de violência – exterminar os índios “bravos”, “desinfestando” os sertões. A questão era que não havia consensos nessas discussões entre brasileiros letrados (José Bonifácio) e cientistas estrangeiros naturalistas (von Martius). Para Carneiro da Cunha (1992b: 134)

por uma questão de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país, no entanto, a idéia da bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios, era comumente expressa.

Mas não era apenas uma questão de orgulho nacional, essa discussão fazia parte do dissenso entre conservadores e progressistas, do estado e dos centros de disseminação do conhecimento, entre distintos projetos políticos que versavam sobre um mesmo assunto – como interagir com os indígenas. Ainda sobre esta discussão, havia uma variante que era a posição desses povos no que seria a história da espécie humana concernente à história natural, representando de antemão o evolucionismo. Mais uma vez a incipientes ciências recorriam a um debate internacional, no contexto de mundialização das ciências, para discutir sobre as origens do homem e sobre sua

¹³⁰ Segundo Perrone-Moisés, Perdigão Malheiro (1867) em *A escravidão no Brasil*, por exemplo, produz generalizações “(...) que acentuam a imagem de contradição: nele, assim como naqueles que se fundamentam em seu trabalho, fala-se de ‘liberdade dos índios’ e ‘escravização dos índios’ como se, em ambos os casos, as leis se referissem a todos os indígenas do Brasil, indistintamente” (Perrone-Moisés, 1992: 117).

¹³¹ Desde Pombal, “civilizar” tornou-se um processo que ia além de uma catequização dos índios, era um meio de submeter os índios às leis e obrigá-los ao trabalho. Nas proposições do início do século XIX, essa sujeição ao trabalho e às leis, a escravidão temporária dos índios (praticada até a metade do século XIX), deveria fazer-lhes perder seu caráter bárbaro, disciplinando-os, colocando-os dentro das normas, elevando-os a uma condição social, humana.

localização na escala evolutiva (Ferreira, 2010). Com as teorias degeracionistas em alta no país, conforme elucidado, os índios foram consagrados, num evolucionismo sumário, a partir destas novas teorias, como eternos “primitivos”, parados na estaca zero da evolução, testemunhos, fósseis vivos de um período pelo qual os europeus ocidentais já teriam passado (Carneiro da Cunha, 1992a)¹³².

Como anteriormente mencionado, para fins práticos, os índios, desde o início da colonização (século XVI) até o período republicano, eram subdivididos num plano geral em Tupi-Tapuia, em índios “bravos”, inimigos dos portugueses, espalhados pelos “sertões”; e, índios “domésticos ou mansos”, aliados dos portugueses, situados em aldeamentos (Perrone, 1992; Carneiro da Cunha, 1992). Entretanto, a ocorrência desta subdivisão não era rígida, nem prefixada, e tampouco eminentemente biológica, como pareciam apregoar Varnhagem, Gonçalves Dias e, como veremos, também Ihering. Ao contrário, ela era condicionada aos interesses locais dos brancos e à reação dos índios à colonização, ou seja, às alianças que eram estabelecidas ou não com eles e, conforme o modo como os índios sujeitavam-se às políticas de aldeamento¹³³. Embora as categorizações tenham sido estabelecidas, conforme as alianças feitas com os índios,

¹³² Sobre essa visão que os europeus possuíam dos indígenas, Foucault (1979) afirma que a burguesia, principalmente depois da Revolução Francesa (1789-1840), criou meios, através dos quais, a plebe proletarizada pudesse ser separada da não proletarizada. Estes eram o exército, a colonização e a prisão. Sobre o mecanismo da colonização, Foucault (1979: 52) afirmou que “*as pessoas enviadas para as colônias não recebiam um estatuto de proletário; serviam de quadros, de agentes de administração, de instrumentos de vigilância e de controle dos colonizados. E era sem dúvida para evitar que entre esses ‘pequenos brancos’ e os colonizados se estabelecesse uma aliança, que teria sido aí tão perigosa quanto a unidade proletária na Europa, que se fornecia a eles uma sólida ideologia racista; ‘atenção, vocês vão para o meio de antropófagos’*”. Sob estas circunstâncias, Foucault acredita que a plebe não proletarizada foi irremediavelmente racista quando foi colonizadora, a partir dos efeitos ideológicos impostos pela burguesia a ela – ou vai para a prisão ou para as colônias.

¹³³ A política dos aldeamentos foi uma prática antiga na colonização, datada da metade do século XVI, ela consistia em reunir e sedentarizar os índios sob administração ora missionária, ora leiga. Segundo os jesuítas, não se podia catequizar os índios por outro meio – o do cativo. Otoni (2002) comparava estes aldeamentos a prisões, que eram estrategicamente localizados próximos aos estabelecimentos dos colonos, a rotas fluviais, rotas de tropeiros, junto a instalações militares, a fronteiras e áreas de avanço da colonização branca visando a conversão dos índios; o abastecimento de comida e mão-de-obra; a segurança dos caminhos e dos brancos; e a garantia de ocupação e manutenção/defesa do território (Perrone, 1992; Carneiro da Cunha, 1992a, 1992b). Assim, com o confinamento dos índios havia uma redução de territórios ocupados por índios e uma conseqüente expansão da fronteira branca, numa tentativa de alargar os espaços transitáveis e apropriáveis. Essa política dos aldeamentos persiste e intensifica-se no século XIX por causa da crescente busca pela propriedade de terras. Na perspectiva de Monteiro (2001), os aldeamentos congregavam as ideias e as práticas da política indigenista idealizada, principalmente no Império, com a atuação dos capuchinhos italianos, constituindo um dos alicerces, (talvez o principal) da aplicabilidade desta política. José Arouche de Toledo Rendon contrapunha-se à sistema de aldeamentos por considerá-lo um obstáculo à civilização, visto que relegava os índios a viverem alheios ao contato intensivo com os brancos, o qual lhes integraria ao trabalho e à desejada mestiçagem (Monteiro, 2001: 115-116).

estas alianças não eram fixas, eram circunstanciais, elas faziam-se e refaziam-se ao longo do período da colonização e de acordo com os interesses locais de ambos os lados. Os índios, até mesmo os aldeados, faziam alianças com diferentes sujeitos sociais, senhores de engenho, senhores de terra, fazendeiros, refletindo uma variedade de situações (Dantas *et al*, 1992). Em São Paulo, por exemplo, quando das tentativas de estabelecimento de um mito de origem para a sociedade paulista, as políticas de atribuição de categorias identitárias por parte dos brancos aos índios variou conforme a ordem do discurso. Índios Guaianá pensados antes como Tapuia, começaram a ser pensados Tupi e Tupi-guarani, deflagrando uma história grandiosa para a província. Segundo Monteiro (2001: 185), os Guarani chegaram a ter sua grafia alterada por Afonso de Freitas para Guayani, numa tentativa de criar uma aproximação entre eles e os Guaianá. Talvez seja por isso que o próprio John Monteiro (2001: 131) afirme que, se as principais categorias e questões norteadoras da alteridade e das polêmicas que envolviam suas relações “(...) *circulavam basicamente no âmbito dos gabinetes científicos e dos gabinetes políticos, elas esbarravam, o tempo todo, nas práticas e percepções dos protagonistas dos encontros e confrontos entre índios e não-índios em remotos sertões*”.

Sob este contexto e, em conformidade com as perspectivas de caráter científico e político da época¹³⁴, quanto ao destino das populações indígenas e quanto ao panorama de combinar uma nação mestiça a um país civilizado, surgiram duas linhas básicas de política indigenista, na opinião de Perrone-Moisés (1992: 129). Ainda segundo esta autora, estas estariam relacionadas às duas reações principais à dominação colonial portuguesa: a aceitação do sistema ou a resistência.

Sobre o estabelecimento dessas linhas, Carneiro da Cunha (1992) afirma que um dos mais contundentes trabalhos sobre o tema é o apresentado por José Bonifácio de Andrada e Silva. Este estadista, em 1823, exibiu seus “*Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*”, à Assembléia Constituinte Brasileira, nos quais constavam indicações sobre a condição na qual se encontravam os índios bravos

¹³⁴ Monteiro (2001: 131) faz uma síntese interessante das questões que povoaram o cenário de fabricação da nação, associadas ao caráter científico e político da época. No que diz respeito à incipiente ciência antropológica (e eu incluo aqui a arqueológica), pode-se afirmar que esta contrapunha os princípios iluministas universalistas à sua atuação, fundada nos ideais de raça e degenerescência. Já, no que se refere às questões de ordem política, era confrontada a necessidade de valorização dos índios dentro de uma história e memórias nacionais com a repugnância com a qual se pensava os índios vivos.

do país e quais estratégias deveriam ser seguidas para sua domesticação. O uso do termo domesticação, tanto para Carneiro da Cunha (1992), quanto para Monteiro (2001: 70) deixa claro o pensamento de ferocidade que se tinha sobre estes índios. Nas palavras de Carneiro da Cunha, 1992b: 136). Esta categorização

não deixa dúvidas quanto à idéia subjacente de animalidade e de errância. A ‘domesticação’ dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o ‘suave jugo das leis’ (...) Na categoria de índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império.

Com base nas análises realizadas por Carneiro da Cunha (1986, 1992b) sobre o pensamento e obra de José Bonifácio e sobre os desdobramentos da política indigenista¹³⁵, é possível afirmar que, essencialmente, havia uma política indigenista relativa aos índios “mansos” e outra destinada aos índios “bravos” e, que, esta se manteve ao longo da colonização. Aos índios “mansos”, aldeados e aliados, foi garantida a liberdade ao longo de toda a colonização e a posse de suas terras. Eram índios a quem um bom tratamento deveria ser ministrado, visto que deles dependiam o sustento e a defesa do território, tanto contra inimigos indígenas quanto europeus. No caso dos índios “bravos”, considerados ferozes, bárbaros e violentos, a política indigenista considerava que não havia meios de sujeitá-los ao grande plano de civilização indígena, patente em vários documentos, principalmente no início do Império. Na análise da representação dos índios no século XIX, Perrone (1992), Carneiro da Cunha (1992a, 1992b), Monteiro (2001) e Ferreira (2010), denunciam o pensamento corrente na época: a existência destes índios, por si só, colocava em risco a possibilidade, a viabilidade da continuação deste projeto. *“Em relação a eles, resta apenas a saída – legal – da guerra”* (Perrone, 1992: 123).

O recurso da guerra era o último a ser utilizado, conforme as orientações do governo, para tanto, era necessário justificar seu uso: os colonizadores deveriam fornecer provas da inimizade dos índios contra os quais era pretendido guerrear. *“Para justificar a violência nua e crua, era necessário retratar os índios como animais sanguinolentos, totalmente arredios aos avanços dos brancos”* (Monteiro, 2001: 155-156). Essas

¹³⁵ Sobre este assunto Monteiro (2001: 181) lembra que *“(...) os estudos etnográficos e históricos sobre os índios no início da República davam sequência a uma respeitável tradição de tratados indigenistas esboçados por paulistas”*. Aqui o autor remete-se a José Arouche de Toledo Rendon, José Bonifácio, José Joaquim Machado de Oliveira e Joaquim Antonio Pinto Júnior.

provas consistiam em largas descrições da “barbaridade”, “fereza”, “brutalidade” e “crueldade” dos chamados índios “bravos”, incapazes de se tornarem civilizados, denotando a presença de um inimigo real que inviabilizaria a realização dos objetivos brancos – a realização do projeto nacional. Possivelmente, em muitos casos, a inimizade foi construída, com fins a legitimar seu extermínio e a obter privilégios: posse de terras, braços para a lavoura. A possível invenção, ou acirramento, de rivalidades e hostilidades revela a complexidade das situações locais e do jogo de interesses.

Nestas circunstâncias, por mais que tenham havido linhas gerais direcionadoras das estratégias de interação com os índios, na análise de Monteiro (2001: 131) e de Carneiro da Cunha (1992b), a aplicabilidade de tal política é antes resultante das constantes negociações das alianças locais, dependendo das práticas e das percepções de quem de fato vivenciava o contato interétnico. Esta aplicabilidade, do mesmo modo como as alianças – feitas e desfeitas, estreitadas ou não – era variável e flutuante.

A política indigenista, bem como a legislação que a define, portanto, não deve ser examinada como uma mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de índios. Ela faz parte de um processo vivo, ativo e dinâmico, estruturado pela interação entre vários agentes, inclusive indígenas; por várias situações criadas por essa interação (conseqüências premeditadas e não premeditadas da ação); e, por um constante diálogo com valores culturais (Perrone-Moisés, 1992; Giddens, 2003). O exame detalhado das disposições legais é, nessa perspectiva, capaz de fornecer dados valiosos sobre as relações locais e regionais entre brancos e índios para além da visão de um plano de dominação e integração disfarçado em discussão jurídica (Stavenhagen, 2002).

Os Puri, por exemplo, mencionados como de tronco linguístico macro-Jê, portanto, Tapuia, foram, conforme as alianças estabelecidas e os interesses dos colonos em suas terras, ora classificados como índios mansos, ora como bravos, tal qual ocorreu com os Coroados, ora mencionados como inimigos, ora como aliados dos brancos e dos próprios Puri. (Morais Silva, 2008). A discrepância que havia na estigmatização dos índios, ora bravos, ora mansos, não figurava um problema na disseminação dos discursos coloniais. Como eles produziam uma figura canônica e essencial, esta não deixava dúvidas quanto a seu caráter (efeito) de verdade. Em última medida, inautêntico seria o índio, já misturado e sem princípios, que, de alma inconstante, ora podia ser

manso, ora bravo (Thomas, 1994), como os Tupinambá estudados por Viveiros de Castro (1992).

O abismo que havia entre a experiência prática no sertão e as políticas de interação dos gabinetes do governo, elaboradas através dos projetos de colonização e pensadas nos gabinetes intelectuais, gerou uma série de discussões nas províncias. Às autoridades locais foram solicitadas, em 1826, por parte do Ministério do Império, informações relevantes e comentários para uma melhor “organização do Plano Geral da Civilização dos Índios”. Dentre as várias províncias que enviaram seus comentários, a de Minas Gerais foi a que apresentou pareceres os mais diversos, destacando-se os apontamentos de Guido Marlière, cuja experiência no sertão, o autorizava a sugerir uma nova política imperial para a civilização dos índios. Segundo Monteiro (2001: 136), Marlière, inconformado com a impunidade dos exterminadores de índios e com abusos de outra ordem impingidos aos nativos, enfatizava “(...) *a selvageria praticada pelos colonizadores – no passado e no presente – bem como a incapacidade do Estado de impor leis justas*”. Mas, embora a solicitação tenha partido do próprio Ministério do Império, sugestões e apontamentos como os de Marlière não foram incorporados ao plano de civilização, porque o discurso humanista de Marlière não era compartilhado pela autoridade mineira no governo: “*Permita-me V. Exa. refletir que de tigre só nascem tigres; de leões, leões se geram; e dos cruéis Botocudos (que devoram e bebem o sangue humano) só pode resultar prole semelhante*” (apud Monteiro, 2001: 140).

Cabe lembrar que além destas discordâncias, entre o modo de se pensar os índios nos gabinetes de políticos e intelectuais e a experiência prática no sertão, onde, segundo Monteiro (2001: 136) as hostilidades só faziam aumentar, ainda surgiam outras do diálogo entre o pensamento científico e a elaboração da política indigenista. Estas atuavam “(...) *ora promovendo a inclusão das populações indígenas no projeto de nação, ora sancionando a sua exclusão*” (Monteiro, 2001: 131), segundo a posição teórica e política de seus idealizadores, como destrinchado no item anterior.

A apresentação dessa discussão sobre a elaboração e a aplicabilidade de uma política indigenista no país é somente uma mostra dos intensos debates que atravessaram o país, pós-independência, no que concerne à tarefa de fabricar uma nação e uma identidade nacional. A unificação sob bases tão diversas (o europeu, o índio e o negro), deu-se por

meio de práticas de exclusão e inclusão, cujas alternativas atrair ou repelir, civilizar ou exterminar, remontavam aos primórdios da colonização, seja pelas ações diretas do estado ao desbravar os sertões, ou pelas categorizações e discursos gerados desde os primeiros anos do contato.

É importante destacar que instituído o lugar dos povos indígenas na hierarquia do Estado imperial, na identidade nacional; conhecido o território e seus habitantes, ambos primitivos, cabia agora às incipientes ciências (e, dentre elas, a arqueologia) responder à pergunta de como compactuar com essa alteridade gritante, de como fazer valer a geopolítica e o biopoder do Estado. Em outras palavras, era ainda preciso estabilizar uma identidade sócio-cartográfica, aloca-la em regiões, viabilizar a tão almejada ordem do projeto político imperial (Ferreira, 2010).

2.1.3 Os discursos da transição. Entre o Império e a República: o Museu Paulista

A arqueologia Nobiliárquica, enquanto ferramenta colonizadora, atingiu satisfatoriamente seu objetivo: servir de estratégia para a anexação de territórios. Disposta em termos de uma geoestratégia, utilizou os objetos arqueológicos como “marcadores de espaço”, delimitadores das fronteiras nacionais e consolidou o imaginário científico e social sobre as sociedades indígenas, como grupos degenerados ou “primitivos”. Assim, foi demarcado o espaço social designado a elas na unidade nacional e o modo como deveriam ser representadas e colonizadas.

Todavia, conforme as análises de Ferreira (2010), os esforços empreendidos pela arqueologia nobiliárquica, embora procurassem resolver parte dos anseios mais prementes do estado imperial, anexar e delimitar bem os territórios da nação e criar um passado glorioso, capaz de visibilizar e legitimar as ações do governo, não conseguiram administrar as relações e as situações colocadas pelo presente. Se o passado era glorioso ou não, se uma grande civilização havia povoado aquele território, se... Todas essas conjecturações não alteraram o contexto, as configurações atuais, nem das sociedades indígenas, nem mesmo das formas de ocupação do território. Havia muito o que civilizar. O território, inclusive, poderia ser ainda mais primitivo do que aquele pensado para o passado, haja vista que as populações habitantes do mesmo ou eram degeneradas,

“ruínas de povos”, ou eram seres os mais “primitivos”. Nas palavras de Ferreira (2010: 18), *“se o passado arqueológico, aquilo que hipoteticamente já morreu e não mais existe, pode acender alegrias nacionalistas, o presente antropológico seguramente carbura angústias políticas”*.

As angústias, das quais fala Ferreira, provêm da insegurança por experienciar compactuar com povos “degenerados” e “antropófagos” (Monteiro, 2001). Como seria possível estabelecer um contrato social com estes povos e interiorizar a civilização? (Monteiro, 2001; Ferreria, 2006). Provêm também da ineficácia das estratégias até então utilizadas e da falta de novas, capazes de civilizar os sertões e pacificar os ferozes e arredios indígenas, definitivamente. Não bastava mais só demarcar e delimitar territórios, era preciso que a arqueologia, enquanto ciência geográfica, ajudasse a interiorizar a civilização, a expandir a fronteira de ocupação branca (Ferreira, 2010). Os territórios e as sociedades indígenas deveriam ser eufemisticamente “civilizados”. Na prática, o que se pretendia era proceder a uma colonização interna, assentar um pacto social com os bárbaros, expurgando-os do território ou tolhendo suas manifestações selváticas. De uma forma ou de outra, a ocupação geopolítica do território deveria ser assegurada, o Estado nação deveria ser desinfestado da primitividade de ambos – do território e de seus ocupantes –, caso fosse requerida a continuidade da soberania nacional (Ferreira, 2010). Conforme Díaz-Andreu (1999: 163), ao retomar a discussão de Anthony Smith (1997): *“el concepto de la nación no se puede sostener sin un pasado adecuado y sin un futuro creible, lo que requiere que la comunidad se anuncie posesora de una historia y un destino”*.

Estas questões, colocadas pelo presente, marcaram os trabalhos de arqueologia realizados na transição entre o Império e a República. A institucionalização da arqueologia, nos Museus Botânico, Paraense e Paulista, apresentou especificidades locais e dialogou com tradições científicas pré-existentes e ainda vigorantes no Brasil – a arqueologia Nobiliárquica. Segundo os preceitos de Díaz-Andreu (2002), o desenvolvimento da arqueologia brasileira esteve amparado (e também amparou-se) pelos ideais do nacionalismo. Ou seja, a disciplina institucionalizou-se, imbricada na fabricação de uma identidade nacional, na materialização da mesma, ou dos discursos

sobre a mesma, ao elaborar símbolos nacionais e estabelecer vínculos ancestrais¹³⁶. O objetivo era naturalizar o sentimento de pertença à nação circunscrita ao território nacional (Ferreira, 2010). A mesma necessidade de naturalizar a dominação interna, como o fez a arqueologia nobiliárquica, com as tentativas de vincular o parentesco entre as sociedades indígenas, em ruínas, às antigas culturas elaboradas (supostamente “brancas”).

Contudo, não se pode esquecer, como apontado no item anterior, que essa mesma arqueologia fundou-se, inicialmente e ainda se fundava, às expensas do colonialismo e do imperialismo, dos colonialismos externos e, sobretudo, internos. Posição, conforme à abordagem de Gnecco (2009a, 2009b), cuja proposição afirma a condição do surgimento das arqueologias latinoamericanas atrelada ao endocolonialismo.

Talvez esse seja um dos motivos pelos quais Díaz-Andreu (1999) qualifique as relações entre arqueologia e nacionalismo de complexas. As políticas de identidade, definidas pela arqueologia Nobiliárquica, exemplificando essa complexidade, fizeram com que os ideais colonialistas e nacionalistas prevalecessem nos contextos imperial e republicano brasileiro (Ferreira, 2002, 2010). A disciplina traz consigo, portanto, um passado também complexo e entalhado por relações de exploração, subjugação e sub-representação discursiva e material¹³⁷ das sociedades indígenas. Numa postura quase extrema, Díaz-Andreu (1999: 163) chega a colocar como hipótese que “(...) *la profesión arqueológica no existiría si el nacionalismo no hubiera triunfado como ideología política*”¹³⁸.

¹³⁶ Segundo Jens Schneider (2004: 101) os “discursos, da mesma forma que [os] símbolos, adquirem poder, eficácia e função por meio do contexto social em que se situam. De fato, a própria definição de discurso como um sistema formativo inter ou supra-individual, voltado para as narrativas e para a construção de significado, implica sua ‘imersão’ [embeddness] em um contexto mais abrangente. Dessa forma, “(...) as construções discursivas obtêm sua força e prevalência justamente pela possibilidade de estarem desconectadas de determinadas práticas e circunstâncias sociais. Portanto, a representação discursiva não precisa ser a ‘pura reflexão’ das relações sociais e das práticas cotidianas para poder desempenhar a função de princípio estruturante da percepção e da interpretação” Schneider (2004: 102).

¹³⁷ Sob a sub-representação material da qual falo, Ferreira (2010) afirma que o colonialismo implicou, além da extração de riquezas naturais e minerais, a usurpação dos “tesouros” arqueológicos dos povos dominados, levados para os grandes museus da Europa e também para os novíssimos museus do Império e da República (neste caso fazendo-se valer o colonialismo interno). Ferreira denomina essa usurpação de uma “colonização dos artefatos”, sob a qual se erigiram e se autenticaram as representações culturais das sociedades indígenas enquanto seres “bárbaros”, “primitivos”, evocando toda a ferocidade dos mesmos. Esta, a que devia ser pacificada, contida.

¹³⁸ Essa hipótese, no entanto, segundo a própria autora, não significa que a busca e produção do conhecimento pela disciplina seja automaticamente ridicularizada.

Este acompanhamento de projetos políticos e os discursos que a arqueologia produziu assente a estes projetos, sejam eles coloniais, imperiais, nacionais, resultaram na grande maioria das vezes, em procedimentos de exclusão e interdição: em ruptura, separação, rejeição, seguindo a ordem do desejo e do poder (Foucault, 1996). E segundo, e mediante, esses procedimentos, desencadeados pela ordem do discurso, como a apresenta Foucault, foi que a representação das sociedades indígenas pôde ser construída e reconstruída, sempre se mantendo os procedimentos do discurso. Procedimentos que, aplicados às sociedades indígenas e a suas representações pela arqueologia (Nobiliárquica e republicana), transmutaram-se em princípios. Nesse sentido, e conforme as proposições de Trigger (1984), a arqueologia atuou conjuntamente com o colonialismo, o imperialismo e o nacionalismo. Ao mesmo tempo, nutrindo-se de seus anseios e fortalecendo a rede de poder que se formava. De fato, as diversas formas de colonialismo nunca deixaram de atuar, seja em contextos imperiais, nacionais, posnacionais ou multiculturais. Elas somente mudaram de nome e roupagem (Gnecco, 2009b, no prelo; Franco, 2008).

Para Ferreira (2010), a arqueologia, institucionalizada nos Museus Paulista, Paraense e Botânico¹³⁹, desenvolveu-se ao lado do colonialismo interno de cunho científico. Conforme sua análise, esta associação se deu de dois modos, no caso brasileiro. Primeiro, com os gestores Goeldi, Barbosa Rodrigues e Ihering, pensando um colonialismo interno fundamentado no conceito de biopoder¹⁴⁰ de Foucault, cujo objetivo era criar uma série de técnicas que indicassem o melhor modo de se governar as populações. Tratava-se de um “cálculo social” feito a partir de estudos de Economia Política, Demografia e Estatística, por meio do qual pensava-se possível o adestramento das pessoas, sua purificação com planos eugênicos. A aplicabilidade desse mesmo biopoder autorizou o Estado, até mesmo, a declarar “guerras justas” a determinadas sociedades indígenas, uma das possibilidades contempladas pela política indigenista (Carneiro da Cunha, 1992b).

¹³⁹ Cristóbal Gnecco (2009a) em sua crítica aos museus, enquanto aparatos mnemônicos do estado, afirma que eles têm sido conservados intactos, por uma ação calculada e não anacrônica – os museus centrais continuam sendo nacionais. “*El estado sigue dotando sus referentes materiales y construyendo sus narrativas con un sentido particular, pero universalizado, en virtud de la argucia de la identidad incluyente: la nación se reserva la propiedad y la jurisdicción de una historia que la antecede* (Asch, 1997); *la historia indígena se incorpora a la historia ‘de todos’*”. (Gnecco 2009a: 253). Para uma análise da constituição atual de alguns museus no país ver o trabalho de Fernando Soltys (2010).

¹⁴⁰ O conceito de biopoder é definido como “(...) *uma assunção de poder técnico e científico sobre a vida das populações no intuito de regenerá-las, corrigi-las, transformá-las*” (Ferreira, 2010: 26).

O outro modo de agregação da arqueologia com o colonialismo interno, nesse período, ocorreu nos modos de representação utilizados pela disciplina, segundo Ferreira (2010). A maneira como a inferioridade cultural das “raças” foi autenticada e escalonada, pelas pesquisas de cunho arqueológico, especialmente, através de suas narrativas e coleções organizadas nos museus, culminou na elaboração de projetos de governo e na legitimação de sua implantação por meio das missões civilizadoras e da expansão da fronteira branca imperial pelos territórios nativos.

A Arqueologia possibilitava arranjar coleções arqueológicas às quais se agregavam valores simbólicos que materializavam a classificação e a representação dos povos nativos. Possibilitava informações e registros sobre comportamentos culturais instrumentalizando as táticas de poder do governo colonial. A Arqueologia representava o escalonamento cultural dos nativos e mapeava sítios arqueológicos como parte de uma estratégia mais geral de cartografar e topografar o espaço geográfico. (Ferreira, 2010: 27)

Tal representação cultural foi denunciada e destrinchada por teóricos poscoloniais, como Pompa (2003) para o caso brasileiro, Gruzinski (2003) no México e Pagán Jiménez e Ramos (2008) em Porto Rico, dentre outros por toda a América Latina, como explicitado no capítulo I. No Brasil, a constituição destas representações culturais e símbolos que focaram a construção de uma história e de uma memória nacionais (Achugar, 2001), foi, em parte, alimentada pelas pesquisas supervisionadas por Ihering, Goeldi e Barbosa Rodrigues. As pesquisas arqueológicas, produzidas nestes institutos, serviram para narrar e representar o passado indígena e, ao mesmo tempo, dava mostras concretas de que o território da nação permanecia primitivo e deveria ser pacificado.

As pesquisas arqueológicas, ajustadas às técnicas normativas do biopoder, fizeram com que, Ihering e também Barbosa Rodrigues, encomendassem a confecção de mapas sobre a distribuição geográfica e também sobre dados estatísticos e demográficos das populações indígenas. Estas, justapostas à congregação de objetos em coleções arqueológicas, forneceriam um substrato para o desenvolvimento dos projetos coloniais, àvidos por governar essas populações.

Estas operações técnicas e científicas permitiram classificar e escalonar os grupos indígenas como mais ‘primitivos’ ou mais ‘civilizados’, localizar aqueles que seriam ‘inimigos’, que precisariam ser ‘regenerados’ ou administrados para integrarem-se à população brasileira (Ferreira, 2010: 26).

O exercício do biopoder aplicado aos estudos arqueológicos e etnográficos, portanto, promoveu uma dupla apreensão do “outro”. Apreensão que os aproximava e ao mesmo tempo distanciava da civilização e da cultura “branca”: os dados demográficos e estatísticos permitiam uma aproximação, na medida que possibilitavam tornar as diferenças algo comparável, mas o conhecimento etnográfico os distanciava, dada a excentricidade irreduzível na qual se encontravam (Ferreira, 2010). Já a entreposição entre arqueologia e geografia, em conjunto com as pesquisas antropológicas, por um lado, foi a responsável por estabelecer os graus de civilização e “primitividade” das populações e, conseqüentemente do território, sua moralidade e disposição para, ou aderir, ou resistir aos avanços da fronteira de ocupação “branca”. Por outro, tal entreposição entre as duas disciplinas fez uso das coleções arqueológicas para desenhar as fronteiras geopolíticas, como o queriam Martius e Rodrigo de Souza da Silva Pontes (Ferreira, 2006).

Portanto, embora tenham sido os clamores nacionalistas os que direcionaram os trabalhos de arqueologia no período de transição entre os contextos imperial e nacional republicano, não se pode esquecer que o mesmo colonialismo interno, instituído teoricamente com a independência colonial, continuou sua atuação no cenário republicano (Gnecco, 2009a, 2009b). Neste contexto, vigorava, como havia acontecido quando da realização da arqueologia Nobiliárquica (que ainda continuou se desenvolvendo ao longo de alguns anos na República), a construção da ideia de nação, cuja continuidade de fabricação ainda dependia da homogeneização das distintas realidades sociais do século XIX. Homogeneizar, apagar, ou mesmo maquiagem as gritantes diferenças, principalmente aquelas sobre o grau de civilização dos “cidadãos”, dependeria de políticas coloniais e expansionistas fundamentadas desde o centro de poder – o Estado.

Para ajudar a construir a ideia de nação, a arqueologia, em associação com o estabelecimento de vínculos ancestrais civilizados, deveria, por um lado, extirpar os símbolos nativos (extirpação das idolatrias), especialmente aqueles que remetiam aos ancestrais indígenas, a uma história de continuidade (Gnecco e Hernández, 2010; Franco, 2008). Por outro, deveria munir o estado nacional com símbolos, com um patrimônio material de um passado imemorável, construído no presente imperial e republicano, segundo as orientações das acima referidas representações e narrativas

sobre as sociedades indígenas. Para isso iniciou-se uma demanda, ainda maior do que aquela vista nos inícios do Império, por objetos arqueológicos que remetessem de alguma forma a uma civilidade, seja formal, estilística, tecnológica ou decorativa. Estes vestígios seriam coletados como provas dos usos e costumes indígenas e de capacidade tecnicista, ou seja, a degeneração dos povos indígenas seria materializada em vestígios arqueológicos, contextualizados pela geologia de Charles Lyell (Ferreira, 2006, Noelli e Ferreira, 2007). Tais objetos chegavam às instituições vindos por vários meios, mas geralmente eram enviados, de todas as partes do país, aos recentes instituídos museus, por ocasiões diversas, ou coletados nas incursões “científicas”¹⁴¹ (Ferreira, 2010).

Com a congregação desses objetos, os museus, os mesmos pelos quais a arqueologia se institucionalizava e se organizava enquanto disciplina (o Museu Botânico, Paraense e Paulista), procederam à montagem de grandes coleções arqueológicas (Funari, 2007b). Na acepção de Gnecco (2009a), para alimentar uma identidade coletiva é preciso criar experiências concretas de algo comum, por isso a construção de um estado nacional implicou uma reconstrução do passado, a partir da organização de tais coleções. Esperava-se que elas pudessem dissolver o tema do passado imemorial e das classificações e alocações do indígena no presente, com vistas a um futuro crível (Díaz-Andreu, 1999: 163).

As coleções arqueológicas dispersavam as névoas da idéia de *natio* – elas arejavam as brumas de um passado imemorial onde a comunidade, a família e a tradição repousavam. As coleções arqueológicas materializavam um passado cuja memória era agora controlada e domesticada, tornada tangível através de datações e seriações de artefatos. E, sobretudo, as coleções arqueológicas refletiam a identidade nacional em contraposição ao mundo colonial classificado como “primitivo”. As exposições arqueológicas, no século XIX e ao longo de boa parte do século XX, sempre figuraram as “culturas primitivas” como entidades fossilizadas, e não como culturas vivas e dinâmicas; a seu modo, definiam um cânone cultural: os museus eram lugares de exibição do que se tinha como estrangeiro, exótico, “bárbaro”, ou mesmo indesejado (Simpson: 2001, 35; Harrison: 2006). Este espelho primitivo, desenhado com cores opalescentes, reforçava, aos olhos das nações imperiais, os brilhos da civilização (Ferreira, 2010: 23).

¹⁴¹ As primeiras escavações, segundo Ferreira (2006) começaram a ocorrer a partir de 1864, amparadas pelos enunciados evolucionistas, pela teoria de Charles Darwin, pelos pressupostos geológicos de Charles Lyell e pelos trabalhos e escavações de Armand de Quatrefages.

Ainda em conformidade com as análises de Gnecco (2009a), estas coleções foram montadas de acordo com a consideração que se tinha sobre os grupos indígenas – dignos ou não de serem resgatados pelo inventário nacionalista. Estes objetos, discursivamente organizados em grandes coleções, ou descartados por não corresponderem, ou não se encaixarem na ordem do discurso, poderiam provir tanto do território nacional, quanto de outros países¹⁴². Uma nação que se prezasse deveria ter objetos também de outras culturas, uma vez que estes forneceriam um fator de comparação, um parâmetro de civilidade. Eles também revelariam um quê de imperialidade. Uma nação, um império das proporções do Brasil deveria congregiar elementos materiais sobre outros – o saber e o poder também aqui caminhavam juntos. Não foram raros os intercâmbios de objetos entre países. Um exemplo foram as trocas entre Brasil e Argentina (Ferreira, 2010).

Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista por 20 anos, iniciou sua gestão em 1894 e acolheu como objetivo primeiro a congregação do maior quantidade possível de informações e objetos às coleções antropológicas e arqueológicas deste museu, com o intuito de preencher suas lacunas, sobretudo no que diz respeito aos dados de Antropologia Física (Ferreira, 2010). Como afirma Souza Lima (1989: 11), esses trabalhos, de reorganização das coleções e das instalações do museu, para sua inauguração em 1895, foram orientados por uma política do colecionismo, a qual figurava a própria expressão do evolucionismo da época. Para conseguir seu intento, e legitimado pelas teorias evolucionistas de sua época, Ihering estreitou os laços de compactuação com o Estado, pedindo o financiamento para as viagens, para melhor conhecer os “primitivos”; solicitando informações já coletadas por algumas de suas instituições, inclusive à repartição de polícia do Estado; e, associando algumas incursões científicas a bandeiras de “caça” aos selvagens, à ação policial (Ferreira, 2010).

¹⁴² Funari (2007b), ao descrever como as seções no Museu Nacional eram divididas, menciona aquela relacionada a “*Objetos relacionados às artes, hábitos e costumes de diversos povos*”. Esta incluía, segundo o mesmo autor, “(...) *antiguidades egípcias e europeias, assim como aquelas relacionadas com os ‘povos ignorantes’: nativos da África, Ásia, Nova Zelândia, Ilhas Sandwich e Brasil* (Funari, 2007b: 110).

Dentre as expedições¹⁴³ científicas realizadas por Ihering, uma ocorreu entre os anos de 1905 e 1906, justamente em terras onde viviam os Kaingang (expedição da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo). No texto produzido após a diligência, Ihering (1907 *apud* Ferreira, 2010) afirma que os Kaingang eram quase desconhecidos do ponto de vista antropológico¹⁴⁴, pois eram ferozes e não estavam dispostos a estabelecer contato com os cidadãos da nação. Eram, além de tudo, criminosos assassinos que, se não integrados ou adequados à política colonial, como criminosos deveriam ser tratados (Monteiro, 2001). O grau de ferocidade era tanto que, nesta mesma incursão, os Kaingang atacaram a própria comitiva, designada a estudá-los. Esta, em uma contra-ofensiva, perseguiu estes índios até sua maloca e coletou informações e objetos sobre os mesmos, considerados “raros”.

Artefatos, na opinião de Ferreira (2010: 135), “(...) *granjeados por meio de uma típica situação colonial, a cultura material nativa recolhida pela pilhagem e pelo saque; a guerra como gabarito para a montagem de acervos etnográficos e arqueológicos*”. Ainda conforme as análises deste autor, os relatórios da Comissão são claros – a expedição era tanto militar quanto científica¹⁴⁵. Além de impigerem o uso da força contra os índios, fazendo-os retroceder em seus ataques, essas expedições esclareceriam quem eram estes selvagens e quais planos de colonização poderiam ser mais adequados a eles. Tais incursões ainda poderiam revelar importantes áreas, ainda não conhecidas, para a exploração capitalista.

Conforme os estudos de Monteiro (2001: 187), as diversas expedições e políticas dirigidas, sobretudo aos indígenas da província de São Paulo, como a acima mencionada, tiveram como questão propulsora o extermínio dos Kaingang. Com a

¹⁴³ As expedições empreendidas pelo Museu Paulista abarcaram grande parte do território nacional. Ocorreram viagens em toda região sudeste (sobretudo, Minas Gerais e São Paulo), parte da região sul (Paraná), do centro-oeste (Mato Grosso), nordeste (Bahia), e até porções da região norte amazônica.

¹⁴⁴ Outro grupo, cuja coleção era considerada pequena por Ihering, era o dos Xavante. Com o intuito de obter mais dados e objetos sobre os mesmos, Ihering buscou financiamentos para a viagem de Curt Unckel, nas imediações do Paranapanema. O alemão Curt Unckel, em contato com os Guarani, adotou o nome de Nimuendaju e, depois de 1911, começou a trabalhar no Serviço de Proteção ao Índio. Nimuendaju levou para o Museu não só coleções arqueológicas e etnográficas, medidas antropométricas e fotografias dos Xavante, mas também dos Kaingangs, Guaranis, Guatós e Terenos. Em busca dos Xavante desde o oeste de São Paulo até o Mato Grosso ele chegou à conclusão que estes haviam sido quase totalmente exterminados¹⁴⁴. (Nimuendaju, 1987). Outra expedição que pode ser citada durante o período de direção do Museu por Ihering foi a de Walter Garbe ao Rio Doce, cuja diligência congregou uma ampla coleção de objetos etnográficos e arqueológicos dos Botocudos.

¹⁴⁵ Em países como Estados Unidos e Argentina a pesquisa arqueológica e a reunião de coleções nos museus estiveram associadas aos avanços da guerra e da colonização.

necessidade de terras livres para o pleno desenvolvimento do Ciclo do café, ou para o plantio e/ou para a implantação de uma rede segura de escoamento (as ferrovias), buscou-se um meio legítimo e fiável para aniquilar estes verdadeiros entraves ao progresso da província e da nação. Este só poderia passar por seu extermínio. Para autenticar e deixar clara a justeza desta decisão, Ihering retomou o referencial etnográfico básico, ordenador da política indigenista e das relações com os índios – o binômio Tupi-Tapuia. Ihering produziu, inclusive, as bases científicas para tal divisão: os Tapuia seriam “dolichocephalos” e os Tupi “brachycephalos”, confirmando a inferioridade racial dos Kaingang, física e moralmente. (Ihering, 1907, 202-203 *apud* Monteiro, 2001: 189). O apelo à divisão dos índios no passado fornecia os parâmetros das tendências políticas, idealizando o Tupi morto como manso, e condenando o Tapuia vivo como bravo.

Aproximando-se à postura de Ihering, Campos Novais, manifestava-se contrário ao idealismo e reducionismo das posturas humanitárias, e assim como Ihering, reforçou o binômio Tupi-Tapuia, acrescentando, ao lado Tupi, os Guarani e, ao lado Tapuia, os Coroados. A frouxa e maleável política indigenista seguia os desmandos dessas relações de aliança flutuantes.

Esta separação instrumental entre índios “mansos” e “bravos”, a diferenciação entre os graus de degeneração dos povos indígenas, teve uma aplicabilidade direta nos projetos políticos do Estado, principalmente sobre como deveriam ser as políticas de integração e interação com os povos indígenas (Carneiro da Cunha, 1992a). Os projetos políticos direcionadores e direcionados pelas pesquisas “científicas” estavam diretamente correlacionados com os acontecimentos e principais questões de ordem política e econômica que moviam o Estado nacional. Estes versavam desde os movimentos para a instituição da Lei de Terras (1850); os processos de abolição da escravidão; fim da escravidão; políticas de anexação de territórios; políticas indigenista e de integração; movimentos de expansão da fronteira agrícola; imigração de estrangeiros; até aqueles sobre a consolidação do trabalho assalariado.

É possível dizer que os movimentos para a colonização das terras indígenas ocorreram desde o início do período colonial, com a redução dos povos indígenas em aldeamentos, chegando ao ápice com a implantação da Lei de Terras em 1850 (Carneiro da Cunha,

1992b). Mas, sobretudo com as promessas do Ciclo do café, com a imigração em massa de colonos estrangeiros (de 1871 a 1929) e a consolidação do trabalho assalariado, um novo impulso foi dado ao processo de usurpação das terras indígenas. Novas terras eram sempre requeridas para a expansão cafeeira. Vias férreas e telegráficas eram construídas para assistir à produção do café e à expansão da fronteira agrícola (Guimarães, 2009a; Souza Lima, 1989).

Dantas *et al* (1992: 452) chamam a atenção, por exemplo, para o quadro de representação indígena instituído após a criação da Lei de Terras (1850) e a intensificação dos “descimentos” para os aldeamentos. Para além de todas as representações amalgamadas pelas incipientes ciências, este século culminou com a negação da existência de índios. De forma geral, os dispositivos legais, gerados pela criação da Lei de Terras, fizeram com que os índios aldeados fossem considerados “misturados”, “mestiços”, “branqueados”, ou seja, não-índios. A proximidade e o convívio, e inclusive o casamento, de índios aldeados com os brancos, levou os brancos a acreditarem e fazerem-se acreditar que havia ocorrido uma “mistura”¹⁴⁶, tanto biológica quanto cultural, uma assimilação, um aniquilamento da alteridade, uma transformação do índio em não-índio. Frequentemente, a condição de “misturados” figurava um atributo negativo¹⁴⁷, em oposição aos índios “puros” do passado, essencializados. “*Desse modo, mediante a mistura de raças e culturas, descaracterizavam-se iam os sujeitos de direitos históricos, dentre os quais o mais relevante era a posse da terra*” (Dantas *et al*, 1992: 452)¹⁴⁸.

Independente do instrumental intelectual/jurídico utilizado pelo Estado para a imposição da ampliação da fronteira de ocupação branca, seus avanços provocaram a resistência indígena. E, esta, foi especialmente relatada, no que diz respeito às ações dos grupos considerados de origem Jê – os Kaingang, os Botocudo, os Xokleng, os Coroados e os Puri. Esta resistência ameaçava o avanço da fronteira agrícola, da economia agro-exportadora. Em suma, os interesses dos capitais cafeeiro e estrangeiro, e,

¹⁴⁶ A invocação da “mistura” associa-se às ideologias racistas utilizadas para explicar a nação emergente composta de brancos, índios e negros “vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao ‘cadinho racial’, mecanismo de redução do múltiplo ao uno” (Dantas *et al*, 1992: 452).

¹⁴⁷ Na perspectiva de Salzano (1992) a imagem negativa de índios pode ser usada como armas por outros que querem suas terras ou que querem prejudicá-los em suas reivindicações.

¹⁴⁸ Exceto em São Paulo, quando numa tentativa de fabricar uma identidade para a província, a “mistura” foi considerada enquanto mecanismo de força e vigor (Monteiro, 2001: 180-193)

consequentemente do Estado nacional. Ihering em um de seus artigos menciona os nativos como entraves à civilização nos ‘sertões’ do Brasil (Monteiro, 2001; Ferreira, 2010). Algumas medidas precisariam ser tomadas. Uma medida imediata foi a realização de contra-ofensivas, de bandeiras organizadas para repreender e exterminar a oposição nativa, os chamados índios “bravos”.

Como fazer com que os povos indígenas aceitassem a presença de leis e da civilização? Como tornar os povos indígenas cidadãos republicanos? Estas questões, como aponta Ferreira (2010: 166), emolduraram o problema político sob o qual a arqueologia se organizou enquanto disciplina e se institucionalizou – a possibilidade de se estabelecer um pacto social com os povos indígenas. As estratégias criadas para o estabelecimento de um pacto social com estas sociedades, de modo geral, eram variações e improvisações retomadas de experiências coloniais sobre como integrar os índios ao estado nacional. Elas, de uma forma ou de outra, escorregaram, como apontado por Ihering, para a solução do extermínio, para uma “guerra da conquista” (Monteiro, 2001, Todorov, 2003). Ihering apregoou o extermínio físico dos índios, sem maiores delongas, em um trabalho produzido por ele, encomendado para a Exposição Universal de Saint Louis, nos Estados Unidos¹⁴⁹. Neste trabalho, o diretor do museu apresentou “recomendações” sobre a necessidade do extermínio dos índios (Souza Lima, 1989: 12).

Ihering foi criticado por todo o país, mas também foi copiado. Monteiro (2001) afirma, que, em Minas Gerais, foi publicado um editorial pelo jornal *O Mucuri*, sobre “*a providência a ser tomada contra [os índios] deve ser ou seu total aniquilamento, matando-os e aprisionando-os, o que é desumano e difícil, ou mais uma vez tentar-se a catequese*” (apud Monteiro, 2001: 165).

No debate entre as cópias e as críticas, estes cambaleavam entre um extermínio físico, como proposto por Varnhagen, Gonçalves Dias e Ihering, e um somente retórico, mas não menos eficaz, fincado na perspectiva da miscigenação, da administração das hereditariedades, da mistura, da educação, catequese e da inclusão dos índios como mão-de-obra. Os índios misturados, educados e incluídos na categoria de trabalhadores não seriam mais índios. Seriam cidadãos da nação, diluídos em meio à massa.

¹⁴⁹ No ano seguinte foi publicada uma tradução para este trabalho, originalmente em inglês, na *Revista do Museu Paulista*, no volume de 1907. Mas este volume só veio a ser divulgado a partir de 1908 (Stauffer, 1960(b):176 apud Souza Lima, 1989: 12).

Na receita do extermínio físico, amparado pelo exercício do biopoder pelo Estado, vigoravam as chamadas guerras justas, que poderiam ser declaradas aos grupos comprovadamente degenerados, cuja ferocidade seria indomável pelos planos de pacificação (Carneiro da Cunha, 1992b). Em outras palavras, “*qualquer possibilidade de contrato social implicava na diluição do indígena no corpo da Nação*” (Ferreira, 2010: 57). O contexto de proposição e promoção das guerras justas foi amparado pela teoria da degeneração, que sustentou o imaginário de um território brasileiro primitivo, cujo vazio demográfico precisava ser preenchido. Sua colonização e civilização eram prementes, pela frente de expansão agrícola, cafeeira, ou pecuária. Seja como fosse, aquelas matas deveriam ser civilizadas.

O território nacional corresponderia ao que Gosden (2004) denominou de *terra nullius* (terras de ninguém), podendo ser ocupadas e trabalhadas em nome do progresso e da civilização da nação. O conceito de *terra nullius* acabou por enunciar um dos possíveis modelos de colonialismo, dentro dos enumerados por Gosden (2004)¹⁵⁰, adquirindo a mesma denominação do conceito – colonialismo *terra nullius*. Para Ferreira (2010: 57-58), essa noção enlaçada ao modelo difusionista e às teorias da degeneração, autenticados pela arqueologia e etnografia, representou o limiar para a incorporação das terras indígenas e a redução destes em aldeamentos. Estas mesmas práticas aconteciam nos Estados Unidos e Austrália (Liebmann, 2008a; Gosden, 2004; Ferreira, 2010).

O mal-falar dos Jê para Ihering, por exemplo, foi o suficiente para que ele concluísse pela pobreza cultural desse grande grupo e pela necessidade de extermínio daqueles que resistissem ao avanço da fronteira de ocupação branca¹⁵¹. Nesse caso, o diretor do

¹⁵⁰ Na acepção de Gosden (2004) a modalidade *terra nullius* é uma forma de colonialismo que “(...) *ignored and despised all foreign modalities of sociability as a general rule, destroying, distorting or driving them underground to become resistance. For the colonised, terra nullius colonisation meant usurpation, death and dislocation leading to ‘widowed landscapes’ in Jennings’ (1976) evocative phrase. Land and landscape were crucial elements in this type of colonialism. Land taken by outside settlers was softscated from the care of the indigenous inhabitants, removing the physical basis of peoples’ lives, the source of food, shelter and raw materials, but also the spiritual foundation of life through the links to landscape with its ancestral and other spirits, which needed their own customs of care and respect*” (Gosden, 2004: 28).

¹⁵¹ Não foi somente Ihering a querer banir as sociedades indígenas da “representação histórico-coletiva da nacionalidade brasileira” (Ferreira, 2010). Outro exemplo é Batista Lacerda (diretor do Museu Nacional entre 1895 e 1915), que embora não pregasse o extermínio físico, defendia a subsunção dos indígenas, através de uma solução eugênica – a do “branqueamento” pela miscigenação. Ferreira (2010) ainda recorda que também Capistrano de Abreu (1853-1927), em *Capítulos da História Colonial*; e Oliveira Lima (1867-1928), em *Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira*, não concordavam com a presença dos índios na composição da identidade nacional.

Museu Paulista falava especificamente dos Kaingang do oeste paulista, comprovadamente inaptos para o trabalho e para o progresso, um empecilho à colonização do sertão (Ihering, 1907b: 215 *apud* Ferreira, 2010: 173). Eles, no pensamento de Ihering, sempre teriam vivido em guerras constantes e, no século XIX, estariam perpetuando esse estado de conflitos com os colonos imigrantes, produtores de café, ou viajantes. Por isso, parecia justo e legítimo declarar-lhes guerra e morte.

Depois de sentenciar a morte deste povo, ainda que em uma única frase, Ihering, ligado ao grupo conservador, concubinado com as oligarquias locais republicanas e com a Igreja católica, recebeu muitas críticas e teve sua imagem desgastada (Souza Lima, 1989). Elas vieram principalmente do grupo progressista de inspiração humanista e positivista, com afiliações no Museu Nacional e em setores do governo. Dentre as mais contundentes estavam as de Sílvio de Almeida, publicadas em uma coluna semanal no jornal *O Estado de São Paulo* (Souza Lima, 1989: 12; Monteiro, 2001: 188). Entretanto, uma resposta mais direcionada à declaração de morte aos Kaingang, por Ihering, foi a criação, por Marechal Cândido Rondon, do *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*, em 1910, o SPI, a partir de 1918 (Monteiro, 2001). Este homem, de espírito progressista, previa o avanço da colonização sem mortes contabilizadas para as populações indígenas, ainda que alguns “brancos” morressem (Ferreira, 2010).

Em réplica às críticas, Ihering deixava clara sua aversão às posturas hipócritas do falso humanitarismo de seus contrários que sofriam com os ataques indígenas e ainda assim promoviam sua anarquia, embora afirmasse não ter recomendado o extermínio dos índios:

Não recomendei e não quero recomendar o extermínio dos índios; mas protesto contra a anarquia reinante em tudo quanto respeita aos índios bravios, como elemento da população do Brasil. A continuação do presente estado de coisas é uma vergonha para um país civilizado. (IHERING, 1908(b):144;124;138 *apud* Souza Lima, 1989: 26-27).

O criminoso deve punir-se no consenso de todos para segurança coletiva; só o selvagem escapa aos ditames da justiça e devasta propriedades e trucidada os seus inermes habitantes. Uma exaltação religiosa de neobrasileiros, como por exemplo, o caso dos ‘Muckers alemães’ do Rio Grande do Sul, em 1874, ou dos ‘Jagunços baianos’ em

1896, basta para uma expedição de polícia e de tropas ser enviadas para combatê-los (Ihering, 1911, 128 *apud* Monteiro, 2001: 189).

Souza Lima (1989: 14), ao analisar o debate sobre as políticas de extermínio ou não dos povos indígenas, atenta para o fato de que não havia propriamente um discurso sistemático do extermínio, que abrangesse toda a nação, cujo promovedor principal era Ihering. Souza Lima tenta mostrar que Ihering foi estigmatizado como proponente do etnocídio e que o discurso do extermínio era, nada mais, que um produto do contra-discurso, aparentemente tendencioso de Sílvio de Almeida, restrito a uma determinada “facção indigenista”. Contudo, como afirma Monteiro (2001: 188), e o próprio Souza Lima, “*não há como negar a existência de uma prática do extermínio, que no início do século atingiu proporções alarmantes tanto no oeste paulista como em outras regiões do país (...)*”. Essa prática foi notória, no início do século XIX, sobretudo no oeste paulista com os Kaingang e em Santa Catarina, com o Xokleng, inclusive com denúncias no Congresso Internacional de Americanistas em 1908. Mas este quadro de extermínio, na opinião de Monteiro (2001), não foi o que triunfou no Brasil.

Se os índios não podiam ser exterminados, na acepção progressista humanista, eles poderiam, ao menos, ser educados (e assim assimilados em poucas gerações). Essa, para Ihering, seria a solução principal para governar os “primitivos” e pacificar o meio rural. Dessa forma, estaria assegurada a continuidade da produção de café e seu escoamento pelas linhas férreas. Por intermédio da educação, e a longo prazo, os objetivos de Ihering seriam alcançados – a civilização e o povoamento das fronteiras estariam garantidos, tanto pela diluição dos povos indígenas no restante da população, quanto pelo aumento desta.

Com o intuito de melhor conhecer os índios, para melhor civilizá-los, e, orientado por uma política do colecionismo, que deixava entrever pressupostos evolucionistas, Ihering procedeu a uma descrição e organização minuciosas das coleções, baseando-se no método de seriação dos artefatos (Trigger, 2004). O uso do método de seriação possibilitaria, na visão de Ihering, definir culturas arqueológicas e a etnogênese de grupos pré-históricos e etnográficos. Seu trabalho se configurava, nas palavras de Ferreira, tanto em um exercício de geometria quanto em uma “geografia” de artefatos –

havia análises da distribuição territorial, das possíveis rotas de imigração e de trocas e comércio entre eles, dando uma mostra de seu pensamento difusionista¹⁵².

Os princípios analíticos de uma geometria e geografia dos artefatos, articulados metodologicamente por Ihering, geraram sua tipologia. E esta, não foi somente interpretada funcional e tecnologicamente. Através dela, Ihering procurou traçar “*paralelos etnográficos*” e “*estudos comparativos de artefatos análogos*”. Estes estudos e paralelos etnográficos levá-lo-iam à etnogênese, ao “*valor etnológico dos artefatos*” (Ihering: 1895 *apud* Ferreira, 2010: 144). Isso se fazia necessário, visto a condição de atraso em que se encontravam as pesquisas no país:

Os viajantes estrangeiros, que fizeram coleções no Brasil, não se importaram com os nomes indígenas. O que nós precisamos é fazer a classificação científica e conhecer os nomes vulgares, conhecer a distribuição geográfica, o modo de viver das diversas espécies e sua importância sob o ponto de vista econômico (Ihering, 1895: 19-24 *apud* Souza Lima, 1989: 21).

Com estes princípios, o diretor do Museu Paulista isolou as etnias inferidas, principalmente pela comparação da semiologia dos sinais grafados nos objetos. Estes sinais seriam os responsáveis pela avaliação da distribuição geográfica dos vestígios no plano do território brasileiro e também sul-americano, delineando suas possíveis rotas de imigração. Dessa forma, Ihering queria cartografar o povoamento pré-histórico (pelo menos no sul do país)¹⁵³, fazendo com que a essência da nação fosse simbolizada pelos feitos do passado, comprovadamente, pré-histórico (Díaz-Andreu, 1999: 164). Mas, como enfatiza Ferreira, não se tratava somente de um princípio histórico. Mais uma vez, a questão central era a de terras, o princípio era geoestratégico com “*(...) demarcação*

¹⁵² Demonstrando geograficamente, através do mapeamento dos artefatos e dos grupos, o quão próximo e distante o passado pré-histórico brasileiro estaria de um centro de civilização, Ihering começou a contestar os resultados da arqueologia Nobiliárquica, qualificada de infantil e especulativa e nada empiricista. Se as hipóteses fossem planteadas em solo Americano, ao invés de asiático, por exemplo, e a elas fossem traçadas analogias com a cultura material, elas não seriam tão imprudentes. Pensando assim, Ihering procurou delimitar um perímetro de contatos culturais através da distribuição geográfica dos artefatos, buscando correlações e afinidades entre cerâmicas da Argentina, sul do Brasil, Paraguai e Bolívia. Mas estas filiações históricas já eram comuns às narrativas que tentavam fabricar um passado glorioso, portanto, ainda que contestasse as produções da arqueologia Nobiliárquica, Ihering partia das mesmas percepções geográficas e arqueológicas de cunho nacionalista e difusionista.

¹⁵³ O resultado destes estudos foi a definição de duas regiões, ou de dois territórios arqueológicos que poderiam corresponder a um Brasil andino: Catamarca teria uma ligação com a Ilha de Marajó, pela semelhança entre as figurações simbólicas de suas urnas funerárias (Ferreira, 2010). Nesse ponto, Ihering retomava o enunciado dos estudos americanistas: os locais de difusão da civilização localizavam-se nos Andes e na Meso-América. Regiões como a Ilha de Marajó, ou o sul do país eram apenas periferias arqueológicas.

das estratégias de ocupação do espaço, das distribuições territoriais, dos deslocamentos regionais, das diásporas de grupos pré-históricos e de artefatos” (Ferreira, 2010: 144).

Nessa medida, Ihering considerou que a definição de identidades naturais, biogeográficas deveria corresponder à definição de identidades étnicas. Seguindo essa premissa, o diretor do Museu Paulista afirmou que somente o sul do país e a Ilha de Marajó teriam tido influências de cerâmicas Incas civilizadas. Os Guarani do território de São Paulo apresentariam somente marcas fracas deste contato, em seus machados de cobre. As relações mais duradouras deste contato teriam tido lugar somente no sul do país. Os Guarani do sul do país seriam portadores de uma cultura mais civilizada, só não o eram mais por causa do contato com as “culturas primitivas” das regiões do sudeste, as responsáveis por sua degeneração.

A região onde se deram “*relações duradouras*” com os incas e calchaquis foi somente o Sul do Brasil, e não a Amazônia. E o Sul do Brasil é apenas uma zona de contato, cercada por determinações paleontológicas e paleobotânicas, uma região de trocas culturais e difusões continentais. É um enclave arqueológico cuja proximidade com os “*círculos ondulatórios*” de civilização andina afastou da primitividade somente um único grupo: os guaranis (Ferreira, 2010: 153).

Estabelecer valores etnológicos aos artefatos, delimitar identidades histórico-geográficas, segundo territórios arqueológicos primitivos, são, dessa forma, ações reveladoras de uma “gramática da pertença”¹⁵⁴, como definido por Ferreira.

Segundo Díaz-Andreu (1999: 164), “*la esencia de la nación queda simbolizada en el pasado prehistórico*”. A reordenação da divisão geral Tupi-Tapuia, empreendida por Ihering, remeteu a essência da nação a um passado, que se não glorioso, apresentava pequenas ilhas de história. Mas, sobretudo, essencializou os índios do presente republicano, enrijecendo ainda mais os discursos e modos de representação dos mesmos (Monteiro, 2001). Através de correlações, entre as línguas, a cultura material e a distribuição geográfica, Ihering pôde, segundo a noção da gramática da pertença de Ferreira (2010), substantivar e adjetivar os índios do presente republicano. De fato, elas

¹⁵⁴ Ferreira (2010: 155) define a gramática da pertença “(...) como um conjunto de regras responsáveis pela seleção de substantivações e adjetivações”, pela conjugação dos grupos, segundo as regras definidas desde o binômio fundador das categorias étnicas Tupi-Tapuia (Monteiro, 2001).

concretaram a separação de identidades étnicas no Brasil: aqueles que tiveram um contato, ainda que mínimo, com grupos de cultura incaica e calchaqui (os Tupi-guarani), e os que não tiveram a mesma sorte, permanecendo “primitivos”. A conclusão a que se chegou foi que o único grupo indígena possuidor de certo grau de civilidade eram os Tupi-Guarani – os mansos. Estes foram marcadamente distinguidos, daqueles vindos de uma cultura “inferior”, principalmente, os Guaianá, Kaingang e Botocudo, Coroado e Puri – os bravos. Desta forma, existiam no Brasil, de um lado, os Tupi e os Guarani que, se não civilizados, viriam de uma cultura mais elevada e, por isso, estariam do lado bom da civilização; e do outro, todos os demais povos indígenas, de genética inconfundível, aglomerados sob uma mesma nomenclatura – os Jê. Os Guaranis seriam braquicéfalos e os Jê, doliocéfalos, disposição antropológica que vigorava desde a Pré-História¹⁵⁵.

Estas caracterizações, autenticadas por Ihering, foram expostas ao público no Museu Paulista¹⁵⁶. As frentes de exploração e a expansão da fronteira branca, trouxeram consigo a curiosidade e o gosto pelo exótico, que desde o início do século já assolavam a Europa. As exposições visavam exibir para a elite o que os relatos de viagem, a iconografia e a literatura já haviam revelado – a ferocidade do Botocudo (Tapuia) e a complacência do Tupi. As exposições conjecturavam ordenar as informações, o conhecimento obtido através das pesquisas, “(...) agrupar os artefatos em seus traços comuns e introduzir, para o público, uma linguagem sobre o mundo arqueológico” (Ferreira, 2010: 164), materializando e enrijecendo o imaginário nacional com representações concretas nos museus. Ihering, em seu discurso de inauguração, publicado, em 1986, no primeiro volume da *Revista do Museu Paulista*, explica:

O fim destas coleções [as expostas, destinadas ao público - A.C.S.L] é dar uma boa e instrutiva idéia da rica e interessante natureza da América do Sul e do Brasil em especial, como do homem sul-americano e de sua história. As nossas coleções neste sentido já não são pequenas e elas tornam-se notáveis pela exatidão da determinação científica. (Ihering, 1895: 19-24 *apud* Souza Lima, 1989: 21).

¹⁵⁵ Segundo as pesquisas de Peter Lund, os Jê seriam herdeiros dos povos identificados nos fósseis de Lagoa Santa.

¹⁵⁶ Em 1882, segundo Monteiro (2001), foi inaugurada a primeira Exposição Antropológica Brasileira pelo Museu Nacional. Esta também teve como foco principal o indígena, sua história e etnografia. Nesta, junto aos vestígios arqueológicos foram expostos um grupo de Botocudos, demarcando ainda mais a ruptura índio vivo-índio morto.

O estudo e exposição das coleções, tal como era feito pelo Museu Paulista, no discurso de inauguração de Ihering marcaria a constituição real do campo das ciências naturais no país, denotando “(...) *a importância que as coleções científicas têm nesse momento para os estudos de história natural*” (Souza Lima, 1989: 23) e, conseqüentemente, para tirar o país da condição de atraso em que se encontrava, inserindo-o em um contexto internacional de produção científica, de mundialização da ciência (Ferreira, 2010)¹⁵⁷.

Não temos até hoje universidade alguma no país, nem ao menos uma academia ou escola de ciências naturais. Nestas condições não é difícil explicar o estado de atraso em que até hoje acha-se o estudo das ciências naturais no Brasil (IHERING, 1895:19-24 *apud* Souza Lima 1989: 21)

Sob a perspectiva de Ihering, é possível afirmar, em consonância com Gnecco (2008: 95), que a arqueologia brasileira, como as demais arqueologias latinoamericanas, fez parte de um

(...) aparato modernizador activado por las elites republicanas liberales para recuperar el tiempo perdido. La arqueología apareció como una de las formas de subsanar el ‘déficit de modernidad’ padecido por nuestros países, que se embarcaron tardíamente (la excepción fue Argentina) en la promoción institucional de la disciplina, en la modernización de su producción narrativa de la historia. Esa modernización se hizo a expensas de las comunidades nativas.

Estas exposições, nas análises de Monteiro (2001), contrastavam a importância dada às origens indígenas da nação com o caráter notoriamente negativo e repulsivo ministrado à representação dos índios vivos. O saber útil e instrumental das categorias de índios no país daria a exata dimensão dos povos primitivos e semicivilizados, demarcaria onde o governo deveria concentrar seus esforços de civilização/pacificação e, em última instância, fixaria sua negatividade em diversos sentidos e legitimaria o desaparecimento dos mesmos, visto que eles eram (ou deveriam ser) algo do passado. Gnecco (2009a: 249) afirma que essa foi, em grande medida, uma das funções dos museus nacionais.

A materialização da primitividade essencializou ainda mais as diferenças “raciais” e culturais. Após a inauguração das coleções, os povos indígenas passaram a ser representadas para além de discursos, elas tiveram um estereótipo criado, o imaginário

¹⁵⁷ Este discurso de inauguração de Ihering, que segundo Souza Lima (1989) continha críticas implícitas aos trabalhos desenvolvidos pelo Museu Nacional, provocou respostas de João Baptista de Lacerda, então diretor do museu do Rio de Janeiro. Para maiores detalhes sobre a contenda conferir Souza Lima (1989: 20-27).

sobre esses povos e sobre seu lugar na hierarquia social foi concretado¹⁵⁸. Os Botocudo, por exemplo, foram classificados por Lacerda como a “raça” a ocupar o último degrau evolutivo da humanidade, não só entre as sociedades indígenas do Brasil, senão do mundo, culturalmente inferiores aos aborígenes australianos. Por isso mesmo, foram valorizados pela ciência, ávida por conhecer o “degenerado”, o ser mais “primitivo” da terra, a infância da humanidade. Em contraposição, os Tupi, dentro do território nacional, eram os mais próximos da civilização, e, portanto, os que figuravam nas metáforas e versos da poesia romântica brasileira, embora nem sempre assim fossem representados nos textos arqueológicos e etnográficos. É preciso lembrar que os Tupi vivos já haviam se degenerado, somente aqueles pertencentes ao passado, teriam tido alguma civilidade. Sobre este quadro cimentado nos anos finais do século XIX, Carneiro da Cunha (1992b) afirma que o Botocudo, neste século, não foi só um índio que interessou à ciência, ele foi seu paradigma, foi o objeto de estudo por excelência da incipiente disciplina antropológica. “*O que os Tupi-Guarani são para a nacionalidade, os Botocudos são para a ciência*” (Carneiro da Cunha, 1992b: 136).

Essas classificações e estereótipos deixavam entrever um esboço da identidade nacional, que tinha o Tupi “civilizado”, do passado, para glorificar na literatura e iconografia românticas; e o Botocudo para estudar, amansar e rejeitar, conforme a conjuntura e o interesse político (Carneiro da Cunha, 1992b; Dantas *et al*, 1992). A produção desta economia política da verdade sobre o passado controlou e manipulou a elaboração de narrativas históricas, configurando-se em uma estratégia efetiva para a subordinação dos grupos (Franco, 2010) considerados menos-humanos – os índios Tapuia.

Para empreender o amansamento ou a rejeição brutal dos Botocudo (a expressão genérica máxima da ferocidade dos Jê) era preciso uma justificativa retórica adequada. Ihering tentou criar uma aura de criminalização, em torno dos Jê, mencionando vários

¹⁵⁸ Para Bhabha (1994), Cristina Pompa (2003), Gruzinski (2003), Naxara (2004) e Ferreira (2010), é mais interessante analisar quem estereotipa do que o ser estereotipado. Através dos estereótipos e dos discursos sobre o outro é possível entrever os desejos, sentimentos, ambições e propósitos de quem está à frente das relações de poder. Esse modo de (re)-pensar a produção do *ethos* “branco” colonial surgiu com as novas perspectivas planteadas pelas teorias poscoloniais, como explicitado no capítulo I. A partir delas, Mignolo (1995b) argumentou que a análise das representações deve estar centrada na *semiosis colonial* – nas interações semióticas ocorridas no encontro colonial, que deixem entrever uma auto-representação do colonizado, ainda que através da representação do *ethos* branco sobre ele. Esse tema remete-nos de volta ao texto, às políticas de representação e ao modo como foram construídas, segundo os projetos locais de governo e a atuação das disciplinas “científicas”.

assassinatos e “assaltos” praticados por eles a seus vizinhos ou a quem se entrespusesse em seus caminhos. Na realidade, não somente ele, mas uma sorte de cronistas naturalistas também o fizeram, como Saint-Hilaire (1938).

A “ordem ritual”, imposta pelas exposições, constituiu-se no âmbito público e, nas palavras de Achugar (2001: 78) “(...) *supuso la obliteración de todo aquello que, aun estando presente en la memoria popular, no contribuyera a la consolidación de la memoria oficial*”. Para este autor, a criação de poemas, imagens visuais, hinos e moedas, monumentos e coleções museísticas fazem parte do empreendimento de construção de símbolos necessários a esta “ordem ritual”. Todo esse conjunto de símbolos criados opera como um dos elementos centrais do esforço fundacional para a constituição de um imaginário nacional, que no futuro tornar-se-ia objeto de recordação, constituindo a memória nacional oficial. A ideia de fundação da nação, nessa perspectiva, caminha para a asserção de um esforço fundacional humano, de um “*homo fabulator*”, e não como o resultado de uma ordem divina (Achugar, 2001: 79).

2.2 A perpetuação dos legados coloniais e da relação entre arqueologia e povos indígenas

A partir da análise do disciplinamento e direcionamento dos discursos, tendo como foco os estudos de institucionalização da arqueologia realizados por Lúcio Ferreira, acima apresentada, vimos como a arqueologia incorporou a alteridade indígena do passado de uma maneira retórica, controlando e selecionando a produção sobre este, com vistas a atuar na fabricação de uma unidade e identidade nacionais e na modernização da nação (Gnecco, 2008; Franco, 2008: 20). Vimos também como a disciplina relegou o índio contemporâneo a um lugar social específico – de não-cidadão, ou, simplesmente, em vias de extinção, de não-existência dentro da história e memória nacionais. Em suma, e conforme as análises de Ayala (2010), a relação da arqueologia com o índio contemporâneo imperial e o republicano foi de negação do mesmo. Ao contribuir para o disciplinamento dos discursos, já existentes, desde o início do contato interétnico, e para a reformulação e criação de outros, a arqueologia os direcionou, enquanto aparatos técnicos e científicos, para a dissolução dos entraves (colocados pela heterogeneidade

de sua população) à fundação de uma nação una, indivisível e moderna¹⁵⁹. Nessa medida, a arqueologia “(...) *a la guisa del heterodoxo nacionalismo latinoamericano, discriminatorio y anti-moderno, [...] no contribuyó a disolver la rígida cosmopolis colonial sino a desinfectarla*” (Gnecco, 2008: 96).

Ainda, em consonância com os pressupostos desenvolvidos pelos trabalhos de Gnecco (2006, 2008, 2009a, 2009b, no prelo), as retóricas colonialista, neocolonialista ou endocolonialista, produzidas nos contextos imperial e republicano brasileiros, posteriormente foram e têm sido reproduzidas pelo modelo imperialista norte-americano e pela ordem multicultural, respectivamente, e não necessariamente desconectados ou nessa ordem. Sem aqui querer juntar, em bloco, mais de um século de história, é possível afirmar que esta reprodução recursiva de discursos, com uma roupagem diferenciada, têm, certamente, influências sobre as relações que a arqueologia estabelece com comunidades locais e no modo como seus trabalhos são empreendidos. Analisar estes vieses é mostrar como o colonialismo funcionou e ainda funciona, como estamos todos imersos em um sistema que tem força própria e que nos arrola em sua trajetória em espiral (Thomas, 1994; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010; Haber, 2010).

Na opinião de Gnecco (2008), os estudos “laxos” e desordenados instituídos por “aficionados” – membros da elite e estadistas – institucionalizaram a arqueologia enquanto projeto científico a suprimir a diversidade, instituindo novas formas de racionalidade. Foi consagrado o triunfo da razão instrumental¹⁶⁰, a conquista do conhecimento (Cohn, 1985 *apud* Thomas, 1994; Gnecco 2008).

Nessa medida, o direcionamento dos discursos disciplinados, a corrida pelo inventário da alteridade, da classificação e alocação das sociedades indígenas em determinados lugares sociais, a tensão entre passado e presente, entre índios vivos e índios mortos, determinaram a conformação da institucionalização da arqueologia brasileira e de seus estudos subsequentes. Seguindo o desfecho de Monteiro (2001) sobre concepções prevalecentes entre os historiadores brasileiros, e estendendo-o à arqueologia

¹⁵⁹ Consoante aos estudos de Gnecco (2008: 96) a modernização histórica oferecida pelos estudos arqueológicos resultou da “(...) *activación de formas de regulación discursiva, fundamentalmente a través de la retórica científica*”.

¹⁶⁰ Gnecco (2008: 97-99) ilustra esse fenômeno em três tempos: arqueologia como traição da modernidade; a arqueologia como acessório (a representação posmoderna); e, a arqueologia como reação (o regresso à origem).

desenvolvida em solo nacional, é possível afirmar que pelo menos duas noções fundamentais, estabelecidas no século XIX, ainda vigoram em nossas produções de cunho científico e instrumentalista. A primeira refere-se à exclusão dos índios enquanto agentes históricos: quando mortos, só podem ser atingidos pelo aparato técnico instrumental dos arqueólogos e, quando vivos, fazem parte do campo de estudos antropológicos (Monteiro, 2001; Gnecco, 2008). Essa ruptura disciplinária, marcada pela condição morto/vivo, impossibilita a construção de uma história conjunta entre as disciplinas, de uma história de continuidade e contiguidade desses povos no tempo e espaço nacional.

Essa primeira noção recai sobre a segunda ideia preponderante no pensamento arqueológico atual: a de que alguns povos indígenas foram, em sua maioria, ou totalmente extintos no período do contato colonial, não só pelo extermínio físico, mas também pela crença nas teorias assimilacionistas¹⁶¹ (como é o caso dos índios Puri); ou estão em vias de se extinguir, sob os pressupostos das teorias degeneracionistas. A crença em sua extinção provoca uma outra ruptura, aquela entre a disciplina e as comunidades atuais, inviabilizando qualquer possibilidade de construção de conhecimento, sustentada por diferentes universos epistemológicos – o científico e os chamados tradicionais. Se ainda não considerados extintos, os muitos concebidos em vias de desaparecimento, têm sido pensados como “menos” índios, índios inautênticos ou, para retomar outro recurso discursivo muito difundido no século XIX e início do século XX, como índios “misturados”, subsumidos dentro do grande corpo da unidade nacional.

Este tipo de pensamento, segundo análise de Monteiro (2001: 05), emparelha-se à condição imposta pelos estudos de arqueologia no país “(...) *que por muitos anos, exaltava a antiga ‘tradição tupi-guarani’, porém desprezava a cerâmica colonial como algo empobrecido técnica e esteticamente pela mistura*”. Mas é preciso lembrar que a arqueologia, como demonstrado por Ferreira (2002, 2010) para o caso brasileiro, e, por Gnecco (2008, no prelo), na conformação das arqueologias latinoamericanas, é tanto promovida pela retórica colonial quanto promotora e disseminadora dessa retórica. A

¹⁶¹ Poutignat e Streiff-Fenart (1998: 68), as teorias assimilacionistas sugeriam que as diferenças culturais entre os grupos progressivamente teriam sua importância reduzida ao longo das gerações pela tendência ao universalismo e à padronização dos modos de vida e dos comportamentos, imposta pelas sociedades industriais.

arqueologia brasileira, nesse sentido, não só exaltou a tradição tupiguarani, instaurando a tirania da “tupi-mania” no país, como menosprezou, não somente a cerâmica colonial, mas toda a cerâmica de tradições não-tupiguarani (Noelli, 1999).

Com as pesquisas da década de 60 e o aproveitamento das realizadas no final dos anos 50, os pronapianos e aliados reuniram material suficiente para produzir uma visão geral sobre a presença do que eles definiram inicialmente como “cerâmica não-Guarani”. Eles conseguiram superar o que não houve no período entre 1880 e 1960, pois, junto com a escassez de pesquisas, a falta de comparação de resultados e treinamento científico foram os maiores impedimentos para estabelecer sínteses regionais (...) (Noelli, 1999: 287).

Repete-se assim, na arqueologia, o binômio Tupi-Tapuia mencionado e destrinchado pelo próprio John Monteiro (2001) em suas análises historiográficas – a tradição tupiguarani e a não-tupiguarani; a tupiguarani e as “outras”.

A tradição¹⁶² tupiguarani, tal qual o Tupi e também o Guarani versificado pela literatura do indigenismo romântico, vigorou (e ainda vigora em muitos trabalhos) como a

¹⁶² O conceito de tradição arqueológica foi aplicado à arqueologia brasileira por Betty Meggers e Clifford Evans, coordenadores de projetos arqueológico, tais como o PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) e o PROPA (Programa de Pesquisas Paleoindígenas) ao longo da década de 1960. Segundo Ribeiro (2007), o objetivo desses projetos era construir um quadro geral das culturas arqueológicas. Proposta similar àquela almejada pelas elites intelectuais e governistas imperiais e republicanas, cujo objetivo era mapear o território nacional, sob todos os aspectos, inclusive arqueológico (Ferreira, 2010). Conforme à metodologia do PRONAPA, o conceito de tradição abarca a reunião e a sintetização coerente de dados, sob os quais existam semelhanças e possam ser feitas aproximações, de aspectos, como: a matéria-prima utilizada, as técnicas de produção, acabamento e decoração, as formas dos artefatos e inserção dos sítios arqueológicos na paisagem. A análise e ordenação deste conjunto de dados coletados e comparados a outros conjuntos definem uma tradição arqueológica (Noelli, 1999: 2887). Os dados abarcados em tradições ou conjuntos temáticos poderiam oferecer ou revelar manifestações de repertório culturais. Mudanças ocorridas nos padrões de continuidade dos dados indicariam mudanças culturais. Na acepção de Noelli (1999: 285) a ordenação dos conjuntos denominados tradições arqueológicas “(...) foram rigidamente definidos sob um recorte fundamentado pelo histórico-culturalismo, difusionismo e determinismos cultural e ecológico, personificados no gigantesco programa dirigido por Betty-Meggers e Clifford Evans para a América do Sul e Central”. Os principais críticos deste conceito têm sido Noelli (1999), Lucas Bueno, Adriana Dias, Sirlei Hoeltz e Astolfo Araujo. Estes, de forma genérica, por acreditarem na rigidez e homogeneização que o conceito impõe aos estudos arqueológicos, propõem uma flexibilização do mesmo, ou ainda sua redefinição, a partir de análises detalhadas locais e regionais, haja vista que os métodos e técnicas tradicionais de uso de matéria-prima, produção, decoração e uso dos artefatos pode, tal como acontece com os estilos temáticos tradicionais da arte rupestre, “(...) ser criados, combinados e modificados”, como afirma Loredana Ribeiro (2007: 133). André Prous, um dos idealizadores e propagadores do conceito de tradição, na vertente estruturalista da arqueologia brasileira, visto a quantidade de críticas sugerindo sua reformulação, em 1999 escreve um artigo, em que discute os problemas advindos do conceito, suas vantagens instrumentais e práticas e a inevitabilidade em classificar. Neste artigo o conceito de tradição é especificamente aplicado à arte rupestre no Brasil. Cristóbal Gnecco e Carl Langebaek (2006), na introdução do livro editado por eles, *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: una visión desde Suramérica*, apesar de proporem leituras que questionem a tirania do pensamento tipológico na arqueologia, reconhecem que as tipologias, classificações e categorizações são inevitáveis. Em última

representação, por excelência, do patrimônio arqueológico brasileiro. Seja por sua decoração primorosa, seja pela extensão de suas descobertas dentro das fronteiras do país, ou pelas teorias de migrações transcontinentais que colocam o Tupi como um povo cujo contato com povos mais civilizados os munuiu com uma cultura mais elaborada¹⁶³. As demais tradições, especialmente aquelas cujos traços estilísticos não revelam a mesma delicadeza técnica de sua produção, foram em grande medida, homogeneizadas, à semelhança dos Tapuia, dos índios de tronco linguístico macro-Jê, a uma única tradição cerâmica: a não-Tupi. A este respeito, Noelli (1999: 294) cita como exemplo o trabalho de Tom Miller Jr., que ao considerar as informações arqueológicas coletadas até então e restrito aos aspectos materiais da cerâmica, sugere que:

“(…) por razões de (1) tecnologia, (2) formas e (3) distribuição em espaço e tempo, estamos mais do que inclinados a considerar que todas as tradições regionais não-tupiguaranis desde o planalto riograndense ...até a bacia do Tietê, devem ser consideradas como uma única tradição cerâmica”.

Senatore e Zarankin (no prelo: 01) afirmam que a tipologia, como um esquema de classificação e ordenação do mundo, configura-se em uma forma de conhecimento sob a qual uma dada realidade é categorizada e representada. E uma realidade não se limita a objetos materiais. Portanto, pessoas, territórios, histórias e eventos também são ordenados e classificados por esquemas tipológicos. Nessa medida, não é surpresa que os vestígios arqueológicos das tradições não-Tupi sejam associados, ainda que indiretamente, a indígenas de tronco linguístico macro-Jê (os não-Tupi) e encontrados em locais onde a historiografia menciona a ocupação do território por sociedades indígenas qualificadas como Jê, pelos antigos colonizadores. Como também, não é surpresa, a associação da cerâmica de tradição tupiguarani à autoria e ocupação do território por parte de índios Tupi. Em locais onde a cerâmica tupiguarani é encontrada e os relatos históricos mencionam a ocupação por parte de povos de origem Jê, os relatos arqueológicos se deparam com um impasse – aquela cerâmica (Tupiguarani) não poderia ser de origem Jê, mesmo porque alguns grupos portadores desta origem, muito provavelmente, não fossem nem mesmo ceramistas. Nesse caso, são consideradas as

instância, trata-se para os autores “(...) *de la manera de crear redes de significación en las cuales los símbolos tienen sentido*”. Mas ainda que reconheçam tal inevitabilidade acreditam que “(...) *su tiranía puede ser superada si son usadas desde una perspectiva crítica, heurística y no prescriptiva*” (Gnecco e Langebaek, 2006: X).

¹⁶³ Teses sobre as migrações de grupos Tupi podem ser encontradas nos trabalhos de Martius, Varnhagen e Meggers.

possibilidades de pontos de contato, ou mesmo distintas fases de ocupação de um dado território (Dias Jr. e Carvalho, 1980). Essas possíveis explicações também são dadas quando vestígios de tradições tupiguarani e não-tupiguarani são encontrados num mesmo plano arqueológico.

Mas algumas possibilidades não têm sido consideradas de forma sistemática, ou mesmo de forma clara, como explicações passíveis de análise. Estas seriam referentes a relações de troca, no sentido de uma mistura técnico-morfológica, de uma mudança nos padrões de produção cerâmica entre grupos distintos; a uma possível filiação cultural comum; ou ainda a populações aparentadas, com origens diferentes. Estas possíveis explicações são abordadas por Ondemar Dias (1988) e André Prous (1992), e, mais recentemente, por Camila Jácome (2003) e Gilmar Júnior (2006), no que concerne à discussão sobre as semelhanças entre as tradições Una e Sapucaí¹⁶⁴.

Mas é preciso considerar que essas tradições não são contrárias, elas não se encaixam na oposição Tupi-Tapuia, como acontece com as etnias associadas a tais tradições. Tanto a tradição Una quanto a tradição Sapucaí, dentro e fora de Minas Gerais, apresentam semelhanças técnico-morfológicas e decorativas. Também para além das fronteiras do Estado, essas tradições foram atribuídas a nações ditas Tapuia, sendo reconhecidas posteriormente como de origem Macro-Jê. As etnias associadas aos vestígios enquadrados nestas tradições, como os Coroadó, Goitacá, Puri, Coropó, Kaingang pertenciam ao tronco linguístico Macro-Jê (Jácome, 2003). Eles, portanto, poderiam ter, em comum, certos padrões culturais que se refletiriam em seus estilos cerâmicos. O mesmo não acontece quando tradições tupiguarani são confrontadas com uma ocupação do espaço não-Tupi, seja pelos materiais ou por grupos indígenas. E nesse caso, a oposição Tupi-Tapuia se faz sentir.

¹⁶⁴ Segundo a discussão de Camila Jácome (2003), as tradições Una e Sapucaí parecem se misturar apesar de cronologicamente separadas. Alguns dos sítios estudados por Ondemar Dias (1988), na fase Pronapa, ou tinham os dois tipos ou misturavam suas características. Essas duas tradições poderiam então ser frutos de grupos aparentados linguística e culturalmente. Nesse sentido, a autora afirma que poderia haver uma unidade, uma grande matriz comum que ligaria esses vários grupos, mantidas as diferenças grupais. “Assim como existiu no litoral uma ‘unidade’ Tupiguarani, guardando as devidas proporções, no sertão poderia ter havido uma ‘unidade’ Jê” (Jácome, 2003:79).

Quando, por exemplo, a feitura de vasilhames cerâmicos¹⁶⁵ é atribuída aos Puri, é lhes delegado espaço dentro da tradição Una¹⁶⁶ (também associada a outros grupos Jê), mas somente na porção fluminense. Na Zona da Mata mineira, os vestígios, não só cerâmicos, mas também líticos, encontrados pela equipe do MAEA-UFJF, são enquadrados na tradição Tupiguarani. Embora a região seja historicamente conhecida como de ocupação de povos de origem Jê, como os Puri, Botocudo, Coroado, Croato, Coropó (Nimuendaju, 1987; Martius, 1867; Urban, 1992; Brochado, 1991; Reis, 1997).

Anteriores às pesquisas do MAEA-UFJF, Dias JR e Carvalho (1980), a partir de estudos na serra fluminense e mineira, também apontam para um povoamento característico da tradição tupiguarani em áreas que teriam sido habitadas por índios Coroado. Para estes autores, os Puri, ou são descendentes de Tupi, que teriam abandonado a cerâmica e modificado seus hábitos alimentares na serra (ou seja, degenerado), ou, em uma hipótese mais realista, seriam um grupo recente (uma sub-raça oriunda de misturas entre Proto-Jês e Proto-Tupis), surgido em Minas Gerais, vinculado à tradição Una, indiretamente associado a vestígios da tradição Tupiguarani.

Em uma outra hipótese levantada sobre possíveis pontos de contato entre as tradições Una e Tupiguarani, Loures de Oliveira (2004: 51) afirma que Dias e Carvalho acreditam que os Coroado teriam ligações estreitas com a tradição Tupiguarani, “(...) *mesmo que apresentando traços provenientes da tradição Una, local*”. Tal afirmação revela a predileção pela primazia de uma relação com a tradição Tupiguarani, mesmo porque esta é a primeira vez em que aparece uma afirmação relacionada a possíveis traços da tradição Una na cerâmica encontrada na região.

¹⁶⁵ Em alguns trabalhos de licenciamento ambiental realizados na região foi constatado que os grupos que a habitaram não eram produtores de cerâmica, em muito devido a sua alta mobilidade (Caldarelli et al., 2003; SCIENTIA, 2004).

¹⁶⁶ A tradição Una, na definição de André Prous (1992: 333-345) apresenta ampla variação de uma região para outra, “... a ‘unidade’ que permite que seja reunida na mesma tradição se verifica, sobretudo, em oposição a outros conjuntos ceramistas, Aratu e Tupiguarani”. Basicamente são caracterizados como pertencentes à tradição Una os vestígios cerâmicos pequenos, globulares, de paredes finas e de cor de pasta marrom escura. A cerâmica é mencionada como “*predominantemente simples apresentado, somente, decoração plástica* [quando apresenta]. *A sua morfologia apresenta certa variedade, predominando, no entanto, as poucos complexas*” (Dias Jr, 1979: 31). Nesse sentido, as descrições dos materiais são baseadas, sobretudo, na dicotomia presença/ausência de elementos estilísticos e decorativos. A presença define, em grande parte, o material Tupiguarani e a ausência, os demais materiais. É bom lembrar que o discurso branco sobre o índio também foi baseado nas ausências (Thomas, 1994; Oliveira Filho, 1998).

Sobre a tradição Tupiguarani e sua relação com os indígenas da região da Zona da Mata mineira, Loures Oliveira (2004: 52) afirma que:

Esta Tradição ocupou grandes áreas do litoral e das serras fluminenses e mineira atingindo áreas do Espírito Santo, pelo menos durante cerca de mil anos ou mais, compartilhando os espaços em ocasiões diversas, com grupos arqueológicos da Tradição Tupiguarani, representados pelas fases indicadas. Desse modo, os Coroados seriam a materialização de pontos de contato entre a Tradição local Una e a Tupiguarani em épocas recentes. Os Coroados representariam, pois, o desenvolvimento de um processo de dinâmica cultural, no qual a língua seria um dos elementos mais significativos, mantendo-se a identidade nos traços morfológicos e materiais.

Para corroborar as hipóteses de Dias Jr e Carvalho (1980) e as suas, Loures Oliveira (2004) sugere uma discussão historiográfica sobre os possíveis laços de pertencimento dos Puri ao tronco linguístico tupi-guarani. A arqueóloga cita a afirmação do linguista Nelson de Senna de que o idioma Puri seria um dialeto modificado da língua Tupi, considerada “geral”. Loures Oliveira cita também os escritos de Mercadante (1973: 33), que afirmava sua descrença na suposta origem Jê dos Puri, Coropó e Coroados (grupos de mesma origem, mas que se diferenciaram quando da ocupação da Zona da Mata). Mercadante acredita serem os Puri um ramo dos Tupi, uma vez que muitos vocábulos de sua língua são parecidos e possuem significados iguais aos da família linguística tupi-guarani. A autora afirma que os resultados das pesquisas arqueológicas na região culminam nos mesmos questionamentos apontados pelos escritos históricos. O que se depreende, portanto, é que os Puri poderiam ser de origem Tupi, e não Jê como muitos viajantes, historiadores e linguistas acreditavam, pois como o próprio Mercadante afirma, não há consenso nos relatos sobre os Puri. A filiação étnica dos Puri, enquanto grupos de origem Jê, e a capacidade de produzirem cerâmica poderiam até ser contestadas. Só não se pode ser afirmada a produção de uma cerâmica, qualificada como elaborada, por grupos Jê – ainda que por mistura de elementos técnico-morfológicos e estilísticos –, tidos como de produções materiais mais simples.

Loures Oliveira (2004), entretanto, não aprofunda a discussão sobre o aparecimento de cerâmica Tupiguarani em territórios historicamente definidos como de ocupação de povos Puri, Coroados, Coropó, ressaltando a necessidade de maiores pesquisas na região, considerada por ela, um espaço em branco no mapeamento empreendido pelo Pronapa, visto que “(...) *nossa região não é enquadrada como possuidora de cerâmica da*

Tradição tupiguarani apesar de sua proximidade com os locais onde esta Tradição foi encontrada, tais como o vale do São Francisco e o litoral fluminense” (Loures Oliveira 2004b). Também não menciona se durante a realização das pesquisas apareceram vestígios característicos de outras tradições, se os vestígios apresentavam traços em comum com a tradição Una, ou mesmo, se o foco de seus trabalhos se restringia a sítios tupiguarani. Colocado o impasse, a referida arqueóloga finaliza seu texto, antes das *Considerações Finais*, com a seguinte assertiva:

O fato é que a origem dos grupos da Mata e sua filiação étnica não podem ser delimitadas simplesmente por características linguísticas, localização ou outro fator de diferenciação estabelecido por sujeitos que trataram os indígenas da região apenas como mais um elemento constitutivo da fauna e da flora do Brasil. Desde a chegada do colonizador, a voz indígena foi calada e este não pôde nem mesmo passar sua autodenominação para os pesquisadores. Os nomes dos grupos brasileiros conhecidos hoje foram inventados pelo outro, pelo inimigo, indígena ou colonizador, incapaz de entender o universo simbólico de cada etnia. O que restou é uma rica tradição presente na memória e no *ethos* da população de regiões ainda pouco exploradas. Mesmo que miscigenada com elementos constitutivos das diversas culturas que se amalgamaram na conformação da sociedade brasileira, esta tradição é a autêntica representação de um povo que necessita, depois de dois séculos de massacre e preconceito, ser valorizado” (Loures Oliveira, 2004b: 53)

Loures Oliveira (2004a) espera, frente ao desencontro de informações etno-históricas e arqueológicas, portanto, que a tradição oral da população descendente, “mesmo que miscigenada” e “principalmente rural”, possa fornecer elementos novos para esta discussão. Ainda que o contato com a população se dê numa perspectiva de prospecção oportunística e de conscientização da mesma sobre a importância de preservação de seu “patrimônio” cultural e material. A valorização dos povos, “principalmente rurais”, é, nessa medida, pretendida enquanto adequada aos desejos, pretensões e aceções acadêmicas e não segundo as categorias nativas de valor, cultura e de patrimônio. A população descendente é assim instruída a um melhor proceder junto aos objetos de interesse dos estudos de cunho arqueológico, mas não é conhecida, nem mesmo em suas relações com possíveis referentes materiais do passado, cujo conhecimento é almejado.

A predominância dos estudos sobre a Tradição Tupiguarani, definida por descrições que enfatizam a presença de elementos estilísticos, em oposição às ausências das demais

tradições, deixa entrever um discurso também de ordem colonial: o de busca por culturas mais elaboradas. A produção cerâmica, como o cultivo da terra (referido quase que diretamente ao advento da produção cerâmica, por parte da bibliografia especializada) são pensados em associação a uma cultura mais elaborada. Os objetos congregados dentro da tradição tupiguarani, certamente, poderiam ser alocados e atribuídos a esta cultura complexa, visto que quanto maiores os detalhes de decoração e de primor técnico, mais elaborada seria a cultura.

Exemplos da tirania da tradição tupiguarani, ou de sua primazia nos estudos arqueológicos¹⁶⁷ podem ser encontrados desde os trabalhos apresentados na SAB, cujo número ultrapassa o estudo das demais tradições até as ilustrações das capas dos exemplares publicados pelo Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora (MAEA-UFJF). A maioria dos exemplares publicados pelo MAEA-UFJF, traz a foto de uma cerâmica de tradição tupiguarani, devidamente decorada e demonstrada em plano único, com cores de plano de fundo usadas com o fim de iluminar ainda mais a proeminência do caco. É interessante ressaltar que os assuntos a serem tratados no número do exemplar, em sua maioria, não têm relação direta com os estudos da tradição tupiguarani, nem mesmo com o estudo dos vestígios cerâmicos propriamente ditos (exceto no volume de São João Nepomuceno).

Monteiro (2001), ao explicitar o processo de constituição de uma identidade paulista e analisar o confronto entre passado e presente dos índios na província de São Paulo, apresenta as argumentações de Plínio Ayrosa, declaradas em uma conferência ocorrida em 1934, em defesa das nobres tradições paulistas. Nesta é possível entrever claramente qual a representação designada a índios de origem Jê: “(...) *em São Paulo, ‘absolutamente nada cheira à tapuia, lembra tapuia, prova a passagem de tapuias. Tudo, absolutamente tudo, é tupi’*” (Monteiro, 2001: 186). Em outro trecho, Monteiro (2001, 184) afirma que “(...) *era praticamente unânime o consenso em torno da insignificância do Tapuia, ‘que contingente quase nulo forneceram à nossa constituição de povo’ (Freitas, 1936, 29-30)*”. Sob essa representação, que pode ser estendida à

¹⁶⁷ Exemplos de livros que tratam única e exclusivamente sobre a tradição tupiguarani são o organizado por Ana Paula de Paula Loures de Oliveira intitulado **Estado da arte das pesquisas arqueológicas sobre a Tradição Tupiguarani** (2009) e o também organizado por Andrés Prous e Tânia Andrade Lima **Os ceramistas Tupiguarani: sínteses regionais**. Belo Horizonte: Sigma, 2008.

subdivisão feita dentro da arqueologia, “(...) o estigma de ser descendente de Tapuias tornava-se [torna-se] um pesado fardo” (Monteiro, 2001: 186). Tanto na arqueologia, como em textos históricos, eles são o anti-Tupi, degenerados e condenados pela degeneração dos falantes da “língua geral” – os Tupi.

Essa estigmatização histórica dos grupos de origem Jê foi materializada pela arqueologia, através das grandes classificações tipológicas, tornando-os homogêneos, e se reflete em afirmações sobre a produção de sua cultura material, reconhecidamente, menos elaborada: não-produtores de cerâmica, em alguns casos, e, quando produtores, o vasilhame é considerado inferior àquele característico da tradição arqueológica tupiguarani, em termos tecnológicos, estilísticos e decorativos.

De fato a “tirania” tipológica (Gnecco e Langebaek, 2006) continuou impulsionando os estudos arqueológicos no Brasil, em grande escala até o início da década de 90, como em boa parte da América Latina (Senatore e Zarankin, no prelo), sendo, ainda hoje, tema dos principais trabalhos apresentados nos últimos encontros promovidos pela Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB). Esses estudos, por apresentarem caráter instrumental-analítico e de inventário, continuaram procurando o lugar social dos índios dentro do universo nacional. Perpetuaram classificações coloniais, baseadas no “binômio” Tupi-Tapuia, o que alterou em quase nada suas relações virtuais com o índio morto (também virtual) e de negação/condenação com o índio vivo (Ayala Rocabado, 2010). A ruptura instituída entre o passado histórico e o presente etnográfico, bem como a divisão do trabalho entre história, arqueologia e antropologia são recursivamente reproduzidas no presente (Carneiro da Cunha, 2009). Os índios continuam a ser negados, homogeneizados em uma massa indiferenciada de etnônios e de caboclos “descaracterizados”.

Não só os índios foram negados nesse processo. Nas pesquisas empreendidas pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas), como afirmam Noelli e Ferreira (2007), nos anos 50 do século passado, Betty Meggers¹⁶⁸ sugeriu um estudo dos

¹⁶⁸ Análises críticas aos trabalhos desenvolvidos por Meggers no país são várias. Conferir Anna Roosevelt 1991, Pedro P. Funari (1989), Cristiana Barreto (1998), Eduardo Góes Neves (1998), Francisco Noelli (1999) e Noelli e Ferreira (2007). Sobre o uso indiscriminado de tipologias em trabalhos de arqueologia histórica ver os artigos de Zarankin e Senatore “*Un clavo es un clavo. Limitaciones de los enfoques*”

vestígios cujo pressuposto básico era “*tratar a cultura material de uma maneira artificialmente separada dos seres humanos*”. Este princípio foi adotado pelos pronapistas e pelos pesquisadores subsequentes à fase PRONAPA, nas décadas de 70 e 80.

A adoção deste princípio justificou uma interpretação hermética e refratária em relação as idéias e fatos do panorama americanista, instrumentalizando uma estratégia de seleção de dados que ignorou o conjunto de informações preexistentes e os resultados obtidos paralelamente por pesquisadores movidos por outras idéias. Sua aplicação propiciou a formulação de modelos e hipóteses estanques em relação as que estavam sendo desenvolvidas por outras disciplinas, dissociando a pesquisa arqueológica da Antropologia e das outras Ciências Sociais que vinham florescendo no Brasil desde o século XIX. (Noelli, 1999: 285-286).

A esse respeito, Francisco Noelli e Lúcio Ferreira (2007), no artigo *A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira*, já haviam tratado da permanência de alguns fundamentos teóricos colonialistas na arqueologia brasileira e também do pensamento americanista, comparando a obra de Martius e a de Varnhagen à de Julian Steward e de Betty Meggers. Nesta comparação, os autores discorreram sobre traços temáticos e políticos das teorias e conceitos do século XIX que ainda hoje fazem parte dos trabalhos de arqueologia, sobretudo de caráter pré-histórico, marcando a continuidade da teoria da degeneração indígena e a permanência de representações arqueológicas colonialistas.

Para estes autores, o conceito de degeneração perpetuou-se no período republicano e ganhou novos contornos, especialmente nos trabalhos de pesquisadores norte-americanos, como os congregados por Julian Steward nos volumes do *Handbook of South American Indians*, publicados entre 1946 e 1959. Considerando os dados fornecidos pelos autores deste trabalho monumental e por suas próprias pesquisas, Steward procurou interpretar as evidências arqueológicas das sociedades indígenas do leste da América do Sul, “(...) *repartindo-as num enclave determinista ambiental e definindo-as como áreas culturais*” (Noelli e Ferreira, 2007: 1249). Conforme a adaptação evolutiva dos grupos ao ambiente, eles progrediriam ou decairiam culturalmente, segundo as condições favoráveis ou adversas a eles. Ambientes propícios

esencialistas en arqueologia” (1996) e “Against the domain of master narratives: Archaeology and Antarctic History” (no prelo).

à adaptação incentivariam seu progresso cultural, e ambientes mais degradados e com condições de adaptação inferiores determinariam sua decadência. Na análise de Noelli e Ferreira (2007: 1250), Steward classifica os povos indígenas do Brasil nas extremidades de seu modelo determinantemente ecológico-evolucionista; “(...) *filtra o conceito de degeneração, purifica-o das máculas da miscigenação*”; e, reproduz a mesma ordem de representação designada às sociedades indígenas no século XIX.

Seguindo a amplitude dos trabalhos de Steward, considerados como importante fonte de consulta até hoje pelos arqueólogos, Meggers¹⁶⁹ empreendeu seus estudos, a partir da década de 1950, sobre as mesmas bases do determinismo ambiental: “*o potencial do solo explicaria as regularidades transculturais, as diferenças e semelhanças culturais ao longo do mundo*” (Noelli e Ferreira, 2007: 1251). Segundo Noelli e Ferreira (2007: 1253):

Em Meggers, portanto, temos um efeito cascata na arqueologia brasileira, uma série de enunciados que se reiteram em fluxo sobre fluxo, uma corredeira de proposições que se repetem desde Martius e Varnhagen. Não só os números demográficos de Varnhagen, Steward e Meggers são relativamente aproximados; mais do que isso, Meggers reafirma, dilatando-a, a proposição fundamental de Steward, que é, por sua vez, uma iteração de Varnhagen e Martius e, de um modo mais geral, dos americanistas do final do século XVIII e início do XIX – a Floresta Amazônica, com seu ambiente impiedoso, degenerou as populações indígenas.

Conforme as análises de Noelli e Ferreira (2007: 1253), Meggers chega às mesmas conclusões de Martius e Varnhagen sobre a involução de uma cultura elaborada quando de sua chegada aos trópicos, seja pelo ambiente e solo degradantes, seja pelo afastamento dos grandes centros de difusão da civilização. Mas essas conclusões estavam materialmente comprovadas pelos vestígios cerâmicos e cientificamente embasadas pelo determinismo ambiental, pela análise cuidadosa dos solos, pela seriação da cultura material, pela delimitação das tradições alocadas em áreas culturais e, pela enunciação de regularidades transculturais.

¹⁶⁹ Meggers chegou ao Brasil nos últimos anos da década de 40, subsidiada pelos financiamentos advindos da política externa dos Estados Unidos. Em 1965, Meggers e Clifford Evans fundaram o PRONAPA, também mediante financiamento americano. Os trabalhos de arqueologia realizados neste programa ocorreram até 1971, bem como a formação de arqueólogos. O país, neste período, como boa parte dos países da América Latina, enfrentava os desmandos da ditadura militar (1964-1985). Para uma análise sobre as possíveis relações entre a atuação do PRONAPA e a ditadura militar conferir Funari (1991, 1995)

A proposta apresentada por Meggers e Evans, assentes ao PRONAPA, era a de mapear o território brasileiro buscando uma correlação entre áreas ambientais e culturais¹⁷⁰ – cartografar as rotas de migração, estabelecer grandes tradições, homogeneizar a diversidade para melhor entendê-la, tal como se fez com o estabelecimento do binômio Tupi-Tapuia – categorizar para melhor compreender. Ao empreender essa correlação, Meggers fortaleceu o conceito de degeneração com novas significações, alocando-o dentro das proposições do determinismo ecológico e de um quadro geral de desigualdades regionais no continente, explicando-as.

O projeto de inventariar os sítios arqueológicos do país, através do estabelecimento de tipologias, teve ampla aceitação por parte da vertente estruturalista na arqueologia, que ganhava corpo no Brasil, com a chegada da Missão Francesa. Conforme as análises de Loredana Ribeiro (2007), essa proposta foi considerada pelos adeptos do estruturalismo

como uma importante ferramenta de evidenciação da padronização cultural. O que a arqueologia estruturalista buscava, era, em síntese, reconstruir as etapas sucessivas da evolução das culturas humanas (Emperaire 1973: 129). Como a cultura material expressaria uma ordem simbólica e inconsciente imposta pelos seres humanos a determinadas áreas de suas vidas, inventariando detalhadamente os itens que a compunham e comparando inventários de grupos distintos seria possível identificar tanto a variabilidade cultural, a diversidade aparente, quanto a invariabilidade, estruturas inconscientes e universais do pensamento humano (Lévi- Strauss 1955). (Ribeiro, 2007: 141).

Nessa medida, houve uma complementaridade entre as metodologias de pesquisa destas duas perspectivas de estudo de sítios arqueológicos: a estruturalista, que previa uma delimitação regional da ocorrência dos sítios no espaço e no tempo e, a pronapista, que estimava o inventário dos achados arqueológicos ao longo do território e a congregação dos dados em conjuntos tipologicamente organizados, as tradições, ou culturas arqueológicas¹⁷¹ (Ribeiro, 2007). O conceito de tradição, sob os vieses dessa

¹⁷⁰ Para Meggers, os laços entre ambiente e desenvolvimento cultural podem ser demonstrados por traços semelhantes nas sequências evolutivas e pelas configurações do clima entre duas ou mais áreas. Averiguadas as semelhanças, poder-se-ia inferir uma regularidade entre as normas culturais, determinadas pelas condições ambientais (Noelli e Ferreira, 2007: 1253).

¹⁷¹ O termo cultura arqueológica foi primeiro aplicado de forma sistemática pelo arqueólogo Gordon Childe, em seu livro *The Dawn of European Civilization* (A aurora da civilização europeia), em 1925. Entretanto, uma aplicação desta noção havia sido feita antes por Gustaf Kossinna, em 1911, quando da publicação de *Die Herkunft der Germanen* (A origem dos germanos). Ele não foi o primeiro a utilizar o

complementaridade, transmutou-se em um conjunto de objetos, que traduziriam um conjunto de normas culturais aplicado inconscientemente na estruturação da continuidade dessa produção. O conceito de tradição arqueológica, nessa medida, remetia a uma cultura fossilizada, porque, ainda nessa reformulação, prevalecia o princípio de Meggers de “*tratar a cultura material de uma maneira artificialmente separada dos seres humanos*”.

A noção de tradição arqueológica [...] condizia com o interesse estruturalista em identificar, através de inventários, os padrões culturais da pré-história. Deste modo, logo após as primeiras pesquisas, os arqueólogos das Missões Franco-brasileiras passaram a adotar tanto intensivas prospecções com levantamentos mais rápidos, definidos por pequenas sondagens, coletas de superfície e reprodução de acervos rupestres, quanto o agrupamento de seus dados em tradições arqueológicas (Ribeiro, 2007: 142).

Trabalhos mais recentes têm questionado o conceito de tradição e as consequências de seu uso (Noelli, 1999; Wüst, 1999; Reis, 1997; Silva, s/d; Ribeiro, 2007). Ao denunciarem o cenário rígido e imutável, de origem e definição das tradições arqueológicas, constantes nos estudos referentes à pré-história do Brasil, nos últimos 40 anos e sua relação com as comunidades indígenas do presente, as críticas têm apontado para a necessidade de revisão do conceito. A conclusão, de modo geral, é que o conceito tem seus limites, como também tem as vantagens de seus alcances, devendo ser os mesmos devidamente considerados. Com as devidas ponderações, e sob uma

conceito de cultura arqueológica, mas foi o primeiro a focar direta e historicamente o estudo de uma ampla região. Segundo Trigger (2004: 160) “*Kossinna propôs que [...] o registro arqueológico da Europa central podia ser organizado como um mosaico de culturas [...], cuja localização e conteúdos se alteravam ao longo do tempo. Com base na convicção de que as culturas são inevitavelmente um reflexo da etnicidade, ele afirmava que similaridades e diferenças na cultura material correspondem a similaridades e diferenças de ordem étnica*”. Áreas culturais definidas corresponderiam a grupos étnicos. Como tantos outros arqueólogos, Kossinna acreditava que a continuidade cultural remetia a uma continuidade étnica. Sob os auspícios das teorias difusionistas e evolucionistas, a noção de continuidade étnica sobre um território, adquiriu conotações racistas, e visou legitimar a superioridade biológica da “raça” ariana sobre as demais, autenticando suas ações de soberania e de requerimento de direitos sobre os territórios de outros países. Este é um dos exemplos dos maus usos da arqueologia como ferramenta manipuladora de pretensões nacionalistas. Talvez seja esse o motivo de Funari (1997: 91) comentar sobre as análises de Noelli (1998) acerca de seus estudos sobre a expansão Tupi e mencionar uma certa aproximação aos propostos de Kossinna. Neste ponto, surge um essencialismo quase inerente ao pensamento multicultural – a noção de autenticidade e pureza de um grupo, que por pouco não remete ao discurso racial e às teorias degeneracionistas, nas quais as mudanças só seriam aceitáveis se direcionadas para a extinção dos índios, demarcadamente inferiores e incapazes de galgar os degraus da civilização. A noção de continuidade não implica ou remete a uma perpetuação do grupo tal qual ele foi no passado em todos os níveis de sua existência. Neste, trabalho, portanto, não se espera que um grupo, ao apresentar relações de continuidade e/ou contiguidade e ancestralidade com povos do passado, territórios ou referentes materiais, mantenha-se inabalável e inatingível pelos novos contextos sociais, políticos, econômicos e, – por que não, culturais? O direito de vivificação cultural, nesse sentido, é dado às pessoas que se reconhecem e são reconhecidas indígenas por seus pares (Viveiros de Castro, s/d).

perspectiva de atenção redobrada aos casos escusos, ou seja, fora do padrão previamente estabelecido, o conceito de tradição continua a ser utilizado, guardados seus devidos limites e alcances. A dissensão, no entanto, está no fato de que o uso de tal conceito resulta no apagamento e homogeneização de uma quantidade considerável de grupos existentes em territórios contíguos, como é o caso dos Puri, Coroados, Botocudos. Por possuírem uma tecnologia e uma aparência comuns, as cerâmicas, possivelmente atribuídas a estes povos, são definidas sobre a mesma matriz cultural – dentro dos povos Jê. O estudo desta natureza de material, portanto, não é um indicador confiável para diferenciar, por exemplo (e como o coloca Noelli (1999)), a cerâmica Kaingang da Xokleng. Neste cenário de apagamento e homogeneização, quando de reclamos por “resgate” de identidade, de emergência étnica no presente, a arqueologia, por fiar-se na análise da cerâmica e não buscar outros indicadores que não somente o material, se vê de mãos atadas e em um impasse – entre suas convicções disciplinárias e as crescentes demandas sócio-políticas impostas pelo presente. Como afirma Angelo (2010: 05):

la práctica disciplinaria permanece inmersa en tensión. Aún es difícil sobreponerse a la imagen de la disciplina interesada en nociones de objetividad, en la importancia del dato empírico y en una agenda que privilegia lo estrictamente académico, separándola de sus aspectos políticos inherentes (Latour 1993, 1999; Shanks 2004). Esta viñeta refleja los posicionamientos y las complejas redes en los que nos encontramos atrapados porque nuestro trabajo es instrumental para otras comunidades de interés; en cualquier caso, estamos ligados a responsabilidades que no podemos negar y que debemos asumir frente al surgimiento, siempre posible, de interpelaciones.

Contudo, sob essa perspectiva, embora desejem sair do ciclo vicioso e repleto de artifícios, criado pelo conceito de tradição, nas tentativas de estabelecerem correlações entre o passado arqueológico e o presente etnográfico¹⁷² e definirem os territórios e os registros arqueológicos, sobretudo de grupos de origem Jê (Guaianá, Gualacho, Chiquis, Cabelludos, Mbiazá, Caaguá, Ibirairara, Botocudo, Coroados e Puri), alguns críticos dessa posição pronapista (Wüst, 1999; Noelli 1999) ainda estão presos às amarras da

¹⁷² O trabalho tomado como exemplo de uma tentativa, bem sucedida, da correlação entre o passado arqueológico e o presente etnográfico é o desenvolvido por Wüst (1998) no estudo dos Bororo no Mato Grosso. Seguindo esta mesma linha, José Alberione dos Reis estabeleceu a relação direta de continuidade histórica entre os Kaingang e os Xokleng do presente e as populações que ocuparam o sítios arqueológicos no passado, a partir de informações históricas e arqueológicas. Entretanto, estes trabalhos não dissociaram suas conclusões do estabelecimento de uma relação direta de continuidade histórica destes povos no território que agora ocupam. Outros exemplos de trabalhos que utilizam documentos históricos e relatos orais são os de Vladimir Luft (1999); Ana Paula Loures de Paula (2004a, 2004b).

autenticidade e da continuidade, entre os antagonismos das tramas multiculturais, de posturas essencialistas e construtivistas (Gnecco, no prelo).

Nessa medida, em consonância com a posição de Noelli (1999), os resultados e conclusões advindos dos trabalhos desenvolvidos pelo PRONAPA, apesar de reconhecidamente transitórios e sujeitos a muitas revisões, são repetidos e reconfigurados no presente, ainda que sob distintas abordagens. Para Noelli (1999: 286)

O resultado deste quadro acadêmico predominante, ainda bem vivo e pouco discutido no presente, é a prevalência de uma postura e de uma abordagem que não contribuem para revelar especificidades materiais e possíveis realidades históricas e sociológicas vividas pelas populações (...).

Essa poderosa colonização ou materialização do imaginário (Gruzinski, 2003), sobre os povos indígenas, esquadrihada pela arqueologia, relegou os índios ou a formações isoladas e primitivas, sem correspondentes no presente, ou a contemporâneos sem representatividade própria, pela simples negação de sua existência, seja enquanto negação de sua materialidade – não existem vestígios que correspondam a este grupo –, seja enquanto negação de sua condição de indígenas. Neste quadro de homogeneização e debates, dissensões na organização dos inventários arqueológicos foram desenvolvidos os trabalhos de arqueologia referentes às áreas de ocupação dos povos denominados Puri.

A pergunta proferida tantas vezes pelos intelectuais do século XIX – “*como compactuar com os índios?*” – tem sido refeita no presente arqueológico (e multicultural). E, pelo exposto, a resposta a ela tem sido pouco modificada. O olhar arqueológico brasileiro, na grande maioria das pesquisas, até então, tem sido de negação ao índio contemporâneo – sendo considerado o quadro de interações entre arqueólogos e comunidades indígenas proposto por Ayala (2010) e mencionado no capítulo I. A pergunta recorrente tem se transmutado em uma realidade a atormentar muitos arqueólogos: o desenvolvimento de trabalhos arqueológicos associados à demarcação e ampliação de terras indígenas ou em prol dos direitos indígenas.

Nessa medida, a mesma tensão que caracterizou os debates promovidos inicialmente por Varnhagen e seus contrários e, posteriormente por Ihering e os partidários de uma

vertente progressista, foi internalizada no pensamento arqueológico. A falta de consenso entre as propostas apresentadas para solucionar o problema de uma compactuação com seres bárbaros e selvagens vivos, refletidas na elaboração de uma política e legislação indigenistas, foi sendo perpetrada e interiorizada pela arqueologia. As polêmicas de difícil solução, entre os adeptos de uma política de integração branda pela catequese e educação, e os que defendiam a civilização dos índios, através do uso da força legítima do Estado, excluíram-nos do princípio de igualdade e direito, concernente ao conceito de cidadania, tão caro à época, e postularam seu extermínio, pela miscigenação ou pelas expedições de caça e morte aos índios e guerras justas. A arqueologia, ao negar o índio contemporâneo, seja por sua presença física, no presente, ou material, no passado, e ao renegá-lo a um passado distante, somente inteligível por meio de seus próprios estudos e conhecimento, reproduz a mesma tensão que acometia a elite intelectual e o governo nos períodos imperial e republicano – onde alocar o índio na sociedade e na produção de uma história nacionais.

O imaginário perverso e cristalizado – *índio bom é índio morto* (Carneiro da Cunha, 1992b: 136) – de raízes indiscutivelmente coloniais, dificulta (se não impede) o entendimento dos inúmeros processos de transformação étnica que têm tido lugar em vários países. Para Franco (2010: 81), a arqueologia, disciplina dedicada à produção/manipulação de narrativas históricas “(...) *juega, y ha jugado un papel preponderante en la definición, sustentación y censura de narrativas alternativas y ha estado inserta en la producción de una economía política de la verdad (sobre el pasado)*”. A representação arqueológica, de viés colonialista e também multiculturalista, não tem se mantido alheia aos reclames políticos, como apregoou Cristiana Barreto (1999). Pelo contrário, ela tem estado atada às suas necessidades e anseios (Trigger, 1996; Díaz-Andreu, 1991, 2001; Gnecco, 2009a, no prelo; Noelli e Ferreira, 2007).

Uma resposta à melhor maneira de compactuação tem esbarrado em critérios de pureza, em uma visão essencialista e estática de cultura que prima por provas de uma ancestralidade, de continuidade no tempo e no espaço, de uma autenticidade constante nos objetos materiais. A base para a comprovação de continuidade histórica entre grupos indígenas do passado e do presente, aquela que, por sua vez, autoriza a colocação do selo de autenticidade está na comparação entre a cultura material do

passado com a do presente. A confrontação das informações de vestígios de ambos os períodos possibilitaria ao arqueólogo dizer se os vestígios do presente podem ser ou não continuidades, reproduções daqueles do passado. Em última análise se podem ser ou não diretamente associados a um determinado grupo no presente, se entre os povos e os vestígios (e, por conseguinte, nos territórios) podem ser estabelecidas afiliações étnicas.

Siân Jones (2005) ao analisar as interpetrações dos arqueólogos acerca dos grupos étnicos na arqueologia histórica afirma que estas geralmente baseiam-se nas estruturas narrativas escritas. No caso do Brasil, como vimos, as categorias étnicas monolíticas são extraídas das fontes históricas e arqueológicas, produzidas ainda no período colonial. A partir dessas categorias, criadas no passado, é que foram pensadas as relações entre elas, os vestígios materiais e os povos indígenas do presente. Foram estabelecidas afiliações étnicas. As informações obtidas destas correlações foram usadas para validar o status étnico de regiões e sítios, locais onde os vestígios materiais seriam encontrados e relacionados a grupos étnicos particulares.

As tentativas de estabelecer laços de continuidade, no tempo e no espaço, e de autenticidade entre povos do presente etnográfico e os do passado, traduzem-se antes na negação de mutabilidade dos mesmos. Essência entalhada e passível de comprovação nos vestígios arqueológicos. Em uma abordagem tradicional e cerrada a esta problemática, tal essência pode ser auferida através do estudo dos processos a que as tradições arqueológicas estão sujeitas. E, estes envolvem continuidades, rupturas, manutenção ou abandono de tradições e/ou fronteiras estilísticas, principalmente se relacionados ao contexto do contato (Noelli 1999; Wüst 1999).

Como apontado por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a etnicidade não deveria ser pensada como

um conjunto intemporal, imutável, de 'traços culturais' (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias, etc), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo; ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir (Poutignat & Streiff-Fenart, 1997: 11)

Nesse sentido, como proposto por Carneiro da Cunha (1986) pouco adianta recorrer a traços culturais, materiais ou não, para tentar estabelecer elos de ligação autênticos entre

um grupo étnico identificado no passado e um conhecido para o presente, como era anteriormente proposto. Isso se passa porque não poderíamos nem mesmo dizer que um grupo de pessoas do presente poderia ser remetido diretamente a seus antepassados, no sentido de uma continuidade legítima, uma vez que os traços culturais alteraram-se todos. Nessa medida,

a tradição cultural serve, por assim dizer, de ‘porão’, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades do novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, *manipulada* para novos fins, e não uma instância determinante (Carneiro da Cunha, 1986: 88).

Em meio à costumeira análise eminentemente processual, é importante destacar a ausência de um processo fundamental a que a produção material, ou de qualquer outra ordem, está sujeita o tempo todo: os processos de reformulação, reorganização e ressignificação culturais. Tal como ocorre com a noção de grupo étnico, as fronteiras de produção material não deveriam ser pensadas como prefixadas, rígidas e imutáveis. Ao contrário, elas são fluidas e estabelecidas em relação e na presença do “outro”, como os coletivos que as estabelecem. Estes, portanto, têm a capacidade de produzir bens culturais reformulados e ressignificados a todo e qualquer instante. Uma análise ordenada pelas noções de continuidade e ruptura não consegue assimilar as nuances e as complexidades das dinâmicas que orientam as ações e produções de grupos em contato ou não. Como afirmou Carneiro da Cunha (2005:15),

patrimônio imaterial se compõe de processos tanto, e provavelmente mais, do que de produtos; (...) ele não se compõe de formas fixas, mas de uma recriação permanente que tem a ver com um sentimento de continuidade em relação às gerações anteriores, ou seja, (...) ele é ao mesmo tempo dinâmico e histórico; (...) suas condições de reprodução dependem, entre outras coisas, de acesso a território e a recursos naturais.

Na proposição de Silva (s/d), o uso do conhecimento produzido pela arqueologia, em favor dos povos indígenas, para a demarcação e ampliação de suas terras, trazem problemas para os arqueólogos que não são de fácil solução, tais como: a definição das tradições arqueológicas, a questão da origem geográfica e a definição da continuidade histórica. Segundo Noelli (1999: 291), o fato de os pronapianos terem considerado a cultura artificialmente separada dos seres humanos, não possibilitou a criação dos meios para definir que populações históricas estariam relacionadas às ocorrências

arqueológicas. As poucas correlações estabelecidas, foram “(...) *uma simplista superposição geográfica entre registros arqueológicos e populações historicamente conhecidas*”.

Cabe lembrar também, no entanto, como o afirma Hodder (1978, 1982), Jones (1997), Eremites de Oliveira (2007), Schiavetto (2005), Noelli (1999) e Silva (s/d), que não existe uma correlação simplista entre cultura material e identidades étnicas no presente. Associações diretas entre povo, língua, território e vestígios (no caso, cerâmicos) não são normalmente consideradas. Estas são instâncias analisadas em separado, visto o risco em que se pode incorrer por causa da homogeneização empreendida pelo uso do conceito de tradição arqueológica. Portanto, não há como estabelecer uma prova concreta, exclusivamente material (salvo raros casos, como o de Reis, 1997) da continuidade de um grupo, em um dado território, ainda que essa fosse uma opção, ou eminentemente o único caminho. Na verdade, como colocado por Tânia Andrade Lima (2009) na apresentação do livro organizado por Loures Oliveira (2009), não existe um consenso sobre a maneira como os estudos ceramológicos devem ser empreendidos. As perspectivas são heterogêneas, sobretudo no que concerne ao fenômeno tupiguarani. Há “(...) *aqueles que agrupam os ceramistas tupiguarani em tradições, os que amarram suas manifestações arqueológicas a uma filiação linguística precisa, os que associam a grupos étnicos particulares e até aqueles que se abstêm de classificá-los*” (Lima, 2009: 06). Os estudos, dessa forma, são realizados de forma seletiva e em separado, ou é uma coisa ou é outra, devidamente divididos em instâncias rígidas.

Mais uma vez, a arqueologia institui rupturas e limites entre o passado e o presente, entre cultura material e identidade étnica, e estas, por sua vez, garantem a ruptura de direitos adquiridos em constituição, aqueles concernentes às ações dos estados multiculturais. Ao mesmo tempo em que afirmam o direito à diferença e o reconhecem, as perspectivas multiculturais impõem um limite em seu espaço de atuação. “*El ‘outro real’ es reprimido por su reflejo virtual*” (Gnecco 2009a: 259). O reconhecimento das diferenças neste caso traduz-se em uma forma de organizá-las - “*El ‘otro real’ (...) debe dar paso, sin disonancias, al ‘otro imaginado’ (...)*” (Gnecco, 2009a: 258).

Como compactuar com normas jurídicas impenetráveis – o direito indígena e a obrigatoriedade da comprovação de uma continuidade pautada em objetos, que como

vimos, mais homogeneizam que dão provas de diferenças? Não bastasse a essencialização das noções de continuidade e contiguidade, a resposta a esta pergunta ainda estabelece uma ruptura dentro da própria disciplina, cujos adeptos se vêem presos em uma trama: entre seu papel ético e político, enquanto cientistas e cidadãos e entre a condição da razão instrumental e ética da disciplina, enquanto arqueólogos. Fabíola Silva (s/d: 15), a este respeito lembra que

o arqueólogo é o profissional com o compromisso científico, ético e social que vai muito além do resgate, interpretação e gerenciamento da cultura material. É o profissional que deve estar atento à preservação e ao respeito para com os diferentes modos de conhecer, interpretar e utilizar o patrimônio cultural. O arqueólogo não é o detentor do monopólio das decisões sobre o destino do seu objeto de pesquisa, muito embora tenha a missão de contribuir na preservação dos bens arqueológicos.

Embora já existam muitos trabalhos (Jones, 1997, 2005; Funari e González, 2008; Eremites de Oliveira, 2005, 2007; Silva, s/d; Benavides, 2005) sobre esta temática, inclusive com o uso de referenciais teóricos poderosos para tentar explicar e entender os significados da variabilidade artefactual, como a noção de *habitus* de Bourdieu (1989), de agência de Gell (1998), de escolhas tecnológicas de Lemonnier (1992) e de características de performance de Schiffer e Skibo (1997), a relação entre cultura material e etnicidade ainda é percebida como de difícil acesso aos arqueólogos, por sua natureza autoclassificatória e situacional. Conquanto esta seja uma relação difícil de ser estabelecida, ela não pode ser pensada como impossível ou ser simplesmente ignorada. Afinal, como afirma Silva (s/d: 10), “*não podemos negligenciar que há uma continuidade histórica entre as populações do passado e as historicamente conhecidas*”, mesmo porque esta já foi constatada e demonstrada por vários pesquisadores (Eremites de Oliveira, 2002; Neves, 1998; Wüst, 1999; Noelli, 1999). De alguma maneira, relações entre povos e cultura material existem, e são dinâmicas e complexas.

Na proposição de Silva (s/d: 9-10), “*a cultura material pode ser lida como um índice de identidade e (...) suas características, como a matéria-prima, as técnicas de produção, a morfologia e a decoração, são reveladores de preceitos e valores culturais*”. Sendo assim, o arqueólogo, ao atuar junto a sociedades indígenas não necessariamente precisa confirmar a ancestralidade dos habitantes do território (Pearson e Ramilisonina 2004;

Silva, s/d). Em contextos nos quais os arqueólogos se deparam com uma multiplicidade de ocupações e não conseguem estabelecer uma relação direta entre passado e presente, eles podem explicitar essa variedade de ocupações e, ainda assim, reconhecer a importância dos atuais habitantes, de suas relações e conexões com as antigas ocupações, e com os referentes materiais, ancestrais ou não, bem como com o próprio território, visto que, conexões e relações entre passado e presente são estabelecidas desde muito pelas pessoas habitantes de um dado território. Embora a arqueologia ainda não tenha se dado conta, as pessoas têm uma interpretação muito própria do que para o arqueólogo é um sítio ou um vestígio arqueológico. Estes são antes referentes materiais, ativadores de uma memória individual ou social, de uma narrativa peculiar sobre o passado. Ao passo que o arqueólogo reconhece a existência de várias interpretações possíveis sobre o registro arqueológico, como propôs Hodder (1995, 2000: 10), ele torna a disciplina mais aberta e acessível a conhecimentos outros que não somente o arqueológico, o científico, bem como a torna mais socialmente engajada, possibilitando o aparecimento de narrativas e representações distintas, de um conhecimento com aspas (Carneiro da Cunha, 2009).

Senatore e Zarankin (no prelo) em seu artigo *Against the domain of master narratives: Archaeology and Antarctic History*, pensaram a relação entre pensamento tipológico e a construção de histórias oficiais e *master narratives*. Eles afirmam que os esquemas e estruturas de classificações e exclusões são uma das formas de conhecimento e entendimento do passado, uma das versões da história que se pretende exclusiva e natural. À medida que elas têm sido reproduzidas e aceitas como verdadeiras, raramente são questionadas, tendo sido assumidas como representativas do todo ou de todos, conformando histórias oficiais ou *master narratives*. A arqueologia, como vimos ao longo do capítulo, tem desempenhado um papel preponderante na produção de narrativas e representações sobre o passado de outros, ajudando a configurar *master narratives*. Estas narrativas oficiais

(...) reinforce the definition and the classification of aspects, moments, events and processes within this history, the selection of certain elements over others and an ordering that gives it meaning. In other words, the narratives do not limit themselves to what is told or to the manner of telling. Instead, they are a form of conceptualizing history. What is told and how it is told “create” one (the) history (Senatore e Zarankin, no prelo: 03).

Nessa perspectiva, para esses autores, a prática arqueológica pode fornecer uma re-narração do passado, uma revisão das grandes narrativas da história oficial, ao invés de ter seus pressupostos teóricos dominados por elas. Nessa percepção, consideram a arqueologia como uma disciplina capaz de provocar uma ruptura no pensamento tipológico implícito nas *master narratives*. A arqueologia pode ser o próprio ponto de ruptura ao invés de ser o instrumento de sua promoção ou de sua ação. Um estudo colaborativo e relacional com comunidades locais pode revelar o autoritarismo, a tirania das classificações tipológicas na história oficial, seja ela material ou escrita (Senatore e Zarankin, no prelo; Gnecco e Langebaek, 2006).

Os passados, nessa acepção, são muitos e cabe à arqueologia pensar sobre a constituição de histórias locais, sobre as diferentes narrativas e suas representações. A arqueologia, como a história, não é mais a única gestora do processo de construção do conhecimento sobre o passado, ela não tem mais o monopólio sobre as interpretações sobre ele (Gnecco, 2006). Pelo contrário, seus “achados” vêm sendo questionados e incrementados pelo “conhecimento” dito tradicional de populações nativas. E, portanto, há que se adequar às novas demandas e formatos colocados pelas comunidades locais. É preciso contemplar a percepção indígena sobre o que para nós é “o” arqueológico e as relações entre essa percepção, a memória, a identidade cultural e nosso próprio entendimento sobre seus referentes materiais.

É necessário enfatizar que a memória se perfaz entre lembranças e esquecimentos seletivos e que a noção de identidade é fluida e relacional, embora ela não seja negociável, como o sentido de representação acadêmico parece querê-la, ao exigir o selo de autenticidade. Para Jonathan Friedman (1994: 140 *apud* Gnecco, 2009a: 256) “*la cultura es supremamente negociable para los profesionales expertos en ella, pero este no es el caso para aquellos cuyas identidades dependen de una configuración particular. La identidad no es negociable. De otra manera no tiene existencia*”.

Em última instância, é preciso considerar a capacidade de autorrepresentação e as narrativas sobre o passado que as comunidades locais (indígenas ou não) consideram como próprio. Como afirmou Jones (1997: 141):

The acceptance that past is never dead, and that archaeological remains are likely to be involved in the ongoing construction of potentially

diverse and fluid identities, will facilitate the development of dynamic and engaged relationships between archaeology and living communities.

A proposta deste trabalho, cabe enfatizar, não tem a pretensão de propor um apagamento do passado da arqueologia (mesmo porque isso não é possível), nem mesmo sugerir o fim da busca por informações produzidas no passado. Estas são consideradas de suma importância para o entendimento das relações coloniais e das formações e agenciamentos discursivos imbricados no processo de construção do país e de sua unidade enquanto nação, e em alguma medida, na representação dos indígenas no país. Logo, são importantes para conhecermos os distintos passados e histórias locais, para pensarmos os caminhos que nossa disciplina percorreu e para repensarmos seus modos de interação com as demandas sócio-políticas do presente. Simplesmente reproduzir informações angariadas no período colonial e repetir seus modelos de análise pré-fixados e enraizados em uma divisão colonial Tupi e não-Tupi, não nos dirá muito sobre os inúmeros reclames por reconhecimento étnico. Antes, é preciso que seja levado em consideração o contexto de sua produção e quais as correntes teóricas e metodológicas utilizadas em tais escritos. Nesse sentido, é preciso entender como o colonialismo atuou e atua na produção da história nacional e de histórias locais e quais foram e são os meios que possibilitaram seu funcionamento (Thomas, 1994; Gnecco e Hernández, 2010). Desde uma análise disciplinária, significa compreender como a arqueologia continua aprisionada por e a estereótipos coloniais (Gosden, 2004). Para Noelli e Ferreira (2007: 1258),

Pensar e fazer a crítica dessas circulações seculares, quebrar as grades dessas prisões conceituais, rasurar os contornos dessas insistentes representações é romper com a continuidade duradoura do legado colonialista nas pesquisas arqueológicas no Brasil e na América Latina.

Embora assim o considere, algumas posturas diferenciadas a esse plano, deixam entrever uma ponta de otimismo, ainda que o objeto/sujeito de estudo não venha a ser uma comunidade indígena, mais uma vez deixada de lado¹⁷³.

¹⁷³ Sobre o não-envolvimento com a temática indígena, Monteiro (2001: 34-35) afirma que também os historiadores continuam a evitar os índios, “(...) como se a sentença de Varnhagen que condenava os índios à etnografia perpétua fosse ainda válida”, como se a história dos índios no país se resumisse no relato de sua extinção. Para este mesmo autor, uma simples leitura dos documentos “(...) pode revelar uma história muito mais complexa, interessante e significativa do que aquela proposta pela tradição inaugurada por Varnhagen” (Monteiro, 2001: 35).

Nos últimos anos, com as mudanças provocadas na sociedade, a nível mundial, incitadas pelos movimentos sociais (contexto explicitado no início do capítulo I), a arqueologia brasileira¹⁷⁴, impulsionada impositivamente, começou a interessar-se, inicialmente, pelo estudo de movimentos de resistência. Os projetos associados a estes movimentos foram idealizados na década de 90, como é o caso dos desenvolvidos em Palmares por Pedro Paulo Funari, em Canudos por Zanettini e nos quilombos de Minas Gerais por Carlos Magno Guimarães.

Outros trabalhos projetados na década de 90, sob os impulsos multiculturais, começaram a questionar as homogeneizações empreendidas pelo PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas). Especialmente, aquelas propostas por Betty Meggers, sobretudo no que diz respeito às cerâmicas indígenas organizadas sob o conceito de tradição arqueológica. Estes trabalhos iniciaram-se com o abandono público de José Brochado dos pressupostos do PRONAPA e com a demonstração de que “(...) *as distribuições dos povos históricos ‘coincidem precisamente com as distribuições dos materiais arqueológicos’*” (Noelli, 1999: 290). Pesquisas subseqüentes e de peso para a continuidade de tal pensamento foram as desenvolvidas por Wüst (1998) e Noelli (1999). Neste contexto, começaram a ser traçadas correlações entre o passado arqueológico e o presente etnográfico, ainda que embasados por estudos etnoarqueológicos (pautados em pensar o passado a partir da cultura material do presente).

Ainda neste ponto, o índio do presente etnográfico não seria contemplado pelos estudos, visto que o objetivo pautava-se em índios do passado, que sequer poderiam ser considerados como seus ancestrais. Apesar de prever uma correlação entre passado e presente, uma história de continuidade estava rigidamente marcada pelos princípios de ancestralidade e autenticidade. Ao tentar discutir sobre a natureza das continuidades e

¹⁷⁴ É preciso considerar que o esforço por adequar-se às crescentes demandas dos movimentos sociais desde a década de 1970 vem sendo feito também por antropólogos, historiadores e linguistas, empenhados em construir o que John Monteiro (2001) denominou de uma “nova história indígena”. Para este autor, a reconfiguração da noção dos direitos indígenas considerados como direitos históricos, principalmente territoriais, alavancou uma série de pesquisas em documentos coloniais, que pudessem fornecer bases históricas e jurídicas as quais sustentassem as recentes demandas de coletivos indígenas. Dossiês e laudos antropológicos também começaram a ser produzidos, buscando dar vazão às reivindicações de grupos, desencadeando um processo similar ao acontecido anteriormente nos Estados Unidos, com a promulgação do *Indian Claims Act* em 1946, no qual antropólogos atuaram junto a reivindicações territoriais de comunidades indígenas. Novas histórias locais começaram a ser produzidas desde então, com foco na análise de documentos coloniais e em estudos de história oral e memória social.

descontinuidades culturais entre os índios Bororo do Mato Grosso e suas implicações para o debate da etnicidade versus cultura material, usando dados arqueológicos e etnohistóricos, desses mesmos índios no passado, Wüst (1999: 303) afirma que “*uma associação entre grupos etnográficos específicos e cultura material é apenas viável se há uma comprovada continuidade entre o presente etnográfico e o passado arqueológico*”. Nas páginas seguintes de seu trabalho, a autora conclui pela impossibilidade de a arqueologia fornecer o título/selo de autenticidade ao grupo estudado: “*Até que ponto, no entanto, os portadores das tradições ceramistas distintos se consideraram e/ou foram considerados de fato Bororo autênticos, fuge do alcance interpretativo, exclusivamente baseado em evidências arqueológicas*” (Wüst, 1998: 313).

Estes foram os trabalhos iniciais que conjecturaram certa interação com os reclames sociais do período, aproximando-se de alguns pressupostos das teorias poscoloniais – dar voz e visibilidade aos grupos subalternos e à diversidade. Atualmente, os trabalhos desenvolvidos junto a comunidades, que não a científica, ainda são poucos. Seguindo a linha de uma Arqueologia Pública, que tenta se desvencilhar, de algum modo, de sua herança eminentemente multicultural, estes trabalhos podem ser resumidos nas pesquisas desenvolvidas por Funari e Zanettini em Alagoas, com comunidades sertanejas, (com estudos complementares de Louise Alfonso) sobre as possibilidades de implementação do turismo de base comunitária e os trabalhos de Alenice Baeta com comunidades indígenas¹⁷⁵. Já, entre os estudos que têm estado mais próximos de uma arqueologia relacional e colaborativa podem ser citados como exemplo os desenvolvidos por Fabíola Silva, ou sob sua supervisão e orientação, no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul; por Loredana Ribeiro, em um projeto com garimpeiros residuais em Diamantina; por Lúcio Ferreira, com a Arqueologia do charque em Pelotas; e, por Vanderlise Machado, entre os Guarani do litoral sul brasileiro. Em termos de publicações na América Latina, um exemplo da tentativa de congregar teoricamente os questionamentos sobre o papel do arqueólogo e de pensar o espaço designado às pessoas locais é o editado por Andrés Zarankin e Félix Acuto (1999) intitulado *Sed non Satiata*.

¹⁷⁵ Funari (comunicação pessoal).

A abertura da arqueologia, a nível mundial, embora ainda maculada pela herança colonial e multicultural, tem sido de suma importância para a configuração de comunidades e de políticas de interação com essas no presente. Como resultado desta abertura, já podemos citar pelo menos dois processos conclusos de repatriação de objetos a suas comunidades locais: os casos de repatriação de Lalima e da Terra Indígena Kayabi, em Mato Grosso do Sul e Mato Grosso¹⁷⁶ e na cidade de Jequitinhonha. Neste último foi realizado um evento, por ocasião do bicentenário da cidade, denominado *Encontro Indígena – Homenagem ao borun Kuêk e ao Príncipe Maximiliano de Wied*. Neste encontro, foram restituídos os restos mortais do borun Kuêk, há menos de dois meses, aos Krenak, do tronco borun, que procederam a seu enterramento, em território Krenak, conforme seus rituais. Desde 1834, quando da morte de borun Kuêk na Alemanha, eles estavam sob custódia do Museu de Antropologia da Universidade de Bonn¹⁷⁷. Num contexto marcado pela “tirania” tipológica e pela gestão exclusiva do patrimônio da nação pelos arqueólogos, os cenários de repatriação certamente não teriam lugar. A este respeito, o IPHAN tem permitido a salvaguarda do patrimônio a instituições de projeção regional, possibilitando a permanência dos referentes materiais nas proximidades de sua coleta.

Todavia é preciso uma avaliação, por parte da arqueologia, sobre a condição de não-relação, e de negação do índio contemporâneo, bem como sobre o processo de descaracterização étnica e de apagamento dos rastros do passado de vários grupos, sob o ponto de vista indígena e dos que se consideram seus descendentes, como é o caso do suposto desaparecimento dos Puri em Minas Gerais e também dos índios do estado de São Paulo, como afirma Monteiro (2001). Para este autor

Não foram estes simplesmente consumidos pelo rolo compressor do avanço da civilização, como queriam os pensadores oitocentistas e alguns deste século sob os pressupostos do evolucionismo, nem foram todos dizimados, como ensina uma versão tão militante quanto ingênua da historiografia que se apegua à imagem da vítima inerme (Monteiro 2001: 128).

¹⁷⁶ Este caso de repatriação esteve vinculado ao projeto Kayabi-Lalima desenvolvido por Fabíola Silva, que atendendo a pedidos das comunidades envolvidas, atuou junto ao IPHAN, solicitando a permanência do material nas proximidades de seu local de coleta.

¹⁷⁷ Maiores detalhes podem ser vistos na reportagem constante no site: <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2011/05/aldeia-em-mg-recebe-restos-mortais-de-indio-que-morreu-na-alemanha.html>.

Uma das possibilidades para pensarmos sobre a não-aniquilação de grupos indígenas é aquela colocada pela emergência de identidades étnicas, como é o caso das pessoas *purizadas* de Araponga e de Rosário da Limeira. Na proposição de Achugar (2001: 07), no contexto mundial de revisão do passado, um dos campos para melhor entender os processos pelos quais passaram as comunidades indígenas, senão o campo por excelência, é o da memória. Nela, ficam registradas, de um modo muito peculiar, as múltiplas mudanças ocorridas ao longo do tempo. Por isso mesmo, ela se converte em um campo de batalha e de luta pela hegemonia (oficial e popular).

Neste campo, o presente questiona o passado, a partir de seu próprio contexto, com vistas a construir um futuro. Por isso, os movimentos de restauração ou de ressignificação do passado buscam substratos, fundamentos no tempo pretérito para suas ações afirmativas e de afirmação no presente. A busca de uma memória, de histórias passadas que legitimem e autenticem o presente remete-nos, conforme Achugar, aos tempos da construção de uma memória nacional e aos lugares de enunciação e dos sujeitos de enunciação das políticas da memória. John Gillis (1994: 07) afirma que a memória nacional é compartilhada por pessoas que nunca se viram ou ouviram falar do outro, e ainda assim, consideram-se membros de uma história comum.

Nesse sentido, existem distintas memórias, estabelecidas em distintos espaços ou “lugares da memória”, como define Pierre Nora (*apud* Achugar, 2001: 78). Cabe nesse ponto, distinguir os campos da memória oficial e pública ao daquele concernente à memória social. O primeiro campo mencionado está associado às histórias oficiais e escritas, patrocinadas e disseminadas pelo estado e pela academia. Já o campo da memória social está relacionado às histórias locais, orais e não prefixadas pela escrita e pelo visual (a não ser por produções privadas), geralmente excluída do projeto de construção de uma memória oficial. É exatamente entre estes distintos campos que Achugar afirma estabelecer-se um campo de batalha pela luta contra-hegemônica, de uma narrativa sobre a outra. Espaço onde um embate entre o conhecimento (acadêmico e oficial) e o “conhecimento” (tradicional) acontece (Carneiro da Cunha, 2009). O “lugar da memória”, portanto, pode ser qualquer um, desde que o locus da enunciação esteja demarcado (Mignolo, 1995b). Como vimos, o sujeito da enunciação, a demarcar o lugar da memória oficial e pública, tem sido, em grande medida, o arqueólogo. Conforme palavras de Gnecco (2006b: 207), “*la arqueología produce discursos que,*

intencionados o no, tienen efectos en la constitución del presente y en la postulación del porvenir". Por estes discursos de autoridade e poder, às comunidades locais tem sido relegado um lugar menos proeminente dentro do escopo da história do país, mas não menos importante. E, embora menos visível, a ele é requerida maior visibilidade e amplitude, desde um lugar especial de enunciação – o das comunidades locais.

Cabe à arqueologia não se eximir das demandas sociais e políticas de tal luta contra-hegemônica, uma vez que *"toda memoria, toda recuperación de la memoria o toda conmemoración implica un evaluar el pasado"* (Achugar, 2001: 81); ou mesmo por seu passado discursivo opressor, atuante na promoção do orgulho nacional. A disciplina deve reagir, frente ao passado de rupturas, no senso de continuidade histórica dos povos dominados que ela mesma ajudou a instaurar¹⁷⁸, tornando-se um lugar para a produção de múltiplos sentidos históricos localmente construídos. *"La arqueología es, ahora más que nunca, un arte de la memoria para la etnicidad en general"* (Gnecco, 2008: 99).

O processo de se avaliar o passado e revisá-lo, em busca de ações afirmativas e de afirmação étnica no presente, por parte das comunidades locais, pressupõe a assertiva de que frente à herança de um único relato da história, deve-se entrepor uma pluralidade de relatos e sujeitos¹⁷⁹. Essa revisão relaciona-se com a necessidade de conhecer as origens, as afiliações e pertencimentos, de entender como surgiram a nação e seus cidadãos. Os resultados desse processo de re-narração promovem uma re-alocação do discurso de autoridade e das relações de poder, bem como do próprio passado e da memória coletiva (nesse caso, sempre em movimento e no plural, são múltiplas as memórias locais), por redefinir o que deve ou pode ser, memorável ou esquecido. Achúgar, ao mencionar os grupos excluídos do projeto de construção histórica da memória nacional, afirma que o fantasma de um "Alzheimer coletivo":

todos están o estamos angustiados o militantemente estimulados por contar pasados silenciados, postergados o, en el mejor de los casos,

¹⁷⁸ As rupturas que a arqueologia ajudou a instaurar resultaram em rupturas na própria disciplina, tornando-a descontinuada, rompida (Gnecco, 2008; Haber, 2010). Os múltiplos sentidos históricos, as novas memórias, agora aceitos, no que Gnecco denomina de terceiro tempo da arqueologia, passam a enfrentar as rupturas alocadas no senso de continuidade histórica dos povos dominados e aquelas instituídas no seio da própria disciplina.

¹⁷⁹ Para Achugar (2001) a entreposição de uma pluralidade de relatos e sujeitos, de histórias outras àquela oficial, dentre outros movimentos associados à globalização e à mundialização das ideias, pessoas e territórios vêm desconstruindo a ideia de uma unidade nacional, consolidando uma era posnacional. Nesta, a invencibilidade, a impenetrabilidade e a soberania inerentes ao conceito de nação têm sido solapadas pelo novo cenário mundial.

todos están o estamos angustiados o estimulados por la necesidad de proceder a revisar la memoria o las memorias -individuales y colectivas- heredadas para poder dar cuenta de aquello que no deseamos que sea olvidado (Achugar, 2001: 80).

No capítulo seguinte, veremos como este Alzheimer coletivo tem atingido pessoas que se identificam como *purizadas*, a partir da tentativa de entendimento de como essas pessoas, em busca de uma afirmação étnica no presente, recorrem ao passado, avaliam-no e o revisam segundo seu atual modo de inserção no sistema econômico e político local e regional.

Capítulo III

Os *purizados* e os referentes materiais: do passado para o futuro

... el pasado está delante de los ojos y no atrás...
(Ayala, 2010: 201).

O passado pode somente ser interpretado pela mais poderosa força do presente.
(Nietzsche, 2000: 102)

O futuro está no presente.
(Jurandir)

O histórico de rupturas e descontinuidades implementados pelos arqueólogos ao longo do processo de desenvolvimento da disciplina, desde o passado colonial até o presente pode ser sentido nas manifestas marcas deixadas em povos, que como os chamados Puri, foram considerados “extintos” pelas narrativas da história nacional. Apesar do rótulo, ou do desejo de subsunção, dezenas de coletivos, habitantes do entorno da Serra do Brigadeiro têm reconhecido uma ascendência indígena, o componente indígena em seu sangue, sob o termo de pessoa *purizada*, independente e paralelamente ao desenvolvimento de políticas públicas. Esse processo é principalmente sensível e analisado entre os *purizados* da comunidade da Graminha (Muriaé) e os do Centro de Pesquisa e Promoção Cultural (CEPEC) do município de Araponga, Minas Gerais.

Neste capítulo, proponho-me a apresentar, a partir de minhas análises de campo, o modo como as pessoas *purizadas*, sobretudo de Araponga, estão constituindo-se no presente. Empoderadas, buscam se autorrepresentar e narrar sua “história” em seus próprios termos. A organização de tal escopo narrativo, contudo, remete a alguns dos discursos históricos produzidos, ainda no período colonial, acerca de quem teriam sido os Puri, como viviam e qual foi o histórico de ocupação e subjugação em seus territórios. Assim, as informações que conseguem, segundo as leituras que fazem sobre a história colonial,

têm (ao serem ressignificadas, na maioria dos casos, ou utilizadas conforme a significação do desejo) influído na conformação do próprio presente.

Pelo fato de os *purizados*, retomarem constantemente os discursos históricos, sobretudo para comentar como o sangue puri tem resistido à usurpação colonial (perda das terras e histórico de violência imposto pela presença do branco) torna-se importante demarcar alguns desses discursos acerca dos denominados Puri. Outro fator que torna relevante a presença de um pequeno histórico sobre a retórica colonial, envolvendo esse grupo, é a demanda local por uma pesquisa histórica. Os *purizados* de Araponga desejam saber mais sobre os que consideram seus antepassados. Ponderando que este é um trabalho de cunho colaborativo, a escrita das próximas páginas objetiva atender, ainda que minimamente, a essa demanda.

3.1 As “zonas proibidas” e os “selvagens nacionais”

O município de Araponga localiza-se na Zona da Mata mineira e é delimitado pelas bacias dos rios Doce, Paraíba do Sul e Casca. Segundo dados do IBGE, em 2010, a população da cidade constava de 8.152 habitantes, com quase 70% vivendo em zona rural. Os moradores do campo, conforme pesquisas realizadas pelo mesmo instituto em 2009, em sua maioria agricultores familiares, ocupavam-se tanto com lavouras permanentes, com a produção de banana, tangerina e café especialmente, como com lavouras temporárias de cana-de-açúcar, feijão, mandioca, milho para autoconsumo essencialmente. Outras atividades realizadas, em menor escala, estão ligadas à extração de lenha e madeira, em tora, e à criação de animais em pequena escala (somente para o autoconsumo). Relatos orais revelam que somente os “grandes” proprietários de terra podem criar gado em maior escala (obter “salário” com tal criação).

“Gado aqui é pra grande. Pequeno trabalha mesmo é com uma lavourinha de café”.(Jurandir)

A estrutura fundiária, em Araponga, conforme análise de Campos e Mendes (2004), apresenta baixa concentração. Quase 70% das propriedades contam com menos de 20 hectares e ocupam 37% da área do município. Os outros 63% da área são ocupados pela média e grande propriedade. Nas análises de Marisa Alves (2005, 2006), a predominância da pequena propriedade decorre da ocupação histórica do espaço, onde está localizada a cidade de Araponga. Conhecida por fazer parte do grande complexo

geográfico do Ciclo do Café, a área do município passou pelas crises que infligiram sua produção e por processos de divisões de propriedade por herança.

O turismo rural tem crescido na região com alguns projetos de cavalgadas¹⁸⁰, caminhadas, principalmente após 1996, com a criação do Parque Estadual Serra do Brigadeiro (PESB), uma unidade de conservação de Mata Atlântica que abrange o município de Araponga e mais sete cidades. Na região, predominava o bioma Mata Atlântica, mas devido à contínua degradação, causada, sobretudo, pelo plantio das lavouras de café, a cobertura vegetal original foi reduzida a menos de 7% (Dean, 2004; Guimarães, 2009b). A cidade de Araponga encontra-se à beira da Serra do Brigadeiro e bem próxima das imediações do Centro Administrativo do PESB. A pesquisa de campo foi realizada na cidade de Araponga com os membros do CEPEC moradores da cidade¹⁸¹.

A região da Zona da Mata, assim chamada pela densa vegetação que a cobria, foi denominada de “zona proibida”. Essa região sofreu ocupação tardia se comparada às outras regiões do estado. A ausência de metais preciosos em suas imediações fez com que as atenções se voltassem para longe da região, pelo menos até o início do XIX. Assente à afirmação de Manoel Pedrosa (1962 *apud* Alves 2008), a especificidade da ocupação dessa região, que se realizou efetivamente no século XIX, representou uma verdadeira ruptura com o passado da província. Antes da efetiva ocupação, a Zona da Mata mineira foi identificada como “sem história”, por ter permanecido isolada por certo tempo dos interesses econômicos. Mesmo após a conquista, a região seguiu ainda desconhecida até o século XIX, apesar de sua economia atrelada à produção cafeeira.

Faltam estudos mais aprofundados sobre o século XVIII e ainda está por ser feita uma etno-história, embora os trabalhos de arqueologia desenvolvidos na região, como o de Luft (1999) e os de Loures Oliveira (2004a, 2004b) tenham empreendido esforços por entender os primeiros habitantes da região e seus modos de ocupação, da pré-história ao período do contato.

¹⁸⁰ Mais informações no site <http://www.cavalgadaaldeiadavida.com.br/eventos.aspx>

¹⁸¹ O Cepec conta com membros residentes em Viçosa. Com estes não foram realizadas entrevistas, somente conversas informais.

De fato, a região não era desocupada e nem mesmo sem história. A falta de atrativos e a mata fechada, habitada por selvagens e ferozes índios poderiam ser justificativas para o desinteresse, ou para o interesse em mantê-la tal como estava, isolada. Esse isolamento evitaria, especialmente, o contrabando do ouro. Mas, na opinião de Maria Leônia (2007), nada explicaria o desinteresse da historiografia pela região séculos depois¹⁸².

Os primeiros habitantes da densa mata, entre as bacias do Rio Doce e Paraíba do Sul seriam exclusivamente povos indígenas, até os anos finais do século XVIII. Dentre a bibliografia consultada, não há consenso sobre quais povos habitaram este espaço, sua origem, ou mesmo o tronco etno-linguístico a que pertenceriam¹⁸³. Se bem os dissensos sejam muitos, algumas concordâncias podem ser encontradas. Conforme análise de Maria Leônia Resende (2003), a província de Minas Gerais foi um reservatório de diferentes grupos indígenas: Puri, Coroado, Botocudo, Croato, Coropó, Abaíba, Guarulho, Caramonã, Puriçu (conhecidos como Puri grandes), Purimirin (Puri pequenos), Tamoio, Goitacá, Miriti, Arari ou Araci, Carijó, dentre outros. Oiliam José (1965:13-37) menciona mais de 70 grupos indígenas que temporária ou permanentemente habitaram “os sertões do leste”, entre os séculos XVII e XIX.

¹⁸² A maioria dos trabalhos historiográficos, que contemplam a Zona da Mata mineira, são sobre os séculos XIX e XX, impulsionados pelo desenrolar das atividades associadas à produção cafeeira (Guimarães, 2009a). Ainda existem poucos trabalhos historiográficos sobre a temática da ocupação indígena, principalmente referentes ao século XVIII, os principais são: Crisoston Terto Vilas-Bôas, “A questão indígena em Minas Gerais: um balanço das fontes e bibliografia”, **Revista de História**, Ouro Preto, Laboratório de Pesquisa Histórica, n. 5, 1995); Renato Venâncio Pinto, “Os últimos carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711- 1725”, **Revista Brasileira de História**, v. 17, n. 34, 1997; Paulo Mercadante, **Os sertões do leste; estudo de uma região: a mata mineira**, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973; Celso Falabella de Figueiredo Castro, **Os sertões de leste; chegadas para a história da Zona da Mata**, Belo Horizonte, Imp. Oficial, 1987; Ricardo de Bastos Cambraia e Fábio Faria Mendes, “A colonização dos sertões do leste mineiro: políticas de ocupação territorial num regime escravista (1780-1836)”, **Revista do Departamento de História, FAFICH/UFMG**, jul./1988, p. 137-150; Maria Hilda Baqueiro Paraíso, **O tempo da dor e do trabalho. A conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste**, São Paulo, USP, 1998 (Tese de doutorado); Oiliam José. **Marlière, O civilizador**, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1958; e desse último autor também, **Índigenas de Minas Gerais**, Belo Horizonte, Imp. Oficial, 1965; Maria Leônia Resende, **Gentios Brasileiros: Índios Coloniais em Minas Gerais setecentista**, Campinas, UNICAMP, 2003 (Tese de Doutorado). Sobre o avanço da fronteira de ocupação branca, a violência engendrada neste e os movimentos de resistência indígena ver: Maria Leônia Resende e Hal Langfur, **Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei**, Tempo, v. 23, 2007; e, Maria Leônia Resende, **Entradas e bandeiras nas Minas dos Cataguases**. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MLCResende.pdf> Acesso em: 12/05/2011.

¹⁸³ Segundo John Monteiro (1999: 93), os memorialistas do século XVIII frequentemente recorriam à “digressão etimológica”. Eles buscavam explicar as palavras indígenas que davam nome a lugares, a grupos e a práticas sociais, a partir da língua geral – a tupi. Nos séculos XIX e XX, esse movimento gerou uma “febre tupinológica”. Tal digressão, principalmente com relação às alcunhas paulistas dadas a grupos indígenas, fez com que muitos índios, em contato com os paulistas, recebessem designações Tupis, apesar de sua origem Tapuia. Este foi o caso dos Cataguases, nome tupi dados aos Botocudos (Monteiro, 1999: 93).

Dentre esses, pelo menos quatro podem ser citados pela recorrente e predominante menção nos registros setecentistas e por sua inserção na formação sócio-cultural das vilas e arredores da Zona da Mata mineira, enquanto índios colonizados: os Puri, os Coroados, os Caiapó e os Botocudo. O sertão estaria predominantemente “infestado de nações Puris e Botocudos”. Esses índios habitantes do sertão eram os Tapuia, identificados em oposição aos Tupi do litoral.

(...) os Tapuias, habitantes do interior, eram considerados arredios e intratáveis e, sobre eles, pesou o atributo frequente de ‘selvagens’. ‘Gentio de língua travada’, seu grau de cultura material era reputada como muito ‘abaixo dos Tupis’, pois eram ‘povos coletadores que nem sempre se contentavam com o que podiam obter da coleta, caça e pesca’ e, por isso, temidos pelos assaltos aos ‘bens de outros povos’ (Resende, 2003: 33).

Esse “gentio bárbaro” ou “inimigo” teria, entre seus grupos, uma divisão geral decorrente de disputas internas: “(...) *um subiu o Rio São Francisco, o outro o Paraíba*” (Resende, 2003: 34). O grupo vencedor, habitante do cerrado mineiro, tomou para si o nome de “catu-auá” (Cataguá, por corruptela), cujo significado era “gente boa”. Os vencidos, por sua vez, receberam a alcunha de “puxia-auá”, que significava “gente ruim”. Para John Monteiro (1999), seguindo a lógica do binômio Tupi-Tapuia, ou a da “tupimania” (como já a denominava Goeldi), a denominação “caá-ata-guá” seria uma designação tupi, dada pelos paulistas, às nações tapuias do cerrado mineiro. Os “puxi-auá” eram a “gente ruim e inimiga” que infestava os sertões do vale do Paraíba do Sul. Se existisse um grau para definir quem seria mais Tapuia, dentre os povos desse grupo genérico, certamente o seria os “puxi-auá”, na ótica dos paulistas.

Segundo análise de Resende (2003), o território mineiro ainda seria ocupado por povos indígenas do litoral do Rio de Janeiro e de São Paulo, dentre eles, os Goitacá. Esses teriam buscado refúgio nas matas mineiras, em parte, pelo advento da guerra dos Tamóios no Rio de Janeiro, ocupando as regiões do Paraíba. Warren Dean (2004), afirma que a própria presença portuguesa no litoral, desde o século XVI, teria contribuído para debandar os índios, interiorizando-os. Seguindo a proposição de Dean, os povos a ocupar a região da mata mineira seriam predominantemente de origem tupi até o século XIX. Blasenheim (1982), também concordando com a proposta de interiorização dos índios, que teria se dado durante o século XVII e início do XVIII, acredita que os povos indígenas da Zona da Mata poderiam ser descendentes dos

Goitacá. Paulo Mercadante (1973), por sua vez, discorda dessa proposição e reconhece o gentio dos “sertões do leste” como de origem Jê¹⁸⁴. Esse gentio teria migrado de oeste para leste, do interior para a costa e entrado em conflito com os Tupi. Ao regressarem para o interior, teriam se estabelecido na Zona da Mata mineira. Os primeiros a se deslocarem para a região das matas teriam sido os Coropó que ocuparam o Vale do Rio Pomba. Posteriormente, teriam chegado os Coroado e os Puri, que teriam ocupado toda a região (Wied-Neuwied, 1958:104; Spix e Martius, 1976: 198).

Arqueólogos como Dias e Carvalho (1980), Vlademir Luft (1999) e Loures Oliveira (2004), têm apontado para o fato de uma possível ocupação Tupi na região da Zona da Mata, onde abundam vestígios enquadrados na tradição cerâmica Tupiguarani. Luft (1999), especialmente, defende que o último grupo a ocupar a região teria sido o de origem Tupi. Sua ocupação teria se estendido por todo o vale do São Francisco, da região da mata atlântica ao cerrado, podendo refletir a hipótese de migração sul-norte, ou estar relacionada aos movimentos costa-interior, referidos por autores como Senna. Na opinião de Dias e Carvalho (1980), esta região seria, devido aos diferentes povos que a ocupavam, de intensas trocas de influências culturais.

Nimuendaju (1987), Martius (1867) e Urban (1992), dentre vários viajantes¹⁸⁵ que citaram os povos Puri, afirmam que a região foi, predominantemente, ocupada por

¹⁸⁴ No século XIX, Martius atribui uma nova classificação que substitui a designação genérica Tapuia. Dentre os Tapuia, ele destacou um grupo mais importante e numeroso – os Jê (chefe, pai, ascendente). Os índios de Minas Gerais, desse modo, são identificados como herdeiros do grupo linguístico Macro-Jê, composto de dez famílias linguísticas e diversas línguas. Pesquisas atuais sobre o estudo da família linguística Puri conferir: SILVA NETO, Ambrósio Pereira da. **Revisão da classificação da família linguística Puri**. Brasília, UNB. 2007. (Dissertação de Mestrado); MARTINS, Andérbio Márcio Silva. **Um estudo comparativo-lexical das famílias Kamakã e Purí**. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/artigo:martins-2009>, acesso em 05/11/2010. Ambos os autores concluem pelo pertencimento desta família linguística ao tronco linguístico Macro-Jê. Seus estudos basearam-se nas comparações dos itens lexicais das línguas Coroado, Puri e Coropó, feitas por Chestmir Loukotka (1937). Loukotka, por sua vez, baseou-se em listas coletadas, no século XIX, por Eschwege, Saint-Hilaire, Martius, Ferreira Moutinho, Balbi, Heinrich Schott e especialmente pelo engenheiro Alberto de Noronha Torrezão, cuja lista foi publicada na Revista do IHGB em 1889. Outro trabalho que merece destaque é o de RIVAIL RIBEIRO, Eduardo. “*O Catecismo Purí do Pe. Francisco das Chagas Lima*”. In: **Cadernos de Etnolinguística**, volume 1, número 1, jan/2009. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/vol1:1> (acesso em 05/11/2010). Nesse trabalho, o autor ressalta o papel dos missionários no registro de itens lexicais, como é o caso dos estudos da língua Puri deixados pelo Padre Chagas Lima, quando de suas tentativas de catequizá-los, no aldeamento de São João Batista de Queluz.

¹⁸⁵ Os principais relatos sobre os povos Puri e os Coroado escritos no século XIX são os de Freireyss, Wied-Neuwied, Debret, Spix e Martius, Rugendas, Burmeister, Ehrenreich e Noronha de Torrezão. Referências a esses grupos ainda podem ser encontradas nas obras, escritas no século XX, de Ploetz e Métraux e Loukotka. Fontes secundárias como as produzidas por Oíliam José, Paulo Mercadante, e Celso Falabella de Figueiredo e Castro também trazem informações valiosas a respeito desses povos.

povos indígenas de tronco linguístico Macro-Jê até meados do século XIX. Dentre eles, os Puri, os Coroados e os Coropó¹⁸⁶. Esses estariam dispersos por quatro estados – Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e São Paulo. Mapas como os desenhados por Nimuendaju e por Martius ilustram essas afirmações (conf. Anexo I e II). O mapa de Urban (1992), por sua vez, busca representar a posição geográfica historicamente conhecida como de ocupação de povos de línguas do tronco Macro-Jê e da família Jê (conf. Anexo III).

Os Puris e Croatos dominaram as matas dos rios Pomba, Murihaé, Chopotó, Casca, Piranga, etc., na região Oriental e de Sudeste, em Minas Geraes (Senna, apud Luft, 1999: 48)

Para Elizabeth Salgado (*apud* Resende, 2003: 36-37), a região da mata mineira e do vale do Rio Doce seriam “pontos de maior aglomeração do gentio”, com o predomínio das nações Jê ou Tapuia, se comparadas às Tupi.

O grupo de interesse deste trabalho é o dos Puri, devido à memória social local, individual e coletiva, fazer referência a laços de parentesco com esses povos. Embora inúmeros relatos e documentos apontem para múltiplas ocupações da Zona da Mata mineira, tanto os entrevistados da cidade de Araponga, quanto os da comunidade da Graminha afirmam ter ascendência Puri, independente de sua filiação étnica ser Tupi ou Tapuia. Os informantes, contudo, não desconhecem esse binômio e nem mesmo nomes como Botocudo, Coroados, Coropó, Croato, ainda que não possam apontar quem poderia ter o “sangue” de qualquer um desses povos. Alguns chegam até mesmo a afirmar que os Puri possuíam língua muito diferente da dos Tupi. Jurandir (com. pers.), principalmente, assegura que os Puri eram Jê e que de Tupi não tinham nada.

A maioria dos viajantes, como Rugendas (1998), Debret (1993), Freireyss (1982), Maximiliano [1820-1821] 1989 e Burmeister (1980), bem como a maior parte dos autores consultados (Alves, 2005; Loures Oliveira, 2004b; Luft, 1999; Resende, 2003), afirma que os referidos povos teriam sido um só grupo genérico em um passado remoto – os Puri-Coroados¹⁸⁷. A hipótese de uma mesma origem foi construída a partir de características semelhantes, principalmente linguísticas, entre os grupos. Esses índios,

¹⁸⁶ Luft (1999) afirma que informações sobre cultura, modo de vida, estrutura física, estrutura social e de suas relações internas e externas, sobre os Puri, não são muito comuns.

¹⁸⁷ As informações mais contundentes sobre a origem comum destes grupos, segundo Luft (1999) encontram-se nas descrições de Eschwege.

portanto, teriam sido assimilados discursivamente (Funari, 2002: 110), a partir de uma categorização que os torna homogêneos enquanto grupo. Para Luft (1999) a literatura especializada não tem conseguido fazer uma distinção segura entre grupos Puri, Coroado e Coropó.

Nessa acepção, depois de estabelecidos na região, esses grupos teriam se diferenciado em três: os Coropó (ocupantes da região próxima ao rio Pomba; os Coroado (habitantes das atuais cidades de Ubá e Cataguases); e, os Puri (que teriam dominado toda a região norte e algumas partes ao sul da Zona da Mata). A memória social confirma essa referência genérica a um único grupo e sua subdivisão no “sertão do leste”, após conflitos internos e preferências de ocupação do território. Conforme informação de Jurandir, os Puri preferiam estabelecer-se “beira serra” e os Coroado “beira rio”. Essa teria sido a primeira subdivisão. Posteriormente, os Coroado se subdiviriam em três grupos, os Coroado, os Croato e os Coropó, por contendas ou por diferenciações de dialeto.

A idealização de uma mesma origem para os povos Puri, Coroado, Croato e Coropó reflete pressupostos da teoria da degeneração mencionada no capítulo anterior, visto que essa previa, a partir das “misturas”, a formação de sub-raças no Brasil, que já nasceriam em processo de degeneração (Ferreira, 2002). Os Puri, pelas misturas e divisões seriam uma dessas sub-raças e irremediavelmente degenerados, em processo de extinção.

Conforme análise de Maghelli (2000), essa indistinção entre os grupos não levou em consideração as características específicas que os diferenciavam, como o modo de vida e as inúmeras disparidades entre os mesmos, como por exemplo as diferenças em sua estrutura física. Maghelli (2000) entrediz a suposta ascendência Goitacá e a unificação de Puri e Coroado em uma só nação. Afirma que não se trata de nada mais que confusões e distorções sobre a identidade dos grupos. Esses desentendimentos seriam explicados pela proximidade entre os povos citados, o que teria favorecido a adesão pela presença de características comuns. Sobre a negação de serem os Puri descendentes Goitacá, a autora se baseia em Mètraux (*Les indians Waitaka*. Journal de la Societé des americanistes. Paris, 1929, n 21, p. 107-126). Segundo esse autor, antes da extinção dos Goitacá, já havia notícias acerca dos índios Puri, Coroado e Coropó. Além do mais, os Goitacá seriam “costeiros” e os grupos, acima mencionados, “interioranos”. Outro

elemento utilizado por Maghili para negar veementemente uma história de continuidade entre estes grupos é o que diz respeito às características físicas e culturais destes povos. “*Não só os puri e coroados diferem entre si, como também nada tem em comum com os Goitacá*” (Maghelli, 2000: 32).

Homogeneizados ou não, o fato é que esses grupos eram todos tidos, pelos portugueses, como hostis, selvagens, sem alma, ferozes, de difícil contato e resistentes à colonização. A aparente exceção seria os Coroados, considerados como índios “mansos” (categorização não confirmada para todos os casos). A hostilidade dos demais grupos poderia ser medida pelos frequentes conflitos documentados entre os supostos “parentes”. Esse era o caso das sabidas inimizades entre os Puri e os Coroados, Coropó e Croato (Senna, 1937: 351). Segundo Spix e Martius (1823-31 *apud* Carneiro da Cunha, 1992), os Coroados, aliados e considerados índios “mansos”, teriam sido recrutados pela Coroa para expulsar os Puri de suas aldeias, numa tentativa de expansão da fronteira branca e agrícola. Os Puri, inimigos dos brancos e enquadrados por eles na categoria de índios “bravos”, estariam atravancando o projeto de desenvolvimento sonhado para a Zona da Mata mineira. Além do uso estratégico de inimizades (ou de uma criação estratégica dessas), John Monteiro (2001: 158) atenta para o fato de que “(...) *no discurso dos colonos e de certas autoridades, sobretudo nas áreas de conflito, se nota a construção de uma imagem do caráter violento e traiçoeiro dos índios ainda não submetidos à autoridade alheia*”.

Em uma carta enviada em 1769 ao Governador Valadares, o Comandante do Arraial do Cuieté, Paulo Mendes Ferreira, fez referência aos grupos Puri e Botocudo, relatando sua ferocidade e os consequentes problemas enfrentados pelas povoações da região, que em muitos momentos, viam-se obrigadas a abandonar seu local de morada:

(...) há sem dúvida que o gentio Botocudo e Poris são as nações mais brabas que há e os que tem infestado com distúrbios os moradores de Santa Rita, São José, Ribeirão do Macuco, Santa Anna do Abrecampo e o próprio Cuieté, despovoado três vezes por conta do mesmo, roubando e destruindo tudo de tal sorte que se acham muitos sítios desertos e povoações solitárias... a causarem os danos que se experimentam fazendo com o temor das suas crueldades que os moradores se não alarguem a explorarem os córregos que se acham na Barra do rio Cuieté até o Mainguassu...” (*apud* Amantino, 2001: 77).

Afora, a imagem de “bravos” e de “selvagens” incivilizáveis, fadados à degeneração, algumas fontes parecem sugerir que os Puri seriam os responsáveis pelas contendas com os demais índios. Por causa de sua característica mais marcante – o nomadismo – esse grupo sempre estava em atrito com outros, por, constantemente, penetrar seus territórios e querer suas terras (Maghelli, 2000: 30). De acordo com Mètraux (1946: 524), os Puri não seriam agricultores, e por isso, saqueavam os campos dos colonos, de índios civilizados e da população sedentária da região. Por serem maior número, ou porque, acreditava-se, seriam de fato mais intratáveis, supostamente eram temidos, por seus “parentes” – a eles era atribuído o caráter de ferocidade implacável. Os Puri, segundo Senna (1937) seriam perseguidos pelos “bravos” Goitacá, vindos da costa fluminense. Também é conhecida a inimizade entre Puri e Botocudo, por causa das tentativas de controle das terras na região pelos dois grupos (Amantino, 2001). Nesse caso, os Botocudo eram considerados mais “bravos”. Segundo a memória social vencer os Botocudo era muito difícil. Quando, por ventura, tal fato acontecia, os Puri realizavam comemorações, com cantos, danças e comida farta, que duravam a noite toda.

Os índios Puri também foram denominados “arrepiados” ou “arripiados”, *“por ser alevantado o cabelo do alto da cabeça”* (Resende, 2003: 36; José, 1965: 35). Eles podiam ser designados Poris, Puris, Purys ou mesmo Purimirins (Puri pequeninos) ou Puriaçus (Puri grandes). Nelson de Senna (1937) afirma que foram coletivamente designados Puri, durante o período colonial, todos os *“bugres” da região da mata de leste e sudeste. “Bugres’, ‘Puris’, e ‘Caiapós’ – foram designativos gernes de índios bravos, em Minas, no período colonial, embora taes nomes se referissem a tribus de varia ou diversa origem ethnica”* (Senna, 1937: 351). Mètraux (1946: 523) relata que os Puri eram divididos nos seguintes subgrupos: Sabonan, Uamboru e Xamix-una. Esses subgrupos estariam localizados nas florestas a leste da atual cidade de Visconde do Rio Branco e nas imediações da Serra dos Arrepiados (neste lugar sim, segundo José (1965: 35) seriam conhecidos como “arrepiados”, por causa do corte de cabelo), em algumas margens do Cágado e seus afluentes, do Pirapetinga chegando às imediações da atual Leopoldina.

Em estudos linguísticos mais recentes, como o de Silva Neto (2007), os genéricos Puri continuam a ser enquadrados no tronco linguístico Macro-Jê, de família linguística Puri, conforme as principais descrições coloniais sobre eles, embora haja relatos

mencionando sua filiação ao tupi, como os apresentados por Nelson de Senna. Segundo Senna (1937), o idioma Puri seria um dialeto alterado, ou um ramo da língua denominada ‘geral’, o Tupi, por apresentar vocábulos parecidos e de significados aproximados. Essa proposição de Senna é seguida por Mercadante (1973: 33) e também por Loures de Oliveira (2004b).

Conforme informações deixadas pelo Padre Chagas Lima, missionário responsável pelos primeiros anos de catequização do aldeamento Puri de São João Batista de Queluz, os Puri

Fallavam um idioma totalmente diverso da lingua geral Brazilica; não tinham commercio com homens de outra côr diffente da sua, aos quaes reputavam por inimigos; e sómente com outros partidos de Indios da mesma côr e linguagem, que ha pelo sertão abaixo, communicavam de algum modo. Não conheciam lei alguma positiva; rejeitavam toda a especie de sujeição, e o governo temporal, em tanto que os mesmos filhos não tinham aos paes a devida obediencia, que a razão natural prescreve (Lima, 1843: 72-73).

É preciso salientar que muitas das designações e categorizações atribuídas aos povos indígenas do “sertão” e reproduzidas em relatos de naturalistas, em pesquisas acadêmicas, relatórios e até mesmo por grupos que se reconhecem herdeiros desses povos foram, em larga medida, criações do branco, designações pejorativas dadas pelos Tupi, troca de ofensas ou mesmo digressões etimológicas com base na língua Tupi, considerada geral. Nas primeiras incursões pelo sertão os Tupi teriam sido os guias e os “línguas” dos brancos (Perrone-Moisés, 1992). Como ressalta Jácome (2003), a visão do branco, nessa medida, era a do Tupi. As nomações poderiam ainda anunciar uma característica física, um traço diacrítico, responsável pela distinção do grupo, como o uso de botoques pelos Botocudo e o cabelo dos Coroados, ajeitados em forma de coroa.

Varnhagen, a seu tempo, já criticava a confecção de listas contendo os nomes das “tribos”. Esse não era um mecanismo eficaz para a classificação dos povos, visto que várias “tribos” eram listadas como distintas, embora pertencessem a um mesmo grupo genérico, como o tupi. Outro problema apontado por Varnhagen, para a infelicidade da tarefa, era que os nomes dos grupos variavam de acordo com a pessoa que os nomeava.

Caso fosse um inimigo ou um viajante desconhecedor da realidade brasileira, uma tribo poderia receber diversos nomes, apesar de

constituir um mesmo grupo ou de pertencer a uma mesma raça. Varnhagen julga poder concluir que “(...) *verdadeiramente essa alcunha não devia ser considerada o nome da nação ou raça (...)*”¹⁸⁸ (Oliveira, 2000: 83-84).

Tais designações, provavelmente, não correspondem ao que seria uma autodeterminação do grupo antes da chegada do europeu. Antes, dizem respeito a uma trama de interesses e expectativas de diferentes europeus. Como as redes de relações eram assimétricas, prevaleceu a denominação registrada em papel – a do branco/tupi, gerando discursos dominantes, capazes de construir macrovisões sobre os índios e, até mesmo, em alguns casos, categorias sociais diferentes daquelas elaboradas para si mesmas (Salerno, 2006: 42).

Esse imaginário dominante e homogeneizante foi disseminado, por meio de descrições minuciosas e de desenhos encomendados, inicialmente por toda a Europa e, mais tarde, pela própria unidade nacional. Essa invenção do que seria o nativo configurou-se, basicamente, sob um discurso da diferença que busca semelhanças, ainda que num passado longínquo e, simultaneamente, da assimilação. Discurso esse, criado (amparado institucionalmente e embasado pela ciência incipiente) para impor distância e, ao mesmo tempo, marcar certa proximidade. Em todo caso, os discursos não aproximavam, ao contrário, buscavam aniquilar, impor uma identidade, através de traços diacríticos brancos. Como afirma Salerno (2006), os mecanismos de categorização empregados pelos discursos dominantes não conformam processos de auto-determinação, mas sim de imposição de identidades, cujo objetivo é produzir e reproduzir diferenças marcadas sempre pela inferioridade dos nativos, chamados de forma indiferenciada de índios (Carneiro da Cunha, 1992b).

Tão demorado quanto intrincado, o processo inicial de invenção de um Brasil indígena envolveu a criação de um amplo repertório de nomes étnicos e de categorias sociais que buscava classificar e tornar compreensível o rico caleidoscópio de línguas e culturas antes desconhecidas pelos europeus. Mais do que isso, o quadro produzido passou a condicionar as próprias relações políticas entre europeus e nativos, não apenas na medida em que fornecia a base para a elaboração de uma legislação indigenista, mas também porque esboçava um conjunto de representações e de expectativas sobre as quais se pautavam estas relações. Neste sentido, as novas

¹⁸⁸ Varnhagen, 1849: 367 *apud* Oliveira, 2000: 83-84.

denominações espelhavam não apenas os desejos e as projeções dos europeus, como também os ajustes e as aspirações de diferentes populações nativas que buscavam lidar – cada qual à sua maneira – com os novos desafios postos pelo avanço do domínio colonial (Monteiro, 2001: 24).

Para Monteiro (2001: 23-24), os povos indígenas “(...) *encontravam-se imbricad[os] numa trama histórica, na qual a determinação de identidades específicas se mostrava tão flexível quanto variável*”. Por isso é preciso rever os isolamentos, essencializações e congelamentos dos povos indígenas em etnias fixas ou pré-fixadas. De acordo com Monteiro (2001: 24), o quadro de diferenças étnicas, suposto hoje, provavelmente não é o mesmo que existia antes da invenção dos índios. Do mesmo modo, muito das identidades étnicas do presente têm sido sustentadas pela invenção de etnias no passado colonial, caracterizando um processo dinâmico e inventivo de reprodução do discurso de dominação branco.

A partir das descrições de Eschwege (1946)¹⁸⁹, Maghelli (2000: 26), afirma, que a palavra “puri” seria de origem Coroado e significaria “bandido”, “roubadores atrevidos”, audaz¹⁹⁰. “*The name Purí was a derogatory designation bestowed on them by the Coroado*” (Mètraux, 1946: 523).

Em constante guerra contra os Puri, os índios Coroado, seus inimigos tradicionais, teriam começado a chamá-los por este termo “Puri”, o qual possui, em língua Coroado, uma conotação negativa. Exatamente em razão disto, os próprios Puri tb teriam passado a designar os Coroado pelo termo “puri” (Maghelli, 2000: 26).

Se a troca de alcunhas se dava por um mesmo termo – puri –, aos ouvidos do branco, todos seriam Puri, o que explicaria a superioridade numérica de pessoas nesse grupo, como parecem sugerir os relatos, e, como veremos, a supremacia dos reconhecimentos de filiação étnica ao grupo. No trecho seguinte, Carvalho (1888), apesar de, inicialmente, diferenciar os grupos Puri e Coroado, descreve-os com as mesmas características físicas e morais:

Os Poriz confinam com os Coroados pelos setores do Rio Pomba, estendendo o seu domínio do norte do Moriahé até as Minas de Castelo, e outros lugares subjacentes, onde tem feito lastimosos estragos. São

¹⁸⁹ ESCHWEGE, W. L. “*Diário do Brasil ou notícias diversas acerca do Brasil*”. (Journal Brazilien): IHGB, 1946.

¹⁹⁰ Debret (1978: 69) atribui o mesmo significado ao termo Puri.

estes índios assaz corpulentos, audazes, destemidos, vigilantes, e de máximas muito atraçoadas, inclinados a toda a deshumanidade, dando a morte a qualquer vivente que encontram, seja ou não irracional, ainda que os não offendam. Dentro mesmo dos limites de suas possessões não tem domicílio certo, vagando continuamente em diferentes trossos, carregando filhos e mulheres para aquelas partes em que a natureza lhes oferece melhor abrigo, mais sustentação e etc” (Carvalho, 1888 *apud* Maghelli, 2000: 30).

Já, o padre Chagas Lima, que viveu entre os Puri no aldeamento de São João Batista de Queluz, afirmava que o grupo possuía um significado próprio para o termo, que divergia do acima exposto.

Estes barbaros (...) entre os outros eram denominados Purís ou Packís, palavra que, segundo elles mesmos interpretam, quer dizer – gente mansa ou tímida – como na verdade o eram; porque embrenhando-se algumas pessoas nossas pela mata de sua assistencia em busca da raiz medicinal chamada Poaia; e dos mesmos Indios sahindo varios até as extremidades do seu districto, não raras vezes acontecia terem encontro com a gente do paiz, em cujas occasiões o mais comum era partirem a correr; e o mais que chegavam a fazer era arrebatá-lhes das mãos, quando o não podiam fazer furtivamente, as ferramentas de que necessitavam para seus usos, sem constar jámais que matassem alguém (Lima, 1843: 73).

Estando de acordo com o significado da autodenominação dos Puri, o Padre ainda opinava sobre a índole desses índios, por ele considerados “mansos”, incapazes de matar alguém. Embora, não demonstrassem a ferocidade que poderia ser constatada nos demais “nacionais selvagens”, o Padre Chagas Lima relatou que

ninguem todavia ousava chegar, como se desejava, até seus alojamentos, para os persuadir, mover e obrigar a deixarem sua barbaridade. Uma vez que eram vistos armados de arco e flecha, temia-se que elles occisivamente defendessem a entrada nos seus contornos; e que se mostrassem n’este lance muito outros do que tinham parecido em diferentes occasiões (Lima, 1843: 73).

Os Puri, segundo a maioria dos viajantes, seriam nômades não horticultores¹⁹¹, e teriam vivido exclusivamente da caça e da coleta de frutas, raízes e mel (Mètraux, 1946: 524; Maghelli, 2000: 40). Coletavam, sobretudo, os frutos das árvores de sapucaia, palmeira, caratinga, cava e outros tubérculos. Suas habitações, quando existentes, seriam

¹⁹¹ Autores, como Mètraux (1946), afirmam que algumas famílias de Puri cultivavam o milho. Ainda assim, sua principal atividade era a caça e a coleta.

sustentadas com duas forquilhas fincadas no chão, cobertas com trançados de folhas de palmeira ou sapé e seriam mais simples do que as dos Coroado. Segundo Métraux (1946), os Puri não se preocupavam com o local de dormir, podiam fazê-lo próximos ao fogo ou sob suas cinzas, ou ainda cavavam um buraco em formato de bacia e nele dormiam. Seriam esmeros em decorar o corpo, como o faziam os Coroados, com pinturas em preto e vermelho, plumas na cabeça e nos ombros (Lima, 1843: 74). Os membros do CEPEC com os quais conversei, afirmam que os *antigos* Puri faziam muitas pinturas corporais. “*O Puri gostava de se enfeitar*” (Mário, irmão do Jurandir, com. pers.). Debret (1978: 66) afirma que os Puri, tal como os Botocudo, podiam usar botoques nas orelhas e nos lábios. Talvez pelo uso desse acessório característico dos Botocudo os Puri tenham sido frequentemente confundidos com esses, sofrendo inúmeras guerras justas (Amantino, 2001: 76-77).

No que diz respeito às características físicas, os Puri poderiam ser identificados por sua compleição robusta, pele clara e forte dentição. Em conformidade com as descrições de Maximiliano (1989: 111), eles poderiam ser antropófagos, mas nunca haveriam confessado a ingestão de carne humana.

Sobre a produção cerâmica, Maghelli afirma que

Provavelmente em razão de seus constantes deslocamentos, a cerâmica que confeccionavam pode ser considerada rudimentar se comparada com a cerâmica dos coroados. Mas também realmente não havia razão para fazerem vasilhames de melhor qualidade se muito em breve seriam descartados, quando o grupo partia para outras regiões (Maghelli, 2000: 40).

Loures Oliveira (2004b) relata a unanimidade das descrições de naturalistas sobre a diminuição da produção cerâmica entre os grupos Puri e Coroado no século XIX. A autora apresenta possíveis explicações para essa diminuição:

Deve-se este fato, no caso dos Puri, ao seu modo de vida e dieta alimentar ligados à caça e coleta, além da necessidade constante de deslocamentos em virtude da perseguição perpetrada pelos colonizadores. Essas condições tornaram o uso da cerâmica pouco funcional, estando reduzido às práticas funerárias. Do mesmo modo, porém, por outros motivos, os Coroado abandonaram a cerâmica devido à sua fixação em aldeamentos, sendo esta substituída ora por

cuias e cabaças, ora por artefatos de origem européia (Loures Oliveira, 2004b: 46).

A assertiva de que a produção cerâmica estaria restrita às práticas funerárias está, em parte, baseada nas descrições de Wied-Neuwied (1958: 105). O príncipe afirmava que as urnas funerárias eram a produção mais comum entre os referidos grupos, sendo, inclusive, os únicos utensílios observados entre os Puri. Estes costumavam ter consigo cestos, redes e sacolas trançados com fibra de embira.

As pesquisas de Loures Oliveira (2004b) sugerem uma alteração dos costumes por volta da segunda metade do século XIX, segundo informações de Burmeister (1980) e Wied-Neuwied (1958),

(...) os indígenas já não fabricavam mais suas armas ou utensílios domésticos, utilizavam armas de fogo e objetos trazidos pelos portugueses. Andavam vestidos e não mais apresentavam um comportamento tão ‘arredio e cauteloso’, como nos primeiros contatos. Algumas casas já eram construídas em pedra, o que acabou provocando o rompimento do costume das cabanas feitas de madeira e palha ou folhagem que permitiam o fácil deslocamento do grupo (Loures Oliveira, 2004b: 47).

Ainda sobre a produção cerâmica, os relatos orais são bastante divergentes. Na comunidade da Graminha, a maioria das pessoas com quem conversei acredita que os “antigos” Puri não faziam cerâmica, nem mesmo para enterrarem seus mortos. Já no município de Araponga, a maioria dos relatos afirmam e confirmam a produção cerâmica por parte dos Puri. A confirmação, em termos locais, dá-se pela presença de material cerâmico, vez ou outra encontrado em superfície e coletado. Em alguns casos, segundo a categorização arqueológica, esse material é de produção indígena e pode ser enquadrado na Tradição Una. Em outros, pode ser atribuído por arqueólogos a uma origem africana, como é o caso de fragmentos de um cachimbo.

Quase em oposição aos ferozes Puri, os Coroados são descritos como grupos mais dóceis, de pele mais escura e de menor estrutura física. Também seriam nômades, mas o intervalo de seus movimentos de população seria maior do que o efetuado pelos Puri. Entre os Coroados, também predominavam as atividades de caça e coleta. Como mencionado acima, eram produtores de cerâmica, por sinal, de melhor qualidade e em maior quantidade, formato e funcionalidade, se comparadas às dos Puri.

Como já afirmado, não é possível definir sistematicamente quem teriam sido os Puri, quais teriam sido suas relações de identidade e alteridade com os brancos e com outros índios. As informações produzidas e reproduzidas, segundo o olhar colonizador, através de relatos de viajantes, iconografia e fontes secundárias, revelam incongruências e até mesmo oposições. Essas informações contêm, em seus discursos, efeitos de verdade¹⁹² homogeneizantes e globalizantes, formas dominantes de significado, reproduzidas recursivamente e/ou mantidas, causando problemas para a compreensão dos significados das mudanças, ou mesmo para o entendimento das peculiaridades de um possível grupo étnico criado pelo olhar branco. Cabe salientar que, em muitos casos, cada autor defende e reproduz a informação que mais lhe convém. As análises acríticas também contribuem para a reprodução de incongruências de dados, para a re-narração de discursos coloniais. E, nesse ponto, faz-se sentir o poder das formações discursivas. No caso mencionado, os Puri ora são apontados como de origem Tupi, ora como de filiação étnica Jê, conforme os interesses e as necessidades de estabelecimento de alianças. A designação e as categorias de identidade (“manso” *versus* “bravo”, do “litoral” *versus* do “sertão”, dentre outras) eram e são situacionais, ou ainda relacionais.

Sob essa perspectiva, nenhuma “identidade” poderia ser pensada, em sua forma original e pura, como o quer o pensamento essencialista. A constituição das identidades foi, antes, relacional e situacional, colonizador e colonizado constituíram um ao outro “(...) *as part of the ongoing “psychological guerrilla warfare” embodied in the signs, symbols, and textual performances of everyday life, such as mimicry, sly civility, or ambivalence*” (Patterson, 2008:28-29).

Se a identidade assim não deveria ser abordada, colonizador e colonizado, igualmente, não deveriam ser caracterizados enquanto entidades homogêneas a desempenhar papéis pré-definidos de opressor e vítima. Essa afirmação não significa dizer que não houve confronto, violência, opressão e assimetrias de poder no contato colonial. Significa que nos inúmeros contatos, houve uma multiplicidade de interesses e alianças que direcionaram as relações de identidade e alteridade, em muitos casos, gerando atos de

¹⁹² Foucault considera como verdade o “‘conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’, entendendo-se também que não se trata de um combate ‘em favor’ da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha” (Foucault, 1979: 13).

resistência. Os interesses e alianças não necessariamente seriam fruto de intenção política, de negação ou exclusão do que o outro representaria em termos de diferença cultural. Bhabha (1994: 110-111 *apud* Patterson, 2008: 29) analisa a resistência como “(...) *the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and reimplicate them within the deferential relations of colonial power—hierarchy, normalization, marginalization and so forth*”. A resistência, dessa forma, surge do processo de interação, das condições postas por ele.

A incompatibilidade das informações, acerca das inimizades entre os Puri e os demais grupos mencionados, a partir do exposto, pode ainda ser entendida em termos de uma dinâmica das alianças, como defende Monteiro (2001: 66).

Se a bibliografia histórica costuma estabelecer um quadro estável de alianças e inimizades que estava pautado pelos pares de grupos inimigos – como no ódio immemorial entre Tupinambá e Tupiniquim, ou entre Potiguar e Caeté, ou entre Botocudo e Puri – a documentação revela abundantes exemplos de grupos que deslizaram de uma aliança para outra de acordo com as condições que enfrentavam.

Retomando as recorrentes atribuições de ferocidade destinadas a alguns grupos da Zona da Mata, as soluções encontradas pelas autoridades para “desinfestar” os sertões seria o extermínio completo dos Puri e Botocudo, como o próprio Comandante do Arraial do Cuieté havia sugerido, em carta, ao Governador Valadares em 1770¹⁹³, ou então as políticas de aldeamento, senão pacíficas, compulsórias.

Regina Celestino (2000) relata que os Puri e os Coroados começaram a ser aldeados no final do século XVII, especialmente esses últimos¹⁹⁴. Loures Oliveira (2004a) afirma que inúmeros relatos apontam para o aldeamento dos Coroados. Entretanto, não se confirma o mesmo para os Puri. Considerados nômades, “bravos” e arredios, seriam avessos às políticas de aldeamentos e escondiam-se nas serras¹⁹⁵. Para Luft (1999), o

¹⁹³ Carta de Paulo Mendes F. Campelo ao Conde de Valadares, em 23 de abril de 1770, Cuieté. Arquivo Conde de Valadares -Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos. 18,2,6 doc. 229 (*apud* Amantino, 2001: 77).

¹⁹⁴ Os descimentos, como mencionado no capítulo II, foram organizados segundo as determinações da política e legislação indigenista e, simultânea ou posteriormente, implementados pelas ordens religiosas, sobretudo as franciscanas para o final do século XVIII e início do século XIX.

¹⁹⁵ Arqueólogos pré-históricos, como Dias e Carvalhao (1980) e Vlademir Luft (1999) concordam em dizer que a Tradição Una, tomada como possivelmente produzida por povos Puri, ocorre na Região da

aldeamento pacífico foi uma saída eficaz encontrada para a civilização de grupos Coroado. Devido a sua índole, os Coroado foram facilmente aldeados. Como exemplos desses aldeamentos, podemos citar as atuais cidades de São Fidélis, Itaocara e Conservatória, localizadas no estado do Rio de Janeiro.

Essa política, aplicada de forma pacífica ou compulsória, entretanto, não obteve os mesmos resultados com grupos Puri. Se aconteceram ou foram “eficazes”, não foram devidamente documentados. São raros os documentos que relatam aldeamentos Puri, se comparados com os referentes aos Coroado. Podem ser citados os documentos produzidos pelo Padre Francisco Chagas Lima sobre a aldeia de São João de Queluz. Esse aldeamento foi fundado em 1800, com a congregação de 87 puris, conforme dados de Métraux (1946: 524) e teve como diretor espiritual o referido padre.

O capuchinho Chagas Lima, quando de sua direção na missão de Queluz, produziu documentos inéditos com detalhes sobre a fundação da aldeia e informações sobre os costumes dos Puri antes da catequização. Tais documentos foram postumamente publicados na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, sob o título: *Notícia da fundação e principios d’esta Aldêa de S. João de Queluz*. Como trabalho historiográfico conhecido sobre as reduções Puri pode ser citado o de Paulo Pereira dos Reis, denominado *O aldeamento dos Puri de São João de Queluz*¹⁹⁶. Segundo Luft (1999), alguns documentos sugerem, indiretamente, uma tentativa de aldeamento Puri na atual cidade de Visconde do Rio Branco, no antigo Presídio de São João Batista (também conhecido como Presídio dos índios Puri) empreendida pelo Inspetor Geral dos Índios de Minas Gerais – Guido Thomaz Marlière. Mas Luft (1999) afirma que essa tentativa não pôde ser confirmada, talvez seja mera conjecturação. “*Aos Puri, grupos mais rebeldes, nem mesmo sua extinção foi motivo de notícias*” (Luft, 1999: 12). Quanto a pesquisas sobre aldeamentos Coroado pode ser citado o trabalho de Luciana Maghelli, intitulado *Aldeia de Pedra: estudo de um aldeamento indígena no Norte Fluminense* (2000)¹⁹⁷.

Zona da Mata mineira nas cavidades do território. A predominância do material encontrado nas várzeas e beiras de rio seria dos produtores da Tradição tupiguarani (Loures Oliveira, 2004b).

¹⁹⁶ REIS, Paulo Pereira dos. *O aldeamento dos Puri de São João de Queluz*. In: Revista de História, número 61. São Paulo-SP, 1963. pp117-158.

¹⁹⁷ Para outros trabalhos sobre aldeamentos Puri conferir: SILVA, Tarcísio Glauco da. **Junta de Civilização e Conquista dos Índios e Navegação do Rio Doce: fronteiras, apropriação de espaços e conflitos (1808-1814)**. Vitória, 2006 (Dissertação de Mestrado); HELOISA, Meira. **Batismo e**

Um aldeamento Puri qualificado de “eficaz” (e talvez por isso, a missão relacionada aos Puri mais bem documentada) foi o da acima mencionada aldeia¹⁹⁸ de São João de Queluz, dirigido espiritual e moralmente pelo Padre Francisco das Chagas Lima, precursor dos catequistas capuchinhos do Império. Ele acreditava que os índios poderiam ser civilizados pacificamente por meio do trabalho. Devido aos êxitos obtidos em sua empreitada, o padre foi considerado um modelo a ser seguido para a aplicação de uma nova política indigenista. O maior êxito obtido na análise de John Monteiro (2001: 126-127) foi a “(...) a rapidez com que Queluz deixou de ser aldeia e com que os índios deixaram de ser índios”. Por causa dessa rápida mudança de condição, a aldeia passou a freguesia, e depois a vila, antes do final da primeira metade do século XIX. Monteiro ressalta que a história das aldeias é parte de uma “(...) narrativa da extinção, na qual o desaparecimento total dos índios demarcaria o triunfo do processo civilizatório” (Monteiro, 2001: 127)¹⁹⁹.

Marcia Amantino (2001) e Núbia Braga Ribeiro (2008) noticiam um outro aldeamento Puri – o da Imaculada Conceição do Etueto. Criado no ano de 1875, no vale do Manhuaçu, para “desinfestar” as matas de índios Puri, considerados entraves ao progresso da região “(...) não só porque eram índios violentos e arredios ao contato com o branco, mas também porque viviam em violentas e intermináveis guerras com os Botocudos provocando, desta maneira, uma onda generalizada de insegurança local” (Amantino, 2001: 72). As lutas para o controle do território pelos dois grupos teriam acirrado as constantes levadas de Puri a interiorizar cada vez mais o sertão, fugindo da expansão da fronteira agrícola e invadindo áreas ocupadas pelos Botocudo. Com o intuito de liberar os sertões para a produção cafeeira, o aldeamento de Etueto ainda

compadrio de índios: um balanço bibliográfico e um estudo de fontes batismais do aldeamento de Rio Pombo e Peixes (MG), 1767-1787 I Seminário de História: Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea Universidade Federal de Ouro

Preto, 2006. Disponível em [http://www.seminariodehistoria.ufop.br/seminariodehistoria2006/download/I-seminario-historia-ichs-ufop\(2006\)-n47.pdf](http://www.seminariodehistoria.ufop.br/seminariodehistoria2006/download/I-seminario-historia-ichs-ufop(2006)-n47.pdf) Acesso em: 13/04/2011; RIBEIRO, Eduardo Rivail. “O Catecismo Purí do Pe. Francisco das Chagas Lima”. In: **Cadernos de Etnolinguística**, volume 1, número 1, jan/2009. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/vol1:1> Acesso em: 05/11/2010.

¹⁹⁸ O termo aldeia aqui remete às unidades criadas pelo governo, missionários e demais autoridades com o intuito de “descer” os índios, catequizá-los e civilizá-los.

¹⁹⁹ Pelo menos aquelas construídas por José Arouche de Toledo Rendon em sua “*Memória sobre as Aldeias de Índios da Capitania de São Paulo*” e por José Joaquim Machado de Oliveira em sua “*Notícia Raciocinada sobre as Aldeias de Índios da Província de São Paulo*”.

congregou os índios para, efetivamente, fazerem parte da reserva de mão de obra da região (Amantino, 2001).

O insucesso com os índios teria sido tamanho, que apenas três anos depois de instituído o aldeamento, já seriam notáveis os indícios de sua extinção. Por fraudes, roubos e entradas de fazendeiros nas terras destinadas ao aldeamento, quase todos os índios teriam fugido ou sido expulsos por fazendeiros que tomaram posse definitiva de suas terras. Após a extinção da unidade, os poucos índios, que nela viviam, teriam se dispersado ou permanecido nas terras, anteriormente destinadas à aldeia, mas sem auxílio do governo.

Loures Oliveira (2004b: 44) afirma que “(...) *os Coropó foram restritos à aldeia de São Manuel da Pomba, atual região de Rio Pomba; os Coroado ao Presídio de São João Batista, hoje Visconde do Rio Branco, e aos Puri ficou reservada a aldeia de São Paulo do Manuel Burgo, atual município de Muriaé*”.

Quanto à segmentação étnica dos aldeamentos, cabe lembrar que, na prática, essa divisão não acontecia. No caso do aldeamento de Rio Pomba, por exemplo, mencionado como voltado para a catequização de índios Coropó, Heloisa (2006) afirma que quatro índios Puri, nele, teriam sido batizados, revelando uma possível convivência forçada entre grupos supostamente inimigos. Essa convivência forçada, em muitos casos, teria sido arquitetada pelas políticas de integração indigenista, que faziam um uso estratégico das inimizades (ou mesmo criavam as inimizades) para “conter” o gentio ou acelerar o processo de seu extermínio.

Aldeados ou não, na proposição de Almeida (2000), esses índios teriam sido assimilados, entre o final do século XVIII e início do XIX, na área que abrange, hoje, os municípios de Viçosa, Coimbra, Ervália, São Geraldo, Mirai, Muriaé, Visconde do Rio Branco, Ubá, Tocantins, Rio Pomba, Guarani, Guidoal, Astolfo Dutra, Dona Eusébia, Cataguases, Patrocínio de Muriaé e Leopoldina. Tal fato revela que os grupos indígenas da Zona da Mata mineira sofreram o contato tardiamente, como a seguir veremos (Dantas, 1992).

Independente de serem entendidos ora como “bravos”, ora como “mansos”, os Puri sofreram uma colonização intensa, através das incursões violentas, dos aldeamentos e da escravidão. Os relatos de Mètraux (1946: 524) sugerem um contingente inicial de 4000 índios Puri. Com o contato este número caiu consideravelmente. Quando dos escritos de Mètraux, os remanescentes Puri existiriam apenas na região do baixo Paraíba. Segundo Resende (2003), as informações sobre o passado de violência e exploração contra os Puri não são poucas. Somente o Padre Chagas Lima afirma que os Puri foram reduzidos, pacificamente, ao aldeamento de Queluz, através da intervenção de um Puri ancião chamado Vuti (Chagas Lima, 1843). *“D’este modo, sem haver sangue nem perda de pessoa alguma de uma e de outra parte, se conseguiu a conquista dos barbaros Puris, que hoje em dia estão sujeitos á corôa de Portugal”* (Chagas Lima, 1843: 75).

Desde os viajantes, o passado de subjugação é descrito, como é o caso do relato de Freireyss (1982: 117), reproduzido por Loures Oliveira (2004b). Freireyss relata que um grupo de 300 Puri havia sido levado a São João del Rey, sob a promessa de terras e nova vida. Nessa expedição, mulheres e crianças foram escravizadas e os homens fugitivos, mortos em tocaia. Epidemias foram propositalmente disseminadas entre os índios para “acelerar” seu extermínio. Com a disseminação de sarampo entre esses índios, por volta de 1830 ,eles foram exterminados definitivamente nas imediações do atual município de Leopoldina (Loures Oliveira, 2004b: 47). Amantino (2001: 184) conclui que os índios que

(...) por inúmeros motivos haviam aceitado a catequese, foram enviados para aldeamentos em novas áreas e, em alguns casos, até mesmo para fora da Capitania, como foi o caso de Castelo, no Espírito Santo, originariamente, aldeamento para índios Puri de Minas Gerais. É evidente que um dos objetivos deste afastamento das tribos de suas áreas de habitação, era retirar deles os laços culturais e de identidade com a terra de seus antepassados.

Além das falsas promessas, perseguições e tentativas de extermínio de toda ordem Núbia Ribeiro Braga ainda afirma a ocorrência de escravização de índios Puri:

a perseguição inflexível aos gentios e a guerra justa provocaram a escravidão nas zonas agrárias. Contava a favor do colonizador os conflitos entre etnias, como entre Bororo e Caiapó, expulsos de Minas, que lutavam entre si e contra os Aimorés. Durante o período colonial, e nos primeiros tempos da independência os fazendeiros da Mata do

sudeste e do leste de Minas usaram o trabalho dos puris “quase então reduzidos à escravidão agrária” (Ribeiro Braga, 2008: 343-344).

Mas a escravização dos Puri não teria sido apenas ligada à expansão da fronteira agrícola. De acordo com Mètraux (1946: 524), no século XVIII, centenas de Puri foram levados para Vila Rica, onde foram vendidos como escravos. Amantino (2001: 77) relata que os poucos Puri que restaram das tentativas de aldeamento, dos conflitos com outros índios e das inúmeras guerras justas que sofreram

(...) foram, muitas vezes, transportados de um lado para outro a fim de liberar novas áreas de terras aos colonos. Desta forma, índios que viviam em Minas Gerais foram levados aldeados para o Espírito Santo para abastecer a região com uma mão-de-obra alternativa e mais barata que a escrava. Assim, ficava mais difícil a fuga porque eles perdiam seus referenciais geográficos e culturais.

Inúmeros são os relatos sobre a prolongada resistência dos Puri às incursões dos brancos em seus territórios. Isso ocorria à medida que a fronteira de ocupação branca avançava. A resistência teria se dado de duas formas. Uma, pacífica: os Puri teriam se interiorizado e se abrigado na região da Serra do Brigadeiro, reconhecida, pela memória social, como o último reduto dos Puri, ou mesmo, ido viver junto aos brancos, ou nas proximidades de vilarejos e arraiais que se formavam. Outra forma de resistência pacífica, associada à apropriação irregular das terras indígenas pelo branco (por ocupação efetiva ou compra), teria sido a recorrência ao aparato judicial, que, ao menos formalmente, reconhecia os direitos dos povos indígenas. Na condição de índios aldeados e súditos do rei, os “selvagens nacionais” valeram-se das leis do branco para defender seus direitos de posse sobre a terra²⁰⁰.

Com as frequentes investidas de bandeirantes e missionários que teimavam em “desinfestar” os “sertões do leste”, os movimentos de resistência teriam sido mais audazes, conforme afirma Ribeiro Braga (2008: 372): “*Os Caiapós, os Puris, os Paiaguás, dentre outros, em termos de resistências indígenas, foram os que mais se destacaram no cenário colonial e reagiram ferozmente às incursões dos colonizadores a partir da década de 1730*”. Conforme análise do jornal O Mucuri (1905) as ofensivas dos “nacionais selvagens” seriam uma resposta às expedições violentas dos brancos:

²⁰⁰ Exemplos dessas querelas judiciais envolvendo índios croatos e cropós podem ser encontrados no artigo de Resende (s/d: 06-07).

“Os nossos selvagens são visceralmente vingativos e perversos, guardam por muito tempo a lembrança do mal que lhes foi feito, dos companheiros mortos e juram terrível vingança aos seus perseguidores” (apud Monteiro, 2001: 165). Apesar das respostas violentas às entradas dos brancos serem as explicações mais comuns para a violência que assolava os sertões, Resende (2007: 09-10) lembra que a agência indígena não se dava somente em termos de defesa própria. São vários os relatos sobre recorrentes assaltos empreendidos pelos índios a seus vizinhos (Resende, s/d).

É verdade que os diversos povos nativos da região – incluindo-se os Coroados, Puri, Botocudo, Kamakã, Pataxó, Panhame, Maxakali, entre outros – encontraram-se, ao final, em minoria de armas e homens, atacados por doenças e deslocados geograficamente em face da diminuição da terra e dos recursos naturais. Ao longo de sua longa luta pela sobrevivência, no entanto, eles, como os colonizadores contra os quais lutavam, não agiram somente em defesa própria. Principalmente no caso dos Puri e dos Botocudo, eles repetidamente iniciavam ataques em territórios recentemente ocupados e, em alguns casos, até em territórios já considerados firmemente controlados pelo poder colonial. Os índios, em suma, eram ao mesmo tempo vítimas e perpetradores de violência (Resende, 2007: 09-10).

Nos documentos pesquisados por Resende (2007), de fato, em 90% dos relatos, os índios são descritos como os iniciadores das confrontações violentas. Esses relatos obviamente revelam mais do que a vontade indígena de garantir o controle de seu território. Por causa das políticas de isolamento e proibições da Coroa com relação às matas do leste, que visavam barrar o contrabando do ouro, como veremos a seguir, os governadores das capitanias, que queriam explorar aquele território, supostamente fértil e repleto de riquezas minerais, viam-se de mãos atadas frente às imposições da Coroa. A necessidade de combater a ferocidade e as atrocidades cometidas pelos “selvagens nacionais”, de fazer-lhes uma guerra justa, era uma justificativa razoável para se adentrar os “sertões de leste”. Resende (2007: 10-11), contudo, acredita que os casos relatados foram muitos, bastante detalhados e têm uma ocorrência prolongada no tempo, o que a faz pensar não se tratar apenas de invenções dos “desbravadores” do sertão. A autora identificou quase cem expedições militares e paramilitares com destino à atual Zona da Mata mineira, associadas aos ideais de conquista e avanço da fronteira de ocupação branca. A maioria das incursões tiveram seu ápice entre os anos de 1765 e 1785.

Entre 1760 e 1808, o ano em que o Príncipe Regente João declarou guerra ofensiva aos Botocudo, ato que oficializou meio século de conflitos, nos diários do governo da capitania são relatados 85 encontros violentos envolvendo índios no sertão do leste. Quase a metade dos incidentes ocorreu entre 1765 e 1769, período no qual as operações militares contra os índios no sertão alcançaram seu ápice sob a batuta do governador Lobo da Silva e seu sucessor José Luís de Meneses Abranches Castelo Branco e Noronha, o Conde de Valadares (1768-1773) (Resende, 2007: 10).

3.1.1 A ocupação da cidade de Araponga

Com os ideais de progresso e desenvolvimento econômico imperando, não só os “selvagens” deveriam ser civilizados. A própria natureza, devido às dificuldades de transposição de suas matas cerradas e montanhas, era considerada hostil e, como os índios, passível de domesticação e colonização. Esse imaginário colonial sobre a região foi cristalizado quando da descoberta de ouro, na porção central da província, no final do século XVII. As regiões da Zona da Mata mineira foram designadas como “áreas proibidas” (Mercadante, 1973), consideradas, sobretudo a partir do século XVIII, como uma barreira natural de proteção ao contrabando e desvios do ouro de seu caminho oficial, entre a região das minas e a dos portos. Essa alcunha se deu pelas proibições da Corte, nos primeiros anos do século XVIII, referentes a doações de sesmarias, assentamentos na região de matas ao sul de Ouro Preto e abertura de picadas nesses locais (Blasenheim, 1982: 21 *apud* Alves, 2008; Loures Oliveira, 2004a). Essa política de isolamento favoreceu uma colonização tardia da região, bem como a permanência da ocupação de um número considerável de povos indígenas (Alves, 2008).

A ideia de conquista, nesse sentido, estava diretamente associada, ou claramente definida como apontado por Amantino (2001: 168) pelo conceito de riqueza. E em Minas Gerais, tal conceito, em princípio, era intrinsecamente remetido às explorações de ouro e diamante e, quando da decadência dessas explorações, foi relacionado ao cultivo do café.

E para obter estas riquezas nenhum esforço seria demais. Era por elas que todas as forças eram reunidas e tudo era justificado. As expedições enviadas ao sertão exemplificam isto, dizimando o que restava dos Caiapós e dos Puri e empreendendo uma implacável guerra aos Botocudos, com o objetivo de localizar ouro e transformar aquelas

terras em áreas seguras aos mineradores. O ouro justificava as guerras (Amantino, 2001: 168).

Com o objetivo de escoar o ouro e abastecer a região mineradora com víveres de forma mais rápida e eficaz, a Coroa autorizou o bandeirante²⁰¹ Garcia Rodrigues Paes a desbravar “os sertões do leste” e abrir um novo caminho que ligasse as regiões das minas à dos portos no Rio de Janeiro. Esse ficou conhecido como *Caminho Novo*. Com o novo trajeto foram permitidas as doações de sesmarias, primeiramente a Garcia Paes e a alguns familiares. Estes se incumbiram de construir os primeiros ranchos e instalar as primeiras fazendas, ambos os estabelecimentos destinados a atender tropeiros, oferecendo pouso e a comercialização de gêneros alimentícios. Esta frente de ocupação restringiu-se à porção sul da região da mata. As primeiras localidades foram estabelecidas, como Simão Pereira, Matias Barbosa e Chapéu D’Uvas.

Em Araçuaia, anteriormente ao período de concessão de sesmarias, incursões foram feitas na região à procura de ouro de aluvião. Orlam José (1965: 35) afirma que as terras Puri, no fim do século XVIII, eram classificadas como “possíveis terras de ouro”. Neste período, esse autor acredita que todos consideravam os Puri índios “bravos”. Em 1693, há registros da passagem do bandeirante Antônio Rodrigues Arzão pela região da Serra dos Arrepiados (atual Serra do Brigadeiro). Com o objetivo de aprisionar os índios bravos da região e melhor conhecê-la, Rodrigues Arzão, saindo de Taubaté em busca do Itacolomi (referência geográfica dos bandeirantes), seguiu em direção à serra do Guarapiranga e avistou a Serra dos Arrepiados. Nas proximidades do rio Piranga encontraram índios da nação Puri, que lhes indicaram a presença de ouro na região.

A presença do ouro se confirmou com relatos de ser esse o primeiro registro oficial da descoberta de ouro na província de Minas Gerais²⁰². Ao que parece, as explorações começaram somente em 1780, quando foram enviados soldados e alguns escravos negros, juntamente com o padre Manoel Luiz Branco à procura da “possível terra de

²⁰¹ Sobre os bandeirantes que desbravaram a Zona da Mata mineira conferir Resende (2003).

²⁰² Essa afirmação de primeiro registro oficial precisa vir acompanhada de uma ressalva: são vários os relatos e locais que reivindicam a primazia na descoberta do ouro. A confirmação ou não de tal fato necessitaria de uma pesquisa aprofundada sobre o assunto.

ouro”²⁰³. Quando da visita de D. Rodrigo José de Menezes, governador da Capitania de Minas, em 1781, sesmarias e datas para a exploração do ouro foram distribuídas e foi fundado o Arraial dos Arrepiados. A ocorrência do ouro, no entanto, foi residual e o mineral rapidamente se esgotou²⁰⁴. Os exploradores deixaram o Arraial dos Arrepiados, atual município de Araponga, mas um núcleo de povoamento ficou estabelecido. Uma capelinha foi erguida por padre Bernardino José da Silva, em 1809, dedicada a São Miguel e Almas dos Arrepiados. Lentamente, o Arraial se recompôs e, em 1826, foi criada a freguesia de São Miguel e Almas dos Arrepiados. A primeira igreja foi construída em 1832, cujo vigário foi padre Joaquim Fernandes de Godói Torres, o único vigário colado dessa freguesia, que permaneceu por 31 anos em sua direção. Em 1857, a freguesia foi elevada a distrito, que teve o nome alterado para São Miguel do Araponga em 1886. Em 1938, o nome do distrito, mais uma vez, é simplificado, agora, para Araponga. Em 1962, é elevado a cidade mantendo a mesma denominação.

Na área central da Zona da Mata mineira, foram estabelecidas missões para a catequese e civilização dos povos indígenas, desde a segunda metade do século XVIII. Somente no século XIX a ocupação se deu definitivamente com a fundação de fazendas e vilarejos na porção sul da região. O norte, entretanto, continuou isolado até 1880, sobretudo as partes mais altas, que deve ter servido de refúgio para alguns grupos indígenas remanescentes e negros refugiados. A Serra do Brigadeiro, por exemplo, é frequentemente mencionada pelos habitantes de seus arredores como o último reduto dos povos Puri. A situação de isolamento da região norte da Zona da Mata só mudou quando o café foi aí implantado, nas últimas três décadas do século XIX, juntamente com a construção das vias férreas.

A partir de 1805, com a decadência do ouro é que os decretos da Coroa proibindo a doação de sesmarias na região foram revogados e essas passaram a ser concedidas, especialmente a famílias da região mineradora decadente.

Com o decréscimo da produção aurífera, esta região passou a constituir a alternativa mais viável para a montagem de novas empresas agrícolas

²⁰³ Ao que parece, outras bandeiras foram organizadas para averiguar a ocorrência de ouro e desinfestar o “sertão” da horda de selvagens, como a de Manoel Lemes da Silva, em 1798, morador da Freguesia do Rio da Pomba e Peixe (José, 1965: 35).

²⁰⁴ A exploração do ouro na região deixou suas marcas na paisagem. Nas imediações da cidade, existem galerias abertas pelos exploradores comprovando a presença do mineral e de sua extração no município de Araponga.

e para a aplicação de recursos acumulados. A expansão da fronteira representou uma alternativa à fixação de grupos sociais vinculados à mineração. Com o esgotamento das terras e das oportunidades na mais antiga área de ocupação da Capitania mineira, restava às gerações subsequentes a migração para novas áreas, incentivadas pela política de doação de sesmarias e pelas estradas que facilitavam a penetração (Oliveira, 2004: 57).

Entre 1811 e 1820, com a vinda da família real para o Brasil e com a proposta de uma nova política de interiorização, montada por Dom João, intensificaram-se as doações de sesmarias na região da mata mineira (Oliveira, 2004: 56). Extensas unidades de produção foram formadas pela mão de obra eminentemente escrava. Iniciava-se o ciclo do café e o estabelecimento das grandes fazendas dos barões do café. Entretanto, nem toda a região foi ocupada por extensos latifúndios. Como a área permaneceu isolada até o final do século XIX, uma ocupação sistemática seria pouco viável economicamente. *“Com isso, haveria espaço para o surgimento de pequenos núcleos camponeses, ou mesmo famílias relativamente dispersas ao longo da área das ‘serras’”* (Alves 2008: 27). As grandes propriedades, apesar de, inicialmente, imperarem na região, com o decorrer do tempo, passaram a coexistir com pequenas propriedades camponesas.

A plantação do café na Zona da Mata se deu pelo esgotamento das terras na região cafeeira fluminense e com a ampliação das frentes de ocupação, de forma gradual e de direção sul-norte (até a década de 30 o cultivo do café se restringia à porção sul). À medida que as lavouras foram se ampliando, baseadas na grande propriedade monocultora, um grande contingente de escravos foi levado para a região. Conforme análise de Alves (2008), a presença de imigrantes europeus, sob o regime de *colonato*, não atingiu proporções significativas. Somente com a construção das ferrovias, a partir da segunda metade do século XIX, é que o café se expandiu definitivamente para a região norte, nordeste e noroeste

Entretanto, a ocupação da Zona da Mata, conforme análises de Maria Leônia Resende (s/d) e de Alves (2008), não teria começado com a implantação das fazendas de café. Alguns aldeamentos já teriam sido implementados na região²⁰⁵ e, apesar das restrições

²⁰⁵ Um exemplo é o aldeamento dos índios Coropó, Coroado e Puri fundado em 1767, sob direção do padre Manoel Jesus Maria, cujos trabalhos de “pacificação” merecem destaque por servir de inspiração para os subsequentes trabalhos de Thomas Guido Marlière a partir de 1813. Para mais informações sobre

da Coroa quanto ao acesso às “áreas proibidas”, inúmeras foram as tentativas de posseiros de aí se estabelecerem. Para burlar as prerrogativas impostas pela Coroa, eles compravam irregularmente as terras destinadas aos aldeamentos. Em 1783, de acordo com as pesquisas de Resende (s/d: 05), já se encontravam ocupados os vales dos rios Turvo e Pomba, chegando até a foz do Rio Formoso. Resende (2007) ressalta que os levantes de violência, nas matas do leste, ocorreram mais entre índios e posseiros do que entre índios e soldados, embora as conexões diretas entre violência, indígenas e bandeiras levem a crer que os desdobramentos militares foram os principais perpetradores da violência no sertão. Entretanto é preciso atentar para o fato de que, esses, muitas vezes, foram acionados pelo poder e influência dos posseiros sobre o governo local. Ao entrarem em hostilidades contra os índios, demandavam o uso da força militar do governo local, valendo-se das determinações das políticas de integração, inclusive da prerrogativa das guerras justas.

Considerando essa ocupação, aos olhos da Coroa, “irregular”, o povoamento da região teria se dado antes do estabelecimento das lavouras de café: com as incursões em busca de ouro (quando encontrado um pequeno núcleo de ocupação poderia ser formado); com a atuação dos posseiros; com a ocupação desencadeada pelo *Caminho Novo*; com as políticas indigenistas de integração dos índios da região, a partir de meados do século XVIII; com o estabelecimento de grupos negros refugiados, favorecido pela proximidade com a “Estrada Real” e em função das políticas de combate ao contrabando e extravio do ouro, que proibiam o trânsito e o corte de árvores fora da estrada; e, com as trocas feitas entre índios Puri e brancos (troçavam poaia²⁰⁶ e outros produtos vegetais por manufaturas²⁰⁷). Essa última frente de ocupação ocorreu mais a nordeste. Essas formas de povoamento, muitas das vezes, teriam sido circunstanciais e instáveis, com constantes desocupações e mobilidade, mas há relatos sobre a “(...)

a atuação pacífica do referido padre conferir o artigo de Maria Leônia Resende intitulado **Entradas e bandeiras nas Minas dos Cataguases**. (s/d)

Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MLCResende.pdf>. Apesar de os primeiros projetos de políticas de integração, inclusive com a fundação de aldeamentos na região, terem começado a ser estabelecidos antes do final do século XVIII, somente em 1813 é instaurado o Diretório dos Índios no antigo Presídio de São João Batista, atual Visconde do Rio Branco.

²⁰⁶ A poaia ou *ipecacuanha* é uma planta medicinal, utilizada como “vomitório” e, ao que consta, foi o único produto nativo da Mata Atlântica de valor comercial nesse período (Dean, 2004: 147).

²⁰⁷ Luft (1999) afirma que, até o século XVIII, o uso dos recursos naturais da região baseava-se em um modelo exclusivamente extrativista. “(...) é a partir do final do século XVIII quando se tem ênfase na catequese indígena que surgem as primeiras lavouras ‘organizadas’. No século XIX o ambiente se altera. nesse momento surgem as primeiras vilas” (Luft, 1999: 63).

constituição de muitas fazendas na região, muitas das quais transformaram-se em verdadeiros latifúndios em que a mão-de-obra indígena foi utilizada” (Resende, s/d: 05).

Apesar de não ter tido a primazia na ocupação das “áreas proibidas”, as grandes lavouras de café dominaram o espaço e a paisagem da região. O avanço da fronteira de ocupação branca havia atingido o objetivo de civilizar e domesticar a “selvageria” na qual se encontravam os “nacionais” e os “sertões do leste”. A implantação das lavouras de café e todo o aparato criado pelo estado para garantir sua produção e escoamento (as vias férreas, o controle e a domesticação dos “selvagens”, políticas de preço, etc) visavam, além das vantagens econômicas, romper com o passado histórico e com a condição de “sertão”, de atraso e selvageria, em que se encontravam o território e seus ferozes habitantes. *“A Zona da Mata formou-se como uma ruptura com tudo o que seria autóctone em nome do civilizado. Mais tarde, numa ruptura com as tradições e as artes cultivadas desde as minas de ouro, veio a modernidade das indústrias e do progresso”* (Giovannini, 2005: 02). Apesar dos esforços, a região da mata mineira permaneceu representando uma fronteira agrícola até 1890, momento em que é eliminada toda a cobertura florestal da região (Dean, 2004; Guimarães, 2009b).

Com o objetivo de espalhar a civilização minimamente cumprido pela força compressora do governo, auxiliada pelos imponentes barões do café, restava a esses últimos solucionar os problemas de mão de obra que viriam com a abolição da escravidão. Sob as ameaças de fim do trabalho escravo, os barões do café começaram a incorporar os “selvagens nacionais” “pacificados”, bem como escravos libertos e “mestiços”, no quadro de formação de um campesinato na região (Alves, 2008). As relações de trabalho, nessas condições, mudaram de um regime de escravidão, para um de parceria, como o colonato e a meação, os quais davam aos trabalhadores acesso parcial à terra. Aqueles que conseguiram adquirir terra própria, a partir dessas novas relações de trabalho, deram origem às atuais pequenas propriedades familiares (Alves, 2006). Além dos casos de aquisição de terra por parte de meeiros e colonos, é preciso atentar para as crises das safras de café, que ajudaram a desmembrar as grandes propriedades, simultaneamente às frequentes divisões por herança.

Com o decorrer do tempo, embora as relações de trabalho tenham se alterado significativamente, os terrenos tenham sido degradados, o tamanho das propriedades diminuído e a produção agrícola, voltada para o consumo familiar, se diversificado, a relação com a terra acirrou-se e o café continua a ser a principal fonte de renda, tanto entre os “grandes”, quanto entre os “pequenos” produtores, nas imediações da Serra do Brigadeiro, principalmente no município de Araponga.

Em uma viagem de moto (80km) que fiz, entre a comunidade da Graminha em Rosário da Limeira e a sede do município de Araponga, foi possível constatar esse fato. Lembrome de ter passado por inúmeras pequenas propriedades, sempre constituídas por uma ou duas casas, um pequeno pomar, uma horta, e uma pequena (senão média) produção de café. Os limites das propriedades eram marcados pela presença de uma cerca e uma propriedade pouco extensa sempre fazia divisa com outras de mesmo porte. Essas eram, volta e meia, intercaladas por comunidades locais, caracterizadas por povoados não extensos, mas densamente povoados, onde se podia encontrar uma “venda”, um telefone público e uma pequena capela. Raras vezes, foi possível ver uma criação, quem as possuísse poderia ser considerado de melhor condição visto que “conservar” gado na região é “para grande”. Nas análises de Alves (2008), a porção noroeste da Serra do Brigadeiro abriga um importante núcleo camponês (com propriedades que não ultrapassam 20 hectares), cujo principal meio de subsistência advém do trabalho na terra, com plantações de milho, feijão (para consumo próprio) e café. Esse último, considerado a moeda de troca da região.

3.2 A “história” dos *purizados*

O processo de ocupação da terra na região da Serra do Brigadeiro, de acordo com as pesquisas de Marisa Alves (2005, 2008), teria se dado de forma relativamente peculiar. Como mencionado acima; tratava-se de “áreas incógnitas e proibidas”, de ocupação efetiva tardia, com o estabelecimento de uma economia de base monocultora e latifundiária, cercada por pequenas propriedades adjacentes à grande propriedade. Com o tempo e com as mudanças de ordem econômica, a grande propriedade foi se esfacelando pela decadência da produção cafeeira ou pelos processos de herança, alterando a configuração das relações na Zona da Mata mineira, onde atualmente predomina a pequena propriedade de base camponesa.

Nas análises de Alves (2008), os grupos negros e os povos indígenas que outrora viveram na Zona da Mata, principalmente esses últimos, quando não exterminados, parecem ter sido assimilados à população, conformando um campesinato com estreitas relações com um componente étnico indígena. *“Estes teriam sido, a partir daí, incorporados à população local como mão-de-obra para as fazendas que ‘sobem as serras’, onde o café encontra condições ambientais mais propícias a seu cultivo”* (Alves, 2008).

Incutida nos termos “exterminados”, “assimilados” e “incorporados” está a noção de desaparecimento não só dos grupos indígenas, como também das pessoas indígenas. As pessoas negras não teriam desaparecido, mas as indígenas sim. A “mistura”, no discurso oficial, teria apagado o componente étnico indígena, fê-lo desaparecer, transformando a pessoa indígena em caboclo e em camponês, recriando-a ou até mesmo negando-a, sob as escusas desses termos. O campesinato, na perspectiva de Redfield (1973 *apud* Alves, 2008), por exemplo, teria se tornado um objeto de estudo importante, porque os camponeses seriam remanescentes de grupos indígenas americanos que teriam sofrido “aculturação” e se convertido em camponeses. Fruto desse processo de “aculturação”, o camponês, na perspectiva culturalista, teria uma cultura parcial, subordinada às culturas “de fora”, só podendo ser definido e compreendido em suas relações internas e externas. *“Nesse sentido, o camponês é considerado como um tipo intermediário entre o primitivo e o civilizado (Woortmann, 1995:42), concebido no âmbito dos estudos de comunidade e de aculturação”* (Alves, 2008: 09).

Para Haber (2010: 58) é preciso *“(...) reconocer en nuestra constitución cultural las negaciones, las alterizaciones, y las preterizaciones de lo indígena, de las que la arqueología no es, a gran escala, sino un mecanismo de reproducción”*. Um começo seria admitir que os termos camponês e indígena não são sinônimos. Haber afirma que, na Argentina, a categoria camponês veio para substituir a categoria indígena quando da passagem do sistema tributário colonial àquele baseado em relações capitalistas, marcando o caráter transitório do termo camponês. No Brasil, pelo menos na Zona da Mata mineira e, possivelmente, em São Paulo, locais onde o “desaparecimento” dos índios foi notável, é provável que o mesmo tenha acontecido com os grupos remanescentes indígenas. Pois, como o próprio Haber afirma, *“Nadie logra explicarse cómo es que los campesinos, ya no-indígenas, llegaron allí adonde viven”* (Haber,

2010: 56). Uma representação do campesinato, nessa medida, desprovido de laços tradicionais com a terra é, tanto filha, como reprodutora do colonialismo.

Que el mejor indio fuera el indio muerto queda reafirmado cuando lo arqueológico, como los muertos, no habla. Su posición, que heredó la arqueología, es la de quien, metódica y pacientemente y para beneficio de toda la nación, constata la muerte del indígena (Haber, 2010: 54).

Monteiro observa que esse processo de descaracterização étnica e de apagamento do passado indígena precisa ser mais bem avaliado e um dos pontos de vista a ser contemplado nessa avaliação deveria ser o dos índios aldeados e de seus descendentes. Esse desaparecimento é mais do que um mero fenômeno demográfico e biológico. Esses povos

não foram [...] simplesmente consumidos pelo rolo compressor do avanço da civilização, como queriam os pensadores oitocentistas e alguns deste século sob os pressupostos do evolucionismo, nem foram todos dizimados, como ensina uma versão tão militante quanto ingênua da historiografia que se apegava à imagem da vítima inerme (Monteiro, 2001: 128).

É inegável a presença de povos indígenas ao longo dos “sertões do leste” e até mesmo nas pequenas vilas formadas durante o período colonial, fato que, por si só, demonstraria sua não-extinção pelo avanço da fronteira de ocupação branca. A ampliação das fronteiras brancas, ao contrário, independente das inúmeras lutas violentas pelo controle do território, interiorizou cada vez mais os povos indígenas, deslocando-os para o “sertão” dos sertões e/ou fez com que esses povos fossem “(...) *morar junto às populações rurais e urbanas que haviam se estabelecido na capitania*” (Resende 2007: 07-08).

3.2.1 O “(des)aparecimento” dos índios Puri e os “purizados” da comunidade da Graminha e de Araponga

Apesar de os Puri não constarem no quadro geral dos povos indígenas do país, elaborado pela FUNAI²⁰⁸, uma pesquisa rápida na internet pode fornecer dados

²⁰⁸ A não menção dos Puri no quadro geral de povos indígenas do país é motivo de ressentimento por parte de alguns membros do CEPEC (dos “de dentro”). Jurandir, inclusive reclama não só da não menção, que poderia ser somente histórica, mas também do não reconhecimento pela FUNAI nos “dias de hoje”. Ele até entende que os “purizados” de Araponga e de outras localidades da Serra do Brigadeiro não sejam reconhecidos, porque eles já não vivem em comunidades, não têm um modo de vida compartilhado ou mesmo ideais políticos em comum. Entretanto, ainda existe um povo “Puri” aldeado entre as fronteiras de Minas e Espírito Santo, onde antropólogos já estiveram presentes, mas não conseguiram o reconhecimento da condição indígena desse povo junto à FUNAI. Esse fato é motivo de um

substanciais sobre a importância dada pelas prefeituras de algumas das cidades da Zona da Mata mineira ao fato de terem tido limites, antes, ocupados por povos Puri. Em alguns sites, como o do CEPEC e o da Ong Amigos de Iracambi, é inclusive encontrada a afirmação de que existem “remanescentes” vivos desses povos²⁰⁹:

Até pouco tempo julgava-se extinta a cultura e o povo Puri, porém, mais recentemente, tem-se notícia da existência de inúmeros descendentes que guardam a língua, a história, os costumes e outros saberes, além de marcarem presença no folclore e no imaginário religioso (Ribas, s/d)²¹⁰.

A partir dessa afirmação, eu, já interessada nos modos de representação dos Puri pelos brancos, decidi ir a campo para verificar a presença de “descendentes” de tais povos nesses municípios. O primeiro contato aconteceu em Juiz de Fora, com a equipe do MAEA, coordenada pela arqueóloga Ana Paula de Paula Loures de Oliveira, que no momento tinha, em aberto, um projeto de história oral com comunidades remanescentes de povos Puri. As informações e referências fornecidas por essa equipe foram muito valiosas e esclarecedoras. A partir delas, e em buscas em sites da internet por maiores informações sobre “remanescentes”, encontrei a Ong Amigos de Iracambi.

No site da Ong, encontrei o texto de Rodinei Ribas onde é mencionada a presença histórica desses índios na região, bem como a de seus “descendentes” em todo o entorno da Serra do Brigadeiro, considerado seu “último reduto”. De pronto, entrei em contato com a Ong e agendei uma visita a seu idealizador Robin Lê Breton, sem saber exatamente para onde iria e o que encontraria. As instalações da Ong se localizam no município de Muriaé, embora esteja mais próxima à cidade de Rosário da Limeira – a cerca de 15km. Para mim, a melhor forma de deslocamento, saindo de Belo Horizonte, era ir até Muriaé e depois pegar uma carona com Robin (que vai à cidade todas as terças). No dia de minha chegada a Muriaé passei algumas horas na cidade, onde não consegui obter nenhuma notícia dos Puri.

ressentimento ainda maior por parte dos membros do CEPEC e, segundo Jurandir, de um profundo descontentamento dos “Puri” aldeados para com os antropólogos.

²⁰⁹ Os principais trabalhos sobre os denominados “remanescentes indígenas”, “povos indígenas emergentes” ou “índios misturados” estão associados a povos da região Nordeste do país, cuja condição foi eminentemente pensada pela falta/ausência ou pela “perda” de elementos tradicionais e/ou característicos da pessoa indígena. Oliveira Filho foi um dos primeiros a pensar a condição dos “índios misturados”, sob a perspectiva da teoria dos grupos étnicos de Fredrik Barth, calcada nos “processos de etnogênese”, entre a emergência de novas identidades e a reinvenção de etnias já conhecidas, consagradas pelos relatos históricos.

²¹⁰ Texto disponível em <http://www.iracambi.com/portuguese/puris.shtml>

Os contatos com a Ong Amigos de Iracambi, através de Robin, bem como com o CEPEC e com Jurandir dos Santos Assis foram muito frutíferos e de suma importância para o desenvolvimento desta pesquisa.

A seguir, apresento descrições de campo e alguns apontamentos que, espero, permitam dar noções sobre quem são os *purizados* da comunidade da Graminha e de Araponga, que redes de relações têm estabelecido, quais confluências os aproximam e como se relacionam com os discursos arqueológicos e históricos.

Comunidade da Graminha

Decíamos uma encosta muito íngreme em uma estrada estreita e esburacada, quando Robin começou a me contar como havia sido o processo de compra daquele terreno. Segundo o antigo proprietário, aquelas terras haviam pertencido aos antigos Puri. No extremo cume, ainda era possível ver os amontoados de pedra, os enterramentos Puri.

Eu me perguntava, por que antigos? Todas as referências apontavam aquele território como de ocupação Puri! Na internet, os sites da maioria dos municípios do entorno do Parque Estadual Serra do Brigadeiro afirmavam a permanência desse povo em seu território, cujos cidadãos, em sua maioria, eram qualificados nos sites como “descendentes” desses povos indígenas. Robin não acreditava que, nas comunidades próximas à sua fazenda, eu pudesse encontrar o que procurava. *“Os Puri foram um povo do passado, por ali não existiam índios. Só existiam pequenas comunidades rurais, com moradores simples, vivendo do que a terra os dava, no máximo tinham um pequeno canteiro de pés de café”* (Robin, com. pers.).

Esse foi meu primeiro impasse de campo seguido de um princípio de desapontamento. Aquela estrada íngreme, escura e escorregadia parecia denunciar minha sorte.

Os envolvimento iniciais com a pesquisa que a seguir apresento não estiveram associados aos possíveis “descendentes” de índios nomeados Puri. O seu estudo iniciou-se em minha monografia de final de curso. Neste período até os primeiros meses do início da pesquisa no Mestrado, eu acreditava que esse grupo havia sido extinto pelo

contato com o branco. Ao que parece, eu não era a única. Vizinhos “de fora”, como Robin, apesar de morar na região há mais de dez anos, também ignoravam a “herança” das comunidades da região.

Na primeira etapa de trabalho de campo, permaneci quinze dias alojada nas dependências oferecidas pela Ong Amigos de Iracambi. Voltei, posteriormente por mais uma semana, a essa comunidade. Quando me deparei, pela primeira vez, com os habitantes da comunidade da Graminha pude ver em seus traços um quê de indígena, mas quando me aproximei e falei com as pessoas, elas me pareceram muito familiares: pequenos proprietários de terra, que viviam em suas modestas casas cercadas por um quintal com algumas galinhas, cachorros, gatos, uma bica de água, bananeiras e sempre uma pequena engenhoca, uma roça de milho, uns pés de café esparsos, um pasto inteiro de braquiária para algumas poucas cabeças de gado, quando existentes. Típicos moradores das inúmeras comunidades rurais de Minas Gerais. Era muito envolvente esse pensamento inicial, chegava a ser capturador de qualquer outro, principalmente porque essa foi minha realidade, como eles diriam, minha “cultura” por toda minha infância e adolescência. Cheguei ao extremo de pensar que os índios Puri teriam mesmo sido extintos. “*Eles não são mais índios não*” (Robin, com. pers.). Confesso que levei um choque quando me disseram “*Somos um povo misturado*” (Sebastião, com.pers. Graminha). Fui acometida por uma urticária essencialista que me incomodou por alguns dias. Como eu lidaria com aquela situação? Como reagiria e escreveria sobre ela de modo a não os comprometer ou prejudicar? Nesse momento, eu ainda achava que poderia falar por eles...

Nos dias subsequentes à minha chegada, fui percebendo que sim, eles possuíam um quê de camponeses, de típicos moradores dos confins das Minas Gerais, mas havia algo diferente, algo que saltava aos olhos à medida que a convivência e os dias se amontoavam. Afinal, quem eram eles? O que era essa ponta de diferença que só crescia com o passar dos dias? A dúvida e a intriga só faziam aumentar minha curiosidade e também a indagação, tanto de minha parte quanto da deles. Quem, afinal, era eu e o que eu estava fazendo ali? Não demorou muito para que percebessem aspectos, em mim, diferentes dos de outros pesquisadores e, ao mesmo tempo, semelhantes aos locais. A partir da percepção deles sobre quem eu sou, pude experimentar o fato de possuir elementos contraditórios e não imediatamente esperados em uma única pessoa, além de

conter todos eles e ser todos eles. Podia ter elementos de identificação que, em parte, remetiam-me ao modo de vida no campo e, por outro lado, ao da cidade, que mostravam certo conhecimento dessa vida no campo e, outros, que denotavam uma especialização possibilitada pelos estudos. Depois de entender as múltiplas identidades que eu podia ter e, de fato tinha (tenho) consegui entender que esses múltiplos pontos conflitantes não precisavam ser identidades conflitantes, ou ainda, um conflito de identidades. Deste momento em diante, parei de querer adivinhar quem eles eram, deixei que me mostrassem e os sentidos me levassem.

Embora os primeiros dias de campo não tenham sido muito animadores, depois de longas conversas, descobri inúmeras menções a “descendentes” de Puri, a pessoas *purizadas*. Mas todos insistiam em afirmar que esse grupo nomeado pelos brancos não existia mais. Era quase um desabafo sobre a “perda” da “cultura”: “*Os tempos são outros. Houve muita mistura*” (D. Maria do seu Olavo, com. pers.).

Eram cerca de seis casas a visitar e me apresentar, falar de minha pesquisa, de quem eu era e o que eu queria saber deles. Mas a questão era: o que eu queria saber deles? Essa pergunta ressoava o tempo todo em meu pensamento. Eu não sabia quem eles eram. As informações iniciais e seguras obtidas me garantiam que eles não tinham nada a ver com os Puri. Então, o que estava eu a fazer ali? Por acaso ia tentar saber se eles tinham alguma memória dos Puri, se encontravam fragmentos de sua cultura material em suas plantações? As inseguranças de campo denotavam um caminho obscuro.

As primeiras conversas só estreitavam o caminho. Ninguém sabia de índio nenhum.

“Mas já teve índio aqui? Eu não sei disso não. Quem vai poder te informar melhor é o pessoal lá da Espaiada. Lá dizem que teve.” (seu José, filho da D. Maria do seu César, com. pers.).

Essa frase me foi dita mais de cinco vezes. Eu, muito persistentemente, (insistindo em não sei o quê, porque não tinha claro o que queria) continuei indo em suas casas. Também não havia meios de voltar antes do tempo previsto. Juntar lenha para “arrumar” porco, apanhar milho verde, moer cana em engenhoca manual, “escumar” garapa, acompanhar crianças e adolescentes na coleta de plantas medicinais, ouvir anedotas, sermões, cantigas e trovas dos pais de família, parar para ouvir a Ave Maria

das seis horas. Essas foram as atividades dos primeiros dias do período da manhã até a noite.

Numa postura muito mais de ouvir e olhar, quem faziam as perguntas eram eles. Gostavam de ver minha desenvoltura com suas atividades cotidianas, até que resolveram perguntar como eu sabia lidar com todas aquelas coisas de forma não desastrosa. Pronto! Minha não-pessoa passou a fazer algum sentido. Até aquele momento eu era apenas mais uma que trabalhava em Iracambi e iria embora em breve.

“*Seus pais vivem na roça? Como nós?*” (D. Sebastiana do seu José – filho de seu Olavo, com. pers.)

Esse passou a ser o modo como eu era apresentada aos demais. No caso de a pessoa já me conhecer eu era re-apresentada: “*Ela já morou na roça*”. As perguntas não paravam mais: onde sua família vive, o que fazem lá, eles têm terra, quanto tempo você viveu lá, por que foi viver na cidade? Enfim, fui soterrada por inúmeras questões e, para meu espanto, também por inúmeras informações sobre os *antigos* Puri.

A experiência pessoal na primeira fase de meus trabalhos de campo, portanto, auxiliaram-me no processo de aceitação, conhecimento e “consideração” por parte das pessoas *purizadas* da comunidade da Graminha. Pessoas de toda a comunidade começaram a falar que eram *purizadas*, porque, em meio a seu sangue “misturado” possuíam sangue dos antigos povos Puri, que algum dos avós, sobretudo as avós, haviam sido “pêgas no laço”, quem eram as pessoas *purizadas* mais “puras”, quais eram os mais “misturados”. Uns chegavam mais acanhados, dizendo nem se lembrarem mais de seus antepassados, justificando não conhecerem o tempo *dos antigos*. Outros negaram o parentesco, para logo depois assumirem.

Minhas conversas com eles então passaram a ser muito interessantes. A cada dia descobria novas coisas, novas palavras, novos contatos. Foi como estar atada a uma bola de neve com inúmeras amarrações. Amarrações porque eles negociavam minha estada ali o tempo todo. As informações a serem dadas estavam sempre associadas, até mesmo condicionadas, a uma espécie de “consideração” minha para com eles, a uma amarração. Eles tentavam me prender na tecitura de meu próprio trabalho, tal como

faziam com suas peneiras e com os brinquedos que teciam com a taquara de bambu e a palha de milho.

Como não ser presa nessa teia de informações? Não ser “pêga no laço”?

Os moradores da Graminha são predominantemente camponeses, com modo de vida tradicional, “pequenos” agricultores preocupados em produzir para o consumo próprio e, quando muito, em venderem seus excedentes para Iracambi ou mesmo para a cidade mais próxima, Rosário da Limeira. Em alguns casos se enquadram também na categoria de “trabalhadores rurais”, mas essa designação é quase incomum. Todos os que nasceram e se criaram nas imediações da comunidade se reconhecem e são reconhecidos como *purizados*, ou “descendentes” do povo²¹¹ da “nação” Puri. Esses são termos próprios dos moradores da comunidade da Graminha, com quem estabeleci longas conversas, ora guiadas por dúvidas e questionamentos meus, ora de caráter mais livre. Na Graminha foi rara a afirmação de ascendência negra (só ocorreu em um caso), embora houvesse casos de reconhecimento de ascendência europeia, pelo menos em um dos lados da família. Essas afirmações de ascendência são elementos constituintes de suas identidades étnicas. As múltiplas misturas são reconhecidas, mas o elemento prevaiente entre elas é o do sangue indígena. Reconhecem-se negros e brancos, mas o sangue indígena é o mais forte. E têm orgulho dessa prevalência, valorada em termos de resistência e força. Embora sua tradição e cultura, em muito, tenham se “perdido”, o sangue não se perdeu. *“Teve muita mistura, mas a gente não perdeu o sangue. Ele é purizado”* (D. Belinha do seu Joaquim, com. pers.). Seu Sebastião, considerado por todos os moradores da comunidade da Graminha como o *purizado* mais puro, afirma que *“a descendência é de Puri mesmo, mas ela é meio apagada. Mas tenho sangue de Puri ainda, nós aqui tudo tem. Hoje é o documento da gente”* (Seu Sebastião, com. pers.).

No caso dos *purizados*, eles mesmos se assumem como “misturados” e é no processo da mistura, instituída desde o contato até os dias de hoje, que se inicia a narrativa de sua origem, baseada no processo de ocupação da terra e na força moral de seu sangue. Seu

²¹¹ Na comunidade da Graminhas às vezes a expressão “o povo da ‘nação’ Puri”, é mencionado no plural – os povos da “nação” Puri. Segundo seu Joaquim os povos da “nação” Puri pertenciam à nação “Tiopica”.

Sebastião (com. pers.) frequentemente afirmava que *“a mistura enfraquece. Mas sangue de puri é um sangue mais forte. Ele não envelhece, é forte, viçoso”*. O modo como eles são se traduz em seus dizeres *“somos um povo ‘misturado’”*, “descendente”, *purizado* para demarcar a prevalência do sangue Puri sobre os demais (branco e negro). Cabe ressaltar que essas são categorias nativas de autoidentificação. O termo descendentes, na visão local não é utilizado no sentido de “deixar de ser” índio, mesmo porque o uso da palavra “índio” não é bem recebido na comunidade da Graminha²¹², onde a maioria dos moradores afirma que *“o Puri era de outra nação”* e que *“aqui não existia índio não”*. O que esses termos marcam é a “mistura” do sangue, e em alguns casos, da “cultura”, no sentido de uma mistura de identidades e relações étnicas. Tal fato não implica “deixar de ser” identificado com “o que se era”. Significa que, “ao que se era”, foi acrescentado algo mais, gerando novos modos de identificação, que não excluem ou substituem o outro. Embora assim seja, ninguém cogita a possibilidade de *“viver como os antigos”*, ou *“viver como os avós”*. *“Era um tempo muito difícil aquele”* (D. Maria do seu Olavo, com. pers.).

A localidade da Graminha pode ser entendida como uma comunidade (modo como eles inclusive se reconhecem) porque compartilham um modo de vida e reproduzem um modo específico de sociabilidade, baseado na família, na terra e no trabalho. Alguns dos moradores, homens, da Graminha, esporadicamente, realizam atividades relacionadas às instalações da Ong Amigos de Iracambi (localizada nas proximidades da comunidade) como capina, corte de árvores, roçadura do mato, colheita de mel, reparo das dependências e instalações elétricas e hidráulicas, dentre outras. Os trabalhos de limpeza das dependências e de preparo de alimentos, como o almoço e lanche, para os colaboradores da Ong, ficam a cargo de duas mulheres da região, uma moradora da Comunidade da Graminha – Carminha. Essa Ong, idealizada por Robin, ainda implementa algumas políticas locais de compra de produtos agrícolas excedentes e derivados do leite dos pequenos produtores da região.

Embora se reconheçam *purizados*, o interesse em promover sua “cultura” e “ativar” essa identidade é o mesmo em relação às demais identificações. Eles se sabem “purizados”,

²¹² Em Araponga, o termo índio tampouco é utilizado ou bem visto. Na acepção de Jurandir, a palavra índio intimida muito: *“Se falar índio ela [a pessoa] vai ficar com vergonha, pois eles foram muito maltratados e tratados com preconceito, desde o início da colonização. Índio andava pelado, comia gente e carne crua sem tempero. Nem casa tinha. Era povo bravo”*.

como se sabem “pequenos produtores”, pais de família, filhos e parentes e reconhecem “*seus valores*”. Não há nenhum movimento, que parta da comunidade, para externalizá-los, como também não existe um movimento articulado ou alguém *de fora* que o articule (pelo menos até a última data em que estive lá), ainda que ocorram na comunidade, como nas demais comunidades da região, reuniões frequentes com os moradores, especialmente profissionais da área de Turismo, como Virgílio Dornelas e Eliézer. Esses profissionais, em associação com as políticas públicas desenvolvidas na região, principalmente aquelas associadas à criação de um “território” para a região da Serra do Brigadeiro, como veremos a seguir, buscam implementar o Turismo Rural de base comunitária, nessa vertente da Serra, visando melhorias para as dezenas de comunidades no entorno do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro.

Na comunidade da Graminha, depois de já estabelecida a aceitação, fiquei sabendo dos trabalhos desenvolvidos pelo CEPEC e por seu principal idealizador – Jurandir dos Santos Assis, um *purizado* influente e conhecido por alguns moradores da Graminha, como o seu Joaquim, Virgílio, Robin e Eliézer (esses três últimos colaboradores ou diretamente envolvidos em projetos com o CEPEC). Aproveitando uma ida de Virgílio à Araponga, para uma reunião organizada pelo Centro de Pesquisa e Promoção Cultural de Araponga, fui conhecer o centro de cultura e seus membros. Essa foi a viagem de 80 km de moto que mencionei anteriormente – da comunidade da Graminha à cidade de Araponga. Enquanto esperava o término da reunião falei sobre meu projeto de pesquisa para os membros do CEPEC, inclusive para Jurandir. Depois de muitas ressalvas (a maior delas a de que eu não faria escavações na região) ficou estabelecido que eu poderia contar com o apoio do CEPEC.

O CEPEC é composto por membros de origem local que se identificam como *purizados*, de pessoas *de fora*, prestadores de serviços técnicos residentes em Viçosa e por colaboradores, a maioria também *de fora*. Os trabalhos desenvolvidos por colaboradores são, em sua maioria, esporádicos, contratados em função de uma demanda específica e eventual, ou ainda associada às várias parcerias com as demais instituições envolvidas nas redes de relações criadas pelas políticas públicas implementadas na região. Os *de fora*, no caso, precisariam de um tempo para se inteirarem do que é o CEPEC, de como funciona e quais são os objetivos e *sonhos* da instituição. Isso porque os integrantes *de dentro*, (aqui não é possível mencionar

somente o CEPEC) envolvidos pelas tramas das políticas públicas imaginadas para a região, de certo modo, “subverteram” sua proposta inicial, cujo objetivo era o desenvolvimento sustentável do território. A “subversão” ou a significação em seus próprios termos, mediadas pelo conhecimento e memória social do passado e modos de vida e manifestações culturais do presente, deu-se no sentido de buscar uma razão prática e, em certos casos, instrumental, para as comunidades, inicialmente de Araponga e, em seguida, para todas aquelas alocadas dentro do Território da Serra do Brigadeiro. O “em seguida” e o modo como essa razão prática e instrumental acomodar-se-ão às futuras gerações fazem parte do *sonho*.

Os *purizados* de Araponga, ou os “descendentes” dos povos da “nação” Puri, tanto da área rural quanto da urbana, assim se denominam e são denominados no mesmo sentido em que o termo é usado na comunidade da Graminha – designando aqueles em cujo sangue “misturado” se encontra o sangue, ou elementos do sangue, dos antigos povos Puri. Cabe afirmar que os habitantes de Araponga, da cidade ou do campo, não se reconhecem todos como *purizados*, configurando uma ocupação heterogênea. No campo, como constatado por Marisa Alves (2005), contudo, há uma socialibilidade entre os agricultores familiares, um modo de vida eminentemente camponês que os caracteriza enquanto um coletivo politicamente articulado, sob a designação de “trabalhador rural”, pautado no processo de “conquista da terra”, como veremos a seguir.

Devido à heterogeneidade, aos limites da pesquisa e do tempo de sua execução e, sobretudo, às minhas limitações como arqueóloga, decidi focar minhas atenções na atuação do CEPEC, especificamente em seus esforços na produção de artesanato. Entretanto, antes de falar diretamente da produção do artesanato da região, quero discorrer sobre o contexto em que esse artesanato é produzido, bem como sobre as redes de associações que culminam nessa produção. Início falando sobre a percepção que os *de fora* do CEPEC têm sobre ele.

A imagem que alguns habitantes da cidade têm sobre os membros do CEPEC, especialmente dos *purizados*, e do próprio CEPEC, suas atuações e resultados, é bastante diversificada. Há quem acredite que o CEPEC tenha feito um trabalho excepcional de ajuda às pessoas e comunidades. E, por outro lado, há quem acredite que

seus membros só tenham trabalhado em benefício próprio e segundo seus interesses. Há outros que se sentem valorizados enquanto *purizados*, ou ainda que os trabalhos do CEPEC trazem reconhecimento à história de sofrimento dos antigos e à persistência dos *purizados*. Outros acreditam ser uma bobagem tamanha “*querer recuperar o tempo ‘dos antigos’*”, ou “*querer voltar ao tempo ‘dos antigos’*”. “*Aquele tempo não volta mais. A gente nem sabe direito o que acontecia, os pais da gente não entrava nesses assuntos*”. Dada a divergência de opiniões, a posição do CEPEC não pode ser tomada como homogênea, ou como representativa de todos os habitantes de Araponga. Para entender o contexto geral local, as diversas opiniões e o seu porquê, seria necessário realizar uma pesquisa etnográfica, que não poderia ser o foco desse trabalho, pelos limites de tempo e de minhas competências.

Sob essas condições, considerei como foco as atuações empreendidas por *purizados* por meio do CEPEC e dos processos de construção de uma história denominada de “nossa” e de articulação de uma “identidade territorial”. As tentativas de criar uma identidade territorial visam congregar, sob uma unidade, as várias categorias de identificação local (“misturados”, *purizados*, “descendentes”, “caboclos”²¹³, “trabalhador rural”, “pequeno”, “grande”, “da rua”, “da roça”, dentre outras) a partir de seus *sonhos* e dos objetivos das CEBs, das políticas públicas, associações e organizações não governamentais e políticas culturais.

Cabe ressaltar que não pretendo aqui fazer uma sociologia do contato, como é criticado por Viveiros de Castro em seu texto intitulado *Etnologia Brasileira* (1999), no sentido de abordar apenas a visão institucional (do estado e acadêmica) sobre o nativo, ou seja, a do branco. Isso caracterizaria uma história do ponto de vista dos vencidos. O que pretendo é, ainda que preliminar, tentar mesclar essa história com a visão, com o modo narrativo que os próprios *purizados* têm da história de ocupação da região, sobre seus antepassados e sobre as implicações desse encontro para sua constituição no hoje, pautadas em muito em seus referentes materiais do passado e do presente.

²¹³ O “caboclo” é uma categoria muito usada por Jurandir, não para designar a ele mesmo, mas para designar outros, principalmente os “da roça”, “purizados” ou não. O termo “caboclo”, nesse sentido, se confunde um pouco com a acepção de camponês, atrelando-se àquelas pessoas que detêm conhecimento tradicional, que ainda “guardam” a “cultura”, não necessariamente a “cultura” deixada pelos antigos Puri.

Para entender a rede de relações em que estava inserido meu objeto de estudo, procurei empreender longas conversas informais, primeiro com os membros *purizados de dentro* do CEPEC e, posteriormente com pessoas *purizadas de fora* com quem me encontrava esporadicamente, em visitas à Escola Família Agrícola Puri e a comunidades e distritos do município de Araponga ou em conversa fortuitas. Falei ainda com pessoas *não-purizadas*, moradoras da cidade de Araponga, membros *de fora* do CEPEC, do CTA, da direção do PESB e responsáveis pela elaboração do Plano de Manejo do PESB.

A partir de dúvidas e questionamentos posteriores às conversas informais, realizei entrevistas orientadas (mas também informais), especialmente com Jurandir. Algumas vezes, anotei as falas em meu caderno de campo durante a entrevista, outras, anotei em momento posterior à conversa. Afora as conversas e entrevistas presenciais, outras foram realizadas por telefone e via e-mails até poucos dias atrás. Como as idas a campo foram restritas, ainda procurei analisar documentos públicos do CEPEC e CTA e pesquisas realizadas pelo CEPEC, gentilmente cedidas a mim.

Os *purizados* que atuam junto ao CEPEC são Jurandir e sua esposa Suca, Mário, irmão de Jurandir e Rodinei Ribas²¹⁴. Todos eles se consideram e são considerados *purizados*, moram na cidade de Araponga e, além de atuarem junto ao CEPEC, exercem outras atividades esporádicas em prol do município. Segundo Jurandir, seu pai Ginico Lopes comandou as apresentações da “Dança dos Caboclos”²¹⁵, por quase 20 anos. Por causa dos contos do pai sobre o tempo *dos antigos* e *dos avós* e em homenagem à sua

²¹⁴ Rodinei é também pedagogo e professor da rede municipal de Araponga. No CEPEC, atua como pesquisador das tradições e da cultura regional, trabalhando especialmente com os saberes orais. De suas pesquisas, resultou o livro *Conversa ao Pé da Serra*.

²¹⁵ A dança dos caboclos é uma encenação local que tenta reproduzir as danças (pulos) e os cantos dos antigos Puri. Ela reúne apenas homens e meninos, *purizados* e *não-purizados*, munidos de arco e flecha, vestidos com uma indumentária feita por *purizados*, que remete às antigas vestes e ornamentos indígenas, como cocares, colares e pinturas corporais, nas cores vermelha e preta. A Dança dos Caboclos, conforme o entendimento dos *purizados* do CEPEC “(...) é mais que uma simples dança folclórica, é um teatro, onde é encenada a história, os costumes e a preparação do jovem guerreiro, são apresentadas em três atos: Dança com Porrete (Lança), Dança com Arco e Flecha e Dança da Trança de Cordas”. Essa dança, segundo relatos orais, obtidos em pesquisas do CEPEC, seria praticada há pelo menos um século. Afora os inúmeros relatos orais constantes no Banco de Dados criado pelo CEPEC, existem também registros fotográficos da apresentação do grupo de “caboclos” a partir da década de 50. Já nos anos 60, seu Ginico Lopes passou a liderar o grupo, ficando à frente dele por 20 anos. No momento, quem assume a direção do grupo é Jurandir, filho de seu Ginico. Em 2002, com a criação do Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural da Prefeitura de Araponga, incentivos e apoio foram destinados a esse grupo. Com a fundação do CEPEC em 2003, o grupo se consolida ainda mais enquanto manifestação cultural da região. Composto por trinta integrantes, o grupo encontra-se, segundo os “purizados” do CEPEC, totalmente reestruturado com equipamentos e adereços.

memória, eles já sonhavam “resgatar” a “cultura” dos povos antigos e dar continuidade às apresentações da “Dança dos Caboclos”, há quase 20 anos “parada” e, assim evitar que ela “morresse”. Hoje a apresentação da Dança dos caboclos é realizada pelo grupo “Folguedo dos Arrepiados”, composto por 30 integrantes homens, de todas as idades, *purizados e não-purizados*.

“Estamos correndo atrás da nossa tradição, pensando em nos manter no futuro, para que esse povo, o povo Puri, esse povo tão bonito, não seja esquecido e perdido para sempre” (Jurandir, com. pers.).

3.2.2 Araponga – “De quando a história começou”

A nova configuração das relações baseadas na pequena propriedade camponesa e nas lavouras de café, que essa terra comporta, apresenta uma forte ligação com o componente étnico indígena, com a posse da terra e com o café. Para entendermos as especificidades dessa estreita ligação e a conformação das redes de relações, institucionais, territoriais e locais, no presente, é preciso recuarmos para o momento de “quando a história começou” – com o movimento de “conquista da terra”, construído em referência ao processo histórico de sua ocupação que engloba desde o tempo “dos antigos”, “dos avós” até “os dias de hoje”.

A divisão do tempo, tanto para os *purizados* de Araponga, quanto para a comunidade da Graminha, é entre o tempo *dos antigos, dos avós, dos pais* (citado com menos frequência) e *os dias de hoje*. O tempo *dos antigos* remete àqueles que não estão mais na memória das pessoas, a eles não são atribuídos nomes, ou relações dizíveis em termos de parentesco. São lembrados por seus feitos, especialmente em relação à “cultura”, à língua e à capacidade de resistência. Os *antigos* podem ser tanto índios Puri como negros escravos ou forros e, em alguns casos raros, brancos. O tempo *dos avós* é dito para aqueles a quem é atribuída uma relação de parentesco dizível ou nomeável, como “fulano de tal era meu tataravô”, ainda que por fonte incerta. Para D. Maria do seu Olavo (comunidade da Graminha), o tempo dos Puri era o tempo da avó. O tempo *dos pais* e o *dos dias de hoje*, às vezes, confundem-se sob a noção de tempo diferente, tempo *do recurso*, em que “*as coisas já eram diferentes*”. O diferente remete às facilidades e confortos, cada vez mais acessíveis. “*Hoje é mais diferente ainda*” (seu

Sebastião, comunidade da Graminha). Esse é o tempo do *purizado* e dos últimos Puri puros, que já viviam com famílias brancas, porque

já não podiam mais viver sozinhos no mato. Eram quatro irmãos, sem filho, sem marido, sem parente. Então foram ser companheiros de lida de quem tinha roça e viviam nas terras deles. Não tinha outro jeito. Um deles ia muito na minha casa quando eu era criança e até depois de casada de pouco, o Raimundo Puri. Mas ele não falava direito não. Falava atrapalhado, a gente quase não entendia a conversa deles”. A irmã, Heloísa Puri, ninguém via (D. Maria do seu César, comunidade da Graminha)²¹⁶.

“Tem 30 anos que Raimundo Puri morreu” (D. Maria do seu César, comunidade da Graminha).

Em Araponga, o tempo *dos dias de hoje* também pode se referir àquele que começou depois do início da luta pela terra.

Segundo Marisa Alves (2005), o processo de “conquista da terra” consiste “(...) *em um meio original de redistribuição fundiária, por meio da compra de terras em conjunto, a partir de troca e empréstimo de produtos agrícolas no interior de um grupo centrado em valores comuns e laços de parentesco e vizinhança* (Alves, 2006: 01)²¹⁷. O projeto que culminou com a “conquista da terra” foi impulsionado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que chegaram à região do município de Araponga em 1979. Conforme opinião dos primeiros contemplados com a “conquista da terra”, “*tudo começou com as CEBs’ e foi a partir daí que os agricultores foram ‘conscientizados’ e passaram a se ‘organizar’*” (Alves, 2006: 01).

As CEBs foram “missões” idealizadas pela Igreja Católica, a partir da realização do Concílio Vaticano II, em 1965. O objetivo dessas “missões” era atuar especialmente junto às camadas “populares” na América Latina, buscando harmonizar a fé cristã com a

²¹⁶ Segundo D. Maria do Seu César os últimos Puri puros viviam de serviços esporádicos para os que possuíam terra, como companheiros de “lida” dos mesmos. Companheiro, nesse caso, é o trabalhador diarista, que recebe por dia de trabalho, podendo trabalhar um dia para um e outro para outro, “*sem carreira certa*”. Os outros dois irmãos chamavam-se Zé Puri e Sebastião Puri.

²¹⁷ As dinâmicas de empréstimo/pagamento para a compra da terra se deram com base na confiança e “consideração” que se nutria pelos interessados em comprá-la, até a institucionalização do movimento por meio da criação do Sindicato de Trabalhadores Rurais do Município de Araponga, em 1989. A necessidade de fundação do sindicato foi colocada pelos mesmos agricultores familiares idealizadores do projeto de “conquista da terra”, sob os auspícios da “conscientização” promovida pela atuação das CEBs. Após a criação do sindicato, o processo de aquisição de terras continuou, mas a dinâmica de pagamento/empréstimo passou a ser mediada por ele.

aplicação da “Teologia da Libertação”, baseada nas dicotomias “libertação-salvação” e “opressão-perdição”. As CEBs, nesse sentido, encenam o discurso de que a história da humanidade deveria tender para uma história de liberdade (ou libertação) dos povos, com o fim do uso de violência física e simbólica, até então comumente aplicada, devido a assimetrias de poder, aos povos por meio da exploração e dominação.

A partir de alguns encontros e reflexões promovidos pelas CEBs, que visavam incorporar os “locais” no processo de “evangelização”, três irmãos, agricultores meeiros de Praia D’Anta, – seu Neném, seu Bibim e seu Fizim – cogitaram a possibilidade de adquirir um pedaço de terra, onde pudessem plantar e se *tornar independentes*²¹⁸. Eles foram os primeiros a *conquistar* suas terras. Posteriormente, com a consolidação e a comprovada viabilidade do projeto, outros pares locais que também almejavam sua “independência”, puderam conquistá-la.

Para Singulano (2006), o argumento das CEBs foi apreendido pelos agricultores familiares de Araponga, segundo a perspectiva que eles têm do processo histórico de ocupação da terra – de violência e resistência –, do qual são herdeiros, enquanto descendentes de grupos negros e/ou de indígenas Puri, ou enquanto trabalhadores rurais *pequenos*, a reformular o processo de ocupação da terra, em oposição aos *grandes*. A resistência de seus antepassados índios e negros, diante da violência sofrida, é tomada como exemplo a ser seguido e perpetuado frente à história deles hoje, de não-acesso à terra. “*Nesse sentido, a terra é o próprio signo de resistência, é aquele que realiza a conexão interna ao próprio grupo — formado pelos que a conquistaram — e deste com o seu passado mítico*” (Alves, 2005: 19).

A ideia de “conquista da terra”, pautada nos valores dos agricultores familiares de Araponga, fundados na família, na terra e no trabalho, segundo análises de Alves (2005), é originária desse entendimento do tempo histórico. Sob o signo da dicotomia violência/resistência houve, portanto,

²¹⁸ A expressão “tornar independentes” relaciona-se ao fato de esses agricultores (como acontece com muitos outros da região), não possuírem terra própria ou a que possuem não ser extensa o suficiente para que eles possam trabalhá-la e assim sustentar os membros do grupo doméstico. A pouca terra ou a falta dela não deixa outra opção, senão trabalharem em sistema de parcerias com outros, por meio da meação (Alves, 2005: 09), ou seja, serem dependentes *dos grandes*. O valor da terra, nesse sentido, é expresso em termos morais, mais do que em termos monetários: “(...) *ter acesso à terra é condição de liberdade frente aos grandes*” (Alves, 2005: 38).

(...) uma confluência de dois modos de conceber o tempo histórico. Assim, a inserção bem-sucedida das CEBs entre os agricultores familiares de Araponga faz-se por meio da consonância de discursos e práticas desta instituição com valores e concepções locais. Dessa forma, poder-se-ia dizer que as CEBs funcionam como uma espécie de *catalisador* de processos sociais, como os que deram origem à “conquista da terra”, presentes no contexto sociocultural dos próprios agricultores (Alves, 2006: 02).

De acordo com a percepção local e com os dados coletados por Marisa Alves (2005), outros movimentos locais apareceram após a chegada das CEBs. É como se elas tivessem aberto o caminho para os demais – o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Araponga (1989), associações (de agricultores e mulheres), diretório local do PT, cooperativa de crédito, uma escola família agrícola, que depois ganhou o complemento de Escola Família Agrícola Puri, dentre outras. Todas essas instituições, em muito voltadas para as localidades rurais, auxiliaram na agregação dos agricultores familiares, sob a categoria de *trabalhador rural*, mecanismo de identificação político-ideológica, “(...) *elemento essencial para as formas de organização política que daí decorrem*” (Alves, 2005: 21). Contribuíram também para um estreitamento das relações entre campo e cidade, uma vez que algumas dessas instituições possuíam sedes na cidade de Araponga. Outras, como a Escola Família Agrícola Puri, encontravam-se em área rural, como objetivo de promover o intercâmbio de ideias e ações e a confluência de atividades e políticas entre as duas formas de ocupação, os *da roça* e os *da rua*. Posteriormente, veremos que essas duas categorias, à primeira vista opostas, se congregam sob o termo *purizado*.

Com a continuidade do projeto de aquisição de terras, em 1987, foi fundada, sob esforços conjuntos de técnicos formados pela Universidade de Viçosa e agricultores, uma organização não-governamental, de base ambientalista – o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA), uma das 28 organizações vinculadas à rede PTA (Projetos de Tecnologias Alternativas). Na percepção de Alves (2005), a interseção entre os objetivos do CTA e o dos agricultores familiares se deu (e se dá) de forma semelhante àquela consolidada com as CEBs – “(...) *devido à confluência de concepções e práticas de ambos*” (Alves, 2006: 03). Os sonhos entre os agricultores e o CTA não seriam os mesmos, mas os valores que os sustentavam eram possuíam base comum (CTA 2002: 03 *apud* Alves, 2005). A confluência entre o CTA e os agricultores

familiares do município de Araponga ter-se-ia dado sob aspectos e concepções que envolviam questões ligadas à natureza, principalmente acerca da viabilização de uma tecnologia alternativa de trabalho com a terra, baseada na sustentabilidade, a partir da vinculação de saberes teóricos a saberes práticos e locais, valorizando esses últimos. A busca por uma tecnologia alternativa se baseia, algumas vezes, na recuperação de conhecimentos tradicionais “perdidos” pelos agricultores. *“Dessa forma, o CTA funcionaria também como um catalisador para a efetivação já presente de um modo específico de plantar, de se relacionar com a terra, com a natureza, ainda que não completamente evidente entre os agricultores familiares de Araponga”* (Alves, 2006: 03). Os ideais do CTA foram então pensados pelos agricultores familiares de Araponga como uma força a mais a contribuir com o que eles já pensavam, com seus próprios ideais e *sonhos*. O CTA veio para acelerar a ideia.

A dinâmica de construção de uma nova história, ou de sua própria história, baseada na ocupação efetiva da terra e na liberdade de poder decidir o que fazer com ela e com seu trabalho, fez com que esses agricultores familiares, parte dos quais se identificam como *purizados*, pudessem se sentir aptos para afirmar que a efetivação do processo de “conquista da terra” foi o começo da construção de uma história deles. Suficientemente empoderados por sua “conquista”, acreditam que, a partir do marco da compra da terra, os novos proprietários passam a ser atores e donos de sua própria história. O direito efetivo de adquirir a terra por meio de compra, ainda que coletiva e parcelada, e o direito-dever de trabalhá-la livremente é também o direito-dever de se autorrepresentar e de narrar sua história, qual seja ela (indígena, escrava e/ou camponesa), em seus próprios termos. Em suma, o processo de “conquista da terra”²¹⁹, nas análises de Marisa Alves (2006: 01), pode ser pensado como:

(...) um processo de (re)construção da história de ocupação da terra na região e como um mecanismo de (re)produção social engendrados por esses agricultores (Alves, 2006: 01).

(...) um meio de identificação e de atuação essencialmente político desenvolvido pelos agricultores familiares de Araponga, comportando uma perspectiva sobre o tempo histórico ao relacionar a visão de um passado histórico-mítico e a construção dos tempos presente e futuro de

²¹⁹ Em 2005, em visita à cidade de Araponga, membros do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) consideraram a “conquista da terra” como um modelo de “reforma agrária alternativa”, designação que os agricultores idealizadores do processo resistem em considerar, por acreditarem ser esse um esforço próprio para adquirir a terra (Alves, 2005).

suas vidas. Além disso, a "conquista da terra" é uma forma de *(re)produção* social de uma condição camponesa entre esses agricultores, pois não apenas reproduz, mas produz essa condição. A conquista resgata o elemento essencial do ser camponês — a terra — a partir de valores que, além de não terem deixado de ser camponeses, foram reforçados após a conquista (Alves, 2005: 42).

Em 2003, o Governo Federal Brasileiro criou, através da Secretaria de Desenvolvimento Territorial – SDT, do Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, o Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais – PRONAT. Ao tomarem conhecimento da criação dos “territórios”, o CTA, a EMATER-MG e a EPAMIG convocaram alguns atores locais para formularem, juntos, a proposta do Território da Serra do Brigadeiro. Foram definidos à época cinco Territórios Rurais, dentre eles o Território da Serra do Brigadeiro, aos quais seriam destinados recursos para infra-estrutura e serviços, visando ao desenvolvimento rural e regional. *“Os atores sociais viram este momento histórico como uma oportunidade de inserir a caminhada local de debates acerca das opções para o Desenvolvimento Regional na construção de uma política pública inovadora”* (CTA, 2004: 02). Formaram parte do Território os seguintes municípios: Araponga, Divino, Ervália, Fervedouro, Miradouro, Muriaé, Pedra Bonita, Rosário de Limeira e Sericita.

Segundo informações do CTA (2004: 24), a eleição da região Serra do Brigadeiro como território aconteceu por características peculiares desse: identidade cultural; grande concentração da agricultura familiar nos municípios integrantes; articulações e parcerias pré-existentes, garantindo grande capital social; e, patrimônio ambiental aglutinador. Não havia uma proposta previamente formulada para a formação do Território; essa teve, portanto, que ser feita às pressas.

Pensa-se que só foi possível propor, rapidamente, o Território, porque já existiam muitas informações sobre o mesmo, como Diagnóstico Rápido Participativo de alguns municípios. Provavelmente, o mais marcante, e que teve grande influência na aprovação do Território, foi o capital social já existente (CTA, 2004: 24).

Nessa perspectiva, o projeto de transformar a região dos referidos municípios em um território – Território da Serra do Brigadeiro – é visto pelo CTA como mais do que uma política pública do governo federal. O Território, antes de ser consolidado por uma política pública, foi construído historicamente pela memória social local e até mesmo

pela mobilização e debates, que ocorrem há mais de dez anos, pela criação de uma unidade de conservação na região.

A circunscrição geopolítica do território não foi definida pela SDT, ela ficaria a cargo de seus habitantes, se bem que, representantes dessa secretaria, dos municípios que compõem o Território e alguns convidados da UNICAMP e UFRJ estiveram presentes em uma “oficina de alinhamento conceitual sobre território, territorialidade e identidade territorial” (CTA, 2004: 26). Essa oficina foi realizada para que instrumentalizassem as ações locais para a construção e a afirmação da identidade territorial do recém criado “território”, e também para esclarecer, por exemplo, o que deveria ser entendido como território: “(...) *o espaço que afetivamente as pessoas sentem-se vinculadas*” (CTA, 2004: 26), com referências e valores comuns entre os que nele vivem. As referências e os valores comuns também definem, na opinião de representantes da SDT, a identidade do Território. “*Esse estímulo comum que é despertado pelas pessoas que ali vivem, é a dinâmica que vai ser capaz de dar resposta ao estímulo governamental*” (CTA, 2004: 26).

Vários elementos, segundo informações constantes no “*Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável – PTDRS*”, foram enumerados pelos representantes da SDT para a identificação de territórios: o sentimento de pertencimento, o padrão histórico produtivo, a manifestação étnica, práticas religiosas e festas comuns, etc. Também foram diferenciadas as noções de território e territorialidade. Esta última foi descrita “(...) *como sendo resistência social com toda a sua cultura e força para encontrar condições de vida*” (CTA, 2004: 26). Era preciso compreender essas territorialidades para saber como desenvolvê-las, sob o quase slogan: “Envolvimento para o desenvolvimento”. Para o envolvimento, a proposta era de realizar um diagnóstico “(...) *de formas de vida e de sobrevivida*” (CTA, 2004: 26)

A partir das “reflexões” propostas pelos representantes da SDT, os participantes da assembléia deveriam “trabalhar a identidade territorial” a partir da questão “*O que nos identifica enquanto Território da Serra do Brigadeiro?*” Sob as respostas seriam “(...) *dadas as condições para se efetivarem as escolhas do povo de um território e assim empoderar essas pessoas*” (CTA, 2004: 26).

Os seguintes itens são o resultado do “trabalho da identidade territorial”: o cultivo do café de montanha, ou café de altitude, de qualidade; a agroecologia; a cultura (festas, religião, hábitos, crenças); a predominância da agricultura familiar; o solo, o clima e relevo da região; os trabalhos de artesanato; o potencial para o ecoturismo e o turismo rural; a estrutura fundiária; a criminalidade ocorrida por conflitos fundiários em determinada época, principalmente nas comunidades mais isoladas do entorno do Parque; a falta de infraestrutura; a religiosidade como aglutinadora; a herança cultural indígena dos povos Puri; a grande interação entre as comunidades do entorno do Parque; a luta unida das comunidades no processo de criação do Parque da Serra do Brigadeiro; a água medicinal e de boa qualidade (CTA, 2004: 27).

As ações para o desenvolvimento territorial deveriam antes atingir as comunidades do entorno do PESB, porque, por mais que inúmeros elementos tenham sido informados por meio do “trabalho da identidade territorial”, o CTA, em outros momentos, afirma que o PESB foi, de fato, o elemento aglutinador dessa identidade territorial. Ao menos para os envolvidos na criação da proposta de constituição de um “território” frente ao MDA, em um primeiro momento mais comprometidos com a unidade de conservação e com a elaboração de seu Plano de Manejo.

Todo o processo para garantir as necessidades dos moradores do entorno do PESB e suas organizações, bem como a expressão da pluralidade de visões sobre o desenvolvimento da região, foram o “cimento” que unificou um sentimento de pertencimento à região da Serra do Brigadeiro. E este foi o principal motor do processo de criação do Território da Serra do Brigadeiro (CTA, 2004: 24).

Na fala dos *purizados* de *dentro* do CEPEC é perceptível uma grande confluência entre a noção de território e a de parque. Ambas se confundem e se misturam nos relatos, embora o território englobe áreas para além da área de preservação do parque. Tanto o território quanto o parque são pensados sob uma prerrogativa de preservação da natureza, da “cultura” e da tradição e estão envoltos pela noção de territorialidade que emana sentimentos de contiguidade e pertencimento. Desde muito, já havia uma identificação com o território reconhecido como *último reduto dos Puri*. A frase seguinte, proferida em uma apresentação de membros do CEPEC, no Salão Nacional dos Territórios Rurais, em 2006, em Brasília, demonstra o sentimento em relação à Serra do Brigadeiro:

“A Serra do Brigadeiro antes nos unia,

*Depois nos separou...
Agora nos une de novo...
Assim, juntos estamos construindo
Equidade Social e Ambiental!” (CEPEC).²²⁰*

A partir das diretrizes da SDT e do plano de ação para o desenvolvimento territorial, montado pelo CTA, o território, segundo documentos do CTA, foi construído e delimitado, com a mobilização da população local. A construção da identidade territorial e sua afirmação, no entanto, vem sendo constituída com o desenrolar de projetos relacionados às diretrizes do SDT, segundo a vontade e as várias identificações das pessoas das comunidades: *“Os atores sociais devem mobilizar a população local para que as pessoas digam o que elas querem”* (CTA, 2004: 33).

O primeiro projeto submetido à SDT/MDA englobando a noção de Território da Serra do Brigadeiro foi o de elaboração do *“Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável – PTDRS”*, feito pelo CTA-ZM. Em 2004, o CTA-ZM congregou as diretrizes para as frentes de intervenção no Território da Serra do Brigadeiro, aliadas às demandas e contextos locais, sob o nome de *“Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável – PTDRS”*. Esse plano, baseado nas propostas e diretrizes da SDT²²¹ do MDA para a Gestão Social do Território²²², contém os debates e as decorrentes definições sobre como implementar o desenvolvimento sustentável, especialmente nas comunidades alocadas no entorno do Parque Estadual Serra do Brigadeiro (PESB), criado em 1996. Os eixos estratégicos, segundo critérios de prioridade definidos em assembleias realizadas nos municípios que compõem o Território da Serra do Brigadeiro, foram:

²²⁰ Documento cedido, arquivo de power point para apresentação oral.

²²¹ Para melhor orientar seu trabalho de organização de um plano de desenvolvimento para o Território da Serra do Brigadeiro o CTA (2004) reproduziu a Missão da SDT e suas diretrizes para atuação. A Missão da SDT visa: organizar e fortalecer as ações sociais; adotar princípios e práticas de gestão social; implementar a integração de políticas públicas. Já, suas diretrizes dizem respeito a: ter como referência a abordagem Territorial; adotar planejamento ascendente; construir alianças; ativar de forma descentralizada; articular demandas e ofertas de políticas públicas; apoiar processos de construção. Essas diretrizes presumem que as comunidades sejam levadas para “dentro do processo”, para serem fortalecidas enquanto atores sociais e, no futuro, articuladoras de políticas.

²²² O programa de Gestão Social do Território proposto pelo MDA engloba os seguintes objetivos: definir território a partir de uma identidade; formar gestores sociais; transformar a dinâmica das relações; utilizar os instrumentos oferecidos pela SDT, como as oficinas, para que as demandas locais sejam atendidas; institucionalizar o “poder fazer e efetivar escolhas”; acionar lideranças e população para legitimar o processo e a criação do plano de desenvolvimento; criar um órgão Colegiado paritário, entre governo, moradores e sociedade civil, para ser representante legítimo do território e gestor de seus recursos e projetos. No Território da Serra do Brigadeiro, o órgão colegiado ainda não havia sido institucionalizado até 2004, porque os membros do Conselho acreditavam na gestão social (CTA, 2004).

- Preservação e Recuperação do Meio Ambiente
- Turismo Rural
- Agricultura Familiar Diversificada
- Agroindústria Familiar e Artesanato
- Cultura

Serão analisadas, para este trabalho, as diretrizes constantes no “*Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável – PTDRS*” que têm por objetivo incentivar a “promoção cultural” e a produção de artesanato. A princípio, a EMATER e a EPAMIG teriam ficado a cargo da capacitação para o artesanato, até a construção de centros de referência, informação e comercialização. De acordo com informações do CTA (2004), em Miradouro e Araponga seriam construídas Casas de Cultura, onde a gestão, segundo determinações da Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), deveria ser social, e o poder, delegado à instância local. Seriam responsabilidades das casas agregar valor aos produtos da Agricultura Familiar e ao artesanato e estimular manifestações culturais e tradições. Deve haver, portanto,

(...) uma co-responsabilidade de todos os envolvidos onde não será perdida a individualidade de cada um, mas sim, uma articulação em prol de um desenvolvimento comum, e [a SDT] tratou isso como empoderamento. Acrescentou ainda que: ‘território é poder, e poder de quem está nele. O problema é que quando se trabalha políticas públicas tem que definir o jeito de fazer que se torne uma regra, ou norma, com menos sentimento’. (CTA, 2004: 31).

Posteriormente, o CEPEC, seguindo a cartilha do plano de desenvolvimento sustentável, criado em conjunto com os demais municípios que fazem parte do Território da Serra do Brigadeiro, obedecia às diretrizes da SDT, parece ter se encarregado de promover esse incentivo, como instituição executora.

O processo de ativação e construção política de identidades em Araponga, sob a orientação das políticas públicas e inúmeras relações de rede, portanto, não se dá apenas no meio rural, com o processo de “conquista da terra” e com as formas diferenciadas de desenvolvimento rural local pensadas pelos agricultores familiares, desde final da década de 80. No meio urbano, os movimentos e relações de rede, entre associações, pessoas e objetos, empenhados no desenvolvimento da região, de forma sustentável,

também atuam na fabricação e afirmação de uma identidade territorial, que, de certa forma, é a congregação organizada de identificações locais, criadas, fortalecidas, e constituídas ao longo do processo do “trabalho da identidade territorial”. Apesar de os movimentos, associações e as relações de rede não terem sido criados apenas para constituir identidades, quando estabelecidas, foram usadas para essa constituição. Elas existiram também para isso – para serem usadas pelos de *dentro* para buscar identificações e/ou identificadores e gerar o empoderamento local. O próprio processo de “resgatar” e “promover” a “cultura” gera identificações e identificadores, não só pelo contraste ou pelas relações étnicas, mas, principalmente, pela própria transversalidade inventiva e dinâmica das associações constituídas nesses processos. E nessa dinâmica, apesar de as orientações da SDT, serem para uma normatização das ações, “com menos sentimento”, as significações do desejo e da memória direcionavam as atuações.

A fundação do CEPEC, em 2003, enquanto Centro de Pesquisa e Promoção Cultural, comprova o anseio por uma representatividade local, ou por uma possibilidade de autorrepresentação, de produção de narrativas próprias. Essa associação civil foi instituída segundo a vontade de um grupo local por conhecer e entender a história e a cultura regionais, especialmente a dos índios Puri, considerados os primeiros habitantes da região. O *sonho* de tomar a frente do processo de constituição de sua “história”, portanto, já existia. A institucionalização do *sonho*, sob o aparato das políticas públicas, pode ser considerada como o impulso inicial que possibilitou a continuidade da “história” (iniciada pelo processo de “conquista da terra”) de um coletivo heterogêneo e cada vez mais articulado e empoderado.

Em 2008, o CEPEC foi elevado à condição de Casa de Cultura, acumulando funções, determinadas pelo Plano de criação de casas de cultura nos municípios integrantes do Território. Cabe ressaltar que até agora foram inauguradas duas Casas de Cultura no Território da Serra do Brigadeiro e uma em Miradouro em 2007. A influência do CEPEC em toda a região do Território, portanto é bastante considerável. É conhecida e reconhecida sua “eficácia” na aplicação e prática das diretrizes do desenvolvimento rural sustentável. Além de idealizada nas linhas temáticas do Plano de Desenvolvimento Territorial do CTA, a conformação de uma casa de cultura e os benefícios que seu estabelecimento poderiam trazer, há muito já eram *sonhados* por *purizados* como Jurandir e seu irmão Mário, Rodinei e pelos irmãos envolvidos na idealização do

projeto da “conquista da terra” – seu Neném, seu Bibim e seu Fizim. O ideal de valorização das tradições locais, da “cultura popular” e do conhecimento do tempo dos *antigos* já era vivenciado por algumas pessoas, sobretudo *purizadas* nas áreas rurais e no espaço urbano.

Como afirmado anteriormente o ideal de valorização se deu, a princípio, com o desejo de reestruturação do grupo e da manifestação da “Dança dos Caboblos” antes comandados por seu Ginico Lopes. Para dar continuidade aos trabalhos do pai, em 1996, Jurandir assumiu seu lugar com o objetivo de manter as tradições e evitar a “perda” da “cultura”. Dada a influência de Jurandir, em 2003, ele se destaca como um dos idealizadores e fundadores do CEPEC, enquanto instituição. Em um texto dessa instituição é possível perceber a influência de Jurandir.

Atualmente o grupo folclórico e todas as atividades de pesquisa e resgate da língua e dos costumes Puris são dirigidos pelo Sr. Jurandir dos Santos Assis, um dos sócios fundadores do CEPEC, que vem lutando pela preservação da tradição cultural indígena passando-a de geração a geração (CEPEC)²²³.

Além da execução de projetos, orientados conforme as diretrizes do Plano de Desenvolvimento, é possível afirmar que o conteúdo dos planos de intervenção se adequava aos próprios interesses gerais do CEPEC: de inventariar, “resgatar” a “cultura”²²⁴ e promovê-la, proporcionando a continuidade da “história”, iniciada com o movimento de “conquista da terra”. A execução do projeto de incentivo e implementação de um artesanato para o Território viria ainda possibilitar em parte a realização do *sonho* – o de se “garantir” no futuro.

Nesse sentido, eu argumento que o CEPEC seguiu a cartilha porque nos Eixos Estratégicos do Plano de Desenvolvimento elaborado pelo CTA destinados à promoção da Cultura e do artesanato, os objetivos colocados nesse plano são os mesmos postos pelo CEPEC. Os membros do centro de cultura, especialmente os *de dentro*, parecem ter aderido quase por completo às diretrizes da SDT e às do Plano de Desenvolvimento, gerado a partir delas, fato que não pode ser mencionado para o caso da comunidade da

²²³ Documento cedido, arquivo de power point para apresentação oral.

²²⁴ O CTA, ao menos em parte, já havia almejado “recuperar” o conhecimento tradicional no que se refere a aspectos práticos de plantio, propondo uma revalorização do conhecimento local.

Graminha, onde as intervenções associadas à atuação das políticas públicas e, especialmente culturais, ainda são pouco efetivas.

Os objetivos do Eixo Temático, denominados também de linhas temáticas, que envolvem a promoção da cultura são:

(...) promover o resgate cultural das comunidades do Território buscando incentivos para perpetuação das tradições, principalmente nos locais onde elas ainda ocorrem. Difundir a cultura local como forma de manutenção da mesma e promover geração de renda para os/as moradores/as do Território através do turismo. Trabalhar a questão cultural como transversal a todos os eixos buscando sempre integrá-la na outras ações (CTA, 2004: 58).

Na perspectiva proposta no último objetivo do eixo temático Cultura do Plano de Desenvolvimento, “cultura” não é pensada enquanto constituída de práticas culturais formadas em rede com outras instâncias e associações que não somente a cultural e a social. Eles a pensam como algo a ser incluído, como uma instância que estivesse desconectada das demais em suas relações de rede, como se ela tivesse se “perdido” da trama social e política local e das pessoas. A percepção local de cultura, nesse sentido é, na maioria dos casos, diferente daquela proposta pela antropologia. Os *purizados* do CEPEC mencionam a cultura sob diferentes perspectivas, ligadas a elementos particulares de sua história, ocupação do território, estrutura de parentesco e cosmologia, conferindo significados outros ao termo, conforme a situação e em seus próprios termos. Devido a essa (re)-produção da categoria cultura eu a utilizo com aspas para diferenciá-la da noção antropológica, como colocado por Carneiro da Cunha (2009)²²⁵.

A linha temática que visa ao “resgate” cultural propõe, como colocado na “oficina de alinhamento conceitual sobre território, territorialidade e identidade territorial”, “(...) *o diagnóstico cultural, a recuperação de tradições ‘perdidas’ e o fortalecimento das tradições remanescentes e recuperadas, respectivamente*” (CTA, 2004: 58)²²⁶. Propõe, na prática, a elaboração de um inventário sobre a “cultura” popular do território,

²²⁵ Uma análise dessa percepção local de “cultura” mereceria ser exposta mais detalhadamente. No entanto, tal análise extrapolaria o escopo desse trabalho e minhas competências. Um trabalho interessante que aborda essa discussão é o de Rafael Barbi (2010), intitulado **A Cultura, o Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**.

²²⁶ O apoio à implementação dessa linha temática deu-se por meio do MDA, SDT, BDMG, Fundação Banco do Brasil, IPHEA, Ministério da Cultura. Com parcerias de organizações locais e poder público de cada município EMATER, IEF, prefeitura municipais, CTA-ZM, CEPEC, STRs e UFV.

sistematizado, “resgatado” e “promovido”, que permita direcionar as ações propostas e apontar possíveis parceiros para a organização de frentes de atuação. O CEPEC, como instituição executora, realizou esse “mapeamento” com a contratação de um antropólogo. Posteriormente, e devido à realização de outros trabalhos desse antropólogo na região da mata mineira, foi publicado um livro intitulado *Folgedos da Mata: Um Registro do Folclore da Zona da Mata*. A “promoção” da “cultura” como apontado no nome da própria instituição – Centro de Pesquisa e Promoção Cultural – almeja divulgar e difundir a “cultura popular”. Em suma, visa tornar conhecidos os dados coletados sob a forma de inventário através de publicações, mídia (folders, vídeos, fotos), apresentações públicas no município de Araponga e nos demais que compõem o “território” em campanhas, concursos, festivais, festas locais, bem como em eventos de ordem cultural em outras localidades. Como exemplo de destaque, pode ser citada a realização do *I Fórum Cultural de Araponga: Resgatando a Cultura Local e Regional* em 2006²²⁷ e a participação de membros do CEPEC no *Salão Nacional dos Territórios Rurais*, também ocorrido em 2006, na cidade de Brasília.

A noção de “promoção cultural”, nesse sentido, é entendida como uma forma de incentivar a “cultura” local e fortalecer a sua expressão, evitando que o pouco que “resta”, sobretudo aquela identificada como *dos antigos Puri*, “perca-se” ou “morra”. “*Estamos perdendo o que resta de nossa cultura, estamos perdendo nosso povo*” (Jurandir, com. pers.). Sob os desígnios de “morte” cultural, umas das linhas temáticas seguidas pelos “purizados” do CEPEC é a de “resgate da cultura indígena Puri”. Esse “resgate” tem sido feito, na acepção local, através do desenvolvimento de pesquisas que tentam reaver a língua, os costumes e crenças desse grupo. Fazem parte ainda do conjunto englobado pelo termo “promoção cultural” a organização das informações em um calendário festivo, onde devem constar as datas das festas de cada município e as informações culturais.

Com relação à “cultura” identificada como *dos antigos Puri*, a estratégia de ação é, antes, conhecer a história de ocupação do território, a identidade “perdida” da designação “arrepiaados”, dada à Serra do Brigadeiro e aos *antigos Puri*. A história de

²²⁷ Neste fórum, quatro grupos locais foram reunidos de acordo com suas temáticas: artesanato; festas populares (caboclo, folia, encomendação das almas); banda de música e teatro. A reunião visava mapear as práticas culturais que ocorriam no município de Araponga, conhecer os grupos, suas demandas e “sonhos”.

ocupação e de enfrentamento com os grupos indígenas é frequentemente mencionada nas apresentações realizadas pelo CEPEC. As informações iniciais sempre abordam um pequeno histórico da cidade, que enfatiza a origem do município, com citações sobre a ocupação primeira dos Puri, “*os primeiros e verdadeiros donos dessas terras*” (Jurandir, com. pers.) , a presença de ouro na região e a visita do governador D. José de Meneses, em 1781. Mas antes de (re)“estruturar” essa história, “mapear” e “promover” essa “cultura”, os *purizados* do CEPEC reconhecem a importância de trabalhar a autoestima de seus herdeiros – povo (índigena e negro) reconhecido pela subjugação sofrida e pelo forte senso de resistência à dominação – através de mobilizações e da formação de grupos de discussão. A necessidade de realizar esse “trabalho”, na opinião de Jurandir, justifica-se devido ao fato de muitos *purizados* não assumirem sua identidade por medo do preconceito e por vergonha de seu passado de sofrimento.

3.3 Continuando a “história” – a produção de artesanato de palha de café

O artesanato, apesar de constar em outro eixo temático – o da Agroindústria Familiar e Artesanato – na prática, é inserido naquele dedicado à Cultura, e envolvido na linha temática de “resgate” cultural. Para o artesanato, tal como para com a “cultura”, são pensadas as fases de diagnóstico, de resgate e de fortalecimento de sua produção, bem como sua “promoção”, especialmente como aglutinador de uma identidade territorial e de sua afirmação no presente e também no futuro. Além de desempenhar papel fundamental na identificação e sustentação de uma unidade territorial, o artesanato ainda é visto como uma “(...) *estratégia de diversificação da produção, geração de renda e incentivo à produção agroecológica diversificada*” (CTA, 2004: 63), como acontece com a noção de agroindústria.

Conhecidas as fases de produção (matéria-prima, artesãos, modo de produção) e comercialização (locais de venda, preço, grupos parceiros) do artesanato da região, cabe à insituição executora, da linha temática Artesanato, organizar grupos de produção, comercialização e ensino-aprendizagem. Além disso, deve também viabilizar e estreitar as relações entre as comunidades e municípios do Território, com o objetivo de

consolidar um mercado solidário e valorizar o uso de matérias-primas locais²²⁸. Dentre os possíveis executores constavam o CTA-ZM, EMATER, associações locais, STRs, EPAMIG, CEPEC, UFV, dentre outras.

Como as casas de cultura seriam os entrepostos entre o mercado solidário e a venda do artesanato, o CEPEC, de certa forma, tomou a frente de atuação desta linha temática e acabou sendo o responsável por facilitar a comercialização e promover a capacitação, especialmente para quem já produzia artesanato. Outra determinação a cargo das casas de cultura, associada ao artesanato, é o acesso ao mercado externo ao território, com a participação em feiras e eventos e a divulgação das produções, por meio de propagandas, reportagens e catálogos dos produtos. Responsabilidade que o CEPEC também assumiu²²⁹.

Dentre os processos de capacitação para a produção de artesanato, destacam-se aqueles referentes ao Projeto Arte Café, desenvolvido pelo CEPEC, com o objetivo de produzir vasilhames de palha de café. Cabe mencionar que a SDT ofereceu as diretrizes e o CTA criou o plano de intervenção, mas o modo como foi desenvolvido o projeto, envolvendo todas as etapas dessa linha temática, ficou a cargo da instituição executora – o CEPEC. O poder de decisão e de execução foi delegado aos *de dentro*, configurando um “pensar” e um “fazer” artesanato, conforme sua memória social, noções do tempo, perspectivas, habilidades, relações e associações, *sonhos* e contexto sócio-político atual.

A ideia de fazer artesanato de palha de café surgiu após a participação de Jurandir em um evento em Viçosa, onde havia uma exposição de objetos feitos de casca (ou palha) do café. Associando a ideia ao contexto e ao modo de vida dos habitantes de Araponga (baseado nas fases de plantio, “panha” e beneficiamento do café) e também às diretrizes do Plano de Desenvolvimento Rural, Jurandir pensou que a produção de um artesanato local, cuja matéria-prima fosse palha do café, seria a oportunidade ideal para “casar” as demandas à ação. Além de atender a uma linha temática do plano de desenvolvimento, a produção e comercialização do artesanato supririam outras, como o aumento da renda

²²⁸ As fontes de apoio para a linha temática do artesanato são o MDA, Ministério da Cultura, Fundação do Banco do Brasil, com parcerias das comunidades, organizações locais, EMATER, CTA-ZM, STR e associações locais.

²²⁹ Posteriormente o CEPEC foi ainda transformado em Ponto de Cultura.

familiar; a diversificação da produção; o aproveitamento da “sobra” do beneficiamento do café; a criação, fortalecimento e afirmação da identidade territorial; a oportunidade de colocar em prática o conhecimento tradicional e a habilidade manual do *purizado*; a disseminação e a divulgação das produções; o fortalecimento das redes de relações com os demais municípios do território; e, a “garantia” da realização do *sonho* – a permanência dos *purizados* no futuro, no tempo, no espaço e na memória.

Arquitetando as inúmeras possibilidades interligadas que um artesanato feito com a palha de café, um “sub-produto” da cafeicultura, poderia oferecer, Jurandir fez combinações com Gabriela Rizalli, que dominava a técnica de produção desse artesanato e agendou dia e horário para um minicurso, nas dependências do CEPEC. Mais de dez mulheres participaram da capacitação, entre elas, Suca, a mulher de Jurandir, que aprendeu a técnica e produz regularmente, conforme a demanda, peças de variados tamanhos, formatos e funcionalidades. Suca, atualmente, é quem ministra os minicursos nas demais cidades integrantes do Território, na tentativa de disseminar o conhecimento, ampliar a rede de produção e acelerar o processo de afirmação de identidade territorial. O artesanato, associado à ideia de cultura material²³⁰, seria, na opinião dos *purizados*, a materialização dessa identidade, o veículo material a disseminar a “cultura” tanto *dentro* dos limites do território quanto *fora* deles. A cultura material atuaria, na acepção local, como elemento ativo e de suma importância para a constituição e afirmação de uma unidade identitária (Jones, 2005). A produção dessa cultura material ainda estaria associada às fases de “recuperação” e “resgate” do conhecimento do tempo *dos antigos*, de sua “cultura”.

Os objetos do passado, de objetos do tempo *dos antigos* passaram a referenciar o processo de produção do artesanato, senão em relação à matéria-prima, forma, estilo e decoração, associado a aspectos simbólicos de persistência desse povo, materializada na resistência física do material encontrado, no caso, material cerâmico e lítico, de reconhecida durabilidade. Os simples objetos, para os arqueólogos, vestígios arqueológicos, foram pensados e agregados à categoria de referentes materiais. Esses

²³⁰ É englobado na definição de cultura material, segundo Hodder (1982), qualquer objeto produzido pelo ser humano e que carregue consigo um significado cultural. Considerando que os objetos possuem significado e significância cultural é possível afirmar que a cultura material é tanto produto, como produtora do ser humano, físico e simbolicamente. Ao mesmo tempo que reflete, ela produz seres humanos, suas “misturas” e diferenças.

referentes, reputados ao passado, ao tempo *dos antigos*²³¹, ajudaram a pensar a produção de um artesanato que aglutinasse a noção de uma identidade territorial no presente. Aglutinar essa noção significa congregar várias formas de identificação: histórica, étnica, com a terra, com o café, com o presente, com o campo e a cidade, com os vizinhos e com a noção de territorialidade.

O artesanato, enquanto cultura material, é mais do que simplesmente o suporte de projeções simbólicas – a ele pode ser atribuída agência. Como um novo elemento inserido nas redes de relações, ele pode ser modificado ao longo do processo de produção, conforme surjam novos elementos associáveis e demandas das associações já estabelecidas. As próprias associações já instaladas são também modificadas pelo surgimento de novos elementos associáveis. Como afirma Latour (2006), as associações não são estáveis. O “social” pode ser mencionado como “uma série de *associações* entre elementos heterogêneos” (Latour, 2006: 05), portanto, em constante e dinâmico processo de construção, de reassociação e reagrupamento. Não é algo dado, nem específico, a congregar somente elementos da ordem do social. As associações, de fato, são estabelecidas por laços que são, em si, não-sociais. Cada novo elemento associável pode ser incorporado às relações e ao processo de construção do social. E, por isso mesmo, as combinações entre as associações não podem ser previstas ou predeterminadas. Esse é o caso do artesanato que, enquanto novo elemento associável, passa a ser incorporado à rede de relações locais e com os vizinhos em um processo dinâmico de construção do social.

Ainda pensando nas combinações de associações, embora os *purizados* referenciem a produção de artesanato de palha de café ao passado, essas atividades se desenvolvem no presente, portanto, em estreito contato com o produto agrícola de maior importância local – o café. Ainda que os envolvidos na produção do artesanato, e até mesmo os demais moradores do município de Araponga (os *da rua* e os *da roça*), não possam ser enredados em um cotidiano e em identificadores comuns, por partilharem o “espaço do café”, suas vidas são regidas pelo ciclo da produção cafeeira: plantio, capina, “panha” e beneficiamento (secagem, limpeza, torragem, moagem, refugo da casca). Nessa perspectiva, o café não representa somente um valor monetário, sua importância, como

²³¹ Os *antigos*, no caso, integram pessoas indígenas e negras, raros casos, europeias, antes de sofrerem a “mistura”.

aquela conferida à terra, é de ordem moral, como já o havia constatado Marisa Alves (2005, 2006), para o caso dos camponeses de Araponga. Se a importância conferida ao café é de ordem moral, a produção do artesanato, a partir de um subproduto da cafeicultura, também é permeada por uma moralidade local, por um sentimento de “consideração” que estabelece o senso de coletivo entre eles e os vizinhos.

A produção do artesanato de palha de café também se associa, nos *dias de hoje*, a outras instâncias de importância local, como: à terra, responsável pela produção do café e à família, enquanto unidade produtora do artesanato e ao trabalho. Com relação a essa última instância, é possível afirmar que a produção do artesanato fecharia o ciclo de produção cafeeira: depois do plantio, a capina, a “panha”, a secagem, a retirada da casca, a torragem, a moagem e a utilização da casca na produção de artesanato. Antes da invenção do uso da palha de café como matéria-prima, esse item, na maioria das vezes, era tratado como refugo, como o que sobrava do beneficiamento do café, deixando uma brecha no ciclo produtivo. Com a produção do artesanato, os trabalhos com o café seriam completos. Através do trabalho “aproveitam” tudo o que a terra e o café, como instâncias ligadas a uma moralidade, podem lhes dar.

O aproveitamento, no sentido de valer-se dos benefícios e possibilidades que a terra e o café podem oferecer, é referido a pessoas *purizadas* e também *não-purizadas*, visto que o mercado de consumo engloba ambas as categorias, subdivididas em muitas outras. Reconhecidas como *purizadas* ou não, as pessoas participam da realização destas atividades e consomem os produtos advindos delas. Com isso elucida e fortalece o elo presente-passado e aumenta a coesão social do coletivo. Cabe ressaltar que a categoria *purizado* é apenas uma dentre tantas outras formas de identificação local a serem congregadas dentro do que compõem a “identidade territorial”. Na composição da identidade territorial, os *antigos* Puri não são o foco, mas o início de tudo. “*O antigo Puri faz parte de nossas origens e na esteira dele vem o caboclo e o caipira*” (Rodinei, com. pers.).

O artesanato de palha de café, produzido em Araponga, é considerado de suma importância para a compreensão da forma como a tradição e o presente se interatuam, com todas as especificidades do contexto de ocupação histórica, econômica, social e local do presente e como as práticas culturais e sociais são reestruturadas em função

disso, modificando as relações domésticas, econômicas e de poder. Os vasilhames têm sido produzidos por cerca de dez famílias²³² em Araponga, a maioria moradores *da rua*. O CEPEC se responsabiliza pela guarda, exposição e comercialização desse artesanato, dentre outros produzidos.

Na perspectiva dos *purizados de dentro* do CEPEC, a conjunção dessas dez famílias para a adesão ao projeto de produção do artesanato de palha de café se deu segundo um saber tradicional, que estava “adormecido” (termo local) e a uma habilidade manual (principalmente com relação aos trançados), na maioria dos casos, de *herança* indígena. O projeto de capacitação articulou mulheres, adolescentes e crianças do município de Araponga e de municípios vizinhos para o início da produção de um artesanato que, conforme almejavam os membros *de dentro* do CEPEC, deveria se tornar um traço marcante e característico da identidade territorial, reconhecido *dentro e fora* do território como “o” artesanato do Território da Serra do Brigadeiro.

Entretanto, considerando as inúmeras combinações de associações feitas, a partir da ideia de produção do artesanato de palha de café, essa produção tem se configurado como algo mais que uma simples afirmação de “identidade territorial”, ou ainda de identidade do *purizado*. Devido às redes de combinações e reagrupamentos que os processos de capacitação, produção, exposição e comercialização geraram, o artesanato de palha de café passou a fazer parte do cotidiano das famílias produtoras, de outras envolvidas nesse processo produtivo e de suas relações de trabalho, traduzindo-se em oportunidades de encontros entre conhecidos e moradores de cidades vizinhas. Nesses encontros fortuitos, por ocasião de cursos de capacitação ou em exposições, os participantes aproveitam a ocasião para realizarem atividades lúdicas, em que todos participam, adultos, crianças, homens e mulheres. A produção do artesanato de palha de café, portanto, é, agora, parte integrante da vida dessas pessoas, de seu modo de reprodução social.

Embora, a produção de artesanato não possa ser pensada somente em termos de uma afirmação de identidade, a força propulsora inicial de sua produção visava à materialização de uma identidade territorial, ou ainda sua concretização. Para isso foi

²³² Ainda que a mulher seja a responsável pela produção do artesanato de palha de café, prevalece a noção de unidade familiar, de grupo doméstico.

articulada uma produção, a partir de traços e modos de fazer relativos, ou pensados para serem relativos, àqueles produzidos pelos *antigos*, seus antepassados, ainda que só em relação à sua permanência no tempo e no espaço. Para garantir a relação com os referentes materiais *dos antigos*, os *de dentro* do CEPEC, além da produção de artesanato, decidiram experimentar modos de reprodução dos objetos considerados como *dos antigos*. Dentre os objetos utilizados nas tentativas de reprodução, segundo o olhar arqueológico, constam um cachimbo, alguns cacos cerâmicos, fusos e material lítico lascado, polido e picotado de origem indígena e, outro cachimbo com decoração incisa, de origem africana. Todos os materiais foram encontrados, em superfície, por diferentes moradores locais nas imediações do município e entregues a Jurandir, que os guarda na casa de sua mãe, dentro de uma caixa acolchoada.

Nesse caso, a reprodução é pensada considerando a matéria-prima dos objetos, o formato e a decoração que eles podem ou não apresentar. Os *de dentro* do CEPEC acreditam que os Puri dominavam técnicas de decoração corporal e em objetos, como a pintura e a incisão, no estilo de retas trançadas, bem como a produção de quaisquer objetos que envolvessem o enlace de amarras. Arqueologicamente, o fato é que os vestígios admitidos como dos Puri (Tradição Una) muito raramente apresentam pinturas, ou mesmo qualquer tipo de decoração (Prous, 1992).

Outros objetos também são reproduzidos e experimentados, como é o caso de colares, cocares, vestes indígenas, pinturas no corpo, bodoques, arcos e flechas. Todos esses objetos são produzidos por ocasião de apresentações da Dança dos Caboclos. Nas duas situações mencionadas (reprodução de objetos *dos antigos* e produção de artesanato), os objetos são produzidos, na maioria das vezes, a partir da ideia que os *purizados* fazem dos referentes materiais do passado. Além de remeterem à memória social, também buscam referência na retórica colonial, especialmente na iconografia e em relatos de viajantes – o que materializa e atualiza a memória social, a lembrança, rememora e estabelece um vínculo direto com *os antigos*, numa luta contra o esquecimento e o “desaparecimento”. “*Nossos antepassados eram capazes de produzir esses objetos, nós também somos. Nos garantiremos no futuro*” (Jurandir, com. pers.).

Embora uma parte considerável dos objetos apresente características e elementos que remetem ao passado, os produtores de tais objetos se sentem livres para produzir

formatos e pinturas que não se identificam diretamente com *os antigos*. Não há obrigatoriedade em reproduzir e, quando é feita, não é algo que acontece ao acaso. A confecção de determinados objetos, como aqueles relacionados a rituais de dança, exige um sentido, uma motivação para serem executados, pois cada objeto possui um significado específico e muito particular, um vínculo com o passado e com *os antigos*. Nos dizeres de um dos membros da comunidade: “*Não dá pra fazer assim por fazer. Tem que ter um significado. Não se deve brincar com isso*” (Mário, irmão do Jurandir, com. pers.).

De modo geral, as ideias para essa reprodução e para o estabelecimento da relação entre objetos produzidos no passado e no presente são tomadas emprestadas, além da memória social, de relatos e iconografia de viajantes e naturalistas, ou seja, do discurso histórico-colonial e, especialmente do arqueológico, que de alguma forma chega até eles. Na região de Araponga, especificamente, não houve nenhuma pesquisa de cunho arqueológico, nem mesmo trabalhos de educação patrimonial, a não ser aquela empreendida pelo CEPEC, em relação ao levantamento dos casarões do café. Apesar da não-presença desse tipo de pesquisa na região²³³, alguns discursos reconhecidos pelos arqueólogos como próprios de nossa disciplina são utilizados pelos *purizados de dentro* do CEPEC, em sua conformação no presente, tanto para a produção de artesanato, quanto para a reprodução dos objetos *dos antigos*.

O que se apreende na relação com os *purizados de dentro* do CEPEC é que os discursos arqueológicos são, em parte, conhecidos, eleitos e ressignificados por eles. O primeiro traço que remete a um discurso arqueológico é o de que o passado é fundamental para a conformação do coletivo no presente. Mas tal traço poderia ser confundido com os desígnios da História. Se o passado é de suma importância para a constituição do presente, na percepção local, os objetos alocados, nesse tempo remoto, são essenciais para o entendimento de quem foram os “donos” e produtores desse material. Mas nesse ponto, surge a primeira diferença entre o discurso local e o da arqueologia. Se a arqueologia considera os objetos do passado, órfãos, o discurso local garante seu pertencimento aos *antigos* povos que habitaram a região. Mais do que atribuir

²³³ As referências para a utilização do discurso arqueológico parecem ser buscadas em um site da internet que traz informações sobre pesquisas nos sítios arqueológicos de Santa Maria Madalena. Disponível em http://www.caminhosgeologicos.rj.gov.br/novo/download/PDF_A3/Madalena_Arqueologia.pdf Acesso em 12/07/2011.

pertencimento, o discurso local se vale do arqueológico, que considera os objetos como prova incontestável de fatos e acontecimentos, como também de continuidade e contiguidade irrefutáveis no território. Os objetos são usados para legitimar seu senso de pertencimento ao território, e não para atribuir um selo de autenticidade, como o quer a arqueologia multicultural.

O selo de autenticidade, muitas vezes buscado pela arqueologia nas determinações do conceito de tradição, não é sequer cogitado pelos *purizados de dentro* do CEPEC. Simplesmente não há como garantir a atribuição de tal selo. O *purizado* pode ser qualquer um, desde que se reconheça e seja reconhecido nessa categoria. Quando se procuram tentativas de caracterização de quem pode ou não ser reconhecido como *purizado*, os membros *de dentro* do CEPEC tomam emprestado e dão um significado outro ao discurso histórico colonial. Jurandir (com. pers.) recorda que *os antigos* Puri foram representados por viajantes que passaram na região, com feições européias, inclusive tiveram seus olhos coloridos de azul²³⁴. A intenção do branco, ao representar os índios com traços brancos, revela, em parte, o discurso corrente na época – o de assimilação do índio pela unidade nacional, de mistura deste aos demais componentes nacionais, subsumindo a diferença. Entretanto, esse discurso do branco, materializado na iconografia, tem sido hoje transformado por alguns *purizados* em uma ferramenta para a demonstração de que eles não têm uma feição única, um único estereótipo. Jurandir considera essa uma prova concreta da existência da “mistura” desde o tempo *dos antigos*. É, do mesmo modo, uma prova, um atestado de reconhecimento de que os *purizados* não têm um traço e/ou uma feição definidores que os possam caracterizar enquanto tal. Nessa medida, os *purizados* podem apresentar quaisquer traços e feições: podem ter olhos azuis, ser baixos ou altos, brancos, morenos ou negros, uma vez que não são esses os critérios de identificação determinantes ou definidores de quem é ou não é *purizado*. O critério definidor passa pelos componentes e vigor do sangue puri. Sangue considerado “bravo”²³⁵, de fibra, como eram considerados pelos brancos os Puri de outrora. Apesar de toda a sujeição sofrida, de todas as misturas, o sangue puri foi

²³⁴ Jurandir faz referência a uma prancha de Rugendas (1998).

²³⁵ Não só ao sangue tem sido atribuída a categoria de “bravo”. Conforme relatos de moradores de cidades vizinhas, como Rosário da Limeira e São Miguel do Anta, os arapongueses são considerados o povo mais “bravo” da região da Serra do Brigadeiro. Ainda segundo esses relatos, essa “fama” do povo de Araponga é conhecida de longa data pelos vizinhos, que, em muitas ocasiões temem contendas com aquele.

mais forte, denotando sua resistência e permanência no território, bem como a debilidade do sangue europeu.

Readequado ou não o discurso histórico entre os *purizados*, o fato é que não há um meio eficaz ou plausível de se traçar uma relação direta e simples entre os *antigos* Puri e os *purizados* de hoje, que possa ser mediada pelo estudo da cultura material. O entendimento dos *purizados* em relação ao passado, quando diz respeito a referentes materiais, é de que esses tempos estão “misturados”, não há uma subdivisão possível. Como a “mistura”, em todos os níveis (físico, simbólico e cultural) já vinha ocorrendo, desde o tempo *dos antigos*, do contato, os materiais trazem com eles essa mistura, física e simbólica. São os portadores de parte do que os *antigos* viveram. E, devido a esse pensar, os *purizados* acreditam na impossibilidade de dividir os referentes materiais em grupos, de separá-los e afirmar de quem foram, exatamente, se dos *antigos* Puri, ou de brancos e escravos negros.

O uso refencial do passado, entendido como o tempo *dos antigos* e o tempo *dos avós*, para a produção de objetos no presente, não elege nenhum dos tempos sob os quais é dividido para níveis outros que o material²³⁶. Quando da produção e/ou reprodução de objetos, o que importa é se estes foram encontrados em terras de ocupação Puri. No entendimento local, essas terras dizem respeito a toda a extensão da Serra do Brigadeiro e algumas imediações. No caso de Araponga, localizada “aos pés da serra”, todo o município e arredores são considerados terras *dos antigos*. Todo e qualquer material cerâmico, lítico ou de outra natureza aí encontrado, independente do tempo do passado a que pertença, é considerado como “*herança dos antigos*”. Nessa acepção, são “misturados” vestígios arqueológicos de origem indígena e negra sobretudo, sem distinções entre eles. Essa afiliação de fato não importa. O que interessa é que esses objetos são dos *antigos* “donos” daquelas terras, de seus antepassados e, conseqüentemente, deles e de seus futuros descendentes que permanecerem no território. Os objetos, nessa medida, são pensados similarmente às categorias de identificação: se é *purizado* aquele que se identifica e é identificado como tal, é *dos antigos*, dos antepassados, o objeto que é reconhecido enquanto de propriedade dos

²³⁶ Na acepção de Hodder (1995: 164) a definição e a datação de fases ou períodos cronológicos é de extrema importância para o “fazer arqueológico”. Esse é um dos motivos pelos quais prefiro utilizar o termo referentes materiais em detrimento do utilizado recorrentemente na arqueologia “vestígios arqueológicos”.

membros mencionados como *antigos* (Morais Silva, 2010a). A cultura material, nessa perspectiva, se transmuta na “escritura” que os *purizados* têm do território, na prova material de que os *antigos* eram os proprietários daquelas terras, materializando e (re)-estruturando a própria relação que os *purizados* possam vir a ter com a terra.

Além de os referentes materiais serem a “prova” da presença *dos antigos* no território, eles são ainda a “garantia” de que os *antigos* sejam lembrados no presente. A produção de objetos, referentes materiais no presente, por sua vez, é a garantia de que os *purizados* de hoje serão lembrados no futuro. Talvez assim, os objetos materiais de hoje possam ser os referentes materiais de seus descendentes no futuro, a “escritura”, o “documento” que eles terão junto à herança do sangue frente às lutas sociais.

A não-distinção entre os referentes materiais do passado ocorre também entre os do presente. Não só as pessoas são “misturadas”, os referentes materiais do passado e a cultura material do presente também o são. Um exemplo é a construção de choças em comunidades rurais. Elas são erigidas com bambu e caibros de madeira de lei, seus tetos são cobertos de sapê associado a telhas de amianto e meia-cana. O piso apresenta-se de chão batido ou em cimento grosso. Elas são comumente usadas para bailes de forró nos finais de semana e, nos dias de trabalho, como depósito de tralhas domésticas e garagem. Em geral, estão localizadas próximas a “vendas” – pequenos mercados onde se compram bebidas, cigarros e algum mantimento corriqueiro²³⁷.

Em relação à coleta de referentes materiais, em superfície, por moradores locais, é interessante destacar a visão de Jurandir sobre a figura e o trabalho do arqueólogo. O pensamento enraizado é o de achar que o arqueólogo vai despojá-los dos objetos de seus ancestrais, moral e espiritualmente, ao afirmar que esses vestígios não reputam a seus antepassados; e, materialmente, arrancando-os de onde estão protegidos para depositá-los em museus distantes de seu território. Há uma associação direta, inclusive, da ação do arqueólogo e da arqueologia com a das companhias de mineração – ambas provocam o esfacelamento das moradas ancestrais (Morais Silva, 2010b). Esse talvez seja um dos resultados de um discurso colonialista e ilustrado dos arqueólogos de direito.

²³⁷ Uma dessas choças pode ser encontrada no trajeto entre as cidades de Araponga e Viçosa.

A partir do exposto, é possível afirmar que o vínculo estabelecido com os objetos do passado, encontrados dentro do Território da Serra do Brigadeiro, é de parentesco e de propriedade. “*Aqueles objetos sendo dos “povos” antigos, sendo do Puri, pertencem ao povo “purizado” de hoje. Porque eles são nossos antepassados e foram eles quem produziram aqueles objetos e os objetos contém a alma de quem os fez.*” (Jurandir, com. pers.). Além da relação de parentesco e de propriedade, é possível entrever uma relação de proteção “*da alma de quem os fez*”. Enraizadas as relações com os referentes materiais do passado, a reprodução deles, no presente, é utilizada como mecanismo de afirmação e manutenção de sua continuidade no tempo e espaço presentes, seria também uma difusão, uma disseminação desses objetos para *dentro* e para *fora* do território, o que tornaria conhecido o povo e a região e atuaria no fortalecimento dos diversos grupos, enquanto coletivo articulado, aumentaria a coesão social no esforço de rememoração, de luta contra o esquecimento e o “desaparecimento”.

Ao refletir sobre a máxima de que os colonialismos mais constroem do que destroem (Thomas, 1994; Gnecco e Ayala Rocabado, 2010), é esperado que o passado e o presente, a tradição e o contexto local se interatuem para a estruturação das práticas culturais e sociais, do cotidiano das pessoas, delineando uma cultura material permeada por misturas, junção de técnicas e de materiais de naturezas diferentes, configurando uma combinação de influências (Gosden, 2004: 03), de associações (Latour, 2006).

Com a produção de artesanato de palha de café, por exemplo, não se espera (simplesmente) por uma nova alternativa de incremento da renda familiar. A dinâmica mobilização para a produção desse artesanato, com cursos ministrados em Araponga e em outras localidades já é, por si só, um aglutinador, um nó na rede de relações a garantir e atuar em favor da sociabilidade. A dinâmica da produção de artesanato, em Araponga, tal como ocorre com o processo de ocupação da terra, como constatado por Alves (2005), configura-se enquanto relação social, com diferentes significados para os distintos grupos que se associam. A produção de artesanato é, nessa medida, considerada, pelos *purizados de dentro* do CEPEC, como um meio de identificação e de atuação política, que comporta uma perspectiva sobre o tempo histórico, relacionando a visão que eles têm do passado (o qual eles próprios constroem e reputam como sendo o seu próprio) às condições de vida do presente e a seu futuro.

Sob essa consideração é possível afirmar que, através das políticas públicas ativadoras de ações e reações, surgiram outras políticas de ordem local, relações entre os pares e os vizinhos, uma estruturação outra da relações, outro reagrupamento social. O que se apreende é que as políticas públicas são muito valorizadas, mas mais valorizadas ainda são as reestruturações delas, segundo a perspectiva dos *de dentro*. Nesse sentido, os *purizados* do CEPEC acreditam que foram muito originais e perspicazes.

Se as combinações de associações locais podem ser remetidas ao discurso do “fazer arqueológico”²³⁸, este é, somente em parte, utilizado. Alguns elementos desse discurso são eleitos como associáveis, outros não, como é o caso da escavação, da divisão material do tempo em períodos e da afiliação étnica dos objetos. No processo de eleição dos elementos associáveis do discurso arqueológico, é perceptível a importância outra, que é dada a esse discurso, traduzido em termos locais. Muitas vezes ele é ressignificado, adquire vida própria e é transformado pelos *purizados* em uma ferramenta de luta, de construção de identidade e de valorização das relações étnicas. Seguindo a afirmação de Buchli (1995: 184), essa constatação deveria fazer-nos perceber que “*our interpretive requirements will always prevail and be meaningful to us but not to ‘them’, whoever they might be*”.

Julian Thomas (1999) já havia afirmado que não há um significado pré-existente a ser desvendado durante a análise do material. Se significados existem, eles devem ser buscados nas combinações de associações e no rearranjo das relações que constantemente envolvem códigos de outros discursos sócio-culturais. Nesse sentido, “*(...) the material remains of past behavior become the raw material of which new contexts – that is, present concerns and discourses – are constituted*” (Buchli, 1995: 185). A cultura material deve, portanto, ser pensada como a matéria-prima para a criação de narrativas, como recontextualizada e reempregada por atores que continuamente modificam suas relações com os referentes materiais na criação de expressões narrativas de identidade. Sob essa perspectiva, o objeto, antes órfão e alocado no centro dos estudos arqueológicos, perde sua primazia no foco da análise e passa a ser visto meramente como um veículo de múltiplos usos, fetichizações e

²³⁸ O “fazer arqueológico”, nesse ponto do trabalho, é colocado em termos das fases de análise do material arqueológico que podem ser genericamente resumidas nas seguintes etapas: coleta de material em superfície, coleta por meio de escavação, análise das características do material, alocação em uma tradição, reprodução por experimentação, publicação do resultado das análises e exposição dos materiais.

interpretações. A cultura material, conforme essas perspectivas, é, antes de ser um elemento material, parte constituinte da realidade social e de seus significados. O caráter associável e moldável desses usos e percepções da cultura material, através das constantes mudanças e combinações, é organizado segundo as categorias de entendimento locais do passado, dos discursos históricos e arqueológicos coloniais e do contexto atual, pontos-chaves, por meio dos quais, os *purizados* percebem o mundo, interpretam-no e estruturam-no.

A constituição física do material transborda o desejo de expressar utilidade, continuidade e legitimação. A durabilidade do objeto, nos dizeres de Buchli (1995) tem todos os elementos para fazer com que alguém, em algum momento, queira se valer dessa qualidade expressiva – a de que o objeto se sustenta no tempo e no espaço – de uma criação que se sustentará para a eternidade. Apesar de se valerem de um discurso de materialidade e de durabilidade, os *purizados* fazem artesanato de palha de café, material de natureza não tão durável assim, pelo menos não, se comparado ao material lítico e cerâmico. Embora tomada como garantida, a durabilidade não expressa sua importância somente por seu caráter de sustentação, de permanência no tempo e no espaço. O fundamental no quesito durabilidade é a compreensão dos essencialismos criados pelo uso que é feito da materialidade, seja pelos arqueólogos seja pelas pessoas locais. Esses essencialismos são usados de ambos os lados para a produção e sustentação de suas narrativas. Ironicamente, na opinião de Thomas, é a constituição física do material que possibilita sua mobilidade de um contexto a outro – do passado para o presente e de ambos para o futuro. Precisamente porque “(...) *it is rendered durable it can accommodate a great degree of ambiguity regarding its associative meanings in various recontextualisations, repeatedly moved or seen many different times and ways in many different contexts* (Buchli, 1995: 191).

Esses atributos ambíguos e polissêmicos da cultura material fazem com que os discursos, tomados como exclusivos dos arqueólogos, sejam apropriados por comunidades locais, como os *purizados* de Araponga, em suas combinações de associações para sua conformação no presente e *garantia* de rememoração no futuro. Todas essas combinações, fetichizações e recontextualizações essenciais na constituição do presente, no âmbito local é que fazem com que a cultura material seja importante. Sem o conhecimento dessa rede de relações formada no presente, os objetos seriam

meros elementos desterrados de sua origem remota e nebulosa – no passado. Como Thomas (1999) aponta, os objetos e as coisas que produzimos são o “touchstone” das narrativas que tecemos sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre o passado. Nesta tecitura, elegemos e enfatizamos certas coisas, intencionalmente esquecemos algumas e desconsideramos outras. Nas acepção de Buchli (1995: 192), “*it is probably unquestionable that we want to constitute and consolidate material culture in the production of our pasts and presents. This production is vital for the creation and maintenance of our narratives in the present*”. E isso ocorre independente das intenções dos produtores desses objetos no passado e dos anseios da disciplina arqueológica no presente.

Em contextos, como o referido acima, a presença da arqueologia é cobrada senão diretamente, ao menos de forma indireta. A ideia de produzir artesanato e a ideologia por trás dessa produção remete a um discurso arqueológico de materialização da realidade. A arqueologia de presença cobrada pode atuar em contextos de emergência étnica, não para dizer que os vestígios reproduzidos são ou não deles, não para (re)-classificá-los conforme o binômio Tupi-Tapuia, como de língua tupi-guarani ou Macro-Jê, nem para garantir o selo de autenticidade e de continuidade no território. A arqueologia pode atuar colaborativa e relacionalmente, na tentativa de compreender quem são as pessoas por trás dos objetos, o que fazem, como fazem, seus *sonhos* e suas formas de atuação frente às lutas por reconhecimento, constituição e afirmação de suas identidades no presente. Esse modo de repensar o foco de atuação da disciplina revela o que a arqueologia somente poderia aspirar ser – uma forma de relação ativa entre passado e presente.

3.3.1 O sonho de purização

Através da mistura de elementos e referentes materiais, dessa reassociação/reestruturação do passado e conformação do presente e das diretrizes colocadas pela SDT, a ideia corrente é a de implementar um movimento de *purizar* aquele que não tem sangue Puri, de contaminá-lo com o sentimento de “ser” e “pertencer” àquela terra. Essa incorporação do outro *não-purizado* é também parte do *sonho*.

Quando da realização de apresentações da Dança dos Caboclos ou do Folgado dos Arrepiados, nas quais são reproduzidos modos de dançar (“pular”) e cantar reconhecidos como *dos antigos Puri*²³⁹, os *purizados* afirmam que ocorre uma espécie de “mistura” entre os *purizados* e os *não-purizados*. Mas esse tipo de mistura não é suficiente para “passar” um à condição do outro. A “passagem” só se daria mediante a mistura do sangue. O sangue, componente corpóreo vivo e pulsante, essencial à vida, portanto, é a própria condição de “ser” do *purizado*. O fato de trazer e aceitar os “de fora” para o interior do grupo, e assim, permitir-lhes certo grau de *purização* implica, outrossim, estabelecer distinções, mas uma distinção, que de alguma maneira, aproxima e faz-se conhecer. A “mistura”, nesse caso, e até mesmo a esperança de que ela aconteça, é ainda pensada no sentido de uma busca por contraste. Por intermédio de relações contrastivas, eles se percebem em suas diferenças com os outros. Assim, têm criado identificadores e marcado identificações. Assim perfazem e fabricam sua “cultura”, inventam sua tradição e envolvem os *não-purizados* nela.

Existe, de outro modo, o desejo de continuidade do grupo, em alguns casos denominado de folclórico, muito por influência externa. O medo da ameaça de fim do grupo e das apresentações e, conseqüentemente, na visão dos *purizados de dentro* do CEPEC, da “cultura” Puri, leva-os a pensar que *“Quanto mais gente tiver no grupo, melhor para o grupo. Mais forte ele fica e mais forte nosso sentimento de “purizado”, de valorização para com a nossa tradição, para com a cultura Puri”* (Jurandir, com. pers.). O outro, caracterizado como *não-purizado*, e a noção de uma “cultura” Puri, a ser lembrada e rememorada são de suma importância para a reprodução social do presente e constituição/afirmação de sua tradição.

Esse processo de *purização* está, ainda que indiretamente, associado à sua noção de território e à relação estabelecida com a paisagem. O forte senso de pertencimento e continuidade territorial faz com que o território e também a paisagem tornem-se as

²³⁹ Alguns dos cantos são proferidos na língua “dos antigos”. Um dos mais comumente proferidos e reproduzido por Giovannini é o seguinte:

Hô hô bugre	Ô, ô bugre
Ita naji	Vamos festejar
Guaschantl'eh Guaschantl'eh	Comer, beber
Guaschantl'eh Guaschantl'eh	Canta e dançar
Ah, ah canjana	Fazer festa
Maschê tch'mbá	Os inimigos foram vencidos

Disponível em: <http://www.cumbuca.org.br/2010/05/terreiro-cultural.html>

bases da vida cultural e da história dos *purizados*. Além disso, o entorno da Serra do Brigadeiro, mais do que só a porção que cabe à cidade de Araponga, configura um processo social dinâmico resultado e resultante de múltiplas interações (econômicas, ecológicas, políticas e simbólicas), tornando-se o principal referente da memória social e da luta pela preservação e acesso a ele. Esse enlaçamento com o território vai de encontro à afirmação de Gnecco (no prelo: 15) de que “*El territorio es también historia y la historia es territorio*”.

O entorno da Serra do Brigadeiro, tido como último reduto dos Puri, está nos dizeres da memória social, tão embebido do modo de vida do *antigo* Puri, que ele transpira e evoca a noção de ser “Puri”, dando ao *não-purizado* uma sensação de como é sê-lo, embora isso não o caracterize como um. Esse fato, ainda em consonância com a memória social do grupo, parece permear a vida do *antigo* Puri e do *purizado*, desde o contato. Os *antigos* Puri foram apelidados pelos brancos de “arrepiaados” por terem seus cabelos eriçados pelo vento frio e constante da serra. Para Jurandir, só o fato de estar na serra em momentos de ventania e lá passar um tempo, já é um passo para se sentir um pouco *purizado*, e eu diria “afetado”, usando aqui o conceito de Fravet-Saada (2005).

A paisagem e o território (no sentido de territorialidade) evocam, nessa perspectiva, emoções e seres, toda uma história de resistência e luta que transborda uma continuidade, não aquela que preza pela autenticidade e pela história linear, mas sim pela contiguidade e afinidade, fornecendo estruturas de significado e significação, de sentido de pertencimento ao lugar, de co-residência com os *antigos* e seus referentes materiais. Estes, para alguns arqueólogos, são somente vestígios arqueológicos, que quando não são reputados órfãos, são, na maioria dos casos, associados a grupos outros que não os Puri, sempre numa busca pela autenticidade ou pela submissão dos vestígios a um passado estático e passivo (Gnecco e Hernández, 2010).

Há tanto um engajamento político e estruturado de pequenas ações e reações à ordem vigente, às diretrizes do MDA, quanto um processo inconsciente de produção de fissuras nessa ordem, as quais, posteriormente, serão utilizadas em favor de sua manutenção, legitimação e continuidade. Ainda que estas fissuras não sejam politicamente manejadas em prol de políticas culturais, elas reforçam e dão corpo a esse

movimento de constituição de identidades, de um coletivo e de um território *purizado* no presente.

Portanto, apesar de os projetos serem previamente postos por um esquema, uma frente de intervenção desenvolvimentista, com pretensões baseadas em perspectivas multiculturalistas e de cunho essencialista, algumas pessoas locais tomaram a frente de decisão e de execução dos projetos, organizaram-nos e os articularam conforme seus desejos e *sonhos*. O *sonho* é também a visão de futuro, com menos assimetrias de poder e mais diálogo. O *sonho* e o desejo de modificar as relações, criar e fortalecer outras já existiam entre alguns moradores de Araçuaia, como acontecia com a família de Jurandir, na cidade, e com a dos irmãos Neném, Bibim e Fizim, no campo. O germe da mobilização, a vontade de construir e narrar sua “história”, de se autorrepresentar estava ali. Com a presença das políticas públicas e a consequente organização e institucionalização das ações, as ideias foram incentivadas e colocadas em prática, segundo os anseios locais e o modo de vida, em seus próprios termos e com a significância local.

A institucionalização, associada ao multiculturalismo de estado, veio para viabilizar, visibilizar, dar voz, incentivar o aparecimento das diferenças e institucionalizá-las (conhecer e organizar a diferença), sob a prerrogativa de desenvolvimento rural sustentável de um território politicamente construído sob categorias de “identidade territorial”. A ânsia de criar um território e subsidiar seu desenvolvimento lembra, em parte, as políticas de civilização do território, propostas pelo estado imperial e republicano, descritas por Ferreira (2010). Com a institucionalização, viriam os projetos orientados pela ideia de desenvolvimento sustentável e de progresso, aceleração do crescimento e inovação. Projetos estes que envolvem políticas culturais de levantamento e inventário da cultura, resgate e fortalecimento de identidade, construção de casas de cultura, produção de artesanato, de implementação e fortalecimento de festas folclóricas, de turismo rural, educação ambiental e patrimonial e “conscientização” da importância da “cultura” das pessoas que viviam no local, ditas “populares”. E ainda de “trabalhos de identidade” para a criação de uma identidade territorial.

Todas essas ações de cunho multiculturalista, de “promoção” da diferença e de imposição de limites, que visam “envolver para desenvolver”, pareceriam odiáveis a

princípio. Contudo, as redes de relações, criadas pelo poder estatal, entremeadas pelas redes de relações locais resultaram em algo muito interessante. Com o desejo de conhecer o passado, de fabricar uma tradição para o presente, registrar e continuar uma “história” e “resgatar” a “cultura”, para o fortalecimento de identidades, os *purizados de dentro* do CEPEC o fizeram em seus próprios termos, interpretando os discursos históricos e arqueológicos, conforme o modo de vida, demandas e convicções do presente e *sonhos*, associados, claro, à memória social, individual e coletiva, que lhes “resta”.

O quase slogan “território é poder” pode, de certa forma, ilustrar a afirmação acima. O empoderar do governo significa empoderar o território em nome do progresso e do desenvolvimento de regiões consideradas atrasadas no cenário nacional. O poder, até poderia ser delegado à comunidade local, mas com o objetivo maior de empoderar o território, através de políticas de desenvolvimento e de movimentação de sua economia e criar uma identidade territorial que o distinguisse frente aos demais, em termos de economia diversificada e desenvolvida. Entretanto, o que aconteceu foi um empoderamento das próprias pessoas, cujo poder a elas delegado, passou a ser um poder delegado por elas a outros – geralmente aos vizinhos (que podem ser considerados tanto *de dentro* quanto *de fora*, dependendo das relações e de qual relação é ativada em cada momento) e aos *de fora* (parceiros ou não).

A implementação das políticas públicas previa a execução de “seus” objetivos em relação ao território e a seu desenvolvimento, mas com a delegação de poderes de decisão, organização e execução dos projetos em nível local e com a inserção e engajamento de pessoas locais nos principais institutos executores dos projetos. Esses objetivos, senão redefinidos, foram incrementados e ampliados em suas urgências e prioridades em favor das demandas e *sonhos*, pelos *de dentro* do CEPEC, quando não em favor de uma maioria articulada, pelo menos de um grupo específico a ser contemplado. Apesar da subversão, é possível afirmar que o escopo geral, o modelo apresentado pela SDT/MDA foram seguidos, mas as proposições apresentadas e os resultados alcançados extrapolaram as intenções das bases governistas e a aplicabilidade de suas políticas.

A criação de uma rede de políticas públicas incentivou, possibilitou e acelerou a ampliação e a implantação de ideias pré-existentes, bem como criou outras. A institucionalização do sistema não criou a “cultura”, nem a categoria *purizado* mas existe também para isso. Ela empoderou as pessoas locais, e alguns *purizados* de Araponga souberam muito bem se valer das políticas institucionais para se empoderar, e assim, amenizar um pouco o passado de subjugação e humilhação sofrido. O empoderamento, segundo Jurandir, ocorreu justamente pelo entendimento peculiar que os *de dentro* do CEPEC tiveram sobre a oportunidade de serem contemplados pelas políticas públicas. Como afirmado, embora o custeio, o escopo geral das atividades a serem desenvolvidas viessem do estado, a deliberação dos projetos, sua execução e decisões quanto a aspectos práticos e metodológicos, estiveram a cargo dos *de dentro* e de alguns *purizados* não ligados ao CEPEC e não somente dos *de fora*. Portanto, não se trata somente de uma postura “performática” de expressão de alteridade em sua relação com as políticas culturais, enquanto estratégia política para o agenciamento de recursos e afirmação frente aos outros. A postura e a ideia já existiam, as políticas vieram para “abrir portas”. E, na opinião de Jurandir, ainda havia muito por fazer e muito por treinar o *peçoal de fora*, que chegava com o intuito de trabalhar, estudar e pesquisar na região. Depois de entender a significação dada pelos membros *de dentro* do CEPEC aos objetivos impostos pelas políticas públicas, o novo integrante *de fora* estaria apto a desenvolver suas funções. Só depois a “confiança” e a “consideração” lhe seriam dadas. Eu estava em fase de “treinamento”.

Empoderados, alguns *purizados*, especialmente os *de dentro* do CEPEC, começaram a buscar inovações e a fazer planos de comunicabilidade, não somente com os municípios vizinhos a Araponga, mas também com a Aldeia Puri na divisa do estado de Minas Gerais com o Espírito Santo. Sobre a busca de novos elementos a incluir em suas combinações de associações, tanto Jurandir como Rodinei concordam que extrapolaram os objetivos e diretrizes iniciais, “fizemos mais do que era pedido” (com. pers.). O empoderamento é tal, que hoje os *purizados* se sentem capazes de realizar suas próprias pesquisas, estudos sobre eles e seus vizinhos, quase não precisam mais dos *de fora*. Têm, inclusive, experiência na publicação de livros²⁴⁰, diagramação de folders, na participação em eventos de importância nacional como o *Salão Nacional dos*

²⁴⁰ Um dos livros publicados pelo CEPEC, com a colaboração de Oswaldo Giovannini (2005) é o intitulado Os povos da Serra dos Arrepiados: suas festas, sua cultura.

Territórios Rurais ocorrido em 2006, na cidade de Brasília e a *II Feira Agríminas* realizada em Belo Horizonte em 2007.

Pelas realizações e abrangência dos projetos e trabalhos desenvolvidos pelo CEPEC, sua atuação é tomada como referência para e pelos demais municípios. Inclusive para a comunidade da Graminha, onde as frentes de desenvolvimento rural ainda são incipientes e a adesão a elas tem sido pequena, talvez, porque, dentre vários outros motivos, não haja uma figura aglutinadora *de dentro* como Jurandir, em Araponga. Os *purizados* de lá não procuram por visibilidade, por mudar o histórico de dominação e subjugação sofrido, ou não têm alguém que os mobilize para isso. Ao menos ainda não. Como mencionado, já existem alguns movimentos, em parte, associados à busca por um desenvolvimento rural sustentável, proposto pelo estado, como os já diretamente implementados pela Ong Amigos de Iracambi, que envolve ações visa engajamento comunitário, restauração florestal, geração de renda alternativa e planejamento para o uso da terra. Outros, como o de inventário da oferta turística e de implementação de um Turismo Rural de base comunitária, nas imediações da comunidade da Graminha, como em outras comunidades acerca de Rosário da Limeira, também têm sido realizados com o apoio, parceria e, até mesmo, a capacitação do CEPEC²⁴¹.

E isso é motivo de muito orgulho para todos os membros do CEPEC. Eles se sentem no caminho certo para cumprir seu papel e seu *sonho*, e consideram até mesmo que parte dele já foi cumprido. Esse papel é, principalmente, o de não deixar a “cultura”²⁴² “morrer”, é de resgatá-la e fortalecê-la, acirrando os laços de identidade e as relações étnicas. Apesar de desejarem manter “vivos” alguns costumes e conhecimentos, a maioria dos *purizados* com quem conversei, inclusive aqueles da comunidade da Graminha, reconhecem que “*os tempos são outros*” e que o presente também tem lá suas contribuições. “*Ninguém quer mais voltar a viver no mato, sem conforto. Era um tempo muito difícil aquele*”(Mário, irmão do Jurandir, com. pers.). O “aquele” se refere ao tempo *dos antigos*. No tempo *dos avós* e, sobretudo no *dos pais*, “*a coisa já era mais fácil*”.

²⁴¹ O inventário da oferta turística para o município de Rosário da Limeira foi primeiramente realizado, em 2007, por alguns alunos do curso de Turismo da FAMINAS. O documento referente a esse inventário pode ser encontrado na prefeitura de Rosário da Limeira

²⁴² A noção de cultura é, nesse caso, pensada como manifestações culturais e conhecimento tradicional referentes ao tempo *dos antigos*, *dos avós* e até mesmo *dos pais*.

O processo de combinação de associações, de reagrupamento, descrito para o município de Araponga, portanto, revela um modo de reprodução social e cultural. Esse modo começa a pensar os referentes materiais do passado e do presente como um elemento a mais para incluir na combinação de associações e garantir a persistência de sua memória ancestral e de sua identidade coletiva. Nesse contexto de reagrupamento de associações, a arqueologia relacional e colaborativa pode abrir um diálogo com os atores locais que, empoderados, estão construindo suas próprias histórias. Assim, ela pode envolver-se nas combinações de associações e ajudar a ampliar o imaginário criado pelas representações históricas (Gnecco, 2008b: 263). Se a arqueologia se coloca alheia a esse processo, ela se perde no tempo e na ruptura da continuidade histórica criada por ela mesma para se refugiar no passado.

Sob o jugo das recorrentes combinações de associações e de inclusão de elementos novos (materiais ou não) nas redes de relações locais (amparadas ou não por políticas) é possível afirmar que histórias diferentes e alternativas estão sendo criadas, a partir de percepções, vivências, memórias, leituras e significações diferenciadas de um mesmo fato, documento ou referente material. A partir da integração, a própria história da cultura é recriada, reestruturada continuamente (Sahlins, 1990). Ou, eu ainda diria que, a invenção de índios virtuais, obra do esforço fundacional de um imaginário nacional, está sendo “desinventada” por coletivos que querem inventar-se a si mesmos, ainda que sob as expensas do olhar colonizador do estado e da academia.

Cabe ressaltar que, em Araponga, as combinações de associações, institucionais ou não, e os movimentos pela articulação de um coletivo e de ativação de uma identidade territorial não são feitos exatamente em conjunto. Ao contrário, existe um conjunto de movimentos e combinações de associações que atuam separadamente, até mesmo com objetivos distintos. Mas seus elementos, de algum modo, confluem para a formação, a ativação e o fortalecimento de um coletivo heterogêneo, de uma espécie de sociabilidade que reage a estímulos. Esses movimentos são feitos através de relações de associações e re-associações constantes entre a população, o CEPEC, a escola Família Agrícola Puri, o CTA, a SDT/MDA, autoridades envolvidas na criação do plano de manejo do Parque e nos processos de luta contra possíveis invasores, como é o caso da

mineradora de bauxita, dentre várias outras. Latour (2006), em suas reflexões sobre o que denomina uma sociologia das associações, afirma que

(...) nas situações em que as inovações abundam, em que as fronteiras do grupo são incertas, a gama de identidades que importa tomar em consideração se torna flutuante, a sociologia do social não é mais capaz de delinear as novas associações dos atores. Neste ponto, o pior seria limitar à partida a forma, o tamanho, a heterogeneidade e a combinação das associações. (...) já não é suficiente limitar os atores ao papel de informantes, recorrendo a exemplos de casos bem conhecidos. É preciso devolver-lhes a capacidade de produzirem as suas próprias teorias acerca do que forma o social. A tarefa já não é a de impor uma ordem, de limitar o leque de entidades aceitáveis, de ensinar aos atores o que eles são, ou de acrescentar alguma reflexividade à sua prática inconsciente. Para retomar um slogan da Teoria do ator-rede, é preciso ‘seguir os próprios atores’, quer dizer, tentar lidar com as suas inovações muitas vezes indomáveis, de modo a aprender com eles o que a existência coletiva se tornou nas suas mãos, que métodos é que elaboraram para a ajustar, e quais são os relatos que melhor definem as novas associações que foram obrigados a estabelecer. Se a sociologia do social funciona bem como o que foi já agrupado, o mesmo não sucede quando se trata de juntar de novo os participantes naquilo que não é – ainda não é – uma espécie de domínio social. (Latour, 2006: 11-12).

“*Seguir os próprios atores*” foi o que tentei fazer em minhas pesquisas de campo, não na condição de informantes, mas como parceiros do diálogo que eu tentava estabelecer. Um diálogo permeado por um olhar entre etnográfico e arqueológico, “misturado” e, moralmente um pouco *purizado*. Mais uma infinidade de informações eu teria para compartilhar. Finalizo este trabalho com o sentimento de que deveria começá-lo.

Apontamentos finais

“Morro na cultura milenar dos povos Puri exterminados, mas quero viver nos sonhos que hão de vir” (Jurandir dos Santos).

O presente trabalho teve como objetivo principal refletir sobre as relações que têm sido estabelecidas entre arqueólogos e coletivos indígenas no Brasil. Como abordado nos Capítulos I e II, desde o processo de institucionalização da Arqueologia, no país, até os dias atuais, as relações estabelecidas têm se dado em termos de uma negação do índio vivo, de uma não-compactuação com ele. O indígena tem sido relegado ao passado longínquo, naturalmente atingível pelo conhecimento produzido pelos aportes da Arqueologia.

Embora esta possa ser uma conclusão dura, este trabalho procurou demonstrar, a partir do estudo realizado junto a pessoas *purizadas*, que, como afirmam Gnecco (2008, 2009a), Ayala Rocabado (2010) e Haber (2010), outras relações são, além de possíveis, necessárias e cobradas. O estudo realizado com a colaboração dessas pessoas, visou compreender como estas estão articulando seu presente, ao narrar sua própria história de resistência, de logros e de continuidade no tempo e no espaço, ao mesmo tempo, a despeito e em referência ao que foi mencionado ou escrito sobre eles em termos de uma história nacional, oficial. O foco de minha análise, foi, nessa medida, o presente, lugar privilegiado para o florescimento da memória social, diretamente associada ao contexto cultural, social, político e principalmente econômico da região.

A partir da análise da História (oficial) de ocupação da Zona da Mata mineira é possível afirmar que os povos indígenas habitantes dos “sertões do leste” passaram por diversos processos de desapropriação e de posterior territorialização nos períodos colonial, imperial e republicano, decorrentes, inicialmente, das primeiras incursões à “zona proibida” e do conseqüente avanço das fronteiras de ocupação branca. O avanço das frentes de colonização do território e de seus habitantes esteve marcado pelo recuo desses para o interior do sertão (desterritorializando-os) e por sua redução em aldeamentos, em novos territórios devidamente demarcados pelas missões do estado. Já,

na segunda década do século XIX, até as primeiras décadas do XX, a percepção oficial, ditada pela política indigenista, era a de que esses grupos territorializados estariam em franco processo de “mistura”, de homogeneização, cujo resultado seria um tipo mestiço a ser incorporado no “corpo” nacional. Essa “mistura” serviria nada mais para declarar extintas as terras dos aldeamentos, pois a mescla dos povos garantiria a condição de não-índios aos “selvagens nacionais”, agora subsumidos ao “nacional”. A nova proposta de configuração para a ocupação do território (com as lavouras de café) e de entendimento do próprio “ser” indígena (como “não-indígena”) conformou um segundo processo de desapropriação/territorialização.

Nos dias de hoje, o Estado, com políticas públicas de pretensões multiculturais, busca instituir uma nova forma de colonização do território que visa, como antes (conforme apresentado no Capítulo II), “territorializar”²⁴³, demarcar as diferenças de um território a outro para garantir o desenvolvimento e o progresso de áreas tidas como “ruralizadas” e “atrasadas”. Um dos meios buscados para instituir essa noção de território tem sido a tentativa de invenção de uma identidade, de uma unidade territorial. A chamada de ordem, como esboçado no Capítulo III, é “Envolver para desenvolver”. Envolver a diferença em cápsulas demarcadas, supostamente conhecidas e organizadas, manipuláveis. As histórias indígenas, antes apropriadas, como a história de todos, narradas e representadas conforme a vontade do Estado e dos intelectuais nacionais, agora têm sido valorizadas em seus próprios termos (Gnecco, no prelo). Uma valorização quadrada, cujo principal propósito é o de garantir os limites de atuação dessa diferença, traduzida em atraso. Há que desenvolver, que valorizar a “cultura”, a tradição, o local, mas dentro dos cânones propostos pela representação multicultural. Fora desses limites, a prerrogativa de um selo de autenticidade sempre pode estar a postos para barrar tentativas de vazão do que é considerado como aceitável e desejável.

Entretanto, mesmo com os limites impostos, com as definições básicas de atuação estabelecidas no presente, para não mencionar todo o histórico de negação dos povos indígenas pela produção do conhecimento acadêmico, no passado (como referido nos Capítulos I e II), esses limites, pensados para serem rígidos, não resultaram no

²⁴³ Viveiros de Castro considera a territorialização um marco, um movimento transformador e criador, produzido através da intervenção do Estado para usurpar a terra ou garanti-la. Dessa forma, esse movimento poderia ser considerado como uma força motriz sociogenética, produtora de coletivos.

aniquilamento das pessoas *purizadas*, nem em sua incapacidade para produzir suas próprias narrativas e representações. Seu modo narrativo, suas releituras e reinterpretções da história oficial acabaram por subverter os valores ditos dominantes, seja de uma representação baseada na retórica colonial/nacional, ocorrida no passado, seja de uma representação desejada e promovida pelas perspectivas multiculturais, no presente.

A reapropriação da história escrita ou contada por “outros”, que não os próprios *purizados*, não se converte em algo ilegítimo ou inautêntico na percepção local. Ao contrário, em alguns casos, como mencionado no Capítulo III, essas histórias são utilizadas para a validação e conformação de suas identificações no presente. No caso específico, associado à cultura material, parte do discurso e dos objetos arqueológicos é utilizada em favor da produção e (re)produção de materiais no presente, pensados para serem referentes materiais no futuro. O elemento escolhido como matéria-prima a ser utilizada por essas pessoas para a produção de artesanato, por exemplo, foi trazido pelos colonizadores. Mas no pensar local, o café como que é transformado em um elemento pré-histórico, portador e aglutinador de uma tradição que perpassa os limites da chegada dos europeus. Esse entendimento do passado, ou essa apropriação, derruba os limites impostos pela história oficial e eleva a “mistura” a níveis outros que o sanguíneo. Os *purizados*, como argumentado no Capítulo III, portanto, voltam-se para fatos e objetos considerados pertencentes ao passado e se apropriam deles para referenciar formas de identificação no presente e, quiçá, no futuro.

Devido à prerrogativa de durabilidade dos objetos, estes serão (espera-se) motivo de rememoração dos atuais *purizados*. A abertura para a autorrepresentação, materializada em referentes materiais, nessa medida, forneceu, sobretudo, novas perspectivas de entendimento do passado, de mudança de significação e identificação para o presente. No futuro, esses referentes materiais serão a garantia de rememoração dos antigos Puri e dos atuais *purizados*, em última instância, o documento de seus descendentes, evitando a morte pelo esquecimento.

Tal apropriação dos discursos histórico e arqueológico, e de atribuição de significados outros a eles modificou as relações de poder, principalmente, entre os *purizados* de Araponga, que se viram empoderados pelos desejos e incentivos das políticas públicas.

As modificações, mais do que em níveis local e estatal, deram-se nas relações de rede locais. A busca por inventariar a “cultura” e o artesanato e a consequente mobilização para o “resgate” dessa “cultura” e de uma “identidade territorial”, pela produção de artesanato, baseada em uma moralidade local, modificou os modos de interação, as combinações de elementos associáveis e os agrupamentos até então instituídos.

A princípio, por mais que se tratasse de um empoderamento possibilitado pela implementação das políticas públicas, essas, no presente e para o caso de Araponga, não têm mais o controle do eixo principal desse empoderamento. Agora, elas são vistas como acessórios necessários e bem-vindos, mas não essenciais, para a “continuação da história”, embora eles tenham a convicção de que sempre farão além do pedido, em prol do que acreditam e do que vivem em seu cotidiano. Essa certeza pode ser constatada nos resultados da atuação dessas políticas na região. Entretanto, as inúmeras atividades desenvolvidas por *purizados* e *não-purizados* não podem ser pensadas exclusivamente como práticas para a afirmação de uma identidade (no caso identidade territorial). Algumas delas, incentivadas pelas políticas públicas, já há muito aconteciam, como é o caso da Dança dos Caboclos, executada pelo grupo Folgado dos Arrepiados. Para eles toda a mobilização para uma apresentação dessa dança (desde a coleta dos materiais para a feitura da roupa, dos enfeites, os ensaios, até a apresentação de fato) significa muito mais do que simplesmente uma afirmação de identidade. Os encontros são parte da vida dos membros do grupo, perpassando gerações e passando de pai para filho, ou sobrinho.

Sob essas considerações, afirmo que este não é um trabalho que trata simplesmente de uma arqueologia do presente. E sim de uma arqueologia absorta no presente, concentrada nos discursos disseminados pela disciplina, em seus contextos de atuação. Mas essa não caracteriza a “bondade” da arqueologia frente às lutas por direitos sociais e civis de minorias, e sim uma reação à cobrança da presença da disciplina frente aos atuais contextos de interação. A arqueologia de presença cobrada, em contextos como o dos *purizados*, precisa estar atenta ao que acontece no presente, com as pessoas e com o uso que feito por elas do que consideramos naturalmente como nosso objeto de estudo por direito.

Como afirmou Gnecco (2009a: 251), “(...) *la arqueología explícitamente científica se asumió como la forma natural de conocer el pasado desde los objetos*”. Essa naturalidade, pensada para ser positiva, foi estendida ao modo como os arqueólogos vêm se relacionando com grupos indígenas vivos. Como abordado, especialmente no Capítulo I, a relação tem sido de negação, de exclusão do indígena ao passado remoto, atingível apenas pela mão do arqueólogo.

O desejo de subsunção, engravado na retórica colonial/nacional e, como exposto no Capítulo II, atrelado à maioria dos estudos arqueológicos, tem direcionado os modos de compactuação com grupos indígenas: os objetos têm sido considerados órfãos, porque seus produtores estão extintos, ou foram acoplados à unidade nacional. Nem mesmo a consciência obrigada de instituir a ordem multicultural na arqueologia – aquela de fundar um novo ideal de nação, agora independente e com múltiplas vozes – conseguiu superar a forte marca dos discursos disciplinados no esforço fundacional (Gnecco, no prelo; Achugar, 2001), pelo menos não em relação ao grupo aqui estudado.

Essa separação entre objeto e pessoas mantém e reforça o modo enraizado e petrificado de se pensar os povos indígenas e o “conhecimento” que eles produzem, como argumentado no Capítulo II. Nessa medida, ao invés de pensar a cultura material em fases e tradições e as múltiplas dificuldades de classificação dos objetos em uma ou outra, é preciso pensá-la em relação aos coletivos que se envolvem com ela de alguma forma. O “pensar em relação” também diz respeito a conhecer o contexto sócio-político, cultural e econômico do grupo e o processo histórico pelo qual passou.

Continuarmos acreditando (ou fingirmos acreditar) na retórica colonial/nacional, que nos move a trabalhar em favor da fantasia da conquista, da crença no aniquilamento ou no desaparecimento por completo de grupos indígenas, como é o caso dos antigos Puri, parece soar desusado nos atuais contextos de emergência étnica e de reinvenção de etnias já conhecidas. Continuar reproduzindo a ruptura instituída pela própria disciplina no período colonial – a de apartar o homem vivo das análises de objetos pertencentes ao passado – de alijar-se no passado, não condiz com a condição da disciplina, enquanto pertencente ao campo das humanidades (Gnecco, 2008). Esta divisão do trabalho, de que também fala Carneiro da Cunha (2009a) e Monteiro (2001), entre história, arqueologia e etnografia não tem sido positiva no que diz respeito ao estudo e à luta pela

autonomia dos povos indígenas no Brasil, eles seguem convidados a entrar pela porta “dos fundos”.

Esse convite explícito por parte da Arqueologia pode ser um dos motivos pelos quais a disciplina tem seus trabalhos comparados à ação das mineradoras que assolam a região. A visão de alguns *purizados* sobre os arqueólogos é negativa, assim como seu interesse em compactuar conosco. Somos vistos como os que exploram as comunidades, os que as usurpam, ao escavarmos e levamos referentes materiais, sem dar maiores satisfações ou informações, ao não voltarmos ao local estudado, ainda que por “consideração”. Não somos pensados como aliados na luta por autonomia e por auto-representação, e sim como inimigos, como os que vão retirar deles suas maiores garantias – o documento, a escritura comprobatória de referência e continuidade. A imagem geral é a de que os arqueólogos vão pensá-los como falsos Puri, como não ligados aos objetos materiais encontrados, como brasileiros desconexos.

Para Jurandir, insistir em não reconhecer e aceitar, em não se relacionar com os “misturados” é o mesmo que insistir na “cultura do massacre”, imposta a seus ancestrais há muitos anos.

A cultura do massacre hoje não mata mais, mas fere a dignidade do povo. As pessoas sentem vergonha de se manifestarem, não sabem ler, escrever. Muitos não são nem aposentados. Estamos na mão da história, mas na contramão desses povos [misturados]. A tecnologia está aí para massacrá-los ainda mais (Jurandir, com. pers.).

Procurando atender à presença cobrada de uma arqueologia descolonizada entre os *purizados* e a meus interesses próprios, acadêmicos e pessoais, o projeto é dar continuidade a esta pesquisa, futuramente no Doutorado. Como a proposta de estudo é ampla, não considero este um trabalho fechado ou encerrado, ao contrário, serão necessários mais alguns anos de pesquisa. Nesta escrita, procurei apenas apontar alguns problemas estruturais no que diz respeito à produção do conhecimento arqueológico quando em relação com coletivos indígenas. Sob esta consideração, a proposta geral prevalece para a continuidade da pesquisa no futuro, com vistas a aprofundar a relação com os coletivos *purizados* que vivem em Araponga e na comunidade da Graminha e, espero, em alguma outra localidade da Serra do Brigadeiro.

Por fim (com desejos de começo) que este seja um tema para pensarmos em aproximações diferentes com a cultura material e, especialmente com as pessoas. O “sonho” é o de participação, junto com os “misturados”, de uma “cultura” outra que não a do massacre, a do silêncio e isolamento.

Referências Bibliográficas

ACHUGAR, Hugo. “Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI”. In: MARTÍN-BARBERO, Jesús (edt.). **Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta**. Ministerio de Cultura, Bogotá, 2001.

AHMAD, A. **In Theory: Classes, Nations, Literatures**. Londres: Verso, 1992.

ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (orgs.). **Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos súditos cristãos do Império Português**. Campinas: Unicamp, 2000 (Tese de Doutorado).

ALVES, Marisa Alice. **A ‘conquista da terra’. (re)produção social e (re)construção histórica entre agricultores familiares do município de Araponga – MG**. Belo Horizonte, 2005. (Monografia).

_____. “A ‘conquista da terra’: (re)produção social e (re)construção histórica entre agricultores familiares do município de Araponga – MG”. In: **Mana**. Rio de Janeiro, vol.12 no.2, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000200001&script=sci_arttext>. Acesso em: 20/02/2011.

_____. **O patrimônio de Dom Viçoso. Economia e sociabilidade entre camponeses da região da Serra do Brigadeiro – MG**. Belo Horizonte, 2008. (Dissertação de Mestrado).

AMANTINO, Marcia. **O Mundo das Feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2001. (Tese de Doutorado).

ANA – Agência Nacional das Águas. Hidro Web – Sistema de Informações Hidrológicas. Disponível em: <<http://hidroweb.ana.gov.br/>>. Acesso em: 02/08/2011.

ANGELO, Dante. “Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina***. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

ARNOLD, Bettina. “The past as Propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany”. *In: PREUCCEL, Robert & HODDER, Ian (edit.). **Contemporary Archaeology in Theory: a reader***. Blackweel Publishing, 1996.

ARRUTI, José Mauricio. “Etnogêneses indígenas”. *In: RICARDO, Beto & RICARDO, Fany (ed.). **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005***. Instituto Sócio Ambiental, 2006.

ATALAY, Sonya. “Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice”. ***American Indian Quarterly***, 30(3 e 4), 2006.

AYALA ROCABADO, Patricia. “Las relaciones con el otro indígena en la arqueología atacameña”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina***. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

BARÃO, Vanderlise Machado. **A paisagem como cultura material: fontes para entender a territorialidade guaraní**. Anais do Congresso Nacional de Arqueologia Argentina, 2010.

BARRETO, Cristiana. “Brazilian archaeology from a Brazilian perspective”. ***Antiquity***, 72 (277): 573-581.

_____. “Arqueologia brasileira: uma perspectiva histórica e comparada”. *In: FUNARI, P.P.; NEVES, Eduardo; PODGORNY, Irina (orgs.). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul***. São Paulo: Suplemento 3, 1999.

BENAVIDES, Hugo. “Lo indígena en el pasado arqueológico: reflejos espectrales de la posmodernidad en el Ecuador”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina***. Bogotá:

Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

BHABHA, H. K. **The Location of Culture**. Routledge, London, 1994.

BENAVIDES, Hugo. “Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano”. *In: Revista de Arqueología Suramericana* 1(1), 2005.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

BROCHADO, J.P. “Um modelo de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do Sul”. Anais do I Simpósio de Pré-História do Nordeste brasileiro, **CLIO**, série arqueológica, 4: 85-88, 1991.

BUCHLI, Victor. “Interpreting material culture: the trouble with text”. *In: HODDER, Ian et al* (edts.). **Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past**. London, Routledge, 1995.

BURMEISTER, H. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1980.

CALDARELLI, Solange B. **Arqueologia do Vale do Paraíba Paulista – SP-070 – Rodovia Carvalho Pinto**. São Paulo, DERSA Desenvolvimento Rodoviário S.A., 2003.

CARINAO, Juana P. “El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia* (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pensar os índios: Apontamentos sobre José Bonifácio”. *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela*. **Antropologia do Brasil**, São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. *In: Revista do Instituto de Estudos Avançados*. vol. 4(10), 1990.

_____. “Introdução a uma história indígena”. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992 (a).

_____. “Política indigenista no século XIX”. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992 (b).

_____. “Introdução”. *In*: **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, Patrimônio imaterial e biodiversidade**, nº 32, 2005.

_____. “ “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Processo de Assimilação dos Terena**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

_____. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unes, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, Vozes, 1998.

CHAGAS LIMA, Francisco das. “Notícia da fundação e princípios d’esta Aldêa de S. João de Queluz”. (Cópia extrahida do Livro 1º. do tombo da Freguezia de S. João Baptista de Queluz, Província de São Paulo). *In*: **Revista Trimensal de Historia e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro**, tomo V, n. 17, p. 72-76. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & Cia. [3ª. edição, 1885], 1843.

COMPANHIA de Tecnologia e Informação do Estado de Minas Gerais. *GeoMINAS*. Disponível em: <http://www.geominas.mg.gov.br/>. Acesso em: 02/08/2011.

CTA – Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata. **Plano territorial de desenvolvimento rural sustentável**. Território da Serra do Brigadeiro: CTA/ MDA, 2004.

DANTAS, Beatriz, SAMPAIO, José Augusto & CARVALHO, Maria Rosário de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DEBRET, J. B. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1978.

DEBRET, J. B. **O Brasil de Debret**. Coleção Imagens do Brasil, vol. 2. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas Limitada, 1993.

DIAS JR, Ondemar. “Dados para o povoamento não Tupiguarani do Estado do Rio de Janeiro”. *In: Boletim do Instituto de Arqueologia Brasileira*. Boletim nº 8. Rio de Janeiro, 1979.

_____. “Breves notas a respeito das pesquisas arqueológicas em Minas Gerais”. *In: PRONAPA. Resultados Preliminares do 4º ano, 1968-1969*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Publicações Avulsas, n. 15, 1988.

DIAS JR, Ondemar & CARVALHO, E. “A Pré-história da serra fluminense e a utilização das grutas do estado do Rio de Janeiro”. *In: Pesquisas – Antropologia*, n. 31. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1980.

DÍAZ-ANDREU, Margarita “Nacionalismo Y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo. *In: FUNARI, P.P.; NEVES, Eduardo; PODGORNÝ, Irina (orgs.). Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul*. São Paulo: Suplemento 3, 1999.

_____. “Nacionalismo y Arqueología: El contexto Político de Nuestra Disciplina”. *In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, (11): 3, 3-20, 2001.

DIRLIK, A. **The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism**. Boulder: Westview Press, 1997.

DUVIGNAUD, Jean. **El Sacrificio Inútil**. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

ECHO-HAWK, R. e ZIMMERMAN, Larry. “Beyond Racism: Some Opinions about Racialism and American Archaeology”. *In: American Indian Quarterly* 30(3 e 4), 2006.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**. 2 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

ENDERE, María Luz. **Management of archaeological sites and the public in Argentina**. London, 2002 (Tese de doutorado).

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Da Pré-História à História Indígena: (Re)pensando a Arqueologia e os Povos Canoieiros do Pantanal**. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica, 2002. (Tese de Doutorado).

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. “Por uma Arqueologia socialmente engajada: Arqueologia Pública, Universidade Pública e Cidadania”. *In: FUNARI, P.P.A.; ORSER, Charles; SCHIAVETTO, Solange*. Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

_____. “Cultura material e identidade étnica na Arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri’y”. *In: Revista Sociedade e Cultura*. Goiás. UFG. Volume 10. n. 1. 2007.

ESCHWEGE, W. L. “Diário do Brasil ou notícias diversas acerca do Brasil” (**Journal Brazilien**): IHGB, 1946.

FAUSTO, Carlos. **Da responsabilidade social de antropólogos e arqueólogos: sobre contratos, barragens e outras coisas mais**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *In: Cadernos de Campo*. Vol 14. São Paulo: USP, 2005.

FERNÁNDEZ-OSCO, Marcelo. “La arqueología boliviana: eslabón de la colonialidad? *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia* (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Bogotá: Fundación de Investigaciones

Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

FERREIRA, Lúcio Menezes. **Vestígios de civilização: a arqueologia no Brasil Imperial (1838-1877)**. Campinas SP. 2002. (Dissertação de Mestrado).

_____. “Footsteps of the American race: archaeology, ethnography, and romanticism in imperial Brazil. (1838-1867)”. *In*: FUNARI, P.P., ZARANKIN, Andrés, STOVEL, Emily (org.). **Global archaeological theory**. Kluwer, Nueva York, 2005.

_____. “Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial”. *In*: **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**. Vol. 13 n° 2. Rio de Janeiro apr./ jun 2006.

_____. **Arqueología Comunitária y Gestión Del Patrimônio Cultural en Brasil**. 53° Congresso Internacional de Americanistas. México. Manuscrito, 2009(a).

_____. “Patrimônio Arqueológico, Pós-colonialismo e Leis de repatriação”. *In*: FUNARI, P.P.; PELEGRINI, Sandra; RAMBELLI, Gilson (orgs). **Patrimônio Cultural e Ambiental: Questões legais e conceituais**. São Paulo: Annablume; Fapesp, Campinas: Nepam, 2009(b).

_____. **Território Primitivo: A institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010 (a).

_____. “Arqueología Comunitária, Arqueologías de Contrato y Educación Patrimonial en Brasil”. TAAS Congreso , Manuscrito, 2010(b).

FRANCO, Luis Gerardo. **Arqueologia, objetos y comunidad. Una investigación colaborativa para la apropiación del pasado**. Popayán, Universidad del Cauca, 2008 (Monografía).

_____. “Otros pasados también son posibles: la participación de la arqueología en la resignificación de la história”. *In*: PATIÑO, Diógenes & ZARANKIN, Andrés (edts). **Arqueologías Históricas: Patrimonios Diversos**. Sello Editorial Universidad del Cauca. Serie Estudios Sociales, 2010.

FREIREYSS. Viagem ao interior do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo A. “Brazilian Archaeology and World Archaeology: Some Remarks”. *In: World Archaeo-logical Bulletin*, (3), 1989.

_____. “Archaeology in Brazil: Politics and Scholarship at a Crossroads”. *In: World Archaeological Bulletin*, (5), 1991.

_____. “Mixed Features of Archaeological Theory in Brasil”. *In: UCKO, Peter J (edt.). Theory in Archaeology (A World Perspective)*. London, Routledge, 1995.

_____. Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antiguidade Clássica no Brasil. *Boletim do CPA*, ano II, 3: 83-97, 1997.

_____. “Western Influences in the Archaeological Thought in Brasil”. *In: World Archaeological Congress 4*, South Africa, 1999.

_____. “A Arqueologia Histórica em uma perspectiva mundial”. *In: SENATORE, M. Ximena & ZARANKIN (orgs.). Arqueologia da Sociedade Moderna na América do Sul: Cultura material, discursos e práticas*. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 2002.

_____. “Contradições e esquecimentos nas imagens do passado”. *In: FUNARI, Pedro Paulo A. Arqueologia e Patrimônio*. Erechim: Habilis, 2007(a).

_____. “Desaparecimento e emergência dos grupos subordinados na Arqueologia Brasileira”. *In: FUNARI, Pedro Paulo A. Arqueologia e Patrimônio*. Erechim: Habilis, 2007(b).

FUNARI, P.P. E GONZÁLEZ, Erika M. Robrahn. “Ética, Capitalismo e Arqueologia Pública no Brasil”. *In: História*, São Paulo, 27 (2), 2008.

FOURNIER, Patricia. "La Arqueología Social Latinoamericana: Caracterización de una posición teórica Marxista". *In: ZARANKIN, Andrés; ACUTO, Felix (edt.) **Sed non satiata: teoria social en la arqueología latinoamericana contemporanea***. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 1999.

GELL, A. **Art and Agency**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GIDDENS, A. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GILLIS, John. "Introducción". *In: **Commemorations. The politics of nacional identity***. Princeton: Princeton University Press, 1994.

GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. *Folguedos da Mata: um registro do folclore da Zona da Mata*. Leopoldina: do autor, 2005.

GNECCO, Cristóbal. **Multivocalidad Histórica. Hacia una Cartografía Postcolonial de la Arqueología**. Bogotá: Universidad de los Andes, 1999.

_____. "Arqueología ex-céntrica en latinoamerica". *In: HABER, Alejandro. **Hacia una arqueología de las arqueología sudamericanas***. Universidade dos Andes, Bogotá, 2004.

_____. "Ampliación del campo de Batalla". *In: **Trabajos Antropológicos** 15, 2006 (a)*.

_____. "Desarrollo prehispánico desigual en el suroccidente de Colombia". *In: GNECCO, Cristóbal e LANGEBAEK (edt.). **Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: una visión desde Suramérica***. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2006 (b).

_____. "Manifiesto moralista por una arqueología reaccionaria". *In: ACUTO, Félix & ZARANKIN, Andrés (comp.). **Sed non Satiata II. Acercamientos sociales en la Arqueología Latinoamericana***. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2008.

_____. "Arqueologías latinoamericanas: de la modernidad a los Estados multiculturales". *In: MORALES, Walter Fagundes. **Especiaria - Cadernos de***

Ciencias Humanas. Universidade Estadual de Santa Cruz. Vol. 11,12. n. 20,21 (jul./dez. 2008 – jan./jun. 2009), 2009 (a).

_____. “Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad”. *In: Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi.* Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 1. 2009 (b).

_____. “¿Existe una Arqueología multicultural?”. *In: ANGELO, Dante* (ed.). **Arqueología y política.** No prelo.

GNECCO, Cristóbal e LANGEBAEK. “Contra la tiranía del pensamiento tipológico”. *In: GNECCO, Cristóbal e LANGEBAEK* (edt.). **Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: una visión desde Suramérica.** Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2006.

GNECCO, C. e ZAMBRANO, M. (edit.). **Memorias Hegemónicas, Memorias Disidentes. El Pasado como Política de la Historia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2000.

GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia. “Qué hacer? Elementos para una discusión”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia* (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.** Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

GNECCO, Cristóbal & HERNÁNDEZ, Carolina. “La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia* (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.** Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

GOSDEN, C. “Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge”. *In: HODDER, Ian.* (edt.). **Archaeological Theory Today.** Londres: Blackwell, 2001.

_____ **Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present.** Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood.** Oxford University Press. 1991.

GREEN, Lesley; GREEN, David & NEVES, Eduardo Góes. “Conocimiento indígena y ciencia arqueológica. Los retos de la arqueología pública en la reserva Uaçá”. *In*: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.** Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

GUHA, R. & SPIVAK, C. (edts.). **Selected Subaltern Studies.** Oxford University Press, New York, 1988.

GUIMARÃES, Carlos Magno (coord.). “Histórico”. *In*: GUIMARÃES, Carlos Magno (coord.). **Prospecção Complementar e Salvamento Arqueológico na Área a ser Impactada pela Implantação do AHE Simplício – Queda Única.** Belo Horizonte: Laboratório de Arqueologia da FAFICH/UFMG. (Relatório Final) Vol.I, 2009 (a).

_____. “Café, Impacto Ambiental e Paisagem: uma abordagem interdisciplinar”. *In*: GUIMARÃES, Carlos Magno (coord.). **Memórias e práticas: registro e conservação. AHE Simplício-Queda Única.** Belo Horizonte: Laboratório de Arqueologia da FAFICH/UFMG. (Relatório Parcial II), 2009 (b).

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. *Debaixo da imediata proteção de sua majestade imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1994 (Tese de Doutorado).

GUIMARÃES, Manuel Luís Salgado. “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. Estudos Históricos, São Paulo: **Revista dos Tribunais/Vértice.** 1988.

GULLAPALLI, Praveena. “Heterogeneous Encounters: Colonial Histories and Archaeological Experiences”. *In*: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (edts). **Archaeology and the Postcolonial Critique.** New York, Altamira Press, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HABER, Alejandro. “Excavar la arqueología”. *In:* HABER, Alejandro (edt.) **Hacia una arqueología de las arqueología sudamericanas.** Bogotá: Universidad de los Andes. 2004 (a).

_____. “Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología”. *In:* HABER, Alejandro (edt.) **Hacia una arqueología de las arqueología latinoamericanas.** Universidad de los Andes, Bogotá, 2004 (b).

_____. “Arqueología indígena y poder campesino”. *In:* GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.** Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

HALE, Charles. “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”. **Journal of Latin American Studies**, 34, 2002.

HALL, Martin. “Subaltern voices? Finding the spaces between things and words”. *In:* FUNARI, Pedro P., HALL, Martin & JONES Siân (edt.) **Historical Archaeology: Back from the Edge.** London: Routledge, 1999.

HELOISA, Meira. **Batismo e compadrio de índios: um balanço bibliográfico e um estudo de fontes batismais do aldeamento de Rio Pomba e Peixes (MG), 1767-1787.** I Seminário de História: Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea Universidade Federal de Ouro Preto, 2006. Disponível em: [http://www.seminariodehistoria.ufop.br/seminariodehistoria2006/download/I-seminario-historia-ichs-ufop\(2006\)-n47.pdf](http://www.seminariodehistoria.ufop.br/seminariodehistoria2006/download/I-seminario-historia-ichs-ufop(2006)-n47.pdf)> Acesso em: 13/04/2011.

HENRIQUES JR, Gilmar P. **Arqueologia Regional da Província Cárstica do Alto São Francisco: um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucaí.** MAE/SP, 2006 (Dissertação de Mestrado).

HERRERA, Alexander. “¿Arqueología indígena en el Perú?” *In*: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCA BADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

HODDER, Ian (ed.). **Simulation Studies in Archaeology**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1978.

_____. **Symbols in action**. Cambridge University Press, 1982.

_____. **Reading the past**. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

_____. **Theory and Practice in Archaeology**. Routledge, London, 1992.

_____. “Material Culture in time”. *In*: HODDER, Ian *et al* (eds.). **Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past**. London, Routledge, 1995.

_____. **Towards reflexive method in archaeology: the example at Catalhöyük**. Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2000.

JÁCOME, Camila Pereira. **Cataguás: Mito de uma história indígena. História Indígena e Arqueologia no Alto São Francisco**. Belo Horizonte: UFMG, 2003 (Monografia).

JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present**. New York: Routledge, 1997.

_____. “Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica”. *In*: FUNARI, P.P.A.; ORSER, Charles; SCHIAVETTO, Solange (org.). **Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

JOSÉ, Oiliam. **Indígenas de Minas Gerais. Aspectos sociais, políticos e etnológicos**. Belo Horizonte: Edições Movimento Perspectiva, 1965.

LANGEBAEK, Carl Henrik. **Arqueología en Colombia. Ciencia, pasado y exclusión**. Colciencias, Bogotá, 2003.

LATOUR, Bruno. “Como prosseguir a tarefa de delinear associações?”. *In: Configurações*, n. 2, 2006.

LEMONNIER, P. *Elements for an Anthropology of Technology*. Michigan, Museum of Anthropological Research (88), University of Michigan. LEMONNIER, P. 1995. Introduction. *In: LEMONNIER, P. (ed.). Technological Choices. Transformation in Material Cultures since the Neolithic*. London: Routledge, 1992.

LECHNER, Norbert. “Orden y memoria”. *In: SÁNCHEZ, Gonzalo; WILLS, María (ed.). Museo, memoria y nación*. Museo Nacional, Bogotá, 2000.

LEONE, M., POTTER, P. B., & SHACKEL, P. “Towards a Critical Archaeology”. *Current Anthropology* 28, 1987.

LIEBMANN, Matthew. “Introduction: The intersections of Archaeology and Postcolonial Studies”. *In: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). Archaeology and the Postcolonial Critique*. New York, Altamira Press, 2008a.

_____. “Postcolonial Cultural Affiliation: Essentialism, Hybridity, and NAGPRA”. *In: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). Archaeology and the Postcolonial Critique*. New York, Altamira Press 2008b.

LIMA, Tânia Andrade. “Apresentação”. *In: LOURES OLIVEIRA, A. P.P. (org.). Estado da arte das pesquisas arqueológicas sobre a Tradição Tupiguarani*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2009.

LONDOÑO, Wilhelm. Dicciones y contra-dicciones de los estudios poscoloniales: una revisión desde el registro arqueológico de la Popayán colonial. *In: PATIÑO, Diógenes & ZARANKIN, Andrés (eds.). Arqueologías Históricas: Patrimonios Diversos*. Sello Editorial Universidad del Cauca. Serie Estudios Sociales, 2010 (a).

_____. “Las arqueologías indígenas o la lucha contra la tercera transformación de Fausto: reflexiones desde comunidades de Colombia y Argentina”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010 (b).

LÓPEZ, Fernando. “Reivindicaciones de un grupo marginal mesoamericano. Los otomíes del Valle del Mezquital”. In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. “Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata Mineira: São João Nepomuceno”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula (org.). **Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: São João Nepomuceno**. Juiz de Fora: Editar, 2004 (a).

_____. “Os indígenas da Zona da Mata mineira: Contribuições etnohistóricas, etnográficas e arqueológicas”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula (org.). **Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: São João Nepomuceno**. Juiz de Fora: Editar, 2004 (b).

LUFT, Vlademir José. **Da História à Pré-História: as ocupações das sociedades Puri e Coroadó na bacia do Alto rio Pomba (o caso da Serra da Piedade)**. Rio de Janeiro. (Tese de Doutorado), 1999.

MAGHELLI, Luciana. **Aldeia de Pedra: estudo de um aldeamento indígena no Norte Fluminense**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2000 (Dissertação de Mestrado).

MAMAMI, Carlos. “History and prehistory in Bolivia: what about the indians?”. In: LAYTON, Robert, (edt.). **Conflict in the archaeology of living traditions**. Unwin Hyman, Londres, 1989.

MARSHALL, Yvonne. *What is this community archaeology*. In: **World Archaeology**, 34(2), 2002.

MARTÍN, Jesús. “El futuro que habita la memoria”. In: SÁNCHEZ, Gonzalo; WILLS, María (edt.). **Museo, memoria y nación**. Museo Nacional, Bogotá, 2000.

MARTINS, Andrébio Márcio Silva. **Um estudo comparativo-lexical das famílias Kamakã e Purí**. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/artigo:martins-2009>, Acesso em: 05/11/2010.

MARTIUS, C.P. Mapa etnográfico das terras baixas da América do Sul, particularmente do Brasil. *In: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*. 1867. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/imagem:1> Acesso em: 14/06/2010.

MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied [1782-1867]. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MENDONÇA DE SOUZA, Alfredo. **História da Arqueologia Brasileira**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1991 (Série Antropologia, 46).

MERCADANTE, P. **Os sertões do leste. Estudo de uma região: a Mata mineira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MERRIMAN, Nick. (edt.). **Public Archaeology**. London: Routledge, 2004.

MÈTRAUX, Alfred. “*The Purí-Coroado linguistic family*”. *In: STEWARD, Julian H* (edt.). **Handbook of South American Indians: the marginal tribes**. Washington: Government Printing Office, Bulletin 143. Vol 1, 1946.

MIGNOLO, Walter. “La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales”. *In: Revista chilena de Literatura* (47), 1995(a). Disponível em: <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/imperialismo/postcolonial.pdf> Acesso em: 18/03/2011.

_____. **The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality, and colonization**. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995(b).

_____. **La idea de América Latina**. Gedisa, Barcelona, 2007.

MILLER, Daniel; ROWLANDS, Michael & TILLEY, Christopher. **Domination and Resistance**. Londres: Routledge, 1995.

MINISTÉRIO do Meio Ambiente. Geoprocessamento no MMA. Disponível em: <http://mapas.mma.gov.br/>. Acesso em: 03/08/2011.

MONTEIRO, John Manuel. “Os caminhos da memória: paulistas no Códice Costa Matoso”. **Vária História**. Belo Horizonte: UFMG, n. 21, jul./1999.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo.** Campinas: IFCH-Unicamp, 2001 (Tese para concurso de Livre Docência).

MORAIS SILVA, Elisângela. **Modelo de estudo das relações de identidade e alteridade no contato no Brasil do século XIX.** Belo Horizonte, UFMG, 2008 (Monografia).

_____. **Nem de mármore, nem de murta: os Puri, os brancos e suas práticas pós-coloniais.** TAAS. manuscrito, 2010 (a).

_____. **Arqueologia e comunidades indígenas Puri: Reapropriação de objetos e práticas sociais no presente.** Congresso de Mendoza, Manuscrito, 2010 (b).

NEVES, Eduardo Góes. **Paths in the dark waters: archaeology as indigenous history in the Upper Rio Negro Bassin, northwest amazon.** Phd. Thesis. Indiana University, Bloomington, 1998.

NAVARRETE, Federico. “Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana”. *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.* Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

NAXARA, Márcia Regina. **Cientificismo e Sensibilidade Romântica. Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

NIMUENDAJU, C. “Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju”. *In: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória.* Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. “Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar”. *In: FUNARI, P.P.; NEVES, Eduardo; PODGORNÝ, Irina (orgs.). Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Anais da*

I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. São Paulo: Suplemento 3, 1999.

NOELLI, Francisco Silva; FERREIRA, Lúcio Menezes. “A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira”. *In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.14, n.4, p.1239-1264, set.-dez. 2007.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *In: Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 4 n.1, 1998.

OLIVEIRA, Laura Nogueira. **Os índios Bravos e o Sr. Visconde: Os Indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen**. Belo Horizonte, UFMG, 2000 (Dissertação de Mestrado).

OLIVEIRA, Mariana & MORAIS SILVA, Elisângela de. **Selvagens do Mucuri: Relações de alteridade e identidade no processo de ocupação do Vale do Mucuri no século XIX**. Pôster apresentado na 26ª Reunião de Antropologia Brasileira, 2008.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. “*Terra e trabalho no processo de ocupação da zona da mata mineira*”. *In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula (org.). Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: São João Nepomuceno*. Juiz de Fora: Editar, 2004.

PAGÁN JIMÉNEZ, Jaime & RAMOS, Reniel Rodríguez. “Toward the Liberation of Archaeological Praxis in a ‘Postcolonial Colony’: The Case of Puerto Rico”. *In: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). Archaeology and the Postcolonial Critique*. New York, Altamira Press 2008.

PARAÍSO, M.H.B. “Os Botocudos e sua trajetória histórica.” *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

PARRY, B. **Postcolonial Studies: A Materialist Critique**. Routledge, London, 2004.

PATTERSON, Thomas. "Some Theoretical Tensions within and between the Processual and

Postprocessual Archaeologies". **Journal of Anthropological Archaeology**. 9(2), 1990.

_____. "A Brief History of Postcolonial Theory and Implications for Archaeology". *In*: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). **Archaeology and the Postcolonial Critique**. New York, Altamira Press, 2008.

PEARSON, M.P. e RAMILISONINA. "Public archaeology and indigenous communities". *In*: MERRIMAN, N. (edt.) **Public Archaeology**. London: Routledge, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

_____. Prefácio à edição Brasileira. *In*: GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Editora Unesp, 1998.

PREUCEL, Robert & CIPOLLA, Craig. "Indigenous and Postcolonial Archaeologies". *In*: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). **Archaeology and the Postcolonial Critique**. New York, Altamira Press, 2008.

PREUCEL, Robert & HODDER, Ian (edits.). **Contemporary Archaeology in Theory: a reader**. Blackweel Publishing, 1996.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília, DF: Editora Universidade Brasília, 1992.

_____. As categorias estilísticas nos estudos da arte pré-histórica: arqueofatos ou realidades? In: FUNARI, P.P.; NEVES, Eduardo; PODGORNY, Irina (orgs.). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. São Paulo: Suplemento 3, 1999.

REIS, Alberione. **Para uma Arqueologia dos buracos de bugre: do sintetizar, do problematizar, do propor**. Porto Alegre, IFCH-PUCRS, 1997 (Dissertação de Mestrado).

RESENDE, Maria Leônia. **Gentios Brasileiros: Índios Coloniais em Minas Gerais setecentista**. Campinas, SP:[s.n.], 2003 (Tese de Doutorado).

_____. **Entradas e bandeiras nas Minas dos Cataguases**. s/d, Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MLCResende.pdf> Acesso em: 05/06/2011.

RESENDE, Maria Leônia e LANGFUR, Hal. **Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei**, Tempo, v. 23, 2007.

RIBAS, Rodinei. **Os Puri da Serra dos Arrepiados, hoje Serra do Brigadeiro**. s/d. Disponível em <http://www.iracambi.com/portuguese/puris.shtml> Acesso em: 12/2009.

RIBEIRO, Loredana. “Repensando a tradição: a variabilidade estilística na arte rupestre do período intermediário de representações no alto-médio rio São Francisco”. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 17: 127-147, 2007.

_____. “Sobre pinturas, gravuras e pessoas – ou os sentidos que se dá à arte rupestre”. In: Dossiê **Arqueologia. Caderno de Ciências Humanas – Especiaria**. Ilhéus:UESC, no prelo.

RIBEIRO BRAGA, Núbia. **Os povos indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII**. São Paulo, 2008 (Tese de Doutorado).

RIVAIL RIBEIRO, Eduardo. “O Catecismo Purí do Pe. Francisco das Chagas Lima”. In: **Cadernos de Etnolinguística**, volume 1, número 1, jan/2009. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/voll:1> Acesso em: 05/11/2010.

RIVERA, Silvia. “La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas”. **América Indígena** 40(2), 1980.

RIZVI, Uzma. “Decolonizing Methodologies as Strategies of Practice: Operationalizing the Postcolonial Critique in the Archaeology of Rajasthan”. *In*: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). **Archaeology and the Postcolonial Critique**. New York, Altamira Press 2008a.

RIZVI, Uzma. “Conclusion: Archaeological Futures and the Postcolonial Critique”. *In*: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (eds). **Archaeology and the Postcolonial Critique**. New York, Altamira Press, 2008b.

ROOSEVELT, Anna C. **Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajó Island, Brazil**. San Diego: San Diego Academic Press, 1991.

ROTHMAN, F.D. (org). **Vidas alagadas: conflitos socioambientais, licenciamento e barragens**. Viçosa: Ed. UFV, 2008.

RUGENDAS, J. M. **O Brasil de Rugendas**. Coleção Imagens do Brasil, vol. 1. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de historia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

SAID, E. **Orientalism: Western Conceptions of the Orient**. Pantheon, New York, 1978.

_____. **Culture and Imperialism**. Knopf, New York, 1993.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. [1830]. **Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Vol. 1. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1938.

SALERNO, Melisa. “‘Algo habrán hecho...’ La construcción de la categoría ‘subversivo’ y los procesos de remodelación de subjetividades a través del cuerpo y del vestido (Argentina, 1976-1983)”. *In*: **Revista de Arqueología Americana**. Instituto Panamericano de Geografía e História. Número 24, 2006.

SALZANO, Francisco. “O velho e o novo: antropologia física e história indígena”. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

SAN JUAN, E., Jr. **Beyond Postcolonial Theory**. St. Martin’s Press, New York, 1998.

SCHIAVETTO, Solange N.O. “A questão étnica no discurso arqueológico: afirmação de uma identidade indígena minoritária ou inserção na identidade nacional?” *In*: FUNARI, P.P.A.; ORSER, Charles; SCHIAVETTO, Solange (orgs.). **Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

SCHIFFER, M B. & SKIBO, J. “The explanation of Artifact Variability. *In*: **American Antiquity**, 62 (1), 1997.

SCHNEIDER, Jens. **Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional**. MANA 10(1):97-129, 2004.

SCIENTIA CONSULTORIA CIENTÍFICA. **Projeto de Resgate Arqueológico do Sítio Topo do Guararema, Município de Guararema, SP**. São Paulo, 2004.

SENATORE, M. Ximena & ZARANKIN, Andrés. “Un clavo es un clavo. Limitaciones de los enfoques esencialistas en arqueología”. *In*: SOUTH, S. (edt.) **Historical Archaeology in Latin American**. University of South Carolina. EUA. Actas I. Segunda Conferência Internacional de Arqueologia Histórica Americana, 1996, pp 161-167.

_____. **Against the domain of master narratives: Archaeology and Antarctic History**. Manuscrito, no prelo.

SENEVIRATNE, Sudharshan. “Situating World Heritage Sites in a Multicultural Society: The ideology of Presentation at the Sacred City of Anuradhapura, Sri Lanka”. *In*: LIEBMANN, Matthew; RIZVI, Uzma (edts). **Archaeology and the Postcolonial Critique**. New York, Altamira Press 2008.

SENNA, Nelson de. “*Alguns estudos brasileiros (1 série): sobre ethnographia brasileira: principaes povos selvagens que tiveram o seo “habitat” em territorio das*

Minas Geraes". In: **Revista do Archivo Publico Mineiro**. Vol. 25 n. 1. Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1937 (pp. 337-355).

SEQUEIRA, Ana Cristina Piñón. **La Arqueología y la Construcción de la identidad en Brasil: el caso de los orígenes del hombre en Brasil**. Universidade Complutense de Madrid, 2000 (Dissertação de Mestrado).

_____. "Brazilian archaeology: indigenous identity in the early decades of the twentieth century". In: FUNARI, P.P., ZARANKIN, Andrés, STOVEL, Emily (orgs.). **Global archaeological theory**. Kluwer, Nueva York, 2005.

SHANKS, M. & C. TILLEY. **Re-constructing Archaeology: Theory and Practice**. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

SHEPHERD, N. "The Politics of Archaeology in Africa". **Annual Review of Anthropology**. 31:189–209, 2002.

SILVA, Fabíola Andréa. **Arqueologia e Etnoarqueologia na Aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: Reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, s/d. Disponível em <http://xa.yimg.com/kq/groups/18584263/309837328/name/Silva+Fabiola+Texto%2BKaiabi-Lalima%5B1%5Dp+CPEI+sem.pdf> Acesso em: 28/04/2011.

SILVA, Tarcísio Glauco da. **Junta de Civilização e Conquista dos Índios e Navegação do Rio Doce: fronteiras, apropriação de espaços e conflitos (1808-1814)**. Vitória, (Dissertação de Mestrado), 2006.

SILVA NETO, Ambrósio Pereira da. **Revisão da classificação da família linguística Puri**. Brasília, UNB, 2007. (Dissertação de Mestrado).

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. Zed, Londres, 1999.

SOLTYS, Fernando A. **Caleidoscópio, narrativas e subjetividade na Arqueologia Pública**. Belo Horizonte: UFMG, 2010 (Dissertação de Mestrado).

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Os Museus de História Natural e a Construção do Indigenismo. Notas para um sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil.** Rio de Janeiro, 1989. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/pdfs/Comunica%C3%A7%C3%A3o%20do%20PPGAS%20n%C2%BA13.pdf> Acesso em: 01/05/2011.

SPIVAK, G. C. “Can the Subaltern Speak?” *In*: NELSON, C. & GROSSBERG, L. **Marxism and the Interpretation of Culture.** University of Illinois Press, Urbana, 1988.

_____. **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.** Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

SPIX, J.B. von & MARTIUS, C.F.P von [1823]. **Viagem pelo Brasil.** Vol. 1. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Indigenous peoples and the State in Latin America: an ongoing debate”. *In*: SIEDER, Rachel (edt.). **Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy.** Palgrave Macmillan, Nueva York, 2002.

TANTALEÁN, Henry. Arqueología de la formación del Estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca. Lima: Asociación Fondo de Investigadores y Editores- AFINED, 2008.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

THOMAS, Julian. “Materiality and the Social”. *In*: FUNARI, P.P.; NEVES, Eduardo; PODGORNY, Irina (orgs.). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul.** São Paulo: Suplemento 3, 1999.

THOMAS, Nicholas. **Colonialism’s Culture: Anthropology, Travel and Government.** New Jersey: Princeton University Press, 1994.

TILLEY, C. “Interpretation and a Poetics of the Past”. *In*: TILLEY, C. **Interpretative Archaeology.** Berg, London, 1993.

TODOROV, Tsvetan. **A conquista da América, a questão do outro**. São Paulo. Martins Fontes, 2003.

_____. **Nosotros y los otros**. México: Siglo XXI, 1991.

TRIGGER, Bruce. "Archaeology and the image of the American Indian". *In: American Antiquity* 45(4), 1980.

_____. "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist". *In: PREUCEL, Robert & HODDER, Ian (edit.). Contemporary Archaeology in Theory: a reader*. Blackweel Publishing, 1996.

_____. **História do pensamento arqueológico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

URBAN, Greg. "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas". *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

VASCO, Luis Guillermo. "Arqueología e identidad: el caso guambiano". *In: GNECCO, Cristóbal & AYALA ROCABADO, Patricia (comp.). Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Universidade de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO, Ediciones Uniandes, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Revista de Antropologia, 1992.

_____. "Etnologia Brasileira". *In: MICELI, Sergio. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia, vol. 1. São Paulo: Editora Sumaré, Anpocs e Capes.

_____. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. s/d
Disponível em http://abaete.wikia.com/wiki/Exceto_quem_n%C3%A3o_%C3%A9

WADE, Peter. "Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica". **Tabula Rasa** 4:59-8, 2005.

WAGNER, Roy. **The invention of Culture**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1981.

WÜST, Irmhild. “Etnicidade e tradições ceramistas: algumas reflexões a partir das antigas aldeias Bororo do Mato Grosso”. *In*: FUNARI, P.P.; NEVES, Eduardo; PODGORNY, Irina (orgs.). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul**. São Paulo: Suplemento 3, 1999.

ZARANKIN, Andrés. **Paredes que domesticam: Arqueologia da arquitetura escolar capitalista: O caso de Buenos Aires**. Centro de Historia da Arte e Arqueologia (IFCH-UNICAMP), Campinas, 2002.

ZARANKIN, Andrés & ACUTO, Félix. **Sed non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea**. Buenos Aires. Ediciones del Tridente (Colección Científica), 1999.

ZHOURI, Andréa. “Justiça Ambiental, Diversidade Cultural e Accountability: Desafios para a governança ambiental”. *In*: **RBCS** Vol. 23 n.o 68 outubro, 2008.

Acessos a sites:

<http://www.cepecmg.org/grupoCaboclo.php>

http://www.iracambi.com/portuguese/amigos_de_iracambi.shtml

<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>

<http://www.cavalgadaaldeiadavida.com.br/eventos.aspx>

www.ibge.gov.br

www.incra.gov.br

vídeo Jurandir cantando

<http://www.youtube.com/watch?v=d7r1s7Kbm7Q&feature=related>

vídeo história do cepec e do artesanato de palha de café.

<http://www.youtube.com/watch?v=rd9va223UWw&feature=related>

<http://www.cumbuca.org.br/2010/05/terreiro-cultural.html>