



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

MARIANA ZANCHETTA OTAVIANO

**NÃO TEM CERTO, NÃO TEM ERRADO: estratigrafia das vozes, significados e
apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da Mina Grande – T.I
Kapinawá (PE)**

Recife

2019

MARIANA ZANCHETTA OTAVIANO

NÃO TEM CERTO, NÃO TEM ERRADO: estratigrafia das vozes, significados e apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da Mina Grande – T.I Kapinawá (PE)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Arqueologia

Área de concentração: Arqueologia e Conservação do Patrimônio Cultural no Nordeste

Orientadora: Profa. Dra. Viviane Maria Cavalcanti de Castro

Coorientador: Prof. Dr. Alencar Miranda Amaral

Recife
2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Andréa Carla Melo Marinho, CRB4-1667

O87n Otaviano, Mariana Zanchetta.

Não tem certo, não tem errado: estratigrafia das vozes, significados e apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da Mina Grande – T.I Kapinawá (PE) / Mariana Zanchetta Otaviano. – 2019.
129 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Viviane Maria Cavalcanti de Castro.

Coorientador: Prof. Dr. Alencar Miranda Amaral.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Recife, 2019.

Inclui referências.

1. Arqueologia. 2. Sítios arqueológicos. 3. Índios Kapinawá – identidade étnica. I. Castro, Viviane Maria Cavalcanti de (Orientadora). II. Título.

930.1 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-165)

MARIANA ZANCHETTA OTAVIANO

NÃO TEM CERTO, NÃO TEM ERRADO: estratigrafia das vozes, significados e apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da Mina Grande – T.I Kapinawá (PE)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Arqueologia.

Aprovada em: 28/02/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Viviane Maria Cavalcanti de Castro (Orientador)
Departamento de Arqueologia – UFPE

Profa. Dra. Ana Catarina Peregrino Torres Ramos (Examinador Interno)
Departamento de Arqueologia – UFPE

Prof. Dr. Alencar Miranda Amaral (Examinador Externo)
Departamento de Arqueologia e Preservação Patrimonial – UNIVASF

Prof. Dr. Leandro Elias Canaan Mageste (Examinador Externo)
Departamento de Arqueologia e Preservação Patrimonial – UNIVASF

*Aos povos indígenas e em especial ao povo Kapinawá;
Para os que resistem e lutam contra todas as formas de opressão.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço ao universo e a toda sua força, por me presentear com tantas boas pessoas, tantos desafios, por me proporcionar a reinvenção cotidiana;

À comunidade Kapinawá, por ter aceitado trabalhar comigo e por sempre me receber tão bem;

Ao CNPQ, que viabilizou a realização desta pesquisa;

À minha família, mamãe e papai por sempre acreditarem nas minhas propostas de vida, ao meu irmão por todos os livros, meus padrinhos e primas sempre compartilhando das minhas vivências, meu amado avô e minha amada avó, que tem me ensinado a entender melhor o quanto nossa memória é preciosa e que o amor é necessário para sempre nos lembrarmos de nossa própria condição;

E por falar em família, agradeço muitíssimo à família que Recife me deu: Chico, obrigada por tudo, por me acolher em sua casa, pelas conversas arqueológicas, pelos mapas, pelas fotos, pelas risadas, por se tornar um irmão e às minhas irmãs Maria Fernanda, Carol e Lia: amo vocês, por serem essas mulheres lindas, guerreiras, inteligentes e por me fazerem uma pessoa melhor;

Às minhas irmãs da família VPL – Ouro Preto e aos amigos tão queridos que lá fiz, em especial: Tékus e Sabão, Bruna, Tamara e Tati;

Aos amigos da UNIVASF: Vanda, Luquete, Eder, Tamires, Bruno, André, Allan, Vivian, Dhara, Larissa, João e Carol.

À turma do mestrado de 2017, em especial a Ray (mais uma irmã que ganhei), Mattheus (Mondrongo), Jonatas (Caicó) e Clarinha;

Às pessoas tão queridas que conheci em Recife e que levarei pra sempre comigo: Joadson (Gavión), Camila, Dimas e Frida, Thiago, Emília, Alice, Cris, Nath, Livia, Mizael, Mari, Gi, Ilca, Mônica, Rosângela, Juliane, Nicó, Amanda, Juliana, Sérgio, Bruno, Ricardo e Scott;

A toda equipe do Laboratório de Educação Patrimonial – LEDUP, pela aprendizagem;

À comunidade do Arruado por todo o exemplo de luta e resistência;

À Lara Andrade e Manoel Souto pela ajuda inicial na pesquisa;

A todos os funcionários do CFCH;

Ao Departamento de Arqueologia da UFPE e em especial ao querido professor Demétrio, à Luciane e ao Nelson;

À Viviane, minha orientadora nessa jornada, por ser uma amiga, por me mostrar caminhos, confiar em minha pesquisa, por me ouvir tantas e tantas vezes, por toda a paciência e carinho;

Ao meu coorientador, Alencar, cuja ajuda nesse processo foi fundamental e à Rose pelas sugestões;

À professora Ana Catarina, por confiar em meu trabalho e pelas ricas contribuições de pesquisa;

Ao professor Leandro Mageste, por participar de minha trajetória acadêmica, por me estimular a pensar além e por não me deixar desistir e ao Erick, querido amigo;

Brahma e Chopp por me acordarem todo dia cedinho e por sempre me darem uma pata amiga;

Sr. Manoel e Sr. Neném por propiciarem, a baixo custo, fugas esporádicas da realidade;

A todas as pessoas que participaram dessa trajetória e que contribuíram direta ou indiretamente com esta pesquisa;

E por fim, agradeço a você, que leu estes agradecimentos até aqui e que se interessou por esta pesquisa!

Tudo era variegado, poroso, entrelaçado, disperso; a busca da totalidade era um guia incerto, e o sentimento de uma compreensão definitiva era inatingível (GEERTZ, 2001, p. 218).

RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo específico investigar como os sítios arqueológicos presentes no território indígena Kapinawá tem sido apropriados pela comunidade e como eles contribuem para a formulação de significados e construção de conhecimentos. Empregamos múltiplas arqueologias para pensar o fazer arqueológico, investigamos as formas pelas quais os sítios arqueológicos em território indígena Kapinawá - PE foram utilizados para a elaboração de discursos sobre a identidade do grupo no processo de territorialização e reorganização social e étnica e como os Letreiros ajudaram a endossar a defesa de suas terras no tocante do uso das mesmas, desde tempos ancestrais. Trazemos também a questão da construção do conhecimento arqueológico e como os métodos científicos podem ser (re) pensados. Na estratigrafia das vozes unimos conhecimentos arqueológicos e da comunidade Kapinawá e apresentamos possibilidades de se pensar o passado no presente de maneiras múltiplas. Para alcançarmos as propostas de pesquisa realizamos visitas aos sítios arqueológicos acompanhados de membros da comunidade indígena e fizemos entrevistas projetivas com moradores da aldeia da Mina Grande, utilizando o material imagético produzido nos trabalhos de campo. Questionamos a manutenção de um status quo colonialista nas pesquisas arqueológicas e mediante reivindicações da comunidade sugerimos algumas reflexões para se pensar e se fazer uma arqueologia múltipla e multivocal, com a incorporação de diferentes demandas, perspectivas e epistemologias.

Palavras-chave: Kapinawá. Múltiplas Arqueologias. Multivocalidade. Construção do Conhecimento.

ABSTRACT

‘This research has the specific objective to investigate how the archaeological sites present in the Kapinawá indigenous territory have been appropriated by the community and how they contribute to the formulation of meanings and construction of knowledge. We used in this research multiple archaeologies to think about the archaeological work, we investigated the ways in which the archaeological sites in Kapinawá - PE indigenous territory were used for the elaboration of discourses on the identity of the group in the process of territorialization and social and ethnic reorganization and as the Letreiros have helped to endorse the defense of their land in the use of them since ancient times. We also bring up the question of the construction of archaeological knowledge and how scientific methods can be (re) thought. In the stratigraphy of the voices we unite archaeological knowledge and the Kapinawá community and present possibilities of thinking the past in the present in multiple ways. In order to reach the research proposals we made visits to the archaeological sites accompanied by members of the indigenous community and we did projective interviews with residents of the village of Mina Grande, using the imagery material produced in the field works. We question the maintenance of a colonialist status quo in archaeological research and through community demands we suggest some reflections to think about and make a multiple and multivocal archaeology, with the incorporation of different demands, perspectives and epistemologies.

Keywords: Kapinawá. Multiple Archeology. Multivocality. Knowledge Building.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	PERCURSOS TEÓRICOS	18
2.1	COSTURANDO PASSADO E PRESENTE: REMINISCÊNCIAS E RUPTURAS....	18
2.2	ARQUEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: CAMINHOS E POSSIBILIDADES	23
2.3	COMUNIDADES E ARQUEÓLOGOS: NOVAS RELAÇÕES (?)	30
2.4	DIFERENTES HERMENÊUTICAS, DISTINTAS EXPLICAÇÕES: ONDE NÃO HÁ NEM O CERTO NEM O ERRADO	36
3	DA TEORIA À PRÁTICA: CONSTRUÇÕES DO PASSADO NO PRESENTE ..	42
3.1	RECORTES METODOLÓGICOS	46
3.2	ERROS E ACERTOS	50
3.3	SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS VISITADOS	53
4	HISTÓRIA E TERRITÓRIO KAPINAWÁ: CONTEXTUALIZAÇÃO	55
4.1	SERTANEJOS E CABOCLÓS: OS INDÍGENAS DO NORDESTE.....	55
4.2	LEVANTANDO A ALDEIA: CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA KAPINAWÁ	61
4.3	LUGARES DE MATERIALIZAÇÃO DA PRESENÇA ANCESTRAL	68
4.3.1	Furna dos Caboclos/Furna da Mina Grande	70
4.3.2	Furna do Letreiro da Mina Grande	72
4.3.3	Furna do Bode	73
4.3.4	Furna Ponta da Serra	75
4.3.5	Baixa do Edmundo.....	76
5	ESTRATIGRAFIA DAS VOZES	78
5.1	O PARNA DO CATIMBAU E AS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS	80
5.2	NO CAMINHO DAS DIFERENÇAS FAZEMOS MÚLTIPLOS OS CONHECIMENTOS	89
5.3	AS VOZES SE ENCONTRAM E SE MISTURAM.....	93
5.3.1	O <i>insght</i> da cesta.....	94
5.3.2	Lugares sagrados e lugares de memória	104
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
	REFERÊNCIAS	122

1 INTRODUÇÃO

Essa pesquisa faz parte de um processo de reflexão e amadurecimento sobre o pensar e o fazer arqueológico, com muitos erros e alguns acertos, que se iniciou em minha graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial na Universidade Federal do Vale do São Francisco e continuou ao longo do mestrado na Universidade Federal de Pernambuco.

Pensar a teoria e prática arqueológica para além do que fomos acostumados a estudar é desafiador, pois nos força a refletir para além das estruturas dominantes, identificar, por exemplo, os efeitos da colonização para além do âmbito geográfico, evidenciando as formas de dominação epistemológica e as violências que nossas teorias podem causar.

Esse exercício de desconstrução e reflexão vem muito de minha experiência pessoal. Trabalhei durante alguns anos com a temática da Educação Patrimonial em comunidades locais de Ouro Preto e de Mariana – MG e no transcorrer desses trabalhos identifiquei muitas narrativas não oficiais que eram elaboradas para o patrimônio. Todas as minhas leituras e aportes teóricos eram desconstruídos nos trabalhos realizados diretamente com as pessoas.

Para além da teoria e da academia, existem discursos e saberes muito ricos e importantes para se pensar o patrimônio, em minha experiência constatei que não somente os patrimônios eleitos pelo Estado fazem referência à identidade e à história dos moradores de Ouro Preto e Mariana, especialmente aqueles que moram às margens dos centros históricos. Outras dinâmicas são elaboradas para o patrimônio, outros patrimônios são elencados pelos moradores.

Só consegui perceber isso quando saí dos livros e fui para a vida real. Em teoria, os discursos patrimoniais e de preservação são muito assertivos, na prática, moradores de cidades históricas sofrem com a especulação imobiliária e não necessariamente se identificam com aqueles patrimônios que tantos turistas, de diversos lugares do Brasil e do mundo, vão visitar. A Praça Tiradentes em Ouro Preto é um espaço muito mais apropriado pelos turistas do que pelos próprios moradores da cidade.

Posteriormente, já inserida no universo da arqueologia, inspirada nessa minha experiência pessoal, passei a ler autores que trabalhassem com comunidades e com a construção de um conhecimento arqueológico incorporando diferentes vozes.

Nesse caminho notei o quanto nós, arqueólogos e pesquisadores, costumamos replicar lógicas colonialistas na construção de nossas pesquisas e saberes. Munidos de teorias, explicamos o passado embasados em preceitos que pouco falam sobre as especificidades do fenômeno humano pretérito aqui, onde hoje chamamos de Brasil.

E ainda mais, embasados nessas lógicas de pesquisa, acabamos atribuindo valores aos diferentes modos de conhecer, onde, por vezes, não escutamos as vozes fora da academia e ainda pior, em algumas ocasiões silenciemos, rejeitamos e soterramos essas vozes.

Ainda na graduação em arqueologia tive a oportunidade de trabalhar com a comunidade quilombola de Lagoa de São Vitor – PI, e lá vi como a população desenvolveu dinâmicas próprias de preservação do patrimônio arqueológico e paleontológico, encontrados no local.

Posteriormente, cursando o mestrado, minha proposta de pesquisa era trazer para a construção do conhecimento arqueológico, não somente a minha fala embasada por diversos pesquisadores da área e de áreas a fins, mas agregar ao discurso outras formas de entender e compreender essas coisas feitas pelas pessoas do passado e como essas coisas tem ressonância no presente.

Partindo dessa ideia, construí uma proposta de pesquisa que envolvesse o grupo indígena Kapinawá, cujas aldeias estão em Pernambuco e onde pode-se encontrar diversos sítios arqueológicos de registro rupestre.

Sendo assim, com essa pesquisa pretendo levantar debates acerca das diversas formas de abordar o registro arqueológico e assim fomentar a construção de um passado múltiplo. Busco também contribuir com a comunidade Kapinawá, trazendo aqui diferentes perspectivas sobre os sítios arqueológicos e ajudando na defesa territorial.

Os objetivos gerais são: examinar as formas pelas quais o patrimônio arqueológico foi utilizado na elaboração de discursos sobre o passado, no contexto das diferentes narrativas elaboradas, tanto pela comunidade quanto por diferentes pesquisadores e observar como os

sítios arqueológicos, presentes no local, fazem parte da memória coletiva da aldeia da Mina Grande.

Procuo assim não fazer um texto autofágico onde somente outras pesquisas arqueológicas possam usá-lo como subsídio, mas oferecer também um referencial para a comunidade em geral, em especial a Kapinawá.

Localizado na transição do Agreste para o Sertão, no Estado brasileiro de Pernambuco, o território indígena Kapinawá situa-se em três municípios, Buíque, Tupanatinga e Ibimirim e conta com uma população estimada em 3.702 (FUNASA, 2010).

A comunidade indígena Kapinawá, é composta por 33 aldeias, 18 estão situadas no TI (Território Indígena já demarcado e homologado), são elas: Santa Rosa, Areia Grossa, Maniçoba, Maçaranduba, Macaco, Palmeira, Julião, Mina Grande, Coqueiro, Riachinho, Pau-Ferro Grosso, Carnaúba, Tabuleiro, Cajueiro, Ponta da Vargem (Várzea), Quiri d'Alho, Lagoa e Marias Pretas (ANDRADE, 2014) e outras 15 aldeias estão ainda no processo de regularização: Baixa da Palmeira, Caldeirão, Colorau, Malhador, Dor de Dente, Batinga, Cumbê, Igrejinha, Serrote 1, Serrote 2, Aldeia Flor, Ferrão, Mundubi, Salgado e Pedra Preta.

Algumas aldeias estão no limite do PARNA do Catimbau, criado em 2002 no âmbito das Unidades de Conservação da Caatinga, com uma área de 62.294,14 hectares, e outras estão inseridas no território do mesmo, entretanto a maioria delas se encontra ao longo dos riachos do Catimbau e do Macaco.

No desenvolvimento deste estudo, trabalhando com a comunidade Kapinawá, trouxe uma questão de ordem prática e conceitual “em que Arqueologia esse estudo se encaixa?”. Durante todo o decorrer da pesquisa busquei leituras que pudessem me responder em qual conceito ou “caixa” colocá-la,

As arqueologias são muitas, o pós-processualismo nos traz essa gama de vertentes que podem dizer muito sobre a sua pesquisa, mas ainda assim pode não completá-la de maneira satisfatória, desse modo dialoguei com a Arqueologia Pública (BEZERRA DE ALMEIDA, 2003; MERRIMAN, 2004) a Arqueologia Simétrica (CABRAL, 2014), a Arqueologia Indígena (SILVA, 2015), a Arqueologia do Presente (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008) e a Arqueologia Relacional (GNECCO, 2012) só para citar alguns exemplos.

A ideia inicial era trazer para o centro da discussão a questão da construção do conhecimento arqueológico e como nós, arqueólogos, temos provocado situações de violência epistêmica ao silenciarmos outras vozes do discurso oficial.

Por muito tempo fez-se arqueologia para os interesses da própria disciplina, onde as leituras e conhecimentos produzidos eram debatidos somente entre os iguais, sem o cuidado de que a ciência deve ser por si própria pública.

Com o advento do pós-processualismo é dado maior destaque às questões sociais, de gênero a aos caracteres econômicos, sociais e de novas abordagens e perspectivas. Além disso, se traz para o debate a questão da divulgação do conhecimento arqueológico e ainda mais, a tomada de olhar de diferentes perspectivas para a realização de debates e construção de conhecimento.

Como um exemplo disso posso citar as diversas arqueologias que trazem diferentes perspectivas para a cultura material, trazendo olhares múltiplos para a compreensão do contexto arqueológico e dos artefatos.

Destaco também a criação, no ano de 1986, do World Archaeological Congress – WAC (Congresso Mundial de Arqueologia), visando congregar arqueólogos e indígenas, preocupados com as dimensões sociais da disciplina e que acabou levando a um dinamismo das perspectivas no campo da arqueologia.

É levantada também a questão da formação e gênese do pensamento moderno, que, muitas vezes, delinea as diretrizes de nossas pesquisas. Pensar para “fora da caixa” pressupõe uma desconstrução de sentidos dados, considero que há a manutenção de um *status quo* arqueológico, que muitas vezes não é questionado dentro do fazer arqueológico.

Nesse sentido, proponho uma discussão dentro da filosofia das ciências, buscando compreender a nossa construção epistemológica e entender como nós, pesquisadores acadêmicos, fomos e temos sido moldados à luz do pensamento moderno e positivista.

Conseguir refletir sobre essas questões e identificar nas nossas produções as reproduções dessas influências de pensamento já é um interessante passo para refletirmos sobre um fazer arqueológico contra-hegemônico.

Temos silenciado os grupos indígenas há muito tempo, sejam nos discursos históricos oficiais, sejam nas pesquisas arqueológicas. Encontramos trabalhos que falam de padrões de assentamento ou das formas e funções de vasilhas cerâmicas, mas em muitos casos, as pessoas que produziram essas formas de ocupação territorial e esses objetos são esquecidas ou silenciadas da produção desse conhecimento. Onde estão os povos originários nessas pesquisas? Essa materialidade, esses assentamentos, foram pensados e construídos por sujeitos que não aparecem.

Será que, se nós arqueólogos, trouxéssemos esses sujeitos como protagonistas talvez hoje, os grupos indígenas tivessem no mínimo, o reconhecimento que de fato lhes é devido? Qual nossa parcela de responsabilidade nesse contínuo silenciamento?

Essa discussão se vincula ao meu objetivo de pesquisa, trazendo a visibilidade dos povos indígenas, assim como suas interpretações e discursos sobre o seu patrimônio.

Essas são algumas problemáticas detonadoras que impulsionam esta pesquisa, ao longo do texto irei discuti-las mais, sempre em um movimento dialético e reflexivo, especialmente sobre a práxis arqueológica e as possibilidades de construção no presente de um passado múltiplo e com protagonistas.

Sendo assim, essa dissertação é apresentada da seguinte maneira:

No capítulo teórico, apresento as diretrizes teóricas, começando com reflexões acerca da constituição do pensamento moderno, como ele influenciou (e influencia) a construção dos métodos científicos de pesquisa e como a filosofia da ciência tem lidado com essas maneiras de pensar.

Trago esse debate porque acredito ser importante entender como o pensamento foi se constituindo para então poder fundamentar e realizar críticas ao mesmo. Depois falarei sobre a arqueologia no contemporâneo, as possíveis abordagens e como nós, pesquisadores, estamos pensando esse fazer arqueológico, sobretudo na perspectiva pós-processualista. Para tanto, irei discorrer sobre as questões pós-modernas e pós-coloniais, trazendo também uma perspectiva descolonial para a disciplina.

Depois, irei apresentar reflexões sobre a arqueologia e o trabalho com as comunidades, como a legislação brasileira tem lidado com isso e quais abordagens utilizar. Por fim farei

uma crítica à verdade arqueológica, entendendo que não há certo ou errado, mas sim diferentes maneiras de ver, ler e entender o mundo, ou seja, diferentes epistemes.

No terceiro capítulo exponho minhas metodologias de abordagem, sempre dialogando com a teoria e com os objetivos a serem alcançados. Apresento ideias e perspectivas que foram realizadas em trabalho de campo, sem me distanciar dos pressupostos teóricos estabelecidos.

Falarei sobre as ideias iniciais para a realização da pesquisa, como a Instalação Etnográfica, como essa metodologia teve de ser adaptada e os caminhos percorridos na pesquisa etnográfica, os erros e acertos.

No quarto capítulo, apresento uma contextualização dos processos de territorialização (OLIVEIRA, 1999), mostrando, assim, as estratégias de reorganização étnica e cultural dos grupos indígenas no Nordeste, neste processo também está a mudança de denominação de “caboclos” para “índios” e o que esse processo implicou.

Apresentarei também os percursos que os moradores da Mina Grande tomaram em conjunto com o grupo indígena Kambiwá para lutarem pelo reconhecimento de sua identidade e de seu território, neste caminho estão os sítios arqueológicos e o toré.

Estão também no quarto capítulo os sítios arqueológicos situados na área da aldeia Mina Grande, sendo alguns deles inéditos para a literatura arqueológica.

No quinto capítulo, apresento a Estratigrafia das Vozes, irei analisar e problematizar, segmentadamente, como um estrato sedimentar, as vozes da arqueologia, no âmbito de conceitos e definições úteis para o fazer arqueológico, tais como “tradições” e “repertório cultural”. Desenvolvendo esses aspectos, irei alcançar os estratos mais profundos das vozes, na tentativa de as evidenciar e as analisar.

Neste percurso serão apresentadas as significações e apropriações dos letreiros e furnas e como, a comunidade Kapinawá, representada nesta pesquisa por alguns moradores da aldeia da Mina Grande, entendem estes espaços.

Na junção dos entendimentos e dos conhecimentos, realizamos trocas e conseguimos, arqueólogos e comunidade, ver os espaços sob diferentes aspectos, escutando as diversas vozes e admitindo diferentes epistemes.

Por fim, apresento as considerações finais, trazendo reflexões que foram detonadas ao longo do trabalho e propondo alternativas para se pensar uma arqueologia multivocal.

2 PERCURSOS TEÓRICOS

Nesse capítulo irei expor os nortes teóricos que conduzem essa pesquisa, apresentando um caminho que situe a constituição e transformação do pensamento, partindo da modernidade até os dias atuais.

Essa exposição parte da necessidade de compreender como nosso pensamento vai sendo moldado e constituído, na tentativa de mostrar que existe um *status quo colonialista* arqueológico e que é necessária uma avaliação de como a disciplina tem lidado com a construção do conhecimento arqueológico.

2.1 COSTURANDO PASSADO E PRESENTE: REMINISCÊNCIAS E RUPTURAS

Em qual “arqueologia” encaixar essa pesquisa? Depois de realizar muitas leituras e ponderar diferentes conceitos, muitos deles que dialogam entre si, ficou claro que uma única definição não contemplaria todas as perspectivas que desenvolvemos neste trabalho. Saí, então, da “caixa” de um único nome/denominação e decidi explorar as diversas possibilidades que, de uma forma ou outra, contemplam e ofertam subsídios para essa pesquisa.

Por fim, acabei entendendo este estudo como uma pesquisa de múltiplas arqueologias, em diálogo com a dimensão antropológica da arqueologia. Observando, assim, a explicação das trajetórias culturais e dos processos de construção das identidades e das heranças culturais (SILVA, 2012).

Neste momento, irei fazer o movimento reflexivo de como as ideias foram sendo construídas e desconstruídas até chegar ao pensamento e à arqueologia contemporânea. Iniciarei então nosso percurso nas concepções modernas, onde poderemos rever e reaver novos sentidos e significados para a construção do conhecimento arqueológico atualmente.

Para tanto, irei expor aqui breves considerações acerca da formação do pensamento científico ocidental e refletir como a arqueologia tem utilizado essas referências para entender o passado. Focarei tanto no entendimento do que é o ser humano e como a história da ciência tem abordado a questão da pesquisa científica.

Não é pretensão minha trazer toda a trajetória da história das ciências, mas expor alguns pontos importantes para compreendermos a constituição do pensamento moderno. Como ele influenciou e influencia a construção do nosso conhecimento e como outras

perspectivas podem auxiliar na constituição de uma arqueologia fora do eixo eurocêntrico e não hegemônica.

Desse modo, acredito ser relevante começar pela questão do entendimento do que é o ser humano, uma vez que a arqueologia se ocupa em compreender os fenômenos humanos.

Remontar-nos-emos a René Descartes (1596-1650), que, em sua filosofia, propunha a dissolução das relações entre corpo e alma (defendida até hoje pelo cristianismo) e propunha um novo problema, que é pensar em um cosmo mecanicista onde se relacionam agora o corpo e a mente. Desse modo, para Descartes, o indivíduo se constituía enquanto tal ao utilizar livremente sua autonomia e sua razão, onde a identidade e a individualidade estariam muito mais na mente do que no corpo (THOMAS, 2004).

Thomas Hobbes (1588-1679), também abordando uma concepção mecânica de corpo, vai defender que o ser humano é determinado pelas composições físicas, químicas e anatômicas, onde a individualidade e o caráter seriam biologicamente inatos, onde havia um determinismo para a caracterização das constituições enquanto ser humano, independente das relações com os lugares e o mundo natural (FOWLER, 2004). Ou seja, somente a agência humana era creditada e ela por si só se bastava.

Estes dois parágrafos, mesmo que de forma epidérmica, servem para nos dar subsídios para a questão das distinções entre mente e corpo, cultura e natureza, a visão cartesiana da constituição do ser enquanto humano em que o pensamento moderno se baseou. Desse modo, segundo Thomas (2004), no Ocidente, a ideia de indivíduo moderno estava separada e era distinta de outros indivíduos, assume-se uma singularidade, porém está é universal, onde algumas características seriam invariáveis, a Razão e a Humanidade superaram a Fé e Deus (THOMAS, 2007, p. 211).

A visão teológica foi substituída pela razão humana e o indivíduo passou a ser entendido como uma entidade separada do mundo, dentro de uma ordem objetiva e racional. Os seres humanos estariam, então, devido a sua mente, separados dos outros entes, como a natureza, por exemplo.

Sendo assim, valores relacionados ao empiricismo e a tecnicidade são estabelecidos para a ciência moderna, a metafísica deixa de ser o objetivo a ser alcançado para se fazer conexões matemáticas a experimentos provados e fenômenos naturais. O pensamento moderno desvincula-se das questões espirituais e tradicionais e persegue agora tudo o que é exato, científico.

Pode-se conceituar a modernidade como: “Característica daquilo que é moderno. Em sentido geral, a modernidade se opõe ao classicismo, ao apego aos valores tradicionais,

identificando-se ao racionalismo, especialmente quanto ao espírito crítico, e com as ideias de progresso e renovação (...)” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 185).

O positivismo é uma das características que o pensamento moderno concretizou na sociedade, podemos entendê-lo sob dois aspectos:

1) Sistema filosófico formulado por Augusto Comte, tendo como núcleo sua teoria dos três estados, segundo a qual o espírito humano, ou seja, a sociedade, a cultura, passa por três etapas: a teológica, a metafísica e a positiva. As chamadas ciências positivas surgem apenas quando a humanidade atinge a terceira etapa, sua maioridade, rompendo com as anteriores. Para Comte, as ciências se ordenaram hierarquicamente da seguinte forma: matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia; cada uma tomando por base a anterior e atingindo um nível mais elevado de complexidade. A finalidade última do sistema é política: organizar a sociedade cientificamente com base nos princípios estabelecidos pelas ciências positivas.

2) Em um sentido mais amplo, um tanto vago, o termo “positivismo” designa várias doutrinas filosóficas do séc. XIX, como as de Stuart Mill, Spencer, Mach e outros, que se caracterizam pela valorização de um método empirista e quantitativo, pela defesa da experiência sensível como fonte principal do conhecimento, pela hostilidade em relação ao idealismo, e pela consideração das ciências empírico-formais como paradigmas de cientificidade e modelos para as demais ciências. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 217)

Partindo das palavras anteriormente expostas, faço a seguinte reflexão: para o pensamento moderno, a teologia e a metafísica não estão mais na ordem do dia em suas perspectivas tanto sociais quanto científicas, pois, nesse momento a humanidade teria alcançado sua maioridade, rompendo com essas perspectivas.

O que isso significa para a construção do conhecimento arqueológico, por exemplo? A meu ver, a divisão cartesiana entre natureza e cultura e o distanciamento dos conhecimentos para além do físico criam um abismo interpretativo quando tratamos de sociedades que não compartilham da mesma lógica, pois levantamos inferências e hipóteses que dialogam com a nossa própria construção de mundo.

Sob o outro aspecto apresentado, que se relaciona à questão do método científico, técnico e quantitativo, pode-se admitir que ele está presente até hoje nas pesquisas arqueológicas. Mas o quanto esses modelos científicos podem realmente abranger a dimensão das relações sociais?

O pensamento moderno, mesmo que ainda influente na ciência e na sociedade, tem passado por diversos questionamentos, justamente porque novas perspectivas e leituras de mundo foram e estão sendo realizadas. Assim:

A questão da modernidade caracteriza uma controvérsia contemporânea, envolvendo questões filosóficas de interpretação da sociedade, da arte e da cultura. É representada por um lado pelo filósofo francês Lyotard e, por outro, pelo filósofo alemão Habermas. Lyotard introduz a ideia da “condição pós-moderna” como uma necessidade de superação da modernidade, sobretudo na crença da ciência e da razão emancipadora, considerando que estas são, ao contrário, responsáveis pela continuação da subjugação do indivíduo. De acordo com Lyotard, seguindo uma inspiração do movimento romântico, a emancipação deve ser alcançada através da valorização do sentimento e da arte, daquilo que o homem possui de mais criativo e, portanto, de mais livre. Habermas, por sua vez, defende o que chama de “projeto da modernidade”, considerando que esse projeto não está acabado, mas precisa ser levado adiante, e só através dele, pela valorização da razão crítica, será possível obter a emancipação do homem da ideologia e da dominação político-econômica (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 185).

Explano essa questão para chegar a um ponto importante desta pesquisa, que é como se tem dado, ao longo dos anos, a construção do conhecimento arqueológico. É admitido aqui que a ciência moderna influencia, ainda hoje, as formulações e pesquisas arqueológicas. Ressalto a necessidade de compreensão desses fatores para entender como a disciplina arqueológica, em especial no Brasil, utilizando-se de ideias cartesianas, gerou inferências embasadas em moldes eurocêntricos que não necessariamente correspondem a uma lógica de vida dos povos fora desse eixo de pensamento.

Voltaremos mais um pouco sobre a questão do método científico, nossas formulações de pesquisa, baseadas em hipóteses e problemas se encaixam em artifícios criados por europeus, a história e a filosofia da ciência nos mostram que, diversos pensadores têm refutado esses meios desde o século XIX (KUHN, 2013; LECOURT, 2018). Será que esses métodos são realmente eficazes, ainda mais quando tratamos de uma ciência social que é a arqueologia e de contextos não europeus e posteriormente colonizados por eles?

Lecourt (2018) traz, como uma das suas várias exemplificações, no âmbito do desenvolvimento da filosofia das ciências, as ideias do físico austríaco Ernst Mach (1838-1916). Para Mach, não é necessária a formulação de hipóteses para os fatos, pois a realidade da ciência é simbólica, ele argumenta inclusive que as dualidades sujeito-objeto, corpo-alma, matéria-espírito são na verdade ficções, onde “Não é a observação que se encontra no cerne do pensamento científico, mas a imaginação” (LECOURT, 2018, p. 46).

Trago ainda mais uma ponderação de Mach que muito corrobora a nossa reflexão, a questão da necessidade de os pesquisadores compreenderem a história da formação do conhecimento (LECOURT, 2018, p. 51), especialmente em situações de crise. É voltar-se para o questionamento do que não foi questionado, para que um sistema de verdades adquiridas não seja um sistema de “puros preconceitos”.

Para Kuhn (2013), a ciência é um trabalho inserido em paradigmas teóricos e que fazem parte de um sistema em que não há questionamento do mesmo, quando, por exemplo, resultados não esperados, ou anômalos aparecem, eles são considerados como erros e sendo assim, para o autor, não haveria, portanto novidades no desenvolver da ciência.

Porém, quando os resultados errôneos começam a se acumular, isso pode detonar uma mudança paradigmática e assim, o conjunto teórico, será substituído por outro que será admitido então como o “certo” seguindo até que novos erros surjam. Foi desse modo que aconteceu, por exemplo, com a concepção clássica de tempo e espaço e a teoria da relatividade.

Posteriormente, Gaston Bachelard (1884-1962) em “A Formação do Espírito científico” de 1938, falará sobre a questão do que é ou não verdadeiro, onde “O real nunca é o que nós poderíamos acreditar; ele é sempre aquilo que deveríamos ter pensado” ou ainda “Não há portanto, verdades primeiras, há unicamente erros primeiros” (LECOURT, 2018, p. 119). Nesse sentido Bachelard estimula uma problematização das evidências, onde o sentido do problema deve ser buscado, com as mudanças de métodos a ciência se torna metódica e desse maneira um único método não seria interessante para o desenvolvimento da ciência.

Paul Feyerabend (1924-1994) traz provocações ainda maiores. Em 1975 em sua obra “Contra o método” a ideia de anarquismo epistemológico, onde defende que seria melhor “(...) reconhecer que toda tentativa honesta para ajustar uma metodologia à prática real da ciência resulta na confissão de que a ciência zomba de todas as metodologias” (LECOURT, 2018, p. 99). Para ele, segundo palavras de Lecourt: “O reino do método é o poder dos peritos; o poder dos peritos é a opressão dos indivíduos; a morte da liberdade” (LECOURT, 2018, p. 100). Seria então, uma expectativa equivocada, até mesmo enganosa, a ideia de que um método poderia oferecer segurança para as práticas científicas.

O que quero neste trabalho ao apresentar os autores e suas ideias nas linhas acima? Mostrar que a ciência é dinâmica, que ela está a todo o momento sendo questionada e que a questão do método não traz garantias de segurança.

Puxando este debate para a arqueologia, a corrente Processual, fincada no positivismo e no método hipotético-dedutivo já foi questionada pelo Pós-processualismo. Mas existe uma maneira correta de construir o conhecimento arqueológico? Acredito que existem vários caminhos e vários métodos e não uma única verdade.

O que realmente importa é perceber como nossos discursos são influenciados e influenciadores e como fazer para superar perspectivas subjulgadoras, hegemônicas e excludentes.

2.2 ARQUEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: CAMINHOS E POSSIBILIDADES

Início esse item apresentando um comparativo que Boado (2012) apresenta com relação à Nova Arqueologia e a Arqueologia Pós-Processual. Mostrando, assim, a constituição da tradição arqueológica e seus diferentes constituintes teóricos em que baseiam estes dois paradigmas.

Segundo o autor supracitado, a Nova Arqueologia tem como objetivo o estudo da função da cultura material, baseando-se nas teorias da Antropologia Funcionalista, Antropologia Sistêmica e Antropologia Ecológica, no âmbito da Teoria Social, ela se insere na Teoria Funcionalista e na Teoria dos Sistemas. Ela é neopositivista e sua metodologia segue o objetivismo e seu método é o hipotético-dedutivo. O contexto social a qual ela se constitui foi no apogeu da Modernidade (BOADO, 2012, p. 40).

Já o pós-processualismo busca o sentido das coisas, baseado nas teorias da Antropologia Culturalista, Estrutural e Pós-moderna, está inserido na Teoria Crítica, é pós-positivista, fenomenológica e hermenêutica, inserida no contexto da crise da modernidade (BOADO, 2012, p. 40).

A Arqueologia no contemporâneo, quando pensada na perspectiva pós-processual, é múltipla e muitos são os nomes que podemos utilizar para designá-la, essa gama de designações, entretanto convergem na ideia de aproximar novas maneiras de pensar e de fazer a arqueologia. Busca-se a compreensão da cultura através superação dos sistemas, recuperando as sociedades por trás dos processos e as pessoas para além das condutas humanas (BOADO, 2012, p. 41).

O paradigma pós-processual em arqueologia descortinou possibilidades interpretativas, além de ampliar conceitos e a própria prática arqueológica. Desse modo, emergiram diversas linhas de pesquisa com enfoques menos tradicionais, estando atentas às questões de cunho ético e político.

Segundo Johnson, 2000:

A finales de los años setenta y principios de los años ochenta un número creciente de arqueólogos mostraba insatisfacción por la orientación que tomaba la arqueología. Esta gente sentía que la Nueva Arqueología no daba para mucho más, intelectualmente hablando. Estos arqueólogos estaban especialmente preocupados por tres cosas: por la necesidad de plantear factores cognitivos, por las dificultades inherentes a la epistemología positivista y por los problemas encontrados en el desarrollo de la teoría de alcance medio (JOHNSON, 2000, p. 131).

Sendo assim, desde a década de 1970 outras perspectivas para além do processualismo começaram a ser desenvolvidas e defendidas dentro das pesquisas arqueológicas. Uma nova maneira de pensar a arqueologia foi também impulsionada por movimentos sociais, tais como os movimentos pacifistas, antirraciais, feministas (RIBEIRO, 2010). E, em um sentido mais específico, de acordo Jorge (2007), a arqueologia sob a perspectiva pós-processual adquire maior ênfase no que diz respeito aos aspectos sociais, simbólicos e de gênero.

Logo, essa nova maneira de pensar e fazer arqueologia trouxe à tona a subjetividade das interpretações arqueológicas, onde, conseqüentemente, a significação do passado possui repercussão política no presente (MERRIMAN, 2004).

Essas perspectivas subjetivas, que começam a ser trabalhadas e defendidas no paradigma pós-processual são em parte, influências do pensamento pós-moderno.

A pós-modernidade (LYOTARD, 2008) ou Modernidade Líquida (BAUMAN, 2001) traz uma nova perspectiva para se pensar a condição humana e as relações sociais, partindo da ideia da desconstrução do saber, proporcionando assim uma tensão entre as relações de poder (CONNOR, 1992). A prática Ocidental de pensar passa a ser questionada, destacando-se as dificuldades de se transpor os discursos, em especial o acadêmico, sendo defendida uma diminuição das distâncias entre os pesquisadores e os sujeitos pesquisados (COMAROFF, COMAROFF, 2010).

Não há um consenso sobre o início da pós-modernidade, pode-se, entretanto, expor que um dos textos fundadores dessa percepção é “A condição pós-moderna” de Jean- François Lyotard, de 1979, que descortina as ideias gerais deste movimento.

Uma das questões levantadas pela pós-modernidade é “quem está certo?”, segundo Lyotard (2008) a ideia de verdade, que foi construída pelos pensadores modernos, teria falido e hoje seria somente mais uma hipótese para a compreensão da realidade. O autor argumenta que os sistemas filosóficos ao longo do tempo vão sendo substituídos por outros sistemas, e

que esses, ao seu modo e seu tempo passam a ser um discurso diferente, que representaria a verdade. Sendo assim, velhas (e novas) certezas são hipóteses no discurso pós-moderno.

Essa linha de pensamento trouxe amparo para as reflexões acerca das interpretações da cultura material, por exemplo, no campo da arqueologia. Até que ponto nós, pesquisadores, estamos trazendo uma verdade? Diferentes visões, sob diferentes perspectivas, trazem diversas interpretações acerca de um mesmo sítio arqueológico, o que está certo ou que está errado?

É então, no terreno das ideias, que as diferentes verdades estão em simbiose, se encontrando e se refazendo. Há, nesse sentido, uma crise das narrativas legitimadoras, os discursos pós-modernos passam pela perspectiva das interfaces, defendendo a diminuição das hierarquias e das fronteiras (LYOTARD, 2008). Sobre a legitimação, podemos citar:

Aqui, tomamos a palavra em um sentido mais lato do que lhe é dado na discussão da questão da autoridade pelos teóricos alemães contemporâneos. Considere-se uma lei civil; seu enunciado é o seguinte: tal categoria de cidadãos deve desempenhar tal tipo de ação. A legitimação é um processo pelo qual um legislador é autorizado a promulgar esta lei como norma. Considere-se um enunciado científico; ele está submetido à regra: um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico. Aqui, a legitimação é o processo pelo qual um “legislador” ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas (em geral, condições de consistência interna e de verificação experimental) para que um enunciado faça parte deste discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica. O paralelo pode parecer forçado. Veremos que não. A questão da legitimação encontra-se, desde Platão, indissolúvelmente associada à da legitimação do legislador. Nesta perspectiva, o direito de decidir sobre o que é verdadeiro não é independente do direito de decidir sobre o que é justo, mesmo se os enunciados submetidos respectivamente a esta e àquela autoridade forem de natureza diferente. É que existe um entrosamento entre o gênero de linguagem que se chama ciência e o que se denomina ética e política: um e outro procedem de uma mesma perspectiva ou, se se preferir, de uma mesma “opção”, e esta chama-se Ocidente (LYOTARD, 2008, p. 13).

Essa passagem traz a reflexão de que o conhecimento científico, por exemplo, não deixa de ser um discurso, que é legitimado de acordo com os moldes Ocidentais do que é ciência, e para ser ciência ele deve se encaixar nos discursos científicos. Enunciados fora desses aspectos não seriam, pois, científicos.

Pode-se exemplificar essa situação no que tange a questão dos esforços empreendidos para a elaboração de um método científico, como o hipotético-dedutivo. Neste existem passos a serem seguidos para que uma pesquisa possua de fato características científicas (BUNGE, 1960; MARCONI; LAKATOS, 2010).

Segundo Bunge (1960), os enunciados das ciências materiais são passíveis de verificação, trazendo noções para o desenvolvimento da pesquisa científica. A ciência busca então respostas por meio do método científico, que orienta a investigação, para ele, sem método científico não há ciência.

Não é pretensão aqui refutar o pensamento de Bunge ou questionar o método hipotético dedutivo, a intenção é perceber como vão sendo construídas as distintas formas do saber e do conhecimento, entendendo quais os caminhos que a Arqueologia no contemporâneo tem seguido. Entretanto, o pensamento pós-moderno critica a ciência ocidental (COMAROFF; COMAROFF, 2010).

O diálogo entre os paradigmas atuais adotados na arqueologia em conjunto com o pensamento descolonial e o pós-moderno refletem que a teoria não anda só. A compartimentação que muitas vezes os pesquisadores fazem acaba apagando as diversas influências que várias disciplinas desenvolvem, é preciso entender a teoria arqueológica para além das “caixas” do processualismo e do pós-processualismo.

Faço uma crítica até mesmo ao nosso modo de pensar a arqueologia, onde muitas vezes a dissociamos da Antropologia, da História, da Sociologia, da Psicologia, da Semiótica, da Filosofia dentre tantas outras ciências que dialogam entre si e que, por vezes, se influenciam. Todas essas ciências são necessárias para uma compreensão mais holística do ser humano e seu comportamento.

Por exemplo, trago aqui o conceito de Polifonia, desenvolvido por Bakhtin, segundo Pires e Tamanini-Adames:

O filósofo da linguagem, Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975), na década de vinte do último século, lançou a ideia de polifonia, empregando o conceito na análise da ficção dostoievskiana e sugerindo que a mesma colocava em jogo uma multiplicidade de vozes ideologicamente distintas, as quais resistiam ao discurso autoral. Bakhtin estendeu o conceito a todo gênero romance, no qual, para o filósofo da linguagem, ora se orquestram, ora se digladiam linguagens sociais que se impõem ao autor do romance como expressão da diversidade social que este quer representar na sua escrita. Assim, para Bakhtin, a polifonia é parte essencial de toda enunciação, já que em um mesmo texto ocorrem diferentes vozes que se expressam, e que todo discurso é formado por diversos discursos (PIRES, TAMANINI-ADAMES, 2010, p. 66).

O conceito de polifonia bakhtiniano foi apropriado no pensamento pós-moderno sob a perspectiva das múltiplas vozes, e que não necessariamente compõem um discurso sob uma

mesma perspectiva. A pós-modernidade vê os discursos (e nesse sentido a linguagem inclusive) como detentores de ideologia e da própria vivência de quem os pronuncia. Para Bakhtin (2004, p. 79) “(...) nenhuma enunciação verbalizada pode ser atribuída exclusivamente a quem a enunciou: é produto da interação entre falantes e em termos mais amplos, produto de toda uma situação social em que ela surgiu”. É, pois, nessa falta de homogeneidade no discurso e nos diversos fatores que o compõem, elementos a serem analisados.

A incorporação de diferentes perspectivas na construção dos discursos pode ser observada no conceito de multivocalidade que Ian Hodder desenvolve, onde se observa a aceitação de múltiplas interpretações sobre o passado, assim, no caso da arqueologia, abrangeria perspectivas de vários grupos ou indivíduos, entre as quais aquelas social e politicamente desconsideradas (HODDER, 2008).

A perspectiva da multivocalidade é relevante para a construção de um saber mais democrático e aberto para as interpretações das comunidades locais, como no nosso caso, o grupo indígena Kapinawá. Segundo González-Ruibal (2017):

Uma correta aproximação multivocal deve celebrar as culturas das margens, mas tem que oferecer também reflexão e análise sobre as apropriações locais do patrimônio, sobre os direitos sobre a terra e o passado, sobre a criação de novas identidades, sobre o papel do conhecimento arqueológico em tudo isso. (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2017, p. 22).

E ainda, especificamente sobre o contexto da arqueologia brasileira, González-Ruibal (2017) faz uma observação crítica:

Porém a multivocalidade no Brasil é bem diferente da de outros contextos. Nele, a arqueologia unicamente pode ser multivocal, porque o Brasil é um país de muitas vozes. Ou, mais precisamente, é um país de vozes múltiplas e diversas que *devem ser escutadas*. Porque a multivocalidade não é apenas uma questão de número, não é mesmo uma questão de diversidade. É, em primeiro lugar, uma questão de justiça. O que uma arqueologia crítica e emancipatória tem que fazer é mediar no concerto das vozes. Isso quer dizer que algumas vozes têm que ser ouvidas mais do que outras: as vozes dos que nunca tiveram voz ou dos que nunca foram ouvidos. (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2017, p. 22).

Sendo assim, a construção de um conhecimento não-hegemônico deve trazer a incorporação de vozes subalternas nos discursos, sendo estas, vozes legítimas, uma vez que o

movimento de colonização não se deu apenas geopoliticamente, mas também epistemologicamente (SANTOS, MENESES, 2010; MIGNOLO, 2008).

É nessa perspectiva da incorporação das vozes nos discursos, atrelada a uma perspectiva descolonial de construção do conhecimento, que vemos a aproximação com a arqueologia. Alguns pesquisadores têm somado esforços para que as vozes das comunidades sejam incorporadas nos discursos com relação ao seu patrimônio arqueológico (GNECCO, AYALA, 2010; CABRAL, SALDANHA, 2009).

Segundo Mignolo (2008, p. 290): “A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta”. Ou seja, essa opção epistêmica é, antes de qualquer coisa, observar quais os discursos hegemônicos foram produzidos e, identificar nestes os que excluíram e marginalizaram as falas dos colonizados. Os discursos oficiais da História, por exemplo, não trazem os protagonismos dos povos colonizados, tenta-se pois trazer essas diferentes perspectivas, de uma maneira crítica, no pensamento descolonial.

Sendo assim, as razões imperiais e Ocidentais passam a sofrer críticas nessas perspectivas, nesse sentido, faço aqui também a reflexão de que, até que ponto o discurso arqueológico não é a afirmativa de uma lógica dominante?

As relações que meandram o poder também estão na ordem do discurso e do conhecimento, Foucault em seu livro “A ordem do Discurso” de 1970 já afirmava isso. Os fatores envolvidos na seleção e na produção do conhecimento são formas de afirmar uma autoridade e de estabelecer um controle.

Nos trabalhos arqueológicos muitas vezes nós falamos pelos outros, partindo de uma lógica interna e embasada em nossas próprias práticas e teorias. Por exemplo, quantas vezes os nativos brasileiros foram apagados dos discursos arqueológicos sobre o período pré-colonial? Nós damos muita atenção ao que foi produzido, na cultura material encontrada no registro arqueológico, mas as pessoas que as produziram, por vezes, ficam à mercê disso.

Nesse mesmo caminho faço uma reflexão sobre as comunidades vivas que experienciam a arqueologia em seus territórios. Muitas vezes a pesquisa arqueológica

marginaliza essas pessoas e não leva em consideração seus saberes para a construção do conhecimento arqueológico.

De acordo com Cabral, 2014:

O debate sobre as consequências práticas da nossa ação – evidentemente social – enquanto pesquisadores contribuiu para reflexões relacionadas à dominação do discurso científico sobre os outros discursos, em posições de autoridade e subordinação que reforçam e recriam não apenas a autoridade incontestada da ciência, mas também o próprio modelo do pensamento moderno ocidental. Problematizar esta dominação, ou melhor, esta relação assimétrica entre discursos, parece ser um caminho viável para a criação de outras formas de relação entre discursos (CABRAL, 2014, p. 7).

Seguindo a linha de pensamento de Cabral, com a qual concordo, nossas ações enquanto arqueólogos possuem impactos sociais, e os discursos produzidos por nós meandram as práticas de poder. Quando estamos em campo, estamos como autoridade acerca daquele conhecimento, quais as relações que nós estabelecemos com as pessoas vivas que estão no entorno de nossas pesquisas?

Essa situação, de conflito passivo, pode despertar diversos sentimentos nas comunidades impactadas, segundo Hattori (2015, p. 29) “(...) no Brasil, a arqueologia em áreas de conflito relaciona-se muito ao processo de avanço dos grandes empreendimentos em comunidades e seus territórios e o papel da Arqueologia nas leituras sobre as mudanças deles decorrentes”.

O trabalho de Hattori (2015) versa sobre a arqueologia das áreas de conflito, que originalmente, pesquisa sítios e espaços onde houve batalhas e protestos. Entretanto, a autora, em sua pesquisa, adapta a temática para as áreas onde existem impactos dos trabalhos de Arqueologia de Contrato ou Preventiva, visto que estas relações por vezes são conflituosas. Acredito que, para além das tensões em arqueologias voltadas para o neoliberalismo, as pesquisas acadêmicas também podem detonar conflitos.

O argumento é que, toda prática arqueológica tem algum impacto social, seja ele nas comunidades próximas aos sítios arqueológicos, seja nos discursos em que silenciemos (ou não) os sujeitos. A palavra impacto pode parecer dramática, mas a usamos no sentido de repercussão, consequência.

Por exemplo, as pesquisas arqueológicas na Serra da Capivara no Piauí, que são desenvolvidas desde a década de 1970, estão todas em âmbito acadêmico e nem por isso deixaram de impactar a população do entorno (RIBEIRO, 2013). Nesse mesmo sentido posso falar das pesquisas acadêmicas realizadas na Região do Parque do Catimbau, local dessa pesquisa.

A presença de pesquisadores e a falta de diálogo com as comunidades indígenas, por exemplo, desencadearam um impacto negativo acerca do trabalho arqueológico. Um dos sítios pesquisados em Buíque, em território indígena, é um local sagrado¹ para os Kapinawá, desse local foram retiradas ossadas sem a permissão ou diálogo com a comunidade e sem qualquer retorno posterior.

Entretanto, o que emerge agora, no contemporâneo das práticas arqueológicas, é uma nova percepção de lidar com os discursos e as ações que produzimos, na tentativa de romper práticas verticais e discursos que reforcem o imperialismo. A corrente pós-processual, as dinâmicas sociais e as influências de diversas correntes de pensamento detonaram assim novas reflexões sobre a atuação arqueológica.

2.3 COMUNIDADES E ARQUEÓLOGOS: NOVAS RELAÇÕES (?)

Partindo da premissa que as novas reflexões sobre o papel social do arqueólogo estão em amplo debate e que, cada vez mais há um engajamento político nessas práticas, seja envolvendo as comunidades e suas percepções, seja colocando como protagonistas sujeitos históricos até então silenciados nos discursos oficiais, penso também na perspectiva de promover a pesquisa arqueológica para além do âmbito acadêmico, ampliando possibilidades sociais e políticas com a participação da comunidade, essa posição, por exemplo, é defendida por GNECCO e HERNÁNDEZ (2008). Estes autores argumentam sobre a necessidade de participação do público tanto para a proteção do patrimônio arqueológico, quanto para a interpretação do que é arqueologia.

¹ Lugares onde são encontrados vestígios arqueológicos, como por exemplo, registros rupestres ou remanescentes ósseos, são lugares sagrados para os Kapinawá uma vez que atestam a presença ancestral naqueles espaços. O sítio referente ao exposto no parágrafo se chama “Pedra do Cachorro” e de lá já foram exumados alguns indivíduos. Falaremos de maneira mais aprofundada sobre a relação com estes espaços nos próximos capítulos.

Essa perspectiva de envolvimento de comunidades surge de maneira mais concreta no WAC² – World Archaeological Congress ou Congresso Mundial de Arqueologia, fundado em 1986. Alguns autores atribuem a prática de uma arqueologia socialmente engajada a partir da fundação desse congresso (RIBEIRO, 2013; LEMOS, 2014) abrindo também para a participação das comunidades no processo de construção do conhecimento arqueológico.

No Brasil, uma maior interação entre pesquisadores e comunidades inicia-se com a Portaria n. 07, de 01 de dezembro de 1988, e depois com a Portaria n. 230, de 17 de dezembro de 2002, do Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), onde se tornam obrigatórias atividades de Educação Patrimonial³ com as comunidades direta ou indiretamente afetadas por trabalhos arqueológicos. O que as Portarias referidas não definem são as estratégias de construção e consolidação dessas atividades, ficando a cargo dos arqueólogos a construção e implantação das mesmas.

Entretanto, a Instrução Normativa, n. 001, de 25 de março de 2015, estabelece novos procedimentos a serem adotados nos processos de licenciamento ambiental e define em seu capítulo III, sobre a Educação Patrimonial, os seguintes parâmetros:

Art. 45. O Projeto Integrado de Educação Patrimonial será desenvolvido na AID e deverá conter:

- I - definição do público alvo;
- II - objetivos;
- III - justificativa;
- IV - metodologia;
- V - descrição da equipe multidisciplinar responsável;
- VI - cronograma de execução, e
- VII - mecanismos de avaliação.

§ 1º O público alvo a que se refere o inciso I será composto por comunidades impactadas pelos empreendimentos, empregados envolvidos com o empreendimento, comunidade escolar, inclusive professores das unidades selecionadas, e gestores de órgãos públicos localizados na AID do empreendimento.

² “The World Archaeological Congress (WAC) is a not-for-profit organization and forum for discussion for anyone who is concerned with the study of the past. WAC seeks to promote interest in the past in all countries, to encourage the development of regionally-based histories and to foster international academic interaction. Its aims are based on the need to make archaeological studies relevant to the wider community” (WAC, s. d.).

³ Atualmente a CEDUC defende que a Educação Patrimonial constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que tem como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera, ainda, que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio Cultural (FLORÊNCIO et al., 2014, p. 19).

§ 2º A equipe multidisciplinar responsável pela execução do Projeto deverá, necessariamente, contar com profissionais da área da Educação.

§ 3º O cronograma poderá prever ações a serem desenvolvidas também após o início de operação do empreendimento.

§ 4º Atividades pontuais, tais como: palestras e ações de caráter exclusivamente promocional, assim como atividades de esclarecimento e divulgação, não são suficientes para caracterizar Projetos Integrados de Educação Patrimonial (IPHAN, 2015. Grifos nossos).

Destaco os fragmentos grifados para fazermos as seguintes reflexões, primeiro, no inciso 2º observamos a obrigatoriedade da presença de profissionais da área da Educação para compor as equipes de Educação Patrimonial. Isso está relacionado à presença de pessoas que tenham se graduado em quaisquer cursos de Licenciatura e, portanto, possuem conhecimentos acerca de didática, por exemplo.

Os graduados em arqueologia são bacharéis, logo não poderiam realizar sozinhos as atividades de Educação Patrimonial. Porém, ao observar a necessidade de equipes multidisciplinares, vemos que o IPHAN, ao exigir essa aproximação entre bacharéis e licenciados, busca garantir que as atividades educativas tenham qualidade, conteúdo e didática.

O outro ponto que destaco, no inciso 4º são as atividades pontuais e promocionais, o que se constatou outrora é que, para cumprir as diretrizes da Portaria 230, muitos profissionais reduziram a Educação Patrimonial a palestras curtas, sem o devido envolvimento com as comunidades. Talvez seja por isso que se deu a obrigatoriedade da presença de profissionais da Educação, vislumbrando assim possibilidades de criação de atividades com caráter mais pedagógico.

O que quero pontuar aqui é que, o IPHAN instituiu o envolvimento de arqueólogos com comunidades impactadas, através das instruções do órgão no que tange a Educação Patrimonial. Esse fator garantiu que as pesquisas inseridas no Licenciamento Ambiental desenvolvessem atividades educacionais.

Entretanto, fora dos contextos do Licenciamento Ambiental também existe a demanda e a preocupação do envolvimento de pesquisadores e as comunidades, tratando-se de pesquisas em consonância com uma perspectiva social, dialógica, reflexiva, política e multivocal; que promova um profícuo diálogo com a comunidade e que engendre meios para que ela interprete seu passado em seu território.

É nesse ponto que essa pesquisa se detém atualmente, quero discutir aqui as novas perspectivas do trabalho e da construção do conhecimento arqueológico: “Nesse sentido, a abordagem pós-processual sobre a produção de conhecimento perpassa inevitavelmente pela questão da descolonização da autoridade científica sobre outras formas de conhecimento (...)” (LEMOS, 2014, p. 24).

Trazemos uma informação que corrobora nossas reflexões:

(...) nos últimos anos, os arqueólogos brasileiros começaram a introduzir uma agenda em Arqueologia Pública, como atividades educativas, e isso inclui uma interação com a comunidade (incluindo sociedades indígenas) bem como a proteção e preservação dos recursos arqueológicos. Começaram assim a assumir sua responsabilidade social em relacionar a experiência do passado à do presente, e contribuir na promoção do futuro. Por outro lado, uma vez que no Brasil a Arqueologia Pública foi principalmente relacionada ao desenvolvimento de pesquisas de contrato, sua discussão e prática estão associadas a um objetivo maior: a definição de instrumentos e estratégias para a sustentabilidade socioambiental num contexto capitalista (FUNARI, ROBRAHN-GONZALÉZ, 2008, p. 22).

Muitos são os nomes que podem ser designados para uma arqueologia que trabalhe com as comunidades, acostumou-se a utilizar o termo Arqueologia Pública, que traz subsídios para essas problematizações, sendo ressaltada a importância da atribuição de significados ao patrimônio arqueológico, decorrentes do diálogo entre pesquisadores e a comunidade.

De acordo com Bezerra de Almeida (2003, p. 275), a “Arqueologia Pública não pode ser resumida à divulgação dos resultados das pesquisas, uma vez que este é um dos pressupostos de qualquer ciência. Afinal a ciência produz conhecimento para a sociedade e não para si mesma”.

E ainda, segundo Silva, (2009) por meio da participação desses sujeitos nas pesquisas arqueológicas, se abre a chance de a disciplina contribuir para que esses povos argumentem em suas causas e direitos, como em questões territoriais, e gerenciamento do patrimônio cultural nas suas terras.

Outro conceito que pode ser utilizado é “Arqueologias Alternativas”, segundo Gnecco (2012, p. 9): “As arqueologias alternativas têm sido definidas como programas de pesquisa bem diferentes daqueles da arqueologia tradicional, mesmo posicionando assuntos tão cruciais como a descolonização e a luta contra as hierarquias acadêmicas.”, onde:

As arqueologias alternativas podem ser descritas como práticas afastadas dos principais princípios disciplinares. Elas podem até mesmo ser vistas como um desafio à hegemonia desfrutada pela arqueologia acadêmica/positivista por tanto tempo, uma dominação construída por um consentimento hoje despedaçado (GNECCO, 2012, p. 14).

Gnecco traz reflexões que também tangem ao pensamento descolonial, segundo ele “Como disciplina ocidental, a arqueologia herdou o olhar moderno” (GNECCO, 2012, p. 11). É justamente na ruptura com esse olhar moderno ocidental que as novas práticas arqueológicas tentam romper, trazendo o protagonismo e empoderando as comunidades impactadas pelas pesquisas. Entretanto,

(...) as versões pós-modernas da arqueologia que postulam que o significado histórico é contextual, participam de esta ontologia: as coisas arqueológicas ainda são o caminho para as verdades arqueológicas (não importa o quão fracas, hesitantes, estratégicas e até políticas elas sejam), graças a sua descoberta pela escavação. Na verdade, essa coabitação do construtivismo pós-moderno com um essencialismo mais antigo não é uma curiosidade, mas uma tensão que expõe claramente o núcleo moderno da disciplina e a fraqueza de muitos ataques contra ele. As arqueologias alternativas (práticas disciplinares supostamente desligadas de interesses e controles ocidentais) também estão presas a este fato (GNECCO, 2012, p. 13).

A tentativa de romper com os valores modernos ocidentais e positivistas dos discursos arqueológicos perpassa, fundamentalmente, pela participação das comunidades envolvidas, no sentido de dar diferentes olhares sobre um mesmo patrimônio e assim, construir novas maneiras de entendê-lo.

Debruçando-se sobre os aspectos anteriormente apresentados é que acredito obter subsídios para corroborar esta pesquisa, cujo objetivo é trazer não somente a visão da arqueologia, mas também da comunidade Kapinawá para a construção de um conhecimento múltiplo acerca das coisas arqueológicas.

Essas construções do conhecimento dialogam em uma perspectiva multivocal e horizontal, onde não existem saberes mais ou menos relevantes, estando em consonância com a extinção das relações de dominação.

Mas tratando-se de uma lógica ocidental a qual eu me incluo e, estando eu, dentro da academia, como realizar uma prática de campo onde não sejam reproduzidas práticas colonizadoras e imperialistas? O estabelecimento de relações simétricas é um caminho, segundo Cabral (2014):

(...) pensar a simetria no campo arqueológico pode ser uma alternativa interessante como possibilidade de impor-se menos como epistemologia dominante. Em um contexto de encontros entre conhecimentos distintos, sugiro que é possível ativar a interlocução destes conhecimentos (e dos discursos a eles atrelados) através de uma simetria que pode ser chamada de cosmológica, já que lida com as teorias sobre o real. É preciso, portanto, simetrizar os conceitos e as lógicas de compreensão. Permitir a existência de outra relação de discursos que não a já conhecida. Ativar traduções, comparações, criar diálogos em que possa haver uma troca proporcional entre eles (CABRAL, 2014, p. 8-9).

A simetria a qual Cabral se refere é inspirada na antropologia simétrica (LATOURET, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2008), essa simetria não está relacionada a uma anulação das diferenças e dos conhecimentos, as diferenças tem que ser percebidas. Essa heterogeneidade é importante para a construção do conhecimento, onde as diferentes formas de ver o mundo não se impõem umas sobre as outras, havendo uma conexão entre os significados, entre o campo semântico.

As lógicas e as compreensões de mundo de algumas comunidades, entre elas as tradicionais ou não convencionais, podem ser diferentes das lógicas estabelecidas pelo pensamento ocidental. Concepções de tempo e as cosmologias, por exemplo, são entendidas de maneiras diferentes em diferentes culturas.

É justamente nestas diferenças de concepções que acredito estar a riqueza das incorporações das diferentes percepções e narrativas que são elaboradas para o que nós, arqueólogos, chamamos de sítios arqueológicos, mas que para as comunidades podem ter outros nomes, outros sentidos.

Para fins de conceitualização, comunidades tradicionais ou não convencionais são aquelas formadas por famílias que possuem a mesma origem étnico-cultural ocupam o mesmo ambiente, partilham o mesmo sistema de normas sociais e se vinculam fortemente ao meio em que vivem, do qual dependem para assegurarem seus sustentos. São aldeias indígenas, grupos

quilombolas, vilas rurais, vilas de pescadores artesanais, grupos de extrativistas tradicionais e outros.

No caso dos indígenas e dos quilombolas, é relevante lembrar que eles lutam historicamente pelo reconhecimento de seus direitos constitucionais, em especial à demarcação de seus territórios (PORTUGUEZ, 2012). Além disso, também utilizo o conceito de minorias que são aqueles grupos que estão inseridos em uma sociedade e, devido aos seus aspectos econômicos, sociais, culturais, físicos ou religiosos são marginalizados (ARENDDT, 2008).

É importante ainda ressaltar aqui que, utilizar a expressão “comunidade tradicional” não está associado à ideia de grupos estagnados no tempo ou que possuem uma homogeneidade em sua composição, como se costuma imaginar quando falamos de grupos indígenas, por exemplo.

As imagens que o multiculturalismo reforça não são os mesmos olhares que trago para essa pesquisa. Não são eliminados, por exemplo, as assimetrias que constituem o grupo Kapinawá, seus processos e especificidades históricas e as relações de poder (GNECCO, 2012).

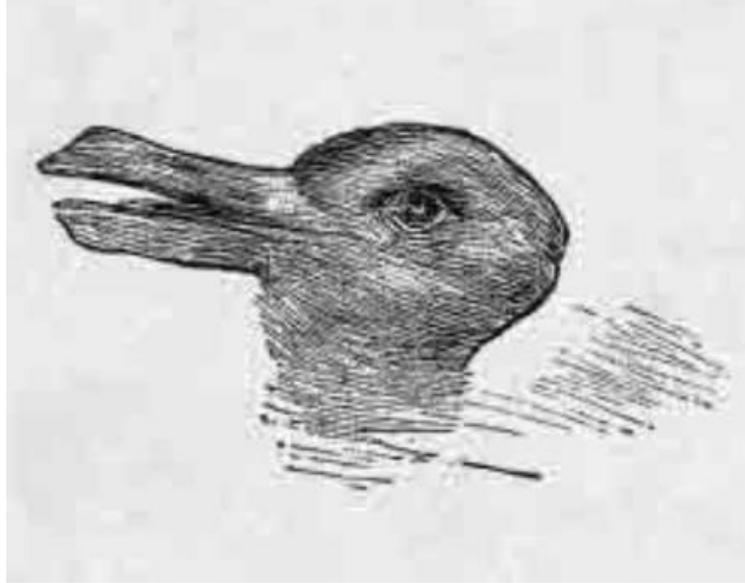
2.4 DIFERENTES HERMENÊUTICAS, DISTINTAS EXPLICAÇÕES: ONDE NÃO HÁ NEM O CERTO NEM O ERRADO

O pensamento descolonial e a perspectiva pós-moderna trazem para o debate a questão das múltiplas falas e olhares, onde as perspectivas não passam pelo crivo do que está certo ou errado, mas sim pela dinâmica de interpretações diversas.

Partindo desses pressupostos, onde encontraríamos a verdade arqueológica? Existiria uma verdade? As visões de mundo mudam quando observamos os objetos de outra maneira ou sob a ótica de uma perspectiva teórica diferente?

Admitindo aqui que não existe uma única verdade, mas diferentes formas de perceber e interpretar as coisas, trago a provocação do “pato-coelho” (Figura 1) trabalhada pelo psicólogo Joseph Jastrow (1863-1944) e pelo filósofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), observe a imagem abaixo:

Figura 1: Desenho originalmente publicado no Harper's Weekly em 19 de novembro de 1892.



Fonte: KIHLSSTROM, s. p.

Na imagem podemos observar dois animais: um pato e um coelho: seria então o desenho de um pato? Ou seria o desenho de um coelho? A intenção é demonstrar aqui que a imagem representa os dois animais a depender da percepção e do ponto de vista do observador, não existindo assim uma única verdade.

Perceber a imagem como um pato ou como um coelho, pra Wittgenstein (1979) está associado à forma como vivemos e como se dão nossas percepções de mundo, a linguagem em si não pode ser separada do contexto. Kuhn (2013) vai defender que nossas visões de mundo podem mudar as formas com as quais percebemos os objetos, para este autor, a visão de mundo é o paradigma.

Podemos ainda dizer, segundo Geertz (1989), que a cultura sempre será uma recriação, pois, para entender as pessoas e suas visões, são necessários também entender as suas ações e suas complexidades. A ação humana estaria somente na superfície, sendo o comportamento uma ação simbólica. A este comportamento pode-se associar também as perspectivas de mundo.

De acordo com Macedo (2014), as temporalidades do discurso são constituídas nos meandros de nossa memória, de nossas identidades e de nossas visões de mundo. Logo, os lugares de representação são integrados por essas narrativas, onde deve existir uma constante escuta para “aqueles que pretendemos investigar”.

Como já argumentei ao longo desse texto, concordo com a ideia de múltiplas interpretações, defendendo que não existe uma única verdade no que diz respeito à interpretação da cultura material e construção do conhecimento arqueológico.

(...) se as interpretações resultantes são frequentemente contraditórias, isto não significa que uma interpretação ou outra é necessariamente certa ou errada; múltiplas interpretações do passado tem que ser esperadas. Quando perguntamos diferentes questões do passado, temos que esperar diferentes respostas (KNAPP, 1996, p. 146).

Mas, para além de defender que o passado possui múltiplas interpretações, quero investigar também as significações que são realizadas no presente, para além da ótica acadêmica, entendendo que, quanto mais estivermos abertos ao diálogo, maiores são as perspectivas interpretativas sob diferentes ontologias⁴, tornando assim o debate arqueológico mais amplos.

Segundo Silva (2009), por meio da participação desses sujeitos nas pesquisas arqueológicas, se abre a chance de a disciplina contribuir para que esses povos argumentem em suas causas e direitos, como em questões territoriais, e gerenciamento do patrimônio cultural nas suas terras.

Desse modo, o gerenciamento e a interpretação do patrimônio arqueológico, nessa proposta, não são exclusivos do pesquisador, destacando a comunidade como protagonista.

Adoto o conceito de hermenêutica nesse trabalho sob a perspectiva de Dilthey, que: “vinculou o termo hermenêutica à sua filosofia de compreensão vital: as formas da cultura, no curso da história, devem ser apreendidas através da experiência íntima de um sujeito” (JAPIASSÚ, MARCONDES, 1996, p. 126).

Ou seja, o objetivo é entender como um grupo tradicional no contemporâneo ressignifica a cultura material e os sítios arqueológicos que estão em seu território, que no caso dessa pesquisa será com o grupo indígena Kapinawá.

⁴ Enquanto o estudo do ser enquanto ser, naquilo que constitui sua inteligibilidade própria. Teoria do ser em geral, da essência do real. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 201).

Quais são as criações de sentidos que os Kapinawá fazem nos espaços que existem sítios arqueológicos? Como a cultura material e os sítios arqueológicos da localidade falam sobre o cotidiano e a vida dos indígenas do presente e do passado?

Para as reflexões dessa pesquisa desenvolvi o conceito de “Estratigrafia das Vozes”, assumindo assim que os mais variados discursos existem, mas eles acabam sendo soterrados por outros. Como em uma leitura estratigráfica, pode-se perceber que os enunciados e conhecimentos científicos estão nas camadas mais rasas, sendo eles os mais novos e sobrepondo os demais conhecimentos.

Ao “escavar” esses discursos, encontrei nas camadas mais abaixo do conhecimento científico outras formas de interpretar e de conhecer. Os conhecimentos existem, mas devido a uma lógica ocidental acadêmica, que por vezes não admite a sabedoria tradicional como válida, eles acabam sendo silenciados. O que uma arqueologia socialmente engajada deve fazer é evidenciar em seus estudos as diversas vozes e perspectivas que existem e que a própria disciplina emudeceu.

Preocupa-me também os processos de construção desse conhecimento, a observação de outra epistemologia sobre a cultura material. Como ela vem sendo apropriada e ressignificada? Como essa materialidade/patrimônio pode despertar novas interpretações sobre o passado?

Cito aqui uma reflexão de Bezerra (2017) sobre os acervos arqueológicos e a relação das comunidades com eles:

Esse acervo constitui, por assim dizer, outra epistemologia da cultura material, uma experiência nativa de lidar com a diferença, ou com o desconhecido, a partir de visões de mundo não hegemônicas, descentradas e abertas ao sensível, de forma a significar o mundo, a dar sentido às coisas do e no mundo vivido (BEZERRA, 2017, p. 46).

E ainda:

A partir desse tipo de situação vivida pelas pessoas em seu meio, vemos que as construções nativas sobre as coisas do passado operam em outra lógica – com

sentidos próprios, ressonâncias outras de como o objeto- coisa toca a sensibilidade humana e, por isso mesmo, o conhecimento produzido pela ciência ocidental sobre esses objetos não é, necessariamente, invocado e sequer faz sentido para essas populações, quando se trata de praticar e viver o lugar. O fato de não reconhecerem a perspectiva arqueológica sobre os machados, por exemplo, não deslegitima a configuração dessas elaborações. As construções nativas não têm uma natureza relacional com a ciência, com a arqueologia, mas com a vida vivida das pessoas (BEZERRA, 2017, p. 45- 46).

São esses outros sentidos, essas outras lógicas que me motivaram a fazer esse trabalho, fazer esse exercício da alteridade para entender (ou ao menos tentar entender) como a cultura material e as expressões do passado (assim como as ações dos arqueólogos no presente) detonam possibilidades de reflexão e de construção do conhecimento.

Sendo assim, busco também a compreensão da agência, onde os aspectos centrais referentes a esse conceito pontuam que os humanos nascem dentro de um mundo de estruturas significativas. Em ação, não somente reproduzimos as estruturas de significação, mas as ressignificamos de acordo com nossas concepções e interesses individuais. O conceito enfatiza, portanto, a capacidade humana para redefinir símbolos e significados (ROBB, 2005).

Há uma vida social dos objetos arqueológicos no contemporâneo, e essas relações simbólicas que são estabelecidas entre pessoas e coisas deveriam ser pesquisadas também pela arqueologia, trazendo assim, para o debate, as questões relacionadas ao papel da cultura material no contemporâneo.

Acredito então que o estudo da cultura material pode ser o palpável daquilo ao qual nem sempre estamos atentos. Vestígios que podem falar sobre as vidas deixadas de lado na historiografia e nas leis, por exemplo.

Para Meskell (2005) e Tilley (2007) é o estudo da materialidade que tenta abranger todas as relações entre sujeito e objeto (cultura material), considerando além das propriedades físicas dos objetos, os seus significados que são construídos dentro de um contexto social específico e que, ao mesmo tempo, constroem esse meio social. Para Thomas (1999) a cultura material não deve ser entendida como um produto da sociedade, mas como parte integrante da sociedade.

E, como parte integrante da sociedade, também entendo é importante entender seus usos e relações no presente, sendo assim, tenho a preocupação de refletir e problematizar a

relação da comunidade com seu patrimônio arqueológico, observando como a pesquisa científica dialogou (ou não) com as pessoas para a construção do conhecimento.

Defendo então que não há conhecimento “certo” ou conhecimento “errado”, acreditando que o saber científico e a sabedoria popular dialogam e podem formular leituras e significações mutuamente profícuas sobre a cultura material.

3 DA TEORIA À PRÁTICA: CONSTRUÇÕES DO PASSADO NO PRESENTE

No capítulo anterior fiz uma exposição de referenciais teóricos que norteiam a pesquisa, mostrando desde a constituição do pensamento moderno até o momento e a perspectiva que guia essa pesquisa. Agora irei expor como essas ideias de ordem teórica se entrelaçam com as ações práticas para o desenvolvimento da pesquisa.

Mas antes disso, trago um breve panorama acerca da constituição da disciplina arqueológica no Brasil:

Na primeira metade do século XX, a arqueologia vai se constituindo como uma disciplina interessada na pré-história das populações e consolida-se no âmbito acadêmico, com a criação de centros de pesquisa, de investimento na capacitação profissional e de campanhas preservacionistas. As décadas de 1950 e 1960 se caracterizaram pela presença de pesquisadores franceses e norte americanos que contribuíram para uma formação tecnicista de uma primeira geração de arqueólogos brasileiros. O legado desta formação foi a construção de um passado indígena pré-colonial que não se conectava com as trajetórias histórico-culturais das populações indígenas no presente. Os arqueólogos – com algumas exceções – foram se alienando dos conhecimentos produzidos pela história, linguística e etnologia e, ao mesmo tempo, se colocavam distantes das questões relacionadas com as lutas dos povos indígenas (SILVA, 2015. p. 191-192).

É interessante observar esse fragmento escrito por Fabíola Silva no tocante ao desenvolvimento da disciplina arqueológica no Brasil para compreender como ela foi, ao longo de anos, desconecta das populações indígenas. Os objetos eram estudados mas os sujeitos que os produziram, ignorados.

Nesta pesquisa trago as perspectivas tanto arqueológicas/acadêmicas quanto as perspectivas do grupo indígena Kapinawá na tentativa de uma compreensão holística do espaço arqueológico por nós chamado de sítio arqueológico e na pretensão de quebrar com as formas usualmente praticadas de construção do conhecimento arqueológico.

Para tanto, iremos fazer um distanciamento das ideias multiculturais de diversidade, que elimina especificidades históricas, assimetrias e relações de poder e promove identidades exóticas e nos aproximamos dos discursos de alteridade, observando antagonismos e tensões (GNECCO, 2012, p. 99).

Não objetivo aqui nessa pesquisa trazer uma autenticidade de conhecimento, mas promover diferentes olhares que subsidiem uma compreensão mais ampla do registro

arqueológico, evidenciando tensões e sempre assumindo que não há certo ou errado. Ainda segundo Genecco:

muchos arqueólogos fustigan la falta de autenticidad de los usos indígenas contemporáneos del pasado porque son esencialistas y porque reclaman continuidades históricas que la arqueología y la “etnohistoria” consideran espurias. Esta lucha retórica por la autenticidad no es de poca monta y enfrenta actores que hablan desde posiciones situadas en lados opuestos del río de la identidad (GNECCO, 2012, p. 98).

Trazer para essa pesquisa as perspectivas elaboradas pela comunidade Kapinawá é assumir que existem diferentes possibilidades de construção do conhecimento e abrir a disciplina arqueológica para uma maior interação com sabedorias e diferentes olhares. Defendo que os usos e apropriações no presente dos sítios arqueológicos, por parte da comunidade indígena, além de trazer novas inferências sobre os registros rupestres, também nos mostra a dimensão política que a arqueologia pode assumir, especialmente em situações de luta pelos direitos das minorias, como é o caso indígena.

Busco então compreender também o lugar da cultura material para a formulação e validação de identidades, assumindo que “O passado de cada um de nós é um legitimador do presente” (OOSTERBEEK, 2004, p. 44). E ainda, o patrimônio cultural, aqui representado como os sítios de registros rupestres em território Kapinawá, “(...) tem essa faculdade de despertar emoções (estéticas ou outras), que nos ajudam a construir a nossa identidade, a nível individual ou coletivo.” (OOSTERBEEK, 2004, p. 43), onde:

A memória é o mecanismo de permanente (re) organização do passado. É ela que coloca os “vestígios do passado” em relação uns com os outros, conferindo-lhes sentido. Dito de outra forma, é ela que, jogando com um conjunto de elementos materiais isolados (...) constrói uma dimensão coerente, a que damos o nome de passado (OOSTERBEEK, 2004, p. 44).

A nossa memória, seria então responsável por organizar e reorganizar as informações que temos do passado, nesse sentido é notório destacar que o passado é uma construção que se dá no presente.

Por exemplo, no campo das pesquisas arqueológicas, a construção de um conhecimento científico que se remete ao passado é realizada a partir dos olhares dos pesquisadores que não se dissociam de sua cultura, gênero, ideologia e locais de fala. As

formulações de hipóteses, inferências, questionamentos e percepções acerca das evidências arqueológicas circundam estas perspectivas.

Ou seja, as pesquisas arqueológicas são realizadas no presente e as formulações sobre o passado sofrem influências dos olhares contemporâneos. Os diversos significados sociais que a cultura material apresenta, aqui entendida enquanto texto, traz uma grande margem de interpretações possíveis, tanto de pesquisadores acadêmicos quanto das comunidades que convivem com esses espaços e materialidades.

Partindo dessas premissas, entendo que a arqueologia e suas coisas criam sentidos no presente e, sendo assim, o passado é múltiplo. Em outras palavras:

Nunca houve um único passado. O que vem transcorrendo através da ação humana sobre o mundo? Contextos – contingências de conflito e de diversidade – que acentuam como outras pessoas, além e apesar dos arqueólogos, interpretaram suas existências. Não há como buscarmos e identificarmos significados únicos nos vestígios materiais que estuda a arqueologia. Pelo contrário, o grande desafio do fazer arqueológico é interpretar a significância histórica extraída justamente das ambiguidades elucidadas na cultura material (REIS, 2010, p. 52-53).

Quando se assume que a cultura material é texto, se traz a perspectiva de que as construções do conhecimento partindo da materialidade do objeto são múltiplas onde:

(...) não há ‘reconstruções’, mas construções do passado, fortemente influenciadas por agendas políticas contemporâneas. Na transmissão e reprodução do significado cultural, os símbolos são agentes ativos. São eles que ordenam a vida social, recriando-a continuamente, de tal forma que esta é uma dimensão da cultura material que não pode ser ignorada (LIMA, 2011, p 19).

Essa dimensão da cultura material que Tânia Andrade Lima se refere no fragmento acima também apresenta a ideia de que os sujeitos são negociadores de suas regras sociais as criando e recriando. Sendo assim modelos universais que propõem estudar as culturas não teriam um alcance real visto que os particularismos das culturas são múltiplos (LIMA, 2011).

Deste modo, para compreender os variados aspectos possíveis de determinadas culturas, a pesquisa arqueológica precisa também buscar a compreensão dos aspectos dos significados delas (TRIGGER, 2011, p. 344.).

Nesta pesquisa apresentarei as diferentes construções de conhecimento realizadas em sítios arqueológicos de registros rupestres que se encontram no Vale do Catimbau e em Território Indígena Kapinawá, nesse percurso aproximamos os significados construídos tanto por arqueólogos quanto pela comunidade indígena.

Estudar a cultura material, então, é observar as formas como interagimos com ela e quais os diversos textos que extraímos das mesmas, partindo de pressupostos teóricos ou das experiências de vida, incluindo a memória.

Tim Ingold (2012, p. 31) nos apresenta as ideias de ocupar e de habitar o mundo, segundo ele:

Embora nós possamos ocupar um mundo repleto de objetos, para o ocupante os conteúdos do mundo parecem já se encontrar trancados em suas formas finais, fechados em si mesmos. É como se eles tivessem nos dado as costas. Habitar o mundo, ao contrário, é se juntar ao processo de formação. (INGOLD, 2012, p. 31).

Para o autor, é a vida que marca a diferença entre o ocupar e habitar. É na função do habitar que os elementos das coisas são destacados, perceber e reconhecer as coisas que estão no mundo, dessa maneira, mostram sentidos abertos e criam dialéticas de construção e sentidos, é o que ele chama de “fios vitais” (INGOLD, 2012, p. 29), ou seja, os processos pelos quais as coisas passam e que estão sempre em movimento.

Para Ingold, a diferença de coisa e de objeto⁵ é que este último já possui um sentido próprio e acabado. Seria, por exemplo, como encontrar uma colher no registro arqueológico e a interpretar somente para fins culinários, se essa mesma colher for vista enquanto coisa ela pode dar sentidos diversos para a interpretação.

Trago então essa perspectiva da “coisa” para essa pesquisa uma vez que acredito justamente nos sentidos dinâmicos da cultura material é que ela é capaz de prover diferentes leituras.

Entretanto, destaco aqui também as observações realizadas por Miller (2013) com relação à trajetória social das coisas, para o autor há uma relação mútua entre o fazer as coisas e as coisas fazerem as pessoas, trazendo para a atenção a questão de que a dualidade Coisa x Pessoa não se encaixam no ínterim dessa perspectiva, é preciso entender essa relação de

⁵ “thing”; “object”

forma integrada. Uma contemplação mais profunda das coisas leva também a uma apreciação mais profunda das pessoas (MILLER, 2013, p. 12).

Levo também, em consideração, a integração de entes que foram separados ao longo do desenvolvimento do pensamento moderno. Sendo assim, as teias de relações entre humanos e não humanos ou ainda, natureza e sociedade são componentes complementares de uma mesma relação em um mesmo organismo (LATOURE, 1994).

As observações apresentadas acima ainda subsidiam essa pesquisa no que tange as formas de conviver no mundo com a cultura material sob diferentes olhares, aqui representado pelas pesquisas desenvolvidas por arqueólogos no âmbito acadêmico e por moradores da Mina Grande, aldeia do grupo indígena Kapinawá. “Neste sentido, os registros arqueológicos não falam apenas de acontecimentos no passado (histórico ou mítico), mas eles também são testemunhos de realidades no presente” (SILVA, 2015, p. 14).

Ou ainda, usando mais uma vez Lima:

Assim como a linguagem, a cultura material é um sistema estruturado de signos, de modo que ela pode ser considerada como um texto. Nessa analogia textual, os textos materiais devem ser lidos, sua sintaxe desvendada, estando implícito o fato de que as pessoas os leem diferentemente, de tal forma que a cultura material está aberta a múltiplas interpretações. Por meio de discursos materiais, as pessoas falam silenciosamente sobre si mesmas, sobre sua visão de mundo, sobre o que não pode ou não deve ser dito verbalmente, e aí reside a sua força (LIMA, 2011, p. 19).

3.1 RECORTES METODOLÓGICOS

Mas como analisar as diferentes interações e significações que são dadas aos sítios arqueológicos na área delimitada desta pesquisa?

Possivelmente a parte mais fácil de fazer é a análise arqueológica realizada pelas pesquisas acadêmicas. As informações obtidas pelos levantamentos bibliográficos trazem informações objetivas e assertivas acerca de sítios, tradições, estilos, métodos e datações, tudo conforme métodos já estabelecidos pela própria arqueologia.

A documentação sobre essa área não é muito abrangente, no levantamento bibliográfico pude perceber que o potencial arqueológico do PARNA do Catimbau ainda tem

muito a ser explorado, dentre a literatura consultada pode-se citar: (OLIVEIRA, 2001, 2006; MARTIN, 2005, 2008; CISNEIROS 2003; AMARAL 2007; LIMA 2009; COSTA, LIMA, 2016).

Mas como mensurar a dimensão concreta das relações sociais que são estabelecidas entre os moradores da aldeia Mina Grande e as construções de sentidos para os sítios arqueológicos? Esta é, provavelmente, a parte mais desafiadora dessa pesquisa.

Como adaptar e costurar métodos já estabelecidos pela literatura científica? Inicialmente propus a “Instalação Etnográfica”, que segundo Castañeda (2009) é uma metodologia que proporciona o diálogo entre o arqueólogo e a comunidade a partir da exposição dos materiais arqueológicos que foram encontrados no local, possibilitando assim uma partilha de ideias, comentários e, incluindo nessas narrativas, interpretações alternativas sobre o passado. Segundo o autor:

A mudança do conceito para os espaços de interação visa, assim, a dinâmica e os processos que produzem significados, valores e objetos transculturais. Essa reconceitualização da noção de transculturação possibilita a extensão do termo transcultural para identificar, para análise, não apenas os empréstimos de significados entre comunidades (como tipicamente concebidos), mas também entre comunidades socioculturais e diversos tipos de instituições, conjuntos de práticas, corpos de conhecimento, e agentes sociais, incluindo a ciência (CASTAÑEDA, 2009, p. 263).

Ou seja, ao proporcionar esse espaço de interação entre a comunidade e os objetos arqueológicos dinamizamos as questões envolvidas à produção de valores e significados para com essas coisas, onde há a possibilidade de integração entre a própria comunidade e os pesquisadores.

Segundo Castañeda (2009, p. 263), a interação promovida entre os objetos arqueológicos e comunidade leva à construção de um passado diverso, onde valores e significados diferentes também podem ser analisados à luz dos efeitos históricos, ramificações econômicas e papéis políticos.

É justamente nesse aspecto de uma construção diversa do passado que esta pesquisa se debruça, na tentativa de aproximar conhecimentos diversos para um melhor entendimento dos espaços arqueológicos e como estes são (e foram) utilizados como legitimadores de identidades.

No caso específico desta pesquisa, fiz alguns recortes, que por fim concentraram-se em alguns moradores da Aldeia Mina Grande.

Encetando a ideia da instalação etnográfica, fiz algumas adaptações para esta pesquisa, onde foram trabalhados os sítios de registros rupestres localizados no Território Indígena e adjacências, como o Parque Nacional do Catimbau. Como este tipo de cultura material é fixa, pensei, primeiramente, em levar alguns moradores para esses espaços, o que foi possível somente com dois moradores. Então, em fase posterior, utilizei o material imagético oriundo dos trabalhos nos sítios.

No tocante ao desenvolvimento prático da pesquisa, utilizei o que Castañeda (2008) chama de “Arqueologia Etnográfica”, onde há a conexão entre arqueologia e etnografia, levando a uma integração de métodos etnográficos para a prática arqueológica, em diálogo entre o conhecimento do passado assim como os contextos sociais do presente (CASTAÑEDA, 2008 *apud* ALFONSO, 2012, p. 198).

Essa perspectiva etnográfica aplicada à arqueologia também traz questões inerentes à etnoarqueologia, nesse sentido, adotei as ideias expostas por Silva (2009, p. 134), onde:

Na perspectiva pós-processual, a busca pela generalização e por princípios gerais do comportamento humano foi transposta na tentativa de apreender a sua diversidade. O objetivo de utilizar dados etnoarqueológicos para elaborar analogias ou teorizações de médio alcance foi substituído pela tentativa de obter uma compreensão contextual e específica dos fenômenos (SILVA, 2009, p. 134).

E ainda, mais precisamente no sentido desta pesquisa:

Atualmente, essa tem sido uma vertente da pesquisa etnoarqueológica, ou seja, alguns pesquisadores transformaram a etnoarqueologia em uma “arqueologia do presente”. O objetivo da observação é entender a relação dos homens com o mundo material no tempo presente e contribuir para o debate antropológico sobre a relação dos homens com os objetos e a materialidade. A etnoarqueologia deixa de ser uma abordagem arqueológica voltada, exclusivamente, à compreensão das populações no passado, para se transformar em uma possibilidade de entender as populações do presente em termos de suas relações com a natureza e a sobrenatureza (GONZÁLEZ- RUIBAL *apud* SILVA, 2009, p. 135).

Dessa maneira, com a pesquisa etnoarqueológica e a utilização de métodos etnográficos faço uso de uma perspectiva que se embasa em uma arqueologia do presente, problematizando como nós, pesquisadores, realizamos violências epistemológicas ao silenciar essas diferentes perspectivas na construção de inferências sobre a cultura material e sobre a construção de um passado que seja múltiplo e representativo.

Essa arqueologia do presente, segundo González-Ruibal (2008), não traz para o centro da discussão a necessidade de formulação de analogias para que os pesquisadores possam compreender o passado, mas traz a perspectiva da etnografia para o entendimento da vida social e das relações entre pessoas e coisas.

Com relação ao método etnográfico, sua metodologia traz a oportunidade de se alcançar conhecimentos, formas de pensamento, expressões, onde “(...) o método oportuniza diferentes técnicas, instrumentos, este conjunto variado de instrumentos refletem os amplos aspectos do clima social em que foram produzidas.” (LÓPEZ, 1999, p. 47).

Para López (1999), as características que estão presentes e que configuram a etnografia são:

- a) Caráter holístico - descrever os fenômenos de maneira global em seu contexto natural, aceitando o cenário que encontra e a totalidade como elementos básicos.
- b) Condição naturalista - o etnógrafo estuda as pessoas em seu habitat natural. Observa, ouve, fala, anota as histórias de vida.
- c) Usa a via indutiva - se apoia nas evidências para suas conceituações e teorias, na empatia e habilidade geral do investigador para estudar a outras culturas.
- d) Caráter fenomenológico - os significados se estudam desde o ponto de vista dos agentes sociais.
- e) Os dados aparecem contextualizados – as observações situam-se dentro de uma perspectiva mais ampla.
- f) Livre de juízo de valor - o etnógrafo evita emitir juízos de valor sobre as observações. (LÓPEZ, 1999, p. 47).

Dentre os conjuntos escolhidos para a realização da pesquisa, me foquei naqueles que me dessem a oportunidade de analisar preceitos caros às minhas perspectivas, já expostas ao longo do texto. Sendo assim, embasada nas perspectivas de Hodder (2000) reconheço que as interpretações do registro arqueológico são sempre possíveis narrativas, mas que elas podem inclusive mostrar dissonâncias e gerar frustrações, mas, nesse sentido, a disciplina se aproxima com as questões sociais.

Ainda nesse caminho, penso de forma semelhante a Silva (2015, p. 8) que diz: “(...) a cosmologia e os valores e modos de conhecer indígenas são os norteadores dessas pesquisas e são preconizados como formas legítimas de produção de conhecimento sobre o passado”.

Para a efetivação dessa etapa da pesquisa realizei entrevistas semiestruturadas e projetivas, adaptando⁶ a proposta da Instalação Etnográfica, onde:

As entrevistas semiestruturadas combinam perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto. O pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal. O entrevistador deve ficar atento para dirigir, no momento que achar oportuno, a discussão para o assunto que o interessa fazendo perguntas adicionais para elucidar questões que não ficaram claras ou ajudar a recompor o contexto da entrevista, caso o informante tenha “fugido” ao tema ou tenha dificuldades com ele. Esse tipo de entrevista é muito utilizado quando se deseja delimitar o volume das informações, obtendo assim um direcionamento maior para o tema, intervindo a fim de que os objetivos sejam alcançados. (BONI, QUARESMA, 2005, p. 75)

Já a entrevista projetiva é aquela que utiliza recursos visuais, é uma técnica que proporciona respostas amplas e permite investigar informações mais abrangentes sobre um determinado tema ou grupo, evitando assim respostas diretas (BONI, QUARESMA, 2005, p. 73).

3.2 ERROS E ACERTOS

Partindo das ideias e metodologias expostas acima, tracei alguns caminhos para serem desenvolvidos em campo.

Foram realizadas quatro etapas de campo, em outubro de 2017, em março de 2018, em julho de 2018 e em janeiro de 2019.

A primeira ida a campo foi realizada com o objetivo de conversar com a comunidade Kapinawá, apresentar a proposta de pesquisa e saber se eles aceitavam ou não a realização da mesma.

⁶ Devido à condição estática da cultura material trabalhada, e como não foi possível levar os moradores até os sítios, montei uma pasta com fotos dos sítios visitados.

Foi nesse momento que fiz as primeiras entrevistas e uma reunião com o Cacique Robério Francisco Maia da Silva para pedir autorização da pesquisa e apresentação da proposta. Fiquei na Aldeia da Mina Grande e de lá fiz visitas em outras aldeias. Recebi a autorização para desenvolver a pesquisa.

A segunda ida a campo, em março de 2018, teve como objetivo principal realizar um levantamento imagético dos sítios arqueológicos no Território Kapinawá e no PARNA do Catimbau. Para tanto fiz um novo pedido de autorização de pesquisa para o cacique e entrei em contato com guias indígenas para o auxílio na visita dos sítios arqueológicos.

Ainda contei com a ajuda da antropóloga Lara Andrade e do arqueólogo Manoel Souto Maior, que disponibilizaram uma lista de sítios arqueológicos que eles já haviam identificado na área.

Foi nesse momento que tentei realizar uma primeira adaptação da instalação etnográfica, como o material de pesquisa é estático (sítios de registro rupestre), pensei primeiramente em levar alguns moradores das aldeias até esses espaços para que assim, na interação com as imagens registradas nos suportes rochosos, pudesse registrar diferentes significados e valores para a construção desse passado diverso.

Desse modo, elaborei algumas questões a serem levantadas em campo e fiz um amplo convite à comunidade Kapinawá, para a participação das visitas aos sítios.

Esse convite geral, sem delimitação, foi inspirado no trabalho de Sampaio (2011), que também trabalhou com o grupo Kapinawá. Segundo ele: "A respeito da escolha de informantes, nunca empreguei critérios muito especiais, deixando ao contrário essa tarefa muito mais a cargo deles próprios, quando fatores como simpatia pessoal, disponibilidade e interesse contavam bastante" (SAMPAIO, 2011, p. 154).

As questões elaboradas foram as seguintes:

- 1) Desde quando você conhece essas pinturas?
- 2) Como você identificava esse local?
- 3) Quem fez essas pinturas? A quem vocês associam essas pinturas?
- 4) Existem interpretações para essas pinturas?
- 5) O que são/eram esses lugares?
- 6) Com que frequência você frequenta esses lugares?

E, a partir das questões levantadas deveria refletir sobre:

- 1) Como os Kapinawá constroem os discursos sobre esses espaços? (Esses espaços são reapropriados no discurso político Kapinawá?)
- 2) Por que é importante preservar esses espaços? (observar se a visita e uso dos espaços coincidem ou não com a presença da arqueologia)
- 3) Que tipo de artefatos eu (arqueóloga) vejo e quais os materiais a comunidade vê
- 4) Perceber para além dos espaços arqueológicos: o que eles falam sobre esses espaços? Está associado à história indígena?
- 5) Reapropriação e incorporação desses espaços na história Kapinawá
- 6) Os discursos sobre esses espaços são homogêneos ou heterogêneos?
- 7) Paisagem: percepção do ambiente e entorno: como os Kapinawá usam/ocupam esses espaços?

Nesta etapa consegui entrevistar somente duas pessoas que nos acompanharam em diferentes sítios e em diversos dias. Em um primeiro momento houve uma frustração pela pouca participação, entretanto, foi também nesse momento que percebi que a estratégia adotada não privilegiava a participação da comunidade, uma vez que realizava as visitas aos sítios em dias úteis, durante todo o dia e que muitos sítios visitados eram de difícil acesso.

Foi então que comecei a repensar a metodologia, partindo da realidade de que, os moradores da comunidade Kapinawá são, em sua maioria, produtores rurais e que essa atividade demanda trabalhar todos os dias da semana e que alguns deles já são idosos.

Logo, aproveitando todo o levantamento imagético que já havia realizado quando visitamos os sítios, decidi fazer uma delimitação de pessoas a serem entrevistadas e utilizei a técnica da entrevista projetiva quando voltamos em julho de 2018.

Sendo assim, na terceira ida a campo, com a delimitação de público, decidi entrevistar as pessoas que participaram do processo político para o reconhecimento do território e dos direitos Kapinawá. Preparei um material com fotos de todos os sítios visitados na etapa anterior. Nestas fotos os sítios eram apresentados de maneira ampla e também em detalhe.

As perguntas e as reflexões foram as mesmas, mas agora, com uma delimitação menor de público, buscamos também a compreensão de como os sítios arqueológicos em suas terras foram utilizados para corroborar a luta Kapinawá.

Neste momento entrevistei três pessoas: Dona Mocinha, Sr. Arlindo e Dona Dôra, todos moradores da Aldeia Mina Grande.

Nas entrevistas realizadas nos sítios arqueológicos, optou-se por somente anotar as respostas e impressões dos entrevistados uma vez que estávamos em ambiente aberto e o gravador não seria tão interessante nesse momento.

Nas entrevistas realizadas em ambiente fechado, que aconteceram na terceira etapa, optei por anotar e gravar a conversa, as entrevistas foram realizadas em dois blocos, o primeiro com cada um dos entrevistados, onde mostrei a pasta com as fotos e depois uma conversa conjunta, onde expliquei questões sobre a prática arqueológica e as pesquisas na área.

Neste momento, também pedi para que os entrevistados fizessem desenhos de alguns objetos que fazem parte de seu cotidiano, como a cesta de fibras e desenhos corporais, que eles costumam utilizar. Os desenhos foram realizados antes da apreciação das fotos.

Esse pedido foi despertado a partir de observações em campo na etapa anterior, onde um dos entrevistados identificou em alguns registros rupestres desenhos de pinturas corporais femininas e o maracá. Com relação à cesta de fibra, pedi para que ela fosse desenhada para observarmos uma perspectiva diferente de representação desse objeto, que será mais bem explicado no capítulo cinco.

3.3 SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS VISITADOS

Partindo da lista de sítios arqueológicos que obtivemos com pesquisadores que trabalham com a comunidade Kapinawá acrescentado informações prévias sobre as pesquisas arqueológicas que já obtínhamos sobre a área, visitamos 24 sítios arqueológicos, que serão apresentados nos próximos capítulos, com o intuito de registrá-los além de levar membros da comunidade Kapinawá conosco, conforme já exposto anteriormente.

É preciso salientar que, os sítios arqueológicos, para os Kapinawá, são todos espaços sagrados, pois registram materialmente a presença de seus antepassados no local e são conhecidos como Furnas ou Letreiros.

Na metodologia de registro dos sítios arqueológicos, foram medidas as manchas gráficas, também realizadas fotografadas individuais dos registros e fotografias gerais dos sítios. Foi feito o georreferenciamos os mesmos e a descrição das manchas gráficas. Para cada sítio foi realizado o preenchimento de uma ficha com todos os dados, incluindo feições geomorfológicas, tipo de solo, e bacias hidrográficas e rios próximos aos sítios.

Na última visita à Mina Grande, levei um material para ser exposto na aldeia, a pedido dos entrevistados, fiz dois banners com informações sobre arqueologia, preservação e sobre a Furna do Letreiro da Mina Grande, sítio que será apresentado no próximo capítulo.

Nestes banners, além de fotos, fiz um texto que fala da importância dos espaços onde são encontrados registros rupestres, para tanto, utilizei expressões tanto da arqueologia, como “sítios arqueológicos” quanto as utilizadas pela comunidade como “furna do letreiro”. Atrelando ao patrimônio material, trouxe também reflexões quanto ao patrimônio imaterial, que foram exemplificados pelo tore, as músicas e a história oral.

Avalio de forma muito positiva os encontros na aldeia da Mina Grande, mesmo com erros e acertos, conseguimos realizar trocas e conversas muito profícuas. Os resultados das visitas aos sítios, das entrevistas utilizando o material imagético e das trocas de conhecimento serão apresentados nos próximos capítulos.

4 HISTÓRIA E TERRITÓRIO KAPINAWÁ: CONTEXTUALIZAÇÃO

Neste capítulo irei apresentar aspectos teóricos sobre a reorganização social dos indígenas do Nordeste, trazendo para a discussão o caso específico dos Kapinawá, foco deste estudo e como a reelaboração de culturas e de identidades se deram. Utilizaremos a noção de territorialização (OLIVEIRA, 1999) e como se deu o processo de levantamento da aldeia e da identidade Kapinawá, observando como os sítios arqueológicos serviram de subsídio para a corroboração dos discursos de pertencimento de suas terras, desde tempos ancestrais.

4.1 SERTANEJOS E CABOCLOS: OS INDÍGENAS DO NORDESTE

O grupo indígena Kapinawá, assim como outros grupos indígenas no Nordeste, teve problemas agrários e casos de conflitos e tensões sociais, situações que mobilizaram a comunidade em busca do reconhecimento étnico e por seus direitos.

No movimento de mobilização, resistência e defesa de terras que os trabalhadores rurais da Mina Grande, autodenominados caboclos, se integrassem para que a identidade Kapinawá se erguesse.

Esse processo de construção da identidade Kapinawá foi uma estratégia política adotada para subsidiar uma luta territorial e por reconhecimento étnico. Para essa formação identitária, o território e a história do grupo fizeram-se importantes para a corroboração dos ideais defendidos, onde:

A população toma como estratégia política o fato de se representarem como uma comunidade etnicamente diferenciada dentro do Estado-nação e um conjunto de indivíduos inseridos em um grupo geograficamente delimitado e legitimado por uma ancestralidade encontrada na memória social, em busca por direitos étnicos renegados no passado. A construção dessa territorialização se dá, portanto, nessas diversas formas de organização e reorganização socioculturais dos membros desse grupo, tomando-as enquanto mecanismos políticos de luta pelo território (FERREIRA, 2008, p. 121).

Segundo Oliveira (1999), a noção de territorialização é entendida a partir do processo de reorganização social, que segundo ele implica:

- 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
- 2) a constituição de mecanismos políticos especializados;
- 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais;
- 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1999 p. 55)

Partindo das implicações expostas acima, pode-se observar no percurso histórico de reelaboração cultural Kapinawá, a criação da nova unidade sociocultural.

A reelaboração de sua cultura e conseqüente relação com o passado, que, além de envolver a aprendizagem do toré, utilizou-se também dos espaços sagrados, onde há a presença materializada em pinturas e enterramentos de seus ancestrais.

Para Oliveira (1999), no Brasil, a questão da territorialização das comunidades indígenas, é um processo que:

(...) vêm a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa (arbitrária e circunstancial) serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA, 1999, p.56).

Segundo Sampaio (2011, p. 99) a etnicidade é a “produção e reprodução de uma consciência étnica social e politicamente orientada” a questão orientadora aqui é o estabelecimento de uma consciência indígena aos moldes aceitos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), uma vez que, antes da denominação Kapinawá, a comunidade se reconhecia como “caboclos”, e que assim fazia uma ligação com os povos herdeiros das terras que habitavam⁷.

Ou seja, mesmo que em documentação histórica o termo “caboclo” já fosse utilizado, as políticas indigenistas não reconheciam grupos que não tivessem uma denominação étnica. Esse processo histórico também criou uma discriminação com relação aos indígenas do

⁷ “(...) nos documentos da Companhia de Jesus, o termo "caboclos", é utilizado como referência aos falantes da "língua geral", aldeados na zona da mata e que haviam lutado ao lado dos portugueses, e em distinção aos "índios bravos", os "Tapuia" do Sertão (SAMPAIO, 1945 *apud* LEITE, 1999).

Nordeste do Brasil, algumas fontes traziam termos como “decadência” e “atraso” associados aos “índios mansos” ou “caboclos” (SAMPAIO, 2011).

Pode-se ainda observar esta posição dos órgãos indigenistas a partir do fragmento abaixo:

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes” (OLIVEIRA, 1999, p. 52-53).

É profícuo salientar que, especificamente no Nordeste, a questão indígena era tratada apenas de maneira esporádica, quando da necessidade de resolução de conflitos. Essa posição de desdém e preconceito também refletiu repercussões no campo das pesquisas científicas, onde pesquisadores não se interessavam por essa região.

Esta falta de interesse pode ser reforçada pela perspectiva do essencialismo cultural, onde a cultura seria imutável e as identidades seriam estáticas, onde a: “identidade consistiria em (...) ser idêntica a um modelo, e supõe assim uma essência; enquanto a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições etc. previamente dados” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 259).

Essa noção estática de cultura, onde os povos indígenas só seriam “autênticos” caso mantivessem uma sabedoria intocada é uma visão moderna de sociedade que acredita que os povos tradicionais são aqueles “parados no tempo”. Essa forma de pensar cria moldes de realidade que são falsos, uma vez que a cultura é dinâmica e o sistema cultural está sempre em mudança (GEERTZ, 1989) e ainda “o mundo humano constitui uma multiplicidade, uma totalidade de processos interligados” (WOLF, 2005, p. 25).

Esses processos interligados, segundo Wolf (2005) fazem referência também a não estaticidade das culturas, onde as multiplicidades culturais são incorporadas, adaptadas e resignificadas. Ou ainda: “passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.” (OLIVEIRA, 1999, p. 34)

Essa pertinência relacionada a uma autenticidade indígena causou desconfiança quando do aparecimento da denominação étnica Kapinawá, uma vez que ela era desconhecida da literatura. Entretanto, em estudos posteriores, a FUNAI pode comprovar a “indianidade” desse caso (SAMPAIO, 2011).

Outros grupos considerados extintos ou que adotaram denominações desconhecidas também passaram por esse processo de desconfiança e posterior reconhecimento pela FUNAI, entre eles podemos citar os Pataxó, Karapotó, Tingwí-Botó, Pankararé, Wasú.

Um dos elementos para o reconhecimento indígena no Nordeste é a prática do toré⁸, que “(...) é, talvez, a síntese dessa forma de funcionamento de uma memória étnica” (ARRUTI, 1999, p. 271).

Segundo Sampaio (2011, p. 111): “Esses rituais, chamados "ouricuri", "praiá", "toré" ou "particular", comportam diversas variações de etnia para etnia”, a realização dessa cerimônia é, pois, um “elemento privilegiado na autodefinição étnica destes grupos em seu conjunto, já que só eles, e todos eles, o praticam”.

Entretanto, segundo Arruti (1999):

O Toré, apesar de necessário não é suficiente para o reconhecimento de uma comunidade como grupo indígena. Tal reconhecimento pode continuar sendo obstruído por interesses locais ou do próprio órgão indigenista oficial, de acordo com a flutuação das verbas ou dos cálculos de ganho político, sempre contextuais. (ARRUTI, 1999, p. 271).

⁸ O Toré, “brincadeira de índio” ou de “caboclo”, como os próprios indígenas o descrevem, consiste basicamente numa dança coletiva, de um número relativamente indefinido de participantes, que apresentam-se em parte pintados de branco, segundo motivos gráficos muito simples e em parte (nesse caso, só homens) vestidos de Praiá. O Praiá consiste num conjunto de duas peças, máscara e saia, tecido com fibras de croá (planta da família das bromélias) que encobre absoluta e necessariamente a identidade do dançarino, que então incorpora um Encantado. Estes, por sua vez, são os espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo, por “encantamento” e passaram a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo. A idéia de incorporação nesse caso, deve ser distinguida da “incorporação” na umbanda ou em gêneros de culto aos mortos, que os Pankararu em geral recusam, atribuindo-lhes aos “negros”. A dança é regida por uma música fortemente compassada, o Toante, cantado por apenas um “cantador” ou “cantadora” e que encontra respostas periódicas nos gritos uníssonos e ritmados do grupo de bailarinos. É possível que, o que passou a ser conhecido por Toré, originalmente não constituísse um ritual autônomo, sendo apenas uma parte recorrente em outros rituais e, com certeza, ele não era idêntico em todos os grupos que o possuíam. Mas foi essa realidade mais imediatamente identificável, isolável e rotulável que assumiu o lugar de marca identificadora, primeiro para o indigenismo, depois, para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim, *símbolo de indianidade*. (ARRUTI, 1999, p.258).

Ainda segundo Arruti (1999), o toré foi utilizado como “máquina de guerra” quando diferentes interesses obstruíram as demandas e objetivos das comunidades indígenas (ou caboclas). Em uma aprendizagem recíproca, dançar o toré tornou-se também estratégia para organização dos grupos, luta e resistência.

Com relação à denominação “Caboclo” pode-se dizer que o termo “caboclismo”, cunhado por Cardoso de Oliveira (1964) fala das representações que os grupos indígenas fazem de si mesmos e das incorporações que são feitas a partir do olhar do “outro”, o “não indígena”. A interpretação desses fatores não pode desconsiderar as influências do quadro colonial para a composição dessas representações. E a noção de identidade étnica também possui “como característica definidora a sua natureza "contrastiva" e situacional” (SAMPAIO, 2011, p. 127).

A questão situacional e a natureza constrativa aparecem, por exemplo, no assunto de nem todos os membros de uma mesma comunidade participarem dos rituais do toré e de incorporarem essa prática mediante ensinamento de outros grupos. Esses “empréstimos” que se estabelecem culturalmente são “elementos a mais de identificação entre os diversos povos do Nordeste, sem prejuízo, entretanto, das suas individualidades, inclusive em função da intensa reelaboração ritual e simbólica.” (SAMPAIO, 2011, p. 111).

O território, então, vem como mais um fator para formação da identidade étnica, e, para o caso Kapinawá, ainda há um elemento importante atrelado a isso: a presença de sítios arqueológicos em sua área.

Segundo Palitot e Albuquerque (2002, p. 79) em seu relatório sobre os indígenas do Nordeste, os Kapinawá: “afirmam que os inúmeros sítios arqueológicos existentes nas furnas da região são espaços sagrados, habitados pelos espíritos de seus antepassados.”.

A existência dos sítios arqueológicos em território Kapinawá é a materialização da presença de seus antepassados no local, o que corrobora e corroborou a defesa de que aquele espaço já era, há muito tempo, ocupado por eles.

“Os Kapinawá se reconhecem como a rama nova, isto é, descendentes diretos dos índios Paratiote (Paratió), aldeados na Serra do Macaco ainda no século XVIII, e cujos títulos de posse da terra datam do século XIX.” (PALITOT, ALBUQUERQUE, 2002, p. 79).

Segundo Oliveira (1999, p. 61),

Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama” (OLIVEIRA, 1999. p. 61).

E ainda, segundo Sampaio (2011, p. 121):

Os atuais Kapinawá aparentemente não "recordam" a denominação Paratió – ou Parakió, como aparece nas fontes do século XVIII – o que pode ser tomado como uma indicação de que esta lhes fosse atribuída apenas por terceiros, como os Xukurú, e de que tenha, ao que parece, um sentido pejorativo. Seja como for, intercâmbios relativamente intensos entre diferentes populações indígenas na região central do Estado de Pernambuco certamente não são apenas recentes nem se têm articulado somente em função de mobilizações étnicas com maior repercussão externa (SAMPAIO, 2011, p. 121).

Desse modo, é no processo de territorialização que se gera a transformação da coletividade de forma organizada, com uma identidade própria, onde as formas culturais são reestruturadas e são instituídos mecanismos para as representações e tomadas de decisões.

No Nordeste, segundo Oliveira (1999), os povos indígenas teriam passado por dois momentos de territorialização, o primeiro, no contexto colonial, entre os séculos XVII e XVIII, no âmbito dos aldeamentos das missões religiosas, onde um mesmo espaço era utilizado para a catequização de diferentes grupos. Foi nesse momento que surgiu a denominação “índios mansos”.

Na primeira década do século XVIII, o governo colonial passa a estimular o casamento interétnico, fixando assim alguns colonos nos antigos limites dos aldeamentos, é também nesse momento que estas terras passam a ser deixadas para os descendentes e, em 1850 os antigos aldeamentos são extintos e divididos entre as comarcas dos municípios, pela Lei de Terras.

Ainda segundo o mesmo autor, a territorialização no Nordeste passa por outro momento no período pós-colonial, sob influência do SPI, Serviço de Proteção ao Índio, agência indigenista oficial do governo. As ações desempenhadas por ela, foram a implementação de postos indígenas, o trabalho antiassimilacionista e o trabalho para reconhecer uma política indianista. Foi este mesmo órgão que estabeleceu elementos para o

reconhecimento de povos indígenas, como uma organização interna (presença de cacique e pajé, por exemplo) e a prática do toré.

Esse processo de territorialização, entre as décadas de 1970 e 1980 não trouxe uma nova etnicidade, para Oliveira (1999) ela deve ser entendida partindo das circunstâncias específicas e dos processos políticos e a utilização de termos tais como “índios emergentes” ou “emergência étnica” não contribuem para o real entendimento dessas novas construções de identidades, uma vez que “(...) sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos.” (OLIVEIRA, 1999, p. 62).

Para este autor não existe uma nova ou uma velha etnicidade, pois:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1999, p. 64).

4.2 LEVANTANDO A ALDEIA: CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA KAPINAWÁ

Conduzo essa questão sem deixar de inquirir que este processo perpassa contrastes, relações de poder e interdependência. Além disso, “a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa se não pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico” (POUTIGNAT, STREIFF-FERNART, 2011, p. 143).

O processo de organização social dos Kapinawá começa a se dar no fim da década de 1970, quando se iniciou uma expansão dos avanços em suas terras, em especial no território da Mina Grande.

Existem três movimentos principais para essa organização: “aprender o toré; argumentar a legitimidade daquele território como indígena, com base em um documento de

doação da área feito pela Coroa como retribuição à participação indígena na Guerra do Paraguai; e a resistência em armas às investidas dos fazendeiros.” (ANDRADE, 2014, p. 48).

Os descendentes da Aldeia do Macaco receberam uma recompensa pela participação na Guerra do Paraguai, era um documento em que a Coroa doava uma parte da terra para eles “assinado pelo Imperador D. Pedro II e Princesa Isabel em 30.07.1874” (SAMPAIO, 2011, p. 115). Este documento tornou-se um dos principais instrumentos para a reivindicação da terra.

Os primeiros registros que se tem acerca da Aldeia do Macaco são dos anos de 1746 e 1749, neste local foram reunidos indígenas do grupo Paratió e posteriormente do grupo Carninjó (SANTOS JÚNIOR, 2015), o aldeamento recebeu esse nome, pois se encontrava na Serra do Macaco.

Este documento garantia então a indianidade da comunidade, uma vez que fazia menção aos “índios do macaco” e justificava o direito àquele território, além de atribuir o local aos herdeiros dos índios.

Esse processo de doação de terras:

“(…) é em parte explicado pelos processos desencadeados com a Lei de Terras de 1850. Há registro de vários casos de termos doação das terras dos antigos aldeamentos do Império para as famílias “descendentes dos índios”, em forma de glebas, de léguas em quadra, em virtude da participação destes na Guerra do Paraguai (ANDRADE, 2014, p. 49).

A organização social do grupo Kapinawá é cunhada por eles próprios como “levantamento da aldeia”, que segundo Andrade (2014, p. 50) expressa “esse movimento de organização de determinadas comunidades em torno da identidade especificamente étnica, em contextos políticos particulares”.

Para a construção da identidade Kapinawá, duas personagens externas ao grupo foram de fundamental importância: Zé Índio (José Antônio dos Santos) e Dôca (Pedro Manoel) pois haviam participado do levantamento da aldeia Kambiwá⁹.

⁹ A Terra Indígena Kambiwá está localizada nos municípios de Inajá, Ibimirim e Floresta, Pernambuco, de 31.495 ha, homologada e registrada com 3.482 Kambiwá. Em 1971 foi criado o Posto Indígena Kambiwá e a Terra Indígena Kambiwá foi demarcada em 1978 (FUNAI, 2010).

A experiência que Dôca e Zé Índio já tinham com o levantamento da aldeia Kambiwá influenciou que a organização na Mina Grande reproduzisse, em alguns aspectos, uma espécie de “modelo de indianidade” genérica esperada dos índios no Nordeste, impostos no tempo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e que tinham dois componentes determinantes para o reconhecimento do órgão indigenista oficial: o toré e a criação de uma estrutura política composta por cacique, pajé e chefe de posto (ANDRADE, 2014, p. 50-51).

O grupo então se organizou a partir da ideia de que índio tinha direito e caboclo não, e que o pedido de ajuda à FUNAI só foi feito quando os conflitos com os grileiros aumentaram, pois as experiências dos Kambiwá com o órgão haviam sido negativas.

Os representantes do grupo Kambiwá organizam-se com as famílias da Mina Grande para a construção do toré, e, em 15 de janeiro de 1979, surge o etnônimo¹⁰ do grupo quando foi:

“erguido o cruzeiro da jurema, signo da consagração do novo terreiro, e “pisado” o primeiro grande toré dentro da fumaça da Mina Grande, onde estão enterrados os “antigos”. Nesta mesma ocasião “revelou-se” o etnônimo Kapinawá¹¹, doravante adotado pela comunidade social e ritual” (SAMPAIO, 1995, p. 8).

Nota-se a partir desta observação de Sampaio: “onde estão enterrados os “antigos””, como o contexto arqueológico, mesmo que não possua essa denominação para o grupo indígena, é importante nessa reafirmação étnica e de identidade.

Em 1980, com o acirramento dos conflitos, é feito o pedido de reconhecimento à FUNAI e os Kapinawá se unem a movimentos sociais populares e eclesiásticos. O CIMI (Conselho Indigenista Missionário) da igreja católica articulou uma defesa local do grupo Kapinawá, representado pelo padre Fábio Santos, e a Universidade Federal da Bahia (UFBA) fez o reconhecimento antropológico do grupo, uma vez que, o relatório do grupo de pesquisa anterior desautorizou “cabalmente a “indianidade” dos Kapinawá.” (SAMPAIO, 2011, p. 117).

Para Sampaio, o laudo antropológico “informa muito pouco sobre os Kapinawá, mas certamente diz muito do nível de competência e seriedade com que questões desse tipo eram tratadas pelo órgão indigenista à época” (SAMPAIO, 2011, p. 117).

¹⁰ Nome de povos, tribos, castas, de comunidades políticas ou religiosas quando entendidas num sentido étnico.

¹¹ Kapinawá significa “água e caroá”.

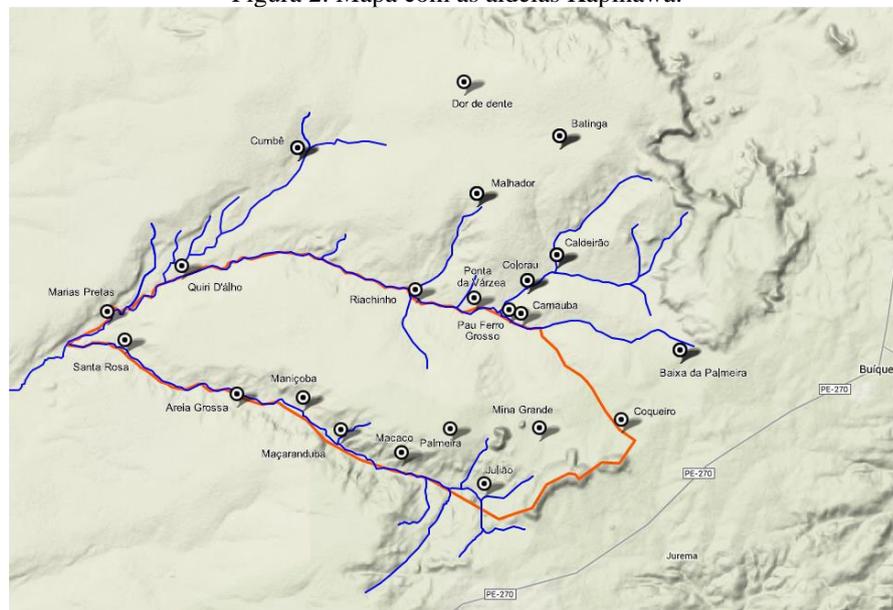
Então, em 1981 o Pineb - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro da UFBA chega ao território Kapinawá, e a FUNAI recorre à pesquisa deles para a realização dos relatórios técnicos, uma vez que o trabalho anterior foi deslegitimado (ANDRADE, 2014).

Em 1982, ainda no início do processo de reconhecimento pela FUNAI, há um confronto armado entre o grupo Kapinawá e grileiros, esse episódio toma visibilidade e:

“(...) a FUNAI toma providências para o início da regularização fundiária; em 1982 é lançada a portaria que cria o Posto Indígena Kapinawá e em 1983 ele é estabelecido na Mina Grande; em 1984 faz o estudo que identifica a área. Neste processo de estudo do território são tomados como referência de limites da Terra Indígena os dois principais riachos que banham o território, os riachos do Macaco e do Catimbau. (ANDRADE, 2014, p. 56)

Entretanto, foi somente em 1998 que os processos legais tiveram prosseguimento e a FUNAI, com os limites identificados na década anterior, dá o progresso para a demarcação de 12.403 hectares.

Figura 2: Mapa com as aldeias Kapinawá.



Fonte: ANDRADE, 2014.

No mapa acima (Figura 2) podemos observar a dispersão espacial de algumas aldeias Kapinawá. O polígono laranja representa a área oficialmente demarcada, as aldeias fora dessa

demarcação estão inseridas na “área nova” e ainda estão sob o processo de regulamentação das terras.

Entretanto, em dezembro do ano de 2002, há a criação do Parque Nacional do Catimbau (Dec. s/nº de 13 de dezembro de 2002), uma unidade de conservação que abarca algumas aldeias da “área nova”. A política nacional de Unidades de Conservação prevê restrições da ação humana nestes territórios para fins de preservação, o extrativismo de subsistência, por exemplo, não pode ser praticado nestas áreas.

As comunidades tradicionais tem, no Brasil, o direito assegurado a autoidentificação e ao seu território, pela Constituição de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Entretanto, a “área nova” ainda não foi regulamentada e as demais aldeias que estão no entorno do parque não foram consultadas sobre o projeto de implantação do PARNA.

Como as populações tradicionais possuem direitos sobre suas terras, e como as mesmas costumam possuir um caráter sustentável de manejo, tem-se ampliado a discussão quanto à presença destes grupos nos espaços protegidos ambientalmente, discussão que também é reforçada pela pressão da comunidade.

Dentro da Terra Indígena já demarcada e homologada se encontram 18 aldeias: Santa Rosa, Areia Grossa, Maniçoba, Maçaranduba, Macaco, Palmeira, Julião, Mina Grande, Coqueiro, Riachinho, Pau-Ferro Grosso, Carnaúba, Tabuleiro, Cajueiro, Ponta da Vargem (Várzea), Quiri d'Alho, Lagoa e Marias Pretas.

Na “área nova”, onde ainda está sendo pleiteado o território, são sete aldeias: Baixa da Palmeira, Caldeirão, Colorau, Malhador, Dor de Dente, Batinga e Cumbê.

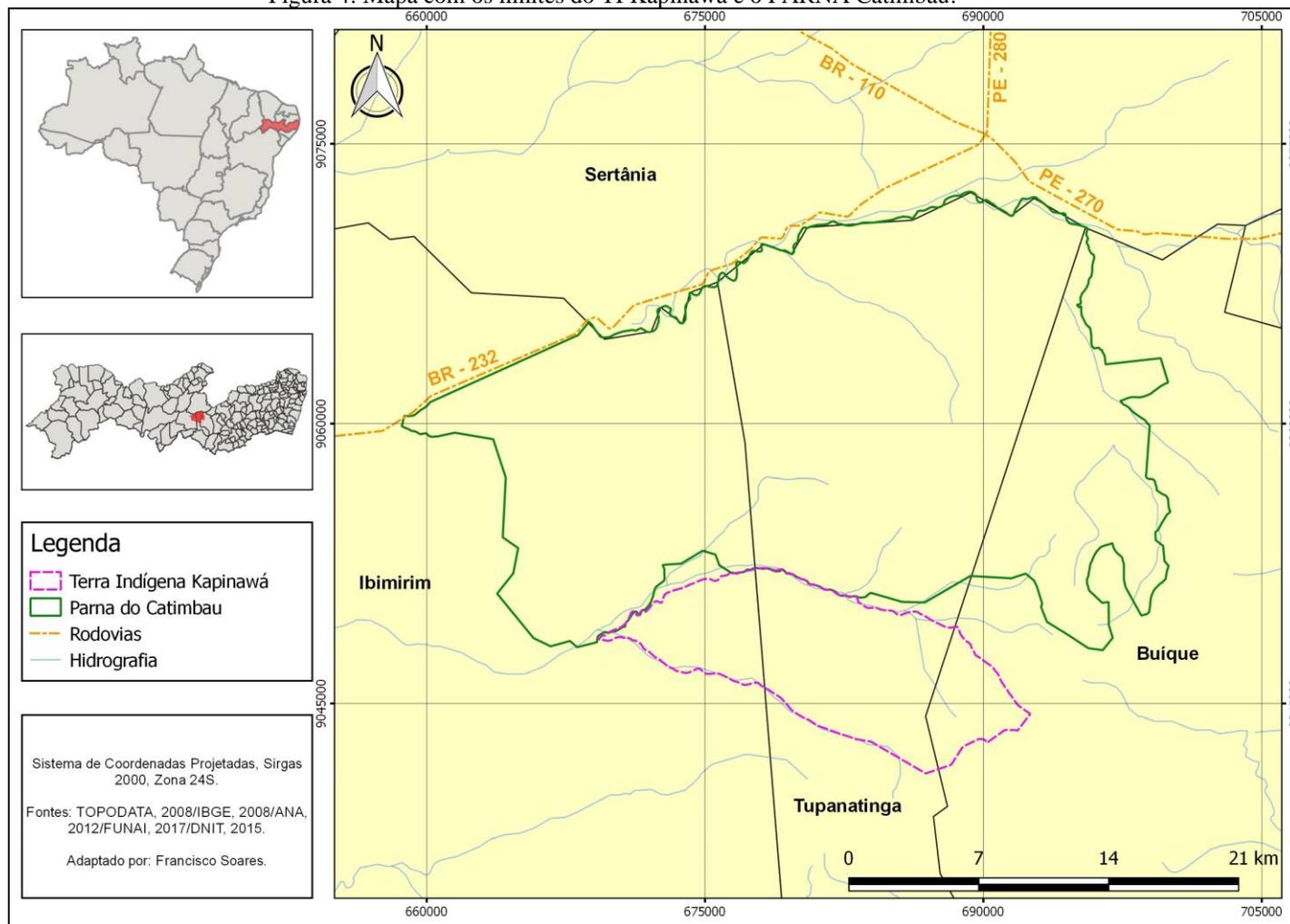
Entretanto, após a realização de nossas entrevistas com a comunidade Kapinawá, me foi informado que, por meio de relatório oral, passado pelo cacique Robério, atualmente são 33 o número de aldeias, às que já foram mencionas pode-se somar ainda: Igrejinha, Serrote 1, Serrote 2, Aldeia Flor, Ferrão, Mundubi, Salgado e Pedra Preta.

Figura 3: Mapa com sobreposição do TI Kapinawá e do PARNA do Catimbau.



Fonte: CAVALCANTE et al., 2016, p. 31.

Figura 4: Mapa com os limites do TI Kapinawá e o PARNA Catimbau.



Fonte: TOPODATA, 2008; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2008; Agência Nacional de Águas (ANA), 2012; Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 2017 e Departamento nacional de Infraestrutura de transportes (DENIT), 2015 – Elaboração: Francisco Soares, 2018.

4.3 LUGARES DE MATERIALIZAÇÃO DA PRESENÇA ANCESTRAL

Como apresentado no capítulo metodológico, o recorte de entrevistas para esta pesquisa inicialmente foi abrangente, sendo feito o convite para a participação de todos os moradores de todas as aldeias.

Entretanto, após a primeira experiência de campo, para tornar viável o trabalho e compreender melhor a relação da população com os sítios arqueológicos para a consolidação da organização cultural e da identidade Kapinawá, decidi trabalhar com as pessoas que participaram do movimento político nas décadas de 1970 e 1980.

Como o levantamento da aldeia começou a partir da Mina Grande, a nova delimitação de público passou a ser os moradores deste local que estiveram presentes no movimento neste processo.

Os sítios arqueológicos são a comprovação da presença ancestral em seu território, onde “A representação do sagrado é feita principalmente através das furnas, onde os Kapinawá creem que residam os seus antepassados.” (PALITOT, ALBUQUERQUE, 2002, p. 82).

Os sítios arqueológicos são denominados pelos Kapinawá como Furnas¹², Furnas com Letreiros¹³, Letreiros dos Índios ou Letreiros dos Caboclos e nestes locais, com os registros rupestres, há a materialização dos seus antepassados, mostrando suas marcas e formas de viver registrados na pedra, esses locais são sagrados.

Essa relação com os sítios arqueológicos se mostrou muito profícua para pensarmos como esses espaços são apropriados e recebem diferentes significações. Trazer para a discussão acadêmica os diferentes discursos que foram e são construídos representa assim o estabelecimento de uma relação simétrica entre as diferentes perspectivas de se pensar e de se criar conhecimento, admitindo que todas as maneiras são legítimas e que trazem contribuições em todas as frentes.

¹² Furna: Os lugares na pedra em que dá para entrar. Ou cavidade profunda na encosta de uma rocha, floresta etc.; caverna, gruta, cova.

¹³ Letreiro: Local onde tem coisas escritas e desenhadas pelos antepassados. Ou inscrição em tabuleta, que serve aos mais diversos tipos de informação; genericamente, qualquer texto projetado na tela.

Tornar o conhecimento não acadêmico relevante cientificamente é uma das propostas que Haber (2004, 2016) traz em uma perspectiva descolonial para a arqueologia, na qual as diferentes ontologias se inserem na construção dessas compreensões. Partindo dessa proposta de simetria dos conhecimentos, o autor vai falar de uma abordagem contra-hegemônica, em que as diferentes formas de saber devem estar integradas sem hierarquias de relevância de pensamentos.

Sendo assim, essa troca de conhecimentos, de maneira dialógica e colaborativa traz diferentes inferências e interpretações para o contexto arqueológico, assim como outras abordagens para os sítios. Na tentativa de se livrar de mecanismos de dominação epistêmica, assumimos a relevância de todas as formas de saber e ainda “Os encontros entre diferentes sistemas de conhecimento não devem buscar alcançar consensos, mas sim criar pontes de comunicação, em que trocas possam ser realizadas, acarretando inclusive transformações.” (CABRAL, 2014, p. 35).

Nessa troca de experiências e saberes, pude apresentar para os moradores da Mina Grande sítios arqueológicos que não eram conhecidos por eles e eles me disseram quais os significados das imagens registradas nas rochas.

No território da Mina Grande dois são os espaços sagrados: a Furna dos Caboclos¹⁴ e o Letreiro da Mina Grande. Estes dois locais são e foram importantes para a construção da identidade étnica Kapinawá. No primeiro foi encontrado um sepultamento coletivo que, segundo relato dos moradores, estão enterrados antigos indígenas, mortos em conflito com grileiros de terra. Neste mesmo local há a presença de um cruzeiro e duas pequenas estátuas, uma do Padre Cícero e outra de São Sebastião¹⁵.

É na Furna dos Caboclos que o grupo se reúne para realizar os rituais do *tore*, em especial quando os encantados pedem, por meio do pajé. Já o Letreiro da Mina Grande é um sítio de pinturas rupestres, amplamente conhecido pela comunidade da aldeia.

¹⁴ Também conhecida como Furna Sagrada, Furna dos Encantados ou Furna da Mina Grande.

¹⁵ os Kapinawá expressam sua religiosidade nos rituais do *toré* onde costumam beber o Anjúcá, o vinho da Jurema, e receber os espíritos de seus antepassados. Também são adeptos sinceros do catolicismo, festejando o seu padroeiro, São Sebastião, no final de janeiro, com novena, missa, zabumba, pífanos, e samba-de-coco (PALITOT, ALBUQUERQUE, 2002, p. 82).

No trabalho de registro dos sítios arqueológicos tive a oportunidade de identificar mais três sítios associados ao Letreiro da Mina Grande: o sítio Furna do Bode, o sítio Furna Ponta da Serra e o sítio Baixa do Edmundo.

4.3.1 Furna dos Caboclos/Furna da Mina Grande

A denominação “Furna dos Caboclos” é utilizada pelos Kapinawá, uma vez que faz referência a um espaço ancestral, onde os antigos caboclos estiveram, então é comum encontrar outros sítios com a mesma denominação.

Antes de conhecermos a Furna dos Caboclos na Mina Grande, foi nos informado que lá havia vários letreiros, que é a forma como os registros rupestres são chamados pela comunidade.

Os letreiros da furna são inscrições contemporâneas, e o Araci, morador da aldeia da Mina Grande que me acompanhou, não soube dizer de que época eles são, disse que eram de muito tempo, pois desde que ele conhece e frequenta o local aqueles letreiros já estão ali.

Observei nestes letreiros o registro de muitos nomes, sendo esse o tema recorrente, alguns destes nomes não são compreensíveis, pois houve um desgaste. As cores utilizadas, quando os nomes são desenhados, são a preta e a branca, há também a ocorrência de nomes gravados nas rochas.

Entre as datas escritas conseguimos identificar “16-12-05”, “7-01-13” e a grafia do ano de 1996.

Esses nomes escritos podem ser pensados como uma questão de demarcação do território, mostrando que aquele local é ocupado e utilizado por deixar suas marcas. Escrever os nomes poderia ser então, uma forma de legitimação do local.

Figura 5: Vista da Entrada da Furna dos Caboclos.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 6: Vista aproximada da Furna dos Caboclos.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 7: Grafismos na Furna dos Caboclos.

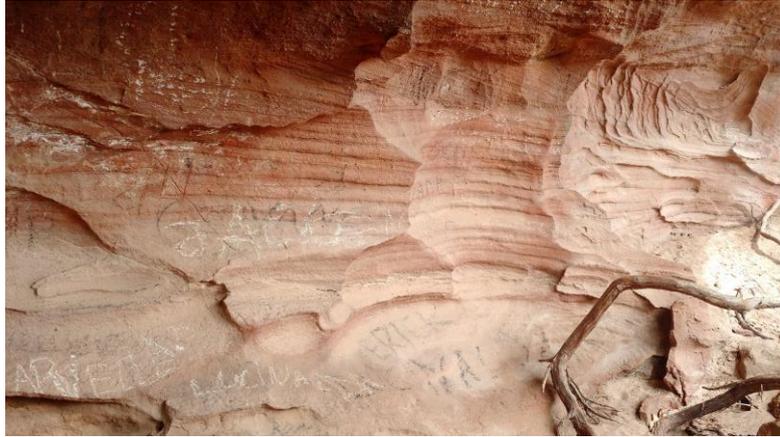


Foto: Mariana Zanchetta Otaviano, 2018

Figura 8: Gravuras na Furna dos Caboclos.



Foto: Mariana Zanchetta Otaviano, 2018.

4.3.2 Furna do Letreiro da Mina Grande

A Furna do Letreiro da Mina Grande é um sítio extenso, com um pouco mais de 38 metros de comprimento. Neste local podemos encontrar pinturas feitas nas cores vermelha e branca.

As marcas de mão encontradas no paredão são as imagens mais presentes para os moradores da aldeia, são encontradas ainda representações de zoomorfos e antropomorfos, além de grafismos puros¹⁶. É um espaço que os Kapinawá vão, mas não é utilizado para rituais, como é feito no espaço da Furna dos Caboclos.

¹⁶ Essas denominações serão explicadas no próximo capítulo.

Figura 9: Furna do Letreiro da Mina Grande.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 10: Furna do Letreiro da Mina Grande.



Foto: Thiago Souza, 2018.

4.3.3 Furna do Bode

No trabalho de campo, aproveitei para prospectar a área onde se encontra a Furna do Letreiro da Mina Grande e acompanhada do morador Araci percorremos a longitude da formação rochosa deste sítio. Para nossa surpresa encontramos novos sítios, espaços que muito provavelmente já foram visitados pelos Kapinawá, pois além de estar no território deles há plantações nas mediações, porém os registros encontrados nestes locais não se fazem presentes nas narrativas dos habitantes da aldeia com quem conversei, inclusive do morador que me acompanhava.

Neste sítio identifiquei algumas gravuras e pinturas nas cores vermelha, branca e preta, há a presença de um grande antropomorfo, que muito se assemelha a tradição Agreste.

Além das pinturas e gravuras encontrei neste sítio alguns fragmentos de cerâmica na superfície. A extensão do sítio possui 30m e as pinturas são de antropomorfos e grafismos puros.

O nome dado a este sítio, assim como os demais registrados nessa pesquisa, foram sugestões do Araci Kapinawá.

Figura 11: Gravuras da Furna do Bode.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 12: Pinturas da Furna do Bode.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 13: Antropomorfo isolada da Furna do Bode.



Foto: Thiago Souza, 2018.

4.3.4 Furna Ponta da Serra

Distante 60 metros da Furna do Bode foi identificada a Furna Ponta da Serra, que recebeu esse nome devido a sua localização.

É um pequeno abrigo, com seis metros e setenta centímetros de comprimento, nele existem grafismos puros na cor vermelha e algumas gravuras. Também foram identificados alguns fragmentos de cerâmica em superfície, que pode ser um provável apontamento da utilização contemporânea do local, uma vez que vinte metros à frente deste abrigo há uma roça.

Figura 14: Grafismos da Furna Ponta da Serra.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 15: Grafismos da Furna Ponta da Serra.



Foto: Francisco Soares, 2018.

4.3.5 Baixa do Edmundo

Neste sítio há uma única representação na cor vermelha de um antropomorfo e algumas inscrições recentes na cor branca. Existem também duas gravuras não reconhecíveis.

O sítio recebeu este nome por estar aos fundos das terras de Edmundo Kapinawá, as inscrições recentes mostram uma utilização contemporânea de crianças no espaço, ideia esta que foi sugerida pelo Araci.

Figura 16: Antropomorfo da Baixa do Edmundo.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 17: Grafismos contemporâneos da Baixa do Edmundo.



Foto: Mariana Zanchetta Otaviano, 2018

5 ESTRATIGRAFIA DAS VOZES

Ao longo dos capítulos anteriores apresentei alguns recortes teóricos que corroboram e subsidiam a maneira como penso a arqueologia e como conduzo esta pesquisa.

As múltiplas arqueologias (SILVA, 2012) trazem a possibilidade de um olhar antropológico para arqueologia. Dentro desta multiplicidade, temos a Arqueologia do Presente (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008) que propõe pensar não só nas questões do passado, mas também identificar as necessidades do presente, entendendo que as relações entre o ontem e o hoje estão em simbiose.

Ao assumir tais posturas tento abandonar a perspectiva de utilizar as comunidades do presente para entender as comunidades do passado e passo a tentar construir um conhecimento que seja múltiplo, multivocal e que possa inclusive ser utilizado para advogar em causas políticas, como por exemplo, a demarcação de terras indígenas.

Um de meus objetivos nesta pesquisa, por exemplo, era entender como a comunidade indígena Kapinawá percebia e se apropriava do patrimônio arqueológico que está em seu território e quais conhecimentos são produzidos.

No movimento de trocas e conversas percebi a dimensão da importância destes sítios não só para a confirmação de uma identidade indígena, mas também para a defesa do próprio território.

A presença destes sítios arqueológicos é, para os Kapinawá, a confirmação da presença de seus antepassados no território, foram os “antigos caboclos” que desenharam e ocuparam aqueles espaços muito antes dos colonizadores chegarem. Esta presença materializada em forma de cultura material subsidia a questão de uma ocupação milenar do território.

Segundo Oliveira:

Até fins do século XX, discussões a respeito das relações entre arqueologia, identidade étnica e direitos territoriais dos povos indígenas eram escassas no Brasil. À época, prevalecia a ideia de que a maioria dos arqueólogos estudaria os “índios mortos”, ao passo que etnólogos, linguistas e outros profissionais trabalhariam com os “índios vivos”. Essa dicotomia simplifica questões epistemológicas demasiadamente complexas, minimiza a responsabilidade social e a ética na prática

arqueológica e, conseqüentemente, favorece um processo de alienação em relação à situação histórica dos povos originários no tempo presente. Chama ainda a atenção para a colonialidade que caracteriza o processo de institucionalização do campo da arqueologia no Ocidente, verificado especialmente a partir do século XIX, sob a égide de percepções eurocêntricas, evolucionistas e nacionalistas acerca do mundo e da humanidade. Soma-se a isso uma grande influência da presença dos Estados-nações e do colonialismo interno característico de cada país (OLIVEIRA, p. 33, 2017).

A fala de Oliveira faz refletir como a arqueologia trabalhava (e ainda trabalha) com os povos indígenas. A perspectiva do essencialismo cultural, por exemplo, excluía a incorporação de vozes dos grupos atuais, em especial as vozes dos indígenas do Nordeste, que, como visto no capítulo anterior, passou por um processo de reelaboração étnica e cultural.

Trazer para as pesquisas atuais as vozes de comunidades até então subjugadas pela disciplina é uma dívida histórica da arqueologia, admitindo também as violências epistêmicas que a teoria arqueológica foi capaz de causar em suas construções de conhecimento.

Partindo destes pressupostos, elaborei a ideia da Estratigrafia das Vozes, coloquei, metaforicamente, os conhecimentos produzidos em um estrato e, ao analisar o perfil, pude perceber as diversas vozes que compõem esta estratigrafia.

As vozes acadêmicas, ditas científicas estão nas partes superiores desta escavação epistemológica e as outras formas de conhecer estão abaixo destas vozes “oficiais”.

Quando faço esta alusão quero mostrar que o conhecimento produzido pela academia além de vir primeiro, também é um conhecimento mais recente. Recente quando pensamos em uma tradição de conviver e entender os espaços que tem sido ocupados muito antes da disciplina arqueológica se efetivar no Brasil.

Nessa escavação de conhecimentos chego aos estratos mais profundos, a saberes mais antigos, que acabaram sendo soterrados pela camada anterior.

O que quero aqui é analisar, registrar e estudar os estratos, observando inclusive as microestratigrafias existentes nestes estratos, e quem sabe causar uma bioturbação, misturando as camadas, respeitando as especificidades de cada uma, mas entendendo que todas as formas de conhecer, entender e explicar são importantes.

Mas então trago uma questão: quem vai realizar esta escavação das vozes? Sim, será uma arqueóloga, dentro do espaço acadêmico, produzindo um trabalho acadêmico. Admito aqui que, por muito tempo, favorecemos em nossas pesquisas uma visão colonialista e eurocentrista de cultura. Mas consciente disso (mesmo que tardiamente), quero então fazer o exercício de rompimento com as hierarquias e os valores que foram atribuídos às diferentes maneiras de construir os conhecimentos.

Acredito que trabalhar com respeito às epistemologias locais, realizando assim, um trabalho multivocal é, além de tentar corrigir dívidas históricas da disciplina, um compromisso ético e social da academia.

Irei agora começar a “escavação”. Evidenciarei a primeira camada, constituída de conceitos arqueológicos para em seguida, aprofundar-me nos outros estratos, analisando os processos de formação dos discursos e reelçá-los.

5.1 O PARNA DO CATIMBAU E AS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS

Distribuído entre os municípios de Buíque (12.438ha.), Tupanatinga (23.540ha.), na microrregião do Vale do Ipanema e Ibimirim (24.809ha.), na microrregião do Moxotó, Estado de Pernambuco, o Parque Nacional do Catimbau encontra-se localizado entre as coordenadas geográficas 8°24' 00" e 8°36' 35" S e 37° 09' 30' e 37° 14' 40' W (IBAMA, 2002).

Através do Decreto Lei Nº 4.340, de 22/08/2002 deu-se a criação do Parque Nacional, além das belezas cênicas que compõem a geomorfologia do local e da diversidade de fauna e flora, são encontrados também sítios arqueológicos, motivo pelo qual o IPHAN o transformou em patrimônio arqueológico nacional (SILVA et al., 2008).

Na área estão registrados 33¹⁷ sítios arqueológicos que já foram alvo de algumas pesquisas (OLIVEIRA, 2001, 2006; MARTIN, 2005; AMARAL, 2007; BARBOSA, 2007; PROENÇA, 2013; SOUZA, 2016).

¹⁷ Consulta realizada no banco de dados virtual do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) do IPHAN, realizada no dia 26 de janeiro de 2019. A pesquisa foi feita para os municípios de Ibimirim (sem sítios cadastrados), Tupanatinga (um sítio cadastrado) e Buíque (32 sítios cadastrados).

Na região são realizados estudos desde a década de 1970, cujas principais expoentes foram Gabriela Martin e Alice Aguiar, sendo o foco inicial foram os registros rupestres (SOUZA, 2016).

Com relação às datações, para esta área tem-se registradas idades entre seis mil a quatro mil anos, “(...) trabalhos realizados por Albuquerque (1987) no Sítio PE 91 – Mxa, na reserva particular ‘Paraíso Selvagem’, obteve a datação de 6.640 ± 95 anos AP, a mais antiga para a presença humana no Vale do Catimbau” (SOUZA, 2016, p. 62). O método utilizado para se realizar esta datação foi o exame radiocarbônico nos restos esqueléticos encontrados no sítio.

As datações com números entre 4.851 ± 30 anos AP e 888 ± 25 anos AP são do sítio Alcobaça e também foram feitas a partir do exame radiocarbônico, mas neste caso analisando os carvões que foram encontrados nas fogueiras, evidenciadas pelas escavações arqueológicas (OLIVEIRA, 2001).

Ainda no sítio Alcobaça, através das datações realizadas a partir do sedimento que encobria parte das pinturas, obteve-se datações de 1.785 ± 49 anos AP e 1.766 ± 24 anos AP (MARTIN, 2005).

A maior parte das pesquisas realizadas nesta área se concentra no estudo do registro rupestre, entretanto existe um trabalho que fala da cestaria do sítio Alcobaça e para isso foi feito um trabalho etnográfico com os Kapinawá, a fim de se fazer uma análise tecnológica e se observar uma possível continuidade estilística (COSTA, LIMA, 2016, p. 105).

Após análise destas referências teóricas, que tratam sobre as pesquisas nesta área, diagnostiquei que a comunidade indígena, no geral, não participou destes estudos. Em um artigo os Kapinawá chegam a ser citados, como pode-se ver neste fragmento de Martin (2005):

As aldeias do grupo Capinawá ocupam parte da área arqueológica com suas terras demarcadas numa área de doze mil hectares. A presença dessa população indígena na área não significa, a priori, que eles sejam descendentes diretos das populações que ocuparam a região na pré-história, pois, a partir do século XVIII começaram os colonizadores a explorar o salitre na região e, como mão de obra, foram enviados oitenta casais de índios, deslocados de missões religiosas de outras áreas, formando-se assim um novo aldeamento. O estudo das origens desses grupos indígenas e das suas migrações voluntárias ou impostas, é também um importante elo de enlace entre a pré-história e a história colonial (MARTIN, 2005, p. 32).

Acredito que podemos fazer uma desconstrução de algumas colocações realizadas por Martin no fragmento acima. Primeiramente, no que tange a questão dos Kapinawá não serem “descendentes diretos das populações que ocuparam a região na pré-história” essa proposição faz pensar que, se seguissem uma continuidade étnica, os grupos teriam um mesmo código cultural.

Entretanto, como já apresentado em algumas citações (GEERTZ, 1989; OLIVEIRA, 1999; WOLF, 2005; CARNEIRO DA CUNHA, 2009), entendemos que a cultura é dinâmica, mesmo quando pertencente a um mesmo grupo.

E, mesmo entendendo que a cultura é dinâmica, sob a luz dos processos de reorganização territorial, étnica e cultural (OLIVEIRA, 1999; SAMPAIO, 2011) a ascendência e o reconhecimento enquanto indígenas são colocadas por eles próprios.

Desse modo, é preciso cuidado na utilização de proposições que possam criar argumentos para desclassificar ou questionar movimentos indígenas. Provavelmente, a ideia latente de continuidade cultural, fez com que os indígenas do Nordeste, os “Índios Misturados” (OLIVEIRA, 1999), não fossem consultados para as elaborações e proposições para inferências da arqueologia.

Pensar em uma continuidade cultural¹⁸, ao longo do tempo, é admitir que as culturas são estáticas, monolíticas e intransponíveis, entretanto, acredito que:

(...) a aceitação de que o passado nunca está morto e de que os restos arqueológicos são passíveis de serem envolvidos na construção corrente de identidades potencialmente diversas e fluidas vai facilitar o desenvolvimento de relações dinâmicas e engajadas entre a arqueologia e as comunidades contemporâneas (JONES, 1997, p. 141).

Voltando às pesquisas arqueológicas realizadas no Vale do Catimbau, os registros rupestres¹⁹ foram classificados como pertencentes às tradições²⁰ Agreste e Nordeste. Sendo que: “O termo Agreste se deu devido à localização desses sítios em regiões de várzea, no sopé das elevações ou nas suas encostas na região do Agreste de Pernambuco e Paraíba”

¹⁸ Além da continuidade cultural há também a questão de continuidade cultural com descendência biológica (MARTIN, 2008).

¹⁹ Chamamos aqui de registro rupestre as gravuras e pinturas encontradas em suportes rochosos

²⁰ O conceito de tradição rupestre faz referência à prática de uma recorrência estilística por um grupo cultural em um determinado período cronológico e em espaço geográfico circunscrito (grandes regiões rupestres) (JUSTAMAND et al, 2017 p. 154).

(AMARAL, 2007, p. 26). Há ainda a representação de animais, mas há uma predominância de reproduções de figuras humanas, as imagens não possuem dinamismo e os grafismos puros são abundantes (GUIDON, 1989).

Os grafismos puros são: “Representações rupestres que não permitem o reconhecimento” (PESSIS, 1984, p. 100) podendo também ser denominados como sinais ou figuras geométricas.

Já a Tradição Nordeste é aquela que apresenta cenas de ações, supondo movimento, suas imagens são reconhecíveis e são encontradas imagens de pessoas (antropomorfos), animais (zoomorfos), plantas (fitomorfos) e objetos (PESSIS, 2003).

Essas classificações fazem parte de uma metodologia de estudo desenvolvida para que os registros rupestres pudessem ser categorizados e para que os estudos dos mesmos seguissem uma orientação de agrupamento, pressupondo que determinados grupos étnicos produzissem as mesmas expressões gráficas.

Entretanto, fato é que, algumas pesquisas vêm questionando a ideia/método de associar estilos de expressão gráfica (tradições) e etnias, Andrei Isnardis (2009) faz a seguinte reflexão:

Talvez o problema na proposição de Pessis²¹ sobre a correspondência entre expressão gráfica e grupos étnicos esteja na noção de etnia. Etnia e tradições culturais não são palavras equivalentes. Assim, diferentes etnias podem compartilhar aspectos de suas culturas – que são distintas em outros aspectos -, bem como povos muito diferentes podem compartilhar diversos aspectos de uma mesma tradição, vejam-se, por exemplo, diferentes povos cristãos ou muçulmanos (ISNARDIS, 2009, p. 58).

E ele ainda levanta a seguinte questão:

Se não é razoável deduzir que haja necessariamente uma unidade étnica por detrás de expressões gráficas semelhantes, é razoável deduzir que haja o quê? Proponho pensar que haja um compartilhamento de repertório cultural. Entendo aqui repertório cultural como um conjunto de estruturas simbólicas, sejam elas ideias, noções morais, narrativas mitológicas, padrões de conduta. No caso de conjuntos semelhantes de pinturas, semelhantes em termos de temática, de atributos gráficos,

²¹ Segundo Isnardis (2009, p. 57) a proposição de Pessis é que: “Ela relaciona, explicitamente, semelhanças na expressão gráfica a afinidades étnicas ao discutir aspectos teórico-metodológicos a partir do caso das pinturas da Tradição Nordeste”.

de organização espacial, de associações temáticas, temos um compartilhamento de repertório que se expressa nessa semelhança. O repertório é formado pelos cânones de grafia e pelo conjunto de idéias que os motiva, os estrutura e por meio deles se expressa. Pode ser que o único repertório compartilhado pelos grupos de autores em questão seja aquele diretamente ligado àquela expressão gráfica. Dois grupos de pessoas poderiam realizar pinturas rupestres muito semelhantes por compartilharem, por exemplo, um conjunto de narrativas míticas que são retratadas ou de algum modo expressas naquelas pinturas (ISNARDIS, 2009, p. 59).

Pensar que os registros rupestres, por mais semelhantes que sejam não necessariamente foram feitos pelo mesmo grupo, faz pensar também nas questões relacionadas na multiplicidade de grupos e como a questão de uma continuidade étnica não se sustenta para pensar as questões da arqueologia, por exemplo, o que corrobora as exposições que apresentamos anteriormente.

Os repertórios culturais e a cultura material são dinâmicos, segundo Siân Jones (1997):

“Categorias étnicas podem persistir, enquanto a cultura material envolvida na significação consciente destas categorias muda e, da mesma forma, as referências étnicas de um estilo particular de cultura material podem mudar, enquanto os estilos continuam os mesmos. Portanto, a relação entre os estilos da cultura material e a expressão da etnicidade pode estar constantemente mudando de acordo com o tempo e o espaço” (JONES, 1997, p. 122).

Sendo assim, a construção de denominações para análises de registros rupestres diz muito mais sobre a própria pesquisa arqueológica e seus métodos do que sobre as pessoas que fizeram aqueles registros, pois:

A construção de uma normatização de terminologias para o trabalho de campo e para as categorias analíticas favoreceria o entendimento por partes dos pesquisadores, haja vista que a troca de informações contribui para a compreensão acerca do acervo gráfico rupestre (JUSTAMAND et al., 2017, p. 163).

Não rejeito as classificações em registros rupestres, pois, além delas serem necessárias para os pesquisadores identificarem estilos, temas, dispersões geográficas, há um esforço de décadas de estudos para a realização das mesmas, sendo assim respeito profundamente os pesquisadores que há tantos anos se dedicam a isso.

O que não concordo é, segundo os motivos já expostos, aglomerar estilos e modos de expressão gráfica a determinados grupos, homogeneizando o passado.

Sendo assim, no trabalho de campo, na parte técnica de registro dos sítios arqueológicos, optei pela descrição técnica dos registros rupestres. Desse modo foi inventariado os tipos de imagens encontradas, tais como zoomorfos, antropomorfos, fitomorfos e grafismos puros. Ou seja, houve o emprego dos conceitos e nomenclaturas consagradas pela bibliografia arqueológica, para assim possibilitar o diálogo e problematização pelos pares na academia.

Também foram relacionadas as cores que as imagens foram feitas, estas anotações foram realizadas em fichas individuais, uma para cada sítio. Além disso, constavam também informações como as coordenadas geográficas do local, a cidade em que ele se localiza, a cota altimétrica, a posição em relação ao Norte, a bacia hidrográfica e o rio mais próximo.

Todos esses dados são importantes para pensar lugares de preferência para escolha dos locais a serem registrados, como eram as técnicas e as tintas utilizadas, quais suportes rochosos eram desfrutados. Partindo destas questões técnicas e práticas temos um arcabouço para elaborar inferências sobre a cultura e a organização das pessoas que por ali passaram.

Como já mencionado no capítulo metodológico, a lista de sítios arqueológicos a serem visitados foi feita a partir de informações de pessoas que trabalham em conjunto com o grupo Kapinawá e objetivou fazer um levantamento imagético.

Abaixo apresento uma lista com informações compiladas dos sítios que foram registrados:

Tabela 1: Relação dos sítios visitados

Nome do sítio	Município	Descrição
Alcobaça	Buíque	Predomínio de grafismos puros, com presença de antropomorfos e zoomorfos, nas cores vermelho e amarelo.
Baixa do Edmundo	Buíque (Aldeia Mina Grande)	Sítio com a presença de um único antropomorfo na cor vermelha e duas gravuras não reconhecíveis
Capoeira do Zé Maria	Buíque (Aldeia Ponta da Várzea)	Predomínio de grafismos puros na cor vermelha
Casa de Farinha	Buíque	Presença de antropomorfos, fitomorfos e grafismos puros na cor vermelha

Furna do Bode	Buíque (Aldeia Mina Grande)	Pinturas nas cores vermelha, branca e preta. Gravuras. Presença de grande antropomorfo na cor branca.
Furna do Furengo	Tupanatinga (Aldeia do Macaco)	Abrigo com predominância de grafismos puros, presença de zoomorfos. Cores branca e preta.
Furna do Letreiro da Mina Grande	Buíque (Aldeia Mina Grande)	Presença de antropomorfos, zoomorfos, grafismos puros e marcas de mão nas cores são vermelha e branca
Furna do Morcego	Ibimirim (Aldeia Quirid'algo)	Predomínio de grafismos puros, com presença de antropomorfos e zoomorfos e objetos
Furna Ponta da Serra	Buíque (Aldeia Mina Grande)	Pinturas na cor vermelha. Gravuras.
Furna Preta II	Buíque (Aldeia Ponta da Várzea)	Predomínio de antropomorfos na cor vermelha
Furna Preta III	Buíque (Aldeia Ponta da Várzea)	Antropomorfos e grafismos puros na cor vermelha
Homem Sem Cabeça	Buíque	São três manchas gráficas, sendo que uma há representação de cena, possivelmente de um conflito. Cor vermelha.
Loca das Cinzas	Buíque	Cores vermelha, amarela e preta. Cenas de sexo, ritual e caça. Presença de antropomorfos, zoomorfos, objetos e grafismos puros.
Loca das Gravuras	Buíque	Abrigo com grafismos puros na cor vermelha e gravuras na base da rocha. Totalizando duas manchas gráficas, a primeira de pinturas e a segunda de gravuras.
Loca do Messias	Ibimirim (Aldeia Quirid'algo)	Predomínio de grafismos puros na cor vermelha.
Loca dos Caboclos	Ibimirim (Aldeia Quirid'algo)	Abrigo com pinturas nas cores vermelha e amarela, presença de quatro manchas gráficas onde são possíveis identificar antropomorfos, zoomorfos, objetos e grafismos puros.
Sítio do Veado	Buíque	Representações de antropomorfos, zoomorfos, grafismos puros e carimbos de mão na cor vermelha
Tauá 1	Ibimirim	Grafismos na cor vermelha, com representações de cenas de sexo, predomínio de antropomorfos, apresenta também zoomorfos e grafismos puros.

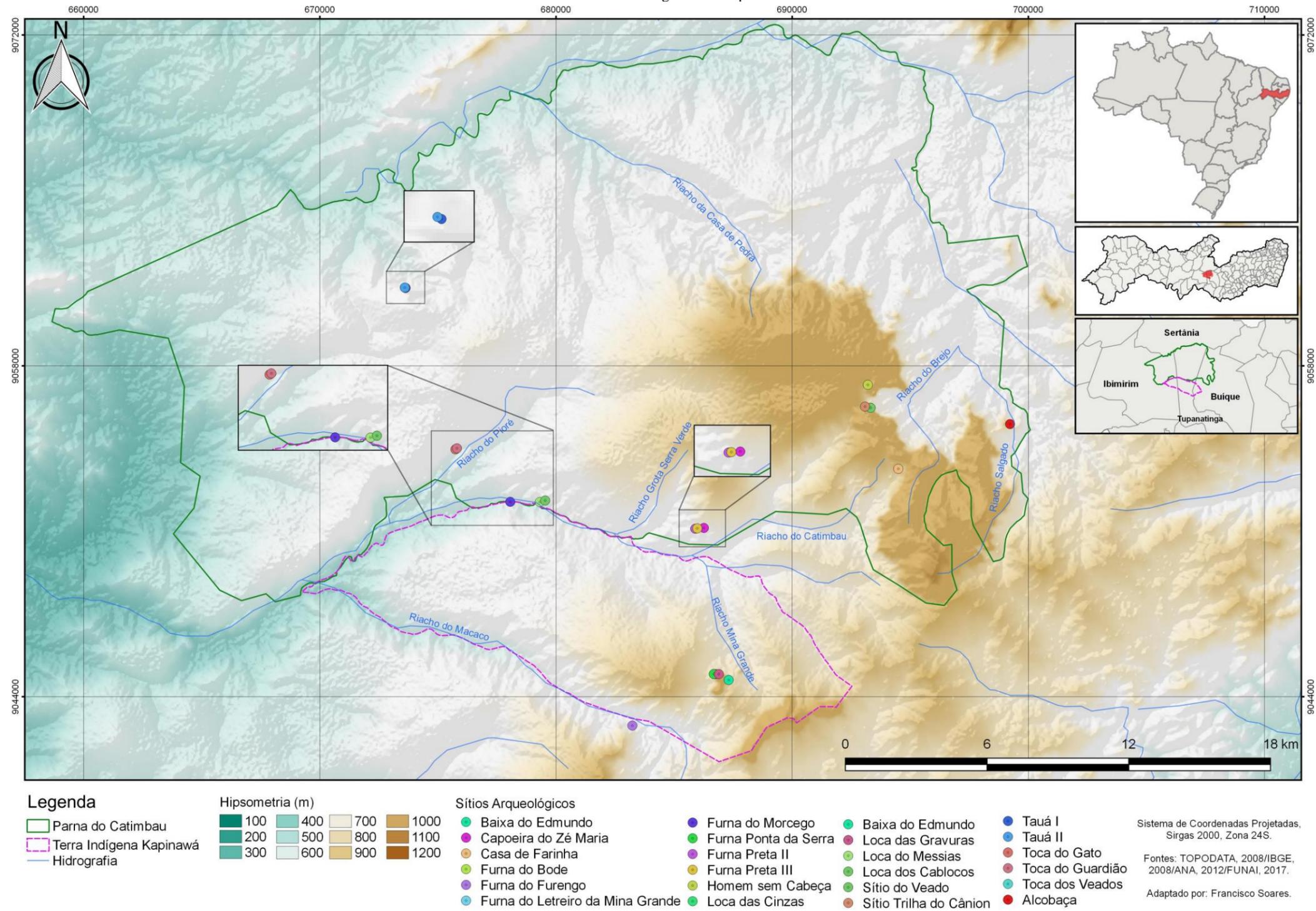
Tauá 2	Ibimirim	Representações de antropomorfos, zoomorfos, objetos e grafismos puros nas cores vermelha e amarela
Toca do Gato	Ibimirim (Aldeia Quirid'elho)	Representações de antropomorfos, zoomorfos e grafismos puros. Há cena de sexo, as cores apresentadas são a vermelha e a branca.
Toca do Guardiã	Ibimirim (Aldeia Quirid'elho)	Representações de antropomorfos, zoomorfos, objetos e grafismos puros. As cores apresentadas são a vermelha e a amarela.
Toca dos Veados	Ibimirim (Aldeia Quirid'elho)	Representações de zoomorfos, antropomorfos e grafismos puros, além de objetos
Sítio Trilha do Cânon	Buíque	Um único grafismo puro na cor vermelha
Furna Sagrada (Furna dos Caboclos ou Furna dos Encantados)	Buíque (Aldeia Mina Grande)	Grande abrigo com um possível enterramento e muitas representações gráficas contemporâneas

Além de recolher as informações acerca dos sítios com registro rupestres, foi realizado um extenso registro imagético dos mesmos, me acompanharam, ao longo do trabalho de campo, o Ronaldo Kapinawá e o Araci Kapinawá, que me ajudaram tanto a acessar os locais, quanto deram suas explicações sobre aqueles lugares.

Foram registrados 24 locais, sendo 14 de pinturas, 8 de pinturas e gravuras e um que apresenta pinturas, gravuras e enterramentos (sítio Alcobaça). Na Furna Sagrada existem além de um enterramento, inscrições contemporâneas.

Abaixo apresento um mapa com a dispersão dos locais que realizamos os registros.

Figura 18: Mapa dos Sítios Visitados



Fonte: TOPODATA, 2008; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2008; Agência Nacional de Águas (ANA), 2012 e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 2017 – Elaboração: Francisco Soares, 2018.

5.2 NO CAMINHO DAS DIFERENÇAS FAZEMOS MÚLTIPLOS OS CONHECIMENTOS

A corrente processual em arqueologia buscou alcançar a formulação de saberes em consonância aos preceitos exatos de ciência, na tentativa de cientificar a disciplina, padronizando comportamentos humanos, homogeneizando o passado. Acreditando assim, que a teoria arqueológica é capaz, a partir dos preceitos formulados, de responder verdadeiramente e cientificamente os fenômenos humanos a partir da cultura material.

Fora de parâmetros, hipóteses e teorias também é possível construir conhecimento, as experiências tangíveis e intangíveis, os saberes, os outros jeitos de ler o mundo trazem relatos, múltiplas vozes e olhares sobre o outro lado do vestígio (HABER, 2016).

É esse o que considero meu maior esforço: trazer para esta pesquisa perspectivas que não sejam somente da academia, mesmo que este trabalho seja acadêmico. Sei das tensões que esta proposta abarca, pois querendo ou não, represento uma instituição, entretanto acredito na possibilidade de trazer aqui um conhecimento múltiplo e multivocal que possa contribuir tanto para a arqueologia quanto para a comunidade Kapinawá.

Sendo assim, continuo na primeira camada da estratigrafia das vozes, estou ainda na camada da voz que representa a arqueologia dita científica, prestes a chegar no próximo substrato.

Pensando nos registros rupestres, é consenso na disciplina não realizar interpretações, pois o repertório cultural do pesquisador não é o mesmo das pessoas que deixaram aquelas marcas, por isso nos cabe identificar as cores (para inferir possíveis matérias primas para as tintas), observar as técnicas e os temas que são apresentados.

Nos primórdios da arqueologia no Brasil algumas interpretações foram realizadas, segundo Martin (2008):

Muitas dessas interpretações aproximam-se bastante da realidade, mas o problema está sempre em seu valor científico. Até que ponto elas são válidas para a identificação cultural dos grupos étnicos que foram seus autores? A comparação etnográfica nos pode servir de exemplo se observarmos as numerosas interpretações que cada grupo indígena atribui aos seus próprios desenhos, muitas vezes iguais ou semelhantes entre as diversas tribos, mas com significados totalmente diversos, veremos como é perigoso generalizar-se no significado de certos grafismos (MARTIN, 2008, p. 241).

Interessante pensar no que foi anteriormente exposto: que os mesmos desenhos podem ter diferentes significados para diferentes grupos. Pensar nessa multiplicidade de significações traz para o estudo dos registros rupestres múltiplas oportunidades de inferência, já que não podemos afirmar nada, acredito que quanto maior o leque de possibilidades, mais diversa a explicação sobre o fenômeno humano pode ser.

Inclusive acredito que diferentes expressões podem também compor um mesmo arcabouço cultural, em outras palavras:

Pinturas ou gravuras distintas devem também implicar em diferentes repertórios a elas associados. Esses repertórios podem ser integrantes de culturas muito diferentes, podem corresponder a grupos humanos culturalmente bastante distintos. Mas essa é apenas uma possibilidade. Os diferentes repertórios que motivaram e organizaram conjuntos distintos de grafismos rupestres não implicam necessariamente em diferentes culturas. Diferentes conjuntos gráficos não são necessariamente produto de sociedades diferentes (...). Pinturas diferentes podem expressar aspectos distintos da cultura de um mesmo povo, um mesmo grupo humano pode pintar ou gravar coisas distintas nas rochas, em função desses grafismos estarem articulados a dimensões distintas dentro de seu universo cultural e/ou em função de subdivisões internas ao grupo social, como grupos etários, gênero, papéis sociais específicos. (ISNARDIS, 2009, p. 60).

Diante disso, é notório salientar que, devido às múltiplas possibilidades, a arqueologia muito provavelmente jamais conseguirá codificar os símbolos expressos em forma de registros rupestres. Ainda assim acredito que as pesquisas etnográficas, tanto em campo quanto nas referências bibliográficas, são importantes subsídios para se pensar as possibilidades, não no sentido de realização de analogias diretas, mas na proposta de se pensar um passado heterogêneo.

Inclusive é salutar ressaltar que até mesmo os grafismos que são mais fáceis de identificar, como os antropomorfos e os zoomorfos, podem, na verdade não ser a representação de animais ou pessoas.

Por exemplo, os Wari²², ao morrerem, revivem em outro lugar, o espírito vai para o mundo subaquático dos mortos onde, com aparência humana, passa a viver entre os seus

²² Povo falante da língua txapakura, vivem no oeste do estado de Rondônia e somam hoje 1800 pessoas; na literatura antropológica eram conhecidos até 1960 por Pakaa Nova (VILAÇA, 1998).

parentes já falecidos e se desejam retornar a terra, seja para ver os parentes, passear ou comer frutos, só podem fazer na forma de queixada²³ (VILAÇA, 1998).

O espírito também pode estar presente em outros animais, além da queixada, como a onça, o veado, a cobra, e em alguns tipos de aves e de plantas.

Sendo assim, pensando em outras relações ontológicas, o sentido de comunidade ou um mesmo coletivo, pode se constituir de seres humanos e de seres não humanos ou entidades não humanas, como os objetos, as plantas, os astros e os animais (INGOLD, 2000).

Pensando nesse sentido de comunidade, também se pode inferir, então, que, coletivos que compartilhassem de um repertório cultural similar ao dos Wari²⁴, fizessem, por exemplo, o que hoje chamamos de registros rupestres, os zoormorfos poderiam não ser somente animais, mas também a representação de pessoas.

Essas diversas possibilidades me fazem olhar para o registro arqueológico e pensar as várias alternativas para analisar as grafias que estão na rocha²⁴, entretanto existem os grafismos puros, também conhecidos como grafismos geométricos, abstratos ou astronômicos, que são figuras que não identificamos (MARTIN, 2008, p. 237).

Esses grafismos que não conseguimos identificar geram uma série de hipóteses, na tentativa de compreender o que eles poderiam representar. Segundo Martin (2008):

Pelas equivalências etnográficas e experiências específicas realizadas com grupos indígenas sobre os possíveis significados dos grafismos “geométricos”, sabemos que são interpretados como animais, rios, deuses e até a vida e a morte, dependendo do grupo ao qual o índio interpelado pertencia (MARTIN, 2008, p. 237).

Na obra acima referida não nos é fornecida a informação de quais grupos foram pesquisados nas equivalências etnográficas, mas buscando a compreensão destes grafismos levantou-se inclusive a hipótese de que eles poderiam ter sido feitos sob a influência de plantas psicotrópicas, fazendo um paralelo com os fosfenas.

Os fosfenas são: “(...) imagens que aparecem no campo visual na obscuridade ou na penumbra, eventualmente estimulados com alucinógenos. Em geral essas imagens são

²³ Espécie de porco selvagem.

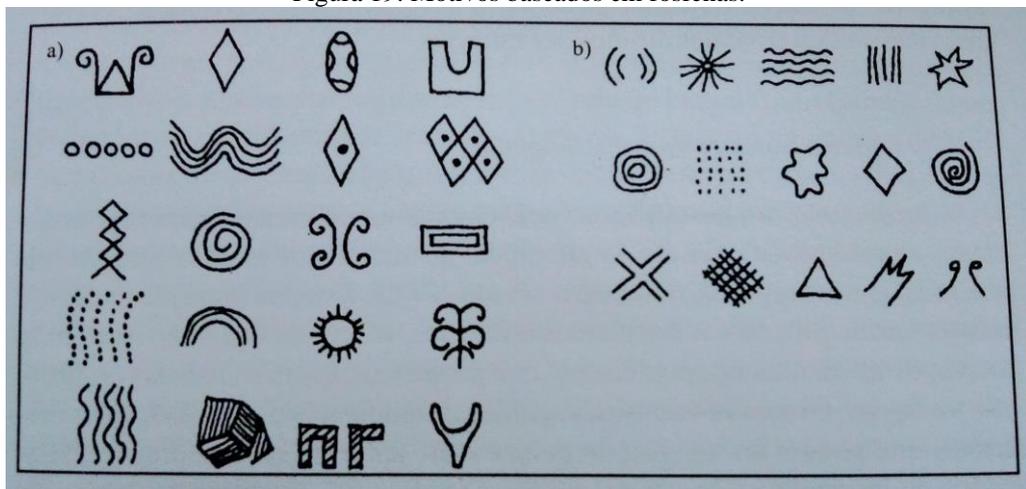
²⁴ Ou qualquer outra expressão, como os motivos decorativos de cerâmicas, por exemplo. Como nosso olhar está voltado para o registro rupestre, iremos nos focar nessa categoria de informação.

motivos abstratos de composições simples, na forma de luzes e cores brilhantes” (MARTÍN, 2008, p. 244).

Pesquisas nesse sentido foram feitas no campo da antropologia cultural, onde se pode constatar que existem fosfenas muito parecidos com grafismos rupestres.

Abaixo apresento uma imagem que contém alguns fosfenas, na coluna “a” estão os motivos codificados pelos indígenas Tucano, do Amazonas, e na coluna “b” os motivos que podem ser baseados em fosfenas.

Figura 19: Motivos baseados em fosfenas.



Fonte: MARTÍN, 2008, p. 244.

Entre os motivos baseados em fosfenas, na coluna “b”, chamo atenção para o círculo concêntrico (primeiro desenho da segunda linha), este motivo é muito encontrado na área desta pesquisa, sendo recorrente em diversos sítios arqueológicos.

No trabalho acadêmico não se pode dizer o que eles significam, baseado na ideia de que não há o acesso aos repertórios culturais de quem os produziu e nem ao menos afirmar que estes desenhos foram produzidos sob o efeito de plantas alucinógenas. Entretanto será que membros da comunidade Kapinawá tem algo a dizer sobre esse tipo de desenho?

5.3 AS VOZES SE ENCONTRAM E SE MISTURAM

Realizei esta pesquisa em conjunto com cinco membros da comunidade indígena Kapinawá, sendo quatro deles moradores da aldeia da Mina Grande, onde três participaram de forma ativa no movimento de levantar a aldeia e de reelaboração cultural.

Apresento agora os membros da comunidade que se envolveram e contribuíram para o encontro e mistura das estratigrafias das vozes:

José Ronaldo França Siqueira, o Ronaldo Kapinawá²⁵, nascido e criado na aldeia do Malhador, cuja área se encontra na área do PARNA do Catimbau, é pedagogo e leciona na escola da aldeia. Seu interesse pelos sítios arqueológicos o levou a fazer a especialização em Arqueologia Social Inclusiva, da Universidade Regional do Cariri. É também guia turístico do parque.

Araci Beserra da Silva, o Araci Kapinawá, é pedagogo e leciona na escola da aldeia Dor de Dente, nascido e criado na aldeia da Mina Grande.

Maria Beserra da Silva, a Mocinha Kapianwá, irmã mais velha do Araci, é uma das líderes da comunidade Kapinawá, mesmo jovem, participou de maneira ativa do processo de reconhecimento indígena, é também agente de saúde e trabalha no posto médico da aldeia da Mina Grande.

Maria das Dores de Moura, a Dona Dôra Kapinawá, é produtora rural e também produz artesanatos em fibra vegetal²⁶, participou ativamente do movimento de levantamento da aldeia.

Arlindo Florêncio de Moura, o Sr. Arlindo Kapinawá, é esposo da Dona Dôra, também é produtor rural e também produz artesanatos em fibra vegetal, foi um dos líderes do processo de reorganização social e cultural dos Kapinawá.

O Ronaldo e o Araci me acompanharam nos trabalhos de campo, visitando e me guiando para os sítios arqueológicos e me dando explicações sobre alguns contextos,

²⁵ Segundo os relatos, os membros da comunidade não são registrados em cartório com o nome indígena pois até hoje sofrem preconceito da comunidade externa.

²⁶ Os membros da comunidade Kapinawá, em geral, produzem objetos em fibra vegetal, mas nem todos comercializam os produtos.

desenhos e contando-me histórias. Dona Mocinha, Dona Dôra e o Sr. Arlindo participaram das entrevistas na aldeia da Mina Grande, onde foi utilizado o material fotográfico dos sítios.

5.3.1 O *insght* da cesta

Estava fazendo o trabalho de campo, era março de 2018, me acompanhava o Ronaldo Kapinawá, trabalhávamos em conjunto, enquanto fazíamos os registros e medições do sítio, o Ronaldo nos contava sobre sua infância e sobre suas relações com aqueles espaços.

Seguindo a ideia de Quetzil Castañeda, onde o: “Trabalho de arqueologia, que constrói o "passado", produzindo novos conhecimentos (...) recuou em uma materialidade muda, que é uma realidade empírica esperando silenciosamente para ser narrativizada” (CASTAÑEDA, 2009, p. 264). Buscava também novas narrativas para aqueles sítios, tanto sob a perspectiva da arqueologia quanto da comunidade Kapinawá, para que essas materialidades mudas se tornassem texto e diálogo.

Prepotência a minha achar que aquelas materialidades estavam mudas, no transcorrer dos trabalhos de campo pude perceber a quantidade de narrativas que eram atribuídas para aqueles espaços e para aquela cultura material.

Neste dia de trabalho fomos ao sítio “Furna dos Veados”, no sítio “Guardião” e na “Toca do Gato”, todos eles se encontram na aldeia Quirida’alho, na zona de amortecimento²⁷ do PARNA do Catimbau.

Antes mesmo de iniciarmos os trabalhos, percebi que o Ronaldo Kapinawá estava preocupado em apagar os nossos rastros, achei aquilo estranho e perguntei o motivo, ele me

²⁷ A Zona de Amortecimento (ZA, também chamada de "Zona Tampão") é uma área estabelecida ao redor de uma unidade de conservação com o objetivo de filtrar os impactos negativos das atividades que ocorrem fora dela, como: ruídos, poluição, espécies invasoras e avanço da ocupação humana, especialmente nas unidades próximas a áreas intensamente ocupadas. Ela foi criada pelo artigo 2º, inciso XVIII da Lei do SNUC (Lei nº 9.985/2000), que a define como o "entorno de uma unidade de conservação, onde as atividades humanas estão sujeitas a normas e restrições específicas, com o propósito de minimizar os impactos negativos sobre a unidade". As zonas de amortecimento não fazem parte das UCs mas, localizadas no seu entorno, têm a função de proteger sua periferia, ao criar uma área protetiva que não só as defende das atividades humanas, como também previnem a fragmentação, principalmente, o efeito de borda. A borda da área protegida é uma área sensível a uma gama de efeitos degradadores, o que a torna mais vulnerável a quaisquer alterações físicas (maior penetração do sol e do vento), químicas (luminosidade e umidade do solo) e biológicas (mudanças na interação entre as espécies) (O ECO, 2014).

disse que ali estavam acontecendo muito assaltos e que havia ocorrido recentemente um assassinato²⁸.

Naquele dia trabalhei muito atenta e em silêncio, preocupada tanto com a notícia que o Ronaldo me deu, quanto por precaução, pois naquela área havia muitas colmeias de abelhas italianas.

Estávamos no sítio Guardiã, que possui alguns registros de círculos concêntricos, enquanto fazia as anotações, o Ronaldo ficava de olho no entorno, atento a todos os barulhos e por vezes entrou na mata para dar uma vigiada na área.

Quando ele voltou para o sítio trouxe consigo alguns galhos e trabalhou lá mesmo, com seu canivete. Quando percebi, vi que ele estava fazendo uma cesta. Fiz os registros da confecção da cestaria e ela foi presenteadada a mim.

Ronaldo me disse que aprendeu a trabalhar as fibras das plantas desde criança e que quase todos os Kapinawá sabem fazer objetos com elas. O chapéu feito da fibra do caroá, inclusive, é um dos símbolos do grupo e eles o utilizam quando dançam o toré.

Dentro da cesta que o Ronaldo fez, coloquei algumas frutas que havia levado para o almoço e continuei o trabalho no sítio Guardiã, o último registro rupestre que iria catalogar era um círculo concêntrico, desenhado bem no alto do paredão rochoso.

A cesta presenteadada a mim foi colocada no chão, que continha uma areia muito fina. Foram feitas as fotos e as medições daquele grafismo puro na cor vermelha.

²⁸ Esta situação não pode ser normalizada, entretanto corremos riscos ao realizar trabalhos de campo. Podemos ser feridos por animais de diversas espécies.

Figura 20: Circulo concêntrico do sítio Guardião.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Finalizado o trabalho naquele sítio, seguimos para o sítio Toca do Gato, a alguns metros dali. A cesta que estava no chão de areia fina foi retirada do local e para a minha surpresa vi a marca que ela deixou:

Figura 21: Marca da cesta no chão de areia



Foto: Mariana Zanchetta Otaviano, 2018.

A foto acima foi feita no momento em que vi o carimbo do fundo da cesta no chão, a imagem a seguir foi feita com a mesma cesta, porém em um ambiente com controle da luz para que a imagem ficasse melhor perceptível:

Figura 22: Marca do fundo da cesta na areia.



Foto: Mariana Zanchetta Otaviano, 2019.

Apresento também a imagem vetorizada:

Figura 23: Marca vetorizada do fundo da cesta na areia



Vetorização: Diego Souza, 2019.

A comparação realizada com o carimbo do fundo da cesta na areia e com o círculo concêntrico foi instantânea. Nesse momento chamei o Ronaldo para ver aquilo e ele tranquilamente me disse “Mas se você pedir para alguém mais velho desenhar uma cesta, ele vai desenhar assim”.

Percebi então que olhava para aquele registro de um jeito diferente, que era uma questão de perspectiva, que era preciso mudar a perspectiva.

E além dos círculos concêntricos sozinhos, existem também aqueles que possuem um apêndice junto a ele, como na próxima imagem. Para essa questão o Ronaldo foi certo “é a alça da cesta”

Figura 24: Círculo concêntrico do sítio Tauá 2.



Foto: Francisco Soares, 2018.

25: Círculo concêntrico sítio Veado.

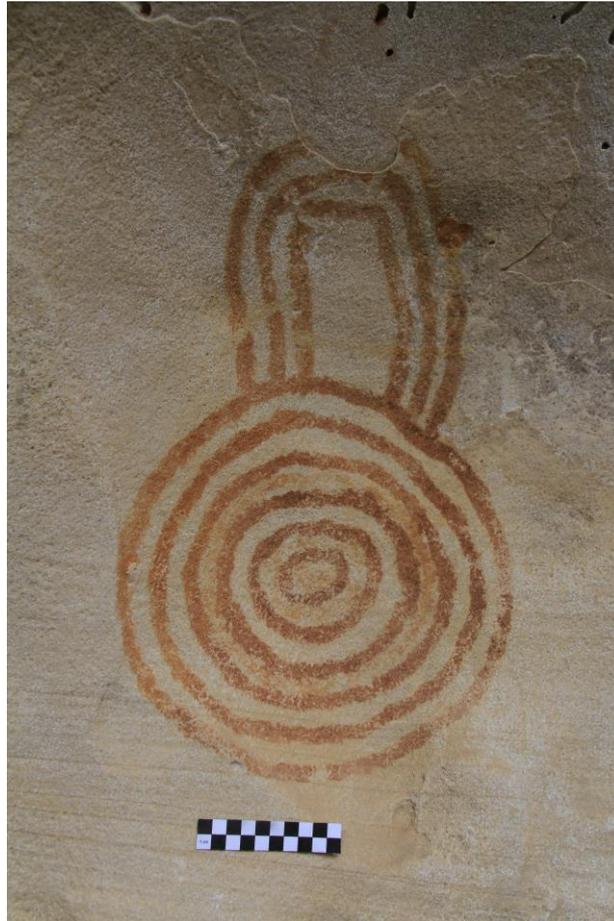


Foto: Francisco Soares, 2018.

Para mim estava claro que para o repertório cultural dos Kapinawá, a priori, pela voz do Ronaldo, que aqueles círculos concêntricos representavam cestas.

No artigo de Berta Ribeiro “A mitologia pictórica dos Desâna”, ela apresenta uma citação de Reichel-Dolmatoff sobre seu estudo etnográfico com os indígenas Tukano, onde:

Círculos concêntricos marcam o lugar onde um espírito colocou o bocal de sua sarabatana no solo; uma impressão dupla marca o local onde outro se sentou para descansar; **ou o desenho do esboço de um artefato comemora a ocasião em que um desses espíritos concebeu pela primeira vez um cesto**, um instrumento musical ou uma armadilha de peixe (REICHEL-DOLMATOFF 1978, p. 2 *apud* RIBEIRO, 2000, p.44. Grifos nossos).

Pensando na ideia dos círculos concêntricos serem cestas, apresento duas cenas de antropomorfos interagindo com o objeto, ambas as imagens são de sítios arqueológicos no PARNA do Catimbau.

Figura 26: Registro Rupestre do sítio Loca dos Caboclos.



Decalque digital: Francisco Soares, 2019.

Nesta imagem, além da interação do antropomorfo com o círculo concêntrico, podem-se ver também as possíveis estruturas da cesta.

Na imagem abaixo observa-se, além da interação com o objeto, a sobreposição de um antropomorfo no centro do círculo.

Figura 27: Registro Rupestre do sítio Loca das Cinzas.



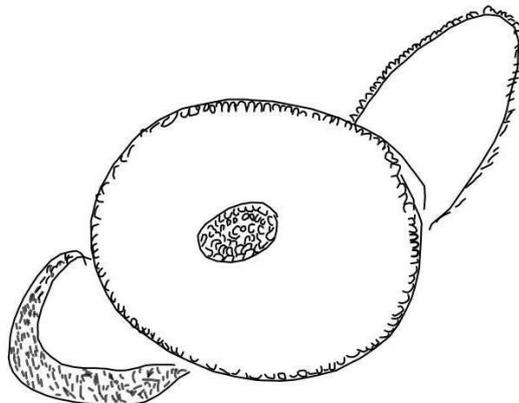
Decalque digital: Francisco Soares, 2019.

Os círculos concêntricos, quando foram feitos, talvez não representassem cestas, porém, pelo paralelo etnográfico realizado com os Tukano por Reichel-Dolmatoff podemos dizer que está é uma possibilidade.

Com as interpretações do Ronaldo e posteriormente com outros membros do grupo Kapinawá, estas representações, com ou sem o apêndice (alça) são, para a comunidade Kapinawá, representações de cestas.

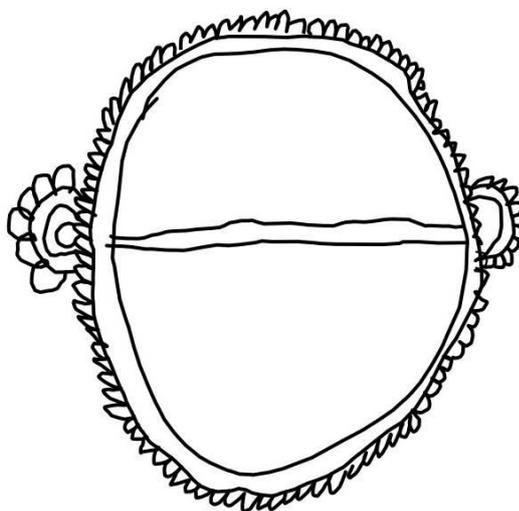
Abaixo apresento dois desenhos de cestas, um feito pelo Sr. Arlindo e o outro pela Dona Dôra:

Figura 28: Desenho da cesta do Sr. Arlindo.



Vetorização do desenho: Diego Souza, 2019.

Figura 29: Desenho da cesta da Dona Dôra.



Vetorização do desenho: Diego Souza, 2019.

Pedi para o Sr. Arlindo e para a Dona Dôra a realização dos desenhos de cestas sem uma contextualização prévia, só pedi para que os fizessem. Após a realização dos desenhos, no transcorrer da nossa conversa e visita às fotos dos sítios que levei, mostrei algumas imagens de círculos concêntricos.

Sem dizer nada, só observando a apreciação das fotos, o Sr, Arlindo, ao ver os círculos, falou tranquilamente apontando para as fotos: “Aqui as cestas que os caboclos faziam, é igual a minha”.

Dona Mocinha apontou também outros registros rupestres que para ela são cestas:

Figura 30: Sítio Loca das Cinzas.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 31: Grafismo circular do sítio Loca das Cinzas.



Foto: Francisco Soares, 2018.

“Os nossos ancestrais já faziam essas cestas tem muito tempo, essa sabedoria é antiga”, nos disse Dona Mocinha. Questionei por que estes desenhos também seriam cestas, já que eram diferentes dos outros e ela respondeu: “Ué, porque é uma cesta diferente, tem vários tipos de cestas”.

Nesse sentido, fora a possibilidade dos fosfenas, também posso inferir que possivelmente os grupos que fizeram aqueles desenhos, já desenvolviam as técnicas de manuseio de fibras e da cestaria.

Para os colaboradores desta pesquisa, entretanto, não existem dúvidas, os círculos são cestas.

5.3.2 Lugares sagrados e lugares de memória

Muitos lugares que chamamos, na arqueologia, de sítios arqueológicos, têm para as comunidades outros nomes. Por exemplo, na TI Kapinawá, os sítios são as Furnas do/com Letreiros ou Furna dos Caboclos.

Mas além de nomes diferentes, estes espaços têm também diferentes significados, enquanto para a pesquisa arqueológica, estes lugares servem para obtenção de informações para a compreensão do fenômeno humano no passado, para os Kapinawá são espaços que materializam a presença ancestral e falam sobre sua identidade.

As Furnas dos Caboclos estão entrelaçadas a uma memória e a uma identidade Kapinawá, segundo Castro (2009, p. 53): “A memória é um elemento essencial das identidades coletivas e individuais, produtos de processos que ocorreram em tempos e espaços determinados. Todo passado tem memória e toda memória possui características próprias: as identidades”.

A identidade Kapinawá se entrelaça a uma memória que está registrada nas rochas, entretanto, em nossas conversas, pude entender que existem duas especificações para estes locais. Todos são lugares de memória, pois abrigam a presença ancestral, mas há a existência de um lugar que é sagrado, que é a Furna dos Caboclos ou Furna Sagrada, na Mina Grande.

É nesta furna onde os Kapinawá, de todas as aldeias, se encontram para realizar reuniões, discutir pautas políticas e de militância e para dançar o Toré e é, nesta dança, que os ancestrais se unem e se manifestam junto ao grupo.

Viviane Castro, ao analisar a obra de Michael Pollak “Memória e Identidade Social” (1992), tece as seguintes considerações quanto aos elementos constitutivos da memória:

(...) acontecimentos, personagens e lugares. Esses três elementos se referem aos fatos, pessoas e lugares concretos, mas também podem se referir a situações que foram criadas. Apresenta a memória como um fenômeno mutável e seletivo. Afirma também que, apesar de mutável, há marcos ou pontos relativamente invariáveis na memória (CASTRO, 2009, p. 57).

Destes elementos constitutivos da memória, os lugares concretos para os Kapinawá estão relacionados ao que os arqueólogos chamam de sítios arqueológicos, e são nestes lugares que algumas memórias estão gravadas.

Ainda fazendo uma análise da obra de Pollak, Viviane Castro vai dizer que:

(...) a memória é construída socialmente, mas também individualmente, e está estruturada em diferentes pontos de referência, como o patrimônio arquitetônico, as paisagens, tradições, costumes, músicas, culinária. É também produzida pelos objetos materiais, como monumentos, museus e vestígios arqueológicos (CASTRO, 2009, p. 57).

São então, esses pontos de referência, como os sítios arqueológicos, elementos constitutivos da memória Kapinawá. Entretanto pode-se diferenciar estes pontos de referência entre o lugar sagrado e os lugares de memória.

A Furna Sagrada dos Kapinawá é um lugar de memória e possui a função do encontro, seja entre os vivos, seja entre os vivos e os encantados.

O termo “Lugar de Memória” foi cunhado pelo historiador francês Pierre Nora pensando nos lugares e espaços criados socialmente, para que os grupos pudessem compartilhar suas memórias e assim sobreviver ao longo do tempo (NORA, 1993).

Nestes espaços as pessoas se reconhecem e compartilham suas lembranças, entretanto, o que destaco aqui que, este conceito foi elaborado pensando em uma construção de uma

identidade nacional e uma memória nacional. Esses espaços são institucionalizados, museus, bibliotecas, festas, santuários, onde há o movimento de ritualização (NORA, 1993).

Segundo Nora, os lugares de memória são definidos como: "só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica" "só entra na categoria se for objeto de um ritual" (NORA, 1993, p. 21). Ritual no sentido de ritualização da memória, onde o grupo lhe confere significado, sentido e se unifica.

Os Lugares de Memória em território Kapinawá podem ser vistos de duas maneiras, enquanto sítio arqueológico ele é institucionalizado e pertence ao rol dos patrimônios a serem protegidos pelo Estado, e enquanto lugar sagrado é independente do Estado para endossá-lo.

Quando perguntei sobre a diferença entre os lugares que encontramos os letreiros e a Furna Sagrada, Dona Dôra nos respondeu: "Lá nos letreiros a gente sabe que os antigos estiveram lá, tá desenhado. A gente vai pra ver os desenhos. Na Furna Sagrada eles estão lá", Dona Mocinha ainda acrescentou "A gente não dança nos Letreiros, a gente dança na Furna".

Em nossas conversas, foi possível notar que a Furna dos Letreiros é um lugar que a comunidade visita, mas com menos frequência, sendo a Furna Sagrada o local onde ocorrem os encontros.

Nos encontros na aldeia Mina Grande, onde foi utilizado o material imagético, levei fotografias de todos os sítios que visitei com o Ronaldo e com o Araci (Tabela 1), e em nossas conversas identifiquei que existem sítios que os entrevistados não conheciam.

Por exemplo, o sítio Alcobaça, muito conhecido pela comunidade acadêmica e também pelos turistas, nunca foi visitado nem por Dona Dôra, nem pelo Sr. Arlindo e nem por Dona Mocinha.

Quando eles me contaram isso, indaguei: "Mas se você nunca foi lá, não conhece o local, e mesmo assim você acha que esses letreiros foram feitos pelos antigos Kapinawás?".

"Sim, esses letreiros são dos caboclos antigos, nossos parentes" nos respondeu o Sr. Arlindo, Dona Mocinha e Dona Dôra também responderam de modo semelhante.

Desse modo percebi que, onde existem os letreiros, que eles não precisam ser ritualizados para serem lugares de memória, o fato de eles existirem já basta.

Quando estava trabalhando no sítio Alcobaça, o Ronaldo sinalizou uma imagem para mim, ele me disse que era muito parecida com uma pintura corporal que as mulheres Kapinawá usam:

Figura 32: Sítio Alcobaça.

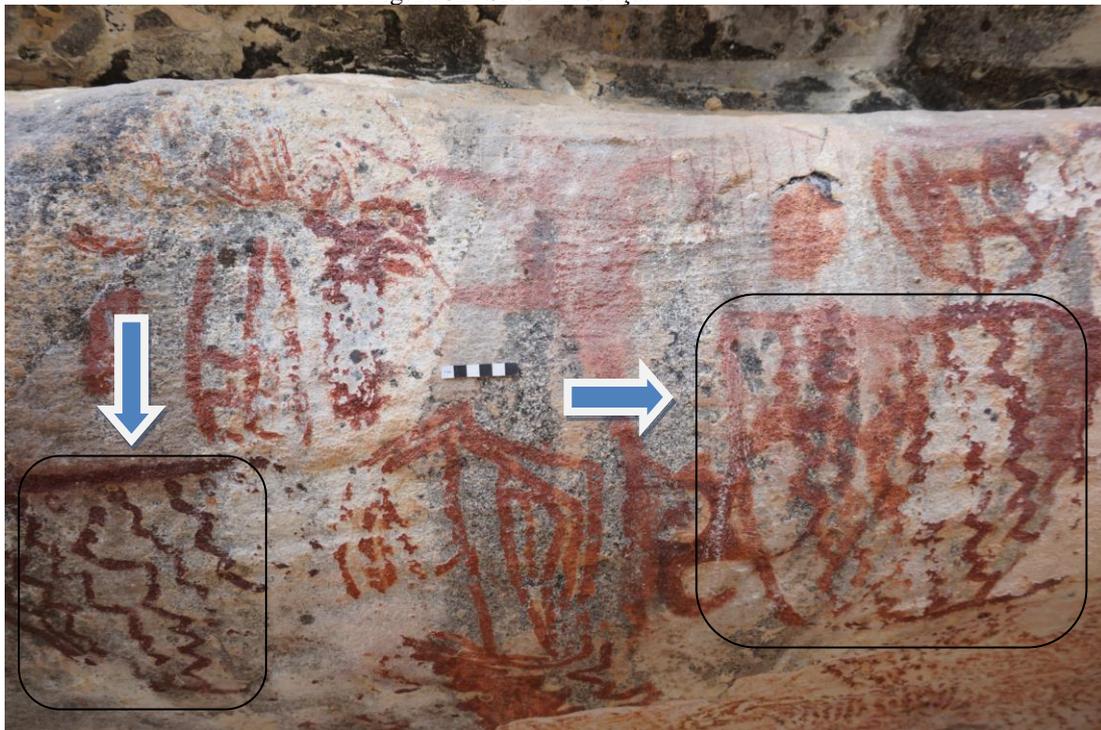
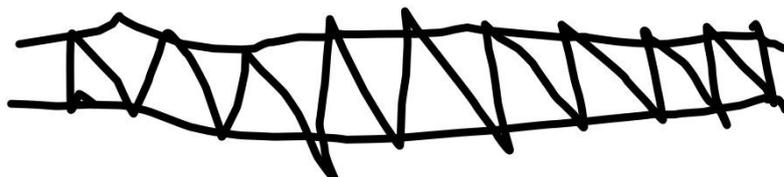


Foto: Francisco Soares, 2018.

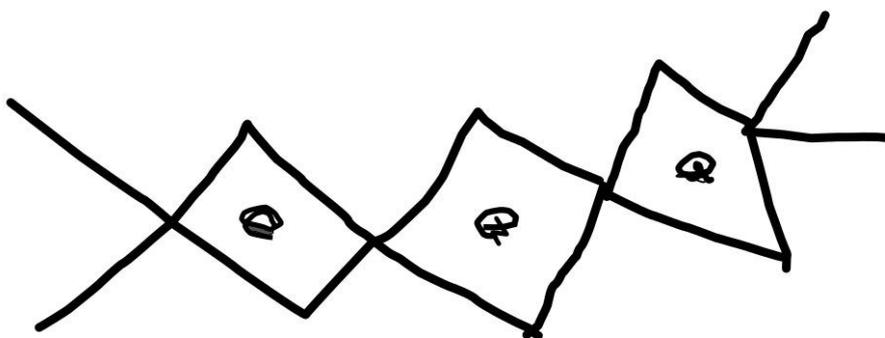
Assim como fiz com o pedido para o desenho da cesta, pedi para que Dona Mocinha e Dona Dôra desenhassem para mim pinturas corporais femininas, sem uma prévia contextualização para não influenciar os olhares na hora de ver as fotos.

Figura 33: Desenho de pintura corporal feito por Dona Dôra.



Vetorização: Diego Souza, 2019.

Figura 34: Desenho de pintura corporal feito por Dona Mocinha.



Vetorização: Diego Souza, 2019.

Entretanto, quando mostrei as fotos do sítio Alcobaça, somente a Dona Mocinha, ao observar a foto (Figura 32) assinalou que aquele desenho poderia ser uma pintura corporal.

Minha intenção, ao mostrar as fotos era que, partindo da experiência visual das imagens/letreiros, os colaboradores fossem contando suas histórias e suas relações com aqueles espaços.

Entretanto, pareceu inevitável que ocorressem interpretações, ao olharem para as fotos, além dos sentidos e histórias construídos na relação simbólica com aqueles lugares, me foi dito também o que alguns registros significavam.

Abaixo apresento as imagens que foram interpretadas:

Figura 35: Maracás do Alcobaça.

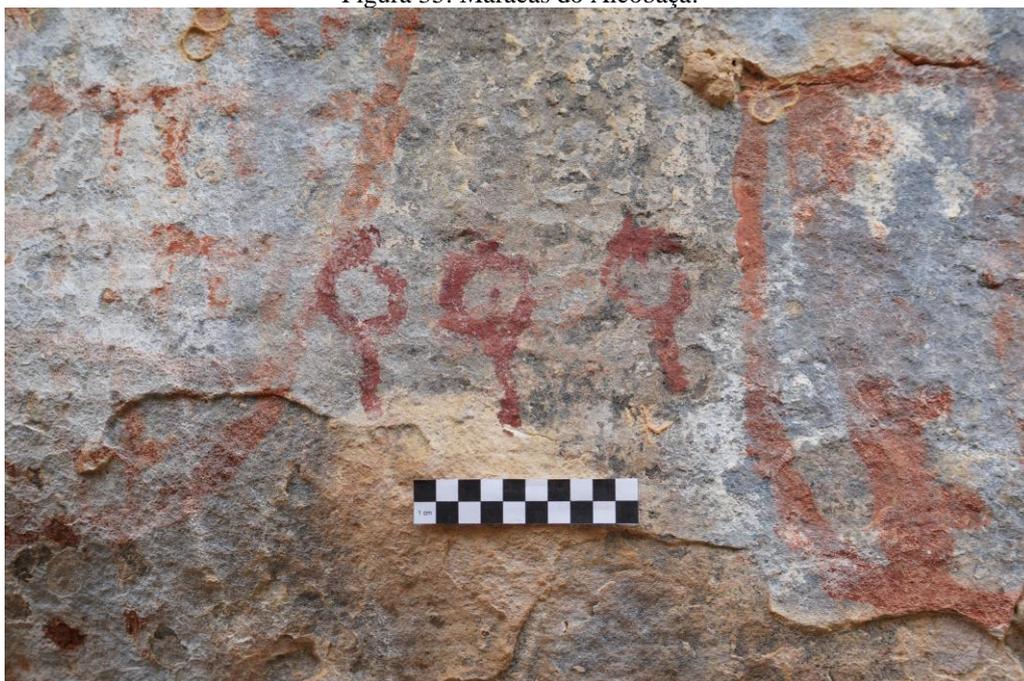


Foto: Francisco Soares, 2018.

Os três colaboradores disseram que essa imagem representa três maracás²⁹, “Olha aqui, igual ao que a gente usa pra dançar” disse Dona Dôra.

Sr. Arlindo ainda disse: “os caboclos já usavam o maracá tem muito tempo”.

²⁹ Maracá é uma palavra indígena que define: chocalho indígena formado por uma cabaça (*Crescentia cujete*), provida de uma empunhadura, com sementes secas ou pedrinhas no interior, usado em solenidades guerreiras ou religiosas. Maracá em tupi-guarani significa literalmente: “invólucro forte”(mbara+câ) (LUIZ, 2016).

Figura 36: Sítio Casa de Farinha.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 37: Sítio Casa de Farinha.

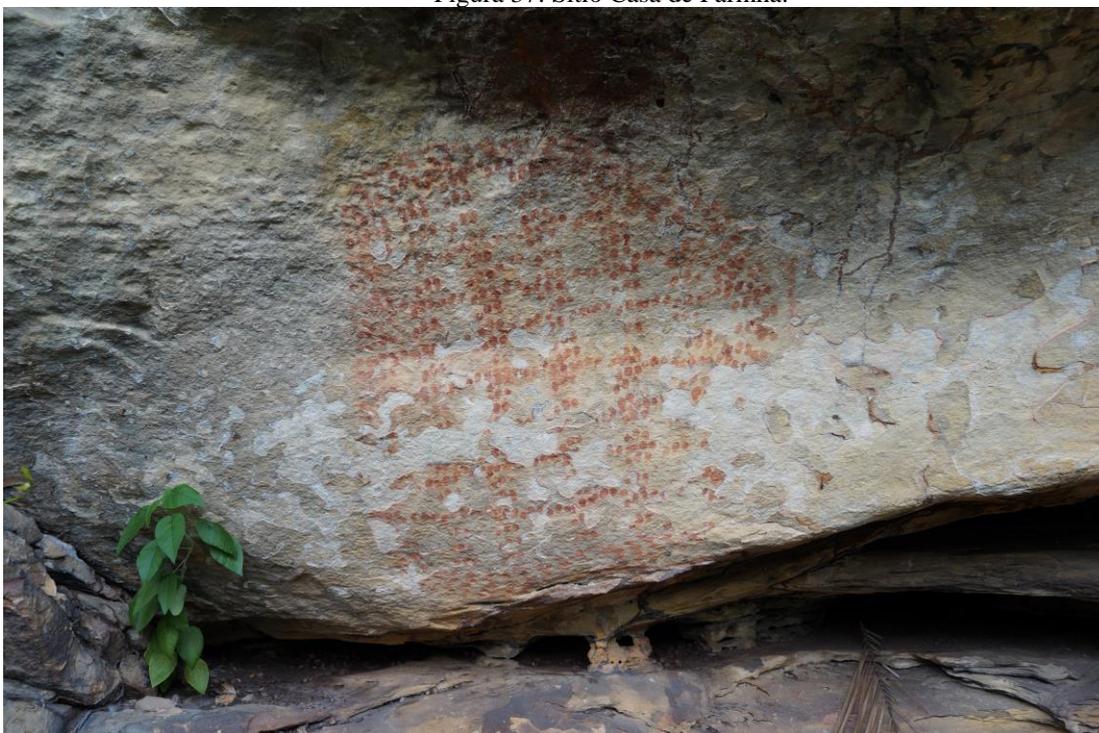


Foto: Francisco Soares, 2018.

Os grafismos acima são do mesmo sítio, Casa de Farinha, que possui esse nome porque o espaço do sítio foi usado para a fabricação de farinha de mandioca, é possível ainda encontrar no local o antigo forno, construído em alvenaria.

Dona Mocinha me disse que esses desenhos são um sistema de contagem “De tempos em tempos o pessoal se reunia, igual a gente faz hoje, junta todo mundo para dançar e conversar, isso aí que tá desenhado é pra contar quem foi e quem voltou”.

Figura 38: Furna do Letreiro da Mina Grande.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Figura 39: Furna do Letreiro da Mina Grande.



Foto: Francisco Soares, 2018.

Dos sítios arqueológicos que trabalhamos, as marcas de mão só são encontradas na Furna do Letreiro da Mina Grande, segundo Dona Mocinha, as mãos são uma assinatura, marcam a presença de alguém no lugar como se fosse o nome “Antigamente eles não tinham o nosso alfabeto, cada mão tem um dono, as pessoas sabiam quem era quem só de ver mão”.

Pode-se observar dois estilos para o desenho das mãos nestas fotos, Sr. Alindo assim me disse “Cada um desenhava de um jeito ué, é como a assinatura, elas são diferentes uma dos outros”.

Figura 40: Sítio Guardião.



Foto: Francisco Soares, 2018.

“Olha só, isso aqui é um praiá, é um homem vestindo um praiá, não disse pra você que os caboclos velhos já fazia as mesmas coisas que a gente faz hoje” relatou o Sr. Arlindo ao ver a foto.

Além do Sr. Arlindo, Dona Dôra, Dona Mocinha e o Ronaldo também apontaram ser, este desenho, a representação de um praiá.

Em nossas conversas, Dona Mocinha me contou sobre a ancestralidade Kapinawá, ela disse que eles descendem dos Paratió, mas que ela não sabia disso, quem falou foi o Guga (Augusto Sampaio), antropólogo que trabalhou no laudo antropológico dos Kapinawá.

Dona Mocinha começou a fazer as contas, pensando em quantas gerações de sua família estão na Mina Grande, olhou pra mim e disse “Tem pelo menos uns duzentos, trezentos anos, porque começou (a morar) aqui tem muito tempo, a avó da minha avó já morava aqui, é, acho que isso dá quase uns duzentos anos, minha filha, isso é tempo demais, você não acha? É muito tempo que os Kapinawá estão aqui, é lógico que essa terra é nossa”.

Em nossas conversas, falamos sobre a arqueologia, como nós arqueólogos, estudamos esses espaços e para quê nós estudamos, e no transcorrer do diálogo comentamos sobre os métodos de datação.

Dona Mocinha quis saber se os arqueólogos já tinham feito alguma datação na Mina Grande e respondemos que lá não, mas que tínhamos algumas datas para outros sítios ali na região, ela assim nos disse “E você sabe me dizer quanto tempo deu essas datas? Deve ter pelo menos uns duzentos anos, porque minha família está aqui tem esse tempo ou mais”.

Quando respondi que as datações estão entre seis mil e quatro mil anos (as mais recuadas) todos esboçaram uma feição de surpresa e de alívio. Surpresa porque “é muito tempo” e alívio porque estas datas ajudam a corroborar os discursos de pertencimento da terra, os antepassados já habitavam aqueles locais há muito tempo, tempo anterior à chegada dos colonizadores.

“É muito tempo minha filha, isso está certo mesmo?” Me perguntou Dona Dôra, “Eu sabia que tinha muito tempo que os caboclos já usavam essas furnas, mas tanto tempo assim?”.

O Senhor Arlindo me contou que as Furnas são importantes para a identidade Kapinawá, “Os desenhos nas furnas foram feitos pelos caboclos, caboclo é o mesmo que índio, aqueles letreiros foram desenhados pela nossa gente”.

Ele ainda me disse que o toré, que eles aprenderam com os Kambiwá, foi muito importante para que eles fossem reconhecidos como indígenas, mas que antes do toré, as furnas já eram relacionadas com a identidade deles.

Em nossas conversas pude entender os sentidos dados aos letreiros, que o conhecimento produzido é um conhecimento que versa sobre os modos de ser e sobre a identidade Kapinawá, além de lugares de memória eles também são lugares de resistência. Resistência enquanto a manutenção de uma cultura e de proteção das terras.

Ao explicar sobre as atividades que a arqueologia empreende, percebi que eles tinham ciência de algumas escavações arqueológicas na área, Dona Mocinha foi a mais incisiva “Olha, eu sei que vocês tem que estudar, que isso é importante, mas se vocês levarem alguma coisa embora, vocês estudam e depois de estudar traz de volta, isso é nosso”.

O Sr. Arlindo me agradeceu muito pelas fotos que levei, pois ele não conhecia alguns daqueles letreiros “Você mostrou pra mim que isso tudo era dos caboclos, que eles estavam nas furnas, em muitas furnas, eu estou velho, não tenho ido mais nem no letreiro daqui, muito

obrigado”, mas depois dos agradecimentos ele fez um adendo “A gente sabe que vocês já levaram embora das terras alguns parentes nossos, a gente quer enterrar eles de volta”.

Dona Mocinha questionou se eu sabia onde estavam as coisas que os arqueólogos levaram embora, inclusive os ossos, respondi que grande parte ainda está sendo estudada e que a legislação brasileira exige que as coisas fiquem em lugares específicos, como as reservas técnicas “Eu sei que é lei, mas não está certo, vocês vem em nossas terras, tiram as coisas e nem conversam com a gente, se pelo menos conversassem, explicassem, mas não, a gente fica sabendo pelos outros, por gente que passa e vê vocês, eu sei que tem coisa nossa até no Rio de Janeiro”

Perguntei se eles achavam ruim os arqueólogos chamarem as Furnas e os Letreiros (ou Furna dos Letreiros) de sítios arqueológicos, eles disseram que não, mas que a gente tinha que ver antes de dar nome para os lugares, porque a maior parte das furnas tem nome já.

“Lá na pedra do Pititi mesmo, é pedra do Pititi, mas vocês dizem que é Pedra do Cachorro, é pedra do Cachorro só para vocês, pra gente é Pititi” nos disse Dona Mocinha sobre o local que a arqueologia já trabalhou e que convenciamos chamar de Pedra do Cachorro, de lá já foram exumados alguns indivíduos em escavações arqueológicas.

Por fim, respondendo algumas de minhas perguntas da pesquisa, vi que os registros rupestres são conhecidos por eles “desde sempre”, que as pinturas/letreiros foram feitas pelos caboclos, seus antepassados. Os colaboradores não deram uma resposta única para o que foram aqueles lugares, poderiam ter sido usados para moradia, para reuniões, rituais e festas.

Percebi também que as Furnas com Letreiros não são visitadas com frequência, mas que a Furna Sagrada sim. A preservação destes espaços está na consciência de todos, são lugares dos antepassados que devem ser respeitados e o respeito proporciona a proteção não só dos registros ancestrais, mas de suas próprias histórias.

Acredito que a arqueologia pode se incorporar aos discursos indígenas e no caso, ao discurso Kapinawá, para pensar os tempos e possibilidades de ocupação, assim como a arqueologia pode também incorporar as perspectivas dos entrevistados para pensar a própria arqueologia e o fazer arqueológico.

O que não podemos mais continuar fazendo é isolar as comunidades dos processos de trabalho arqueológico e da gestão de seus patrimônios. A incorporação de diferentes vozes na produção do conhecimento evidencia um passado múltiplo, com diversas possibilidades.

Mas além das possibilidades de melhor entender e problematizar o passado, o presente e o futuro devem estar engajados em realizar pesquisas que se desprendam das amarras coloniais.

Devido a manutenção da ideia do saber científico fundamentado nos métodos de pesquisa, muitas vezes, um determinado conhecimento, é considerado errado, pois não se encaixa nos preceitos metodológicos de investigação. Defendo então que não existe conhecimento certo ou conhecimento errado, mas o que existem são diferentes epistemologias, diferentes modos de conhecer.

Na ideia da estratigrafia das vozes percebi que, dentro da academia, muitas vezes ignoramos diferentes modos de ver, perceber e interpretar o mundo. A intenção não é dar voz para essas comunidades (porque essa voz elas já possuem), mas proporcionar meios de visibilizar essas vozes, compreendendo que o passado é múltiplo, assim como é o presente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto, apresentei questionamentos quanto ao modo de se construir o conhecimento dentro da arqueologia, pontuando questões sobre a concepção de ciência e do homem moderno e como este modelo influencia a teoria arqueológica.

Será que as pesquisas postuladas no método hipotético dedutivo tem sido satisfatórios para a compreensão do fenômeno humano, partindo da análise da cultura material? A questão do método científico foi colocada em vistas de “tornar” a arqueologia uma ciência, e nesse caminho, acabaram por colocar uma ciência social nos preceitos das ciências exatas.

Se este método está certo ou se está errado para a compreensão e análise das categorias informativas que o registro arqueológico nos propicia, não sei dizer. O que defendo é que a utilização de um método científico não traz por si só garantias de cientificidade e um conhecimento exato sobre o que foi ou que poderia ser.

Inclusive a própria questão do método foi questionada por autores que apresentei no capítulo teórico como Ernst Mach, Gaston Bachelard e Paul Feyerabend (LECOURT, 2018)

Outro ponto a ser aqui ressaltado são as relações estabelecidas entre pesquisadores e comunidades. A arqueologia por muito tempo se manteve sob um espectro colonialista e do poder hegemônico, transplantando essa dominação também para a produção do conhecimento, o que chamo de *status quo* arqueológico.

No trabalho conjunto com os Kapinawá ficou claro que este *status quo* se manteve nas pesquisas arqueológicas até então realizadas no Vale do Catimbau, onde existem muitas aldeias do grupo. Digo isso pelas próprias impressões das pessoas entrevistadas: as pesquisas arqueológicas levaram coisas e pessoas do território, sem uma conversa ou pedido de permissão.

A arqueologia tem que levar em consideração que existem lugares simbólicos, de afeto e de memória e que o ato de escavar perpassa questões para além da técnica, é necessário o respeito com a história das comunidades e ainda, é preciso autorização.

E, trazendo para a especificidade desta pesquisa: “em contextos indígenas, portanto, a investigação arqueológica precisa fazer um esforço para abandonar suas concepções “etnocêntricas” sobre o passado e a memória, considerando a diversidade e o pluralismo

destas concepções na interpretação e apropriação do patrimônio cultural” (SILVA, 2011, p. 207).

Na preocupação em responder hipóteses de pesquisas, muitas vezes falhamos enquanto ciência social, pois na busca pela cientificidade, outras vezes, que não a acadêmica, foram suprimidas dos discursos arqueológicos.

Apagamos assim do registro as diversas possibilidades que o passado tem no presente, engessamos a disciplina e produzimos trabalhos que satisfazem mais os próprios arqueólogos do que a comunidade em geral.

Essa divisão entre saber científico e saber tradicional limitou a abrangência de uma compreensão múltipla do passado, nós enquanto arqueólogos deixamos de lado as possibilidades sociais que a disciplina pode desempenhar para buscar uma cientificidade acadêmica.

Na contra corrente processual, surgem os trabalhos pós-processuais que começam a se preocupar com as dimensões simbólicas dos artefatos, neste caminho surgem as arqueologias que incorporam vozes múltiplas.

Neste caminho, busquei não somente fazer um estudo sobre os Kapinawá, mas um estudo com os Kapinawá. Nestas vozes pude perceber que além de sentidos e interpretações próprias sobre os registros que seus antepassados deixaram, eles também tem reivindicações.

Estas reivindicações nos mostraram que até mesmo de modo inconsciente, sem a intenção de fazer isso, acabamos reproduzindo modelos colonialistas de pensar e fazer a arqueologia.

Levamos para os nossos laboratórios e acervos os materiais retirados em território indígena, produzimos conhecimento, publicamos, mas estas publicações não chegaram até o grupo indígena e pior, eles não são informados e nem participam da pesquisa, não sabem onde se encontram as coisas que foram retiradas das escavações e se elas, algum dia, retornarão para a comunidade.

Esse trabalho me fez pensar também na questão dos acervos arqueológicos, no problema dos espaços e nas possíveis alternativas para isso. Acredito que um provável passo a ser tomado é, ainda nas construções das propostas de pesquisa, que as comunidades

impactadas participem, e que, caso elas desejem que os materiais retornem para o seu território, como é o caso Kapinawá, que sejam levantadas possibilidades para isso.

Em diálogo com a Museologia, por exemplo, pode-se pensar alternativas embasadas na Museologia Social e a Museologia Comunitária, para que o acervo volte para a comunidade e seja gerenciado por ela, um caso bem sucedido nesse âmbito, pode ser observado no trabalho realizado na Comunidade Quilombola de Lagoa de São Vitor - PI (MAGESTE et al., 2017).

Outro ponto a ser pensado é sobre a utilidade das pesquisas arqueológicas não somente para o meio acadêmico, os laudos para demarcação de terras, por exemplo, podem usar dos subsídios das pesquisas arqueológicas, como já foi relatado por Oliveira (2014, p. 28), onde: “Tais contribuições também podem ser aplicadas para estudos ligados à demarcação de territórios de comunidades remanescentes dos quilombos, bem como para a produção de estudos administrativos acerca de áreas reivindicadas como terras indígenas no Brasil”.

E ainda: “No tocante à arqueologia, sua maior contribuição se dá, especialmente, na apresentação de provas materiais sobre a ocupação humana em áreas reivindicadas por comunidades tradicionais” (OLIVEIRA, 2014, p. 33).

Essas provas materiais que se dão enquanto cultura material, um dos objetos de trabalho da arqueologia, foram utilizadas na luta Kapinawá para a comprovação da ocupação do grupo no território ao longo do tempo. Com o nome de Furna dos Caboclos ou Furna dos Letreiros, os sítios arqueológicos no território indígena também foram utilizados para corroborar a identidade étnica.

No processo de territorialização e de reorganização social (OLIVEIRA, 1999) os Kapinawá, com as Furnas, reelaboraram suas relações com o território e com seu passado, (re) estabelecendo sua identidade étnica.

Na busca por explicações científicas, as comunidades atuais não foram ouvidas, pois não teriam a mesma essência cultural dos autores dos registros rupestres, por exemplo. Essa postura distancia as múltiplas possibilidades de se pensar o passado como também o transforma em um passado homogêneo.

Pensando nos sítios arqueológicos como locais que foram ocupados por longos períodos e não necessariamente pelos mesmos grupos, é notório salientar que, possivelmente,

no passado, as pessoas que reutilizavam aqueles espaços realizassem novas interpretações e dessem novos sentidos para os registros nas rochas.

Interessante é pensar que, um determinado desenho pode ter sido feito representando uma coisa/situação/condição, mas que ao longo do tempo, outros grupos foram repensando e resimbolizando aquilo.

Talvez o mais interessante não seja chegar ao que aquele registro significava no momento em que foi feito, mas as quantas significações ele pode ter.

No encontro entre as vozes da arqueologia e dos Kapinawá, chegamos a diferentes entendimentos, o que mostra o quão rico é o passado no presente.

Por isso trouxe a reflexão da importância de se pensar novas maneiras de ver o registro arqueológico e como se dão os processos de construção de conhecimento arqueológico e, em que medida, a teoria arqueológica pode oprimir e subjugar diferentes modos de conhecer e interpretar o passado.

Por fim, além de acreditar que essa pesquisa possa trazer algumas reflexões para uma arqueologia mais múltipla, produzindo trabalhos que sejam de interesse não só dos pesquisadores acadêmicos, mas também das comunidades envolvidas e do público em geral, trabalhar com os Kapinawá trouxe lições que seguem como sugestões para as próximas pesquisas no Vale do Catimbau.

Algumas propostas são: realizar os trabalhos mediante consulta da comunidade, obtendo uma autorização; elaborar projetos de pesquisa que abordem problemas da comunidade; trabalhar com a comunidade; pensar a questão dos acervos e de reservas técnicas e propor soluções para o retorno das peças, sempre ouvindo a comunidade.

Quando nós, arqueólogos, mexemos em territórios sagrados, em espaços ancestrais, devemos ter a consciência de que qualquer atitude pode trazer consequências para os grupos afetados, as subjetividades dos seres e dos lugares não podem ser ignoradas pelos pesquisadores e pelas pesquisas arqueológicas.

Além do respeito ao território, das memórias e das identidades, defendo também que a visibilização dos povos indígenas nas pesquisas arqueológicas, seja trabalhando em conjunto,

seja colocando-os nas contextualizações, contribui para a ampliação de uma história indígena de longa duração, trazendo subsídios para se pensar e se problematizar essa questão.

Em tempos sombrios atualmente vividos no Brasil, onde o respeito às comunidades indígenas e quilombolas tem sido cada vez menor, em que subjetividades e minorias são desrespeitadas, onde o direito às terras está ameaçado por propostas inconstitucionais, acredito que uma arqueologia múltipla e engajada pode ser uma estratégia de resistência. Sejamos, então, a resistência.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, M. P. V. **Os sítios de registros rupestres em Buíque, Venturosa e Pedra (PE) no contexto da geopaisagem**. 2007. 168 f. Dissertação, Mestrado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- ARRUTI, J. M. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J. P. (Org). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, p. 229-278.
- ALFONSO, L. P. **Arqueologia e Turismo: sustentabilidade e inclusão social**. 2012. Tese, Doutorado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. (v. I e II).
- ANDRADE, L. E. A. **“Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado”**: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. 2014. 192 f. Dissertação, Mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAKHTIN, M. **O Freudismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BEZERRA DE ALMEIDA, M. O público e o patrimônio arqueológico: reflexões para a Arqueologia Pública no Brasil. **Habitus**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 275-295, 2003.
- BEZERRA, M. **Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia**. Belém: Gknoronha, 2017.
- BOADO, F. C. **Arqueológicas**. La razón perdida. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 68-80, 2005.
- BUNGE, M. **La ciência, su método y su filosofía**. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1960.
- CABRAL, M. P.; SALDANHA, J. D. M. Um sítio, múltiplas interpretações: o caso do chamado “Stonehenge do Amapá”. **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 22, n.1, p. 115-124, 2009.
- CABRAL, M. P. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta**. 2014. 262 f. Tese, Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

CASTRO, V. M. C. **Marcadores de identidades coletivas no contexto funerário pré-histórico no Nordeste do Brasil**. 309 f. Tese, Doutorado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTAÑEDA, Q. The 'ethnographic turn' in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic archaeologies. In: CASTAÑEDA, Q.; MATTHEWS, C. (Eds.). **Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices**. Plymouth: Altamira Press, 2008, p. 25-61.

CASTAÑEDA, Q. The 'past' as transcultural space: using ethnographic installation in the study of archaeology. **Public Archaeology**, [s.i], v. 8, n. 2-3, p. 262-282, 2009.

CAVALCANTE, H. E.; LARANJEIRAS, J. A.; ANDRADE, L. E. A. (Org). **Kapinawá: território, memórias e saberes**. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire, 2016.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dullely e Olívia Janequine. **Revista Proa: Revista de Antropologia e Arte**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 01-72, 2010.

CONNOR, S. **Cultura Pós-Moderna: introdução às teorias do contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 1992.

FERREIRA, F. M. G. **Serrote do Gado Brabo: identidade, territorialidade e migrações em uma comunidade remanescente de quilombos**. 146 f. Dissertação, Mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

FLORÊNCIO, S. R.; CLEROT, P.; BEZERRA, J.; RAMASSOTE, R. **Educação Patrimonial: Histórico, conceitos e processos**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOWLER, C. **The Archaeology of personhood: an anthropological approach**. Londres; New York: Routledge, 2004.

FUNARI, P. P.; ROBRAHN-GONZALÉZ, M. Ética, capitalismo e arqueologia pública. **História**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 13-30, 2008.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GNECCO, C.; HERNÁNDEZ, C. History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologists. **Current Anthropology**, [s.i], v. 49, n. 3, p. 439-466, 2008.

GNECCO, C.; AYALA, P. (Eds.) **Pueblos indígenas y Arqueología en America Latina**. Bogotá: Ed. Uniandes, 2010.

GNECCO, C. Escavando arqueologias alternativas. **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v 25, n. 2, p. 08-22, 2012.

GNECCO, C. Arqueología multicultural: notas intempestivas. **Complutum**, [s.i.], v. 23, n. 2, p. 93-102, 2012.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, J.; DOMINGO, I.; AZKÁRRAGA, J.; BONET, H. (Coords.). **Mundos Tribales: una visión etnoarqueológica**. València: Museu de Prehistòria de València, 2008, p. 16-27.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. Prefácio III. In: CAMPOS, J. B.; RODRIGUES, M. H. S. G. FUNARI, P. P. A. (Orgs.). **A multivocalidade da arqueologia pública no Brasil**: Criciúma/SC: Editora UNESC, 2017.

GUIDON, N. Tradições rupestres da área arqueológica de São Raimundo Nonato, Piauí, Brasil. **Clio**: Série Arqueológica Recife, n. 5, p. 05-10, 1989.

HABER, A. Arqueología de la naturaleza/naturaleza de la arqueología. In: A. HABER (Ed.). **Hacia una arqueología de las arqueologías latinoamericanas**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 15-31.

HABER, A. Al outro lado del vestígio: políticas del conocimiento y arqueologia indisciplinada. Popayán/CO: Sello, 2016.

HALL, S. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HATTORI, M. L. **Arqueologia em áreas de conflito**: cemitérios, obras de desenvolvimento e comunidades. 2015. 197 f. Dissertação, Mestrado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

HODDER, I. (Ed.). **Towards reflexive method in archaeology**: the example at Çatalhöyük. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2000. (Monografia, n. 28).

HODDER, I. **Multivocality and social archaeology**: evaluating multiple narratives. New York: Springer, 2008, p. 196-200.

INGOLD, T. The temporality of the landscape. In: INGOLD, T. **The perception of the environment**: essay on livelihood, dwelling and skill. London; New York: Routledge, 2000, p. 189-208.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 24-44, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA). **Decreto, s/n, de 13 de dezembro de 2002**. Dispõe sobre a criação

do Parque Nacional do Catimbau, nos Municípios de Ibimirim, Tupanatinga e Buíque, no Estado de Pernambuco, e dá outras providências. Brasília, 2002.

INSTITUTO NACIONAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Portaria, n. 07, de 01 de dezembro de 1988**. Brasília, 1998.

INSTITUTO NACIONAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Portaria, n. 230, de 17 de dezembro de 2002**. Brasília, 2002.

INSTITUTO NACIONAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Instrução Normativa, n. 001, de 25 de março de 2015**. Estabelece procedimentos administrativos a serem observados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe. Brasília, 2015.

ISNARDIS, A. **Entre pedras**: as ocupações pré-históricas recentes e os grafismos rupestres da região de Diamantina, Minas Gerais. 279 f. Tese, Doutorado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2009.

JAMESON JÚNIOR, J. H. Introduction: What this book is about. In: JAMESON JÚNIOR, J. H. (Ed.). **Presenting Archaeology to the public**: digging for truths. London: Altamira Press, 1997, p. 11-20.

JAMESON, F. **Espaço e imagem**: teorias do pós-moderno e outros ensaios. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2003.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JOHNSON, M. **Teoría arqueológica**: una introducción. Barcelona: Ariel, 2000.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

JONES, S. **The Archaeology of ethnicity**: constructing identities in the past and present. Londres; New York: Routledge, 1997.

JUSTAMAND, M., MARTINELLI, S. A., OLIVEIRA, G. F., SILVA, S. D. B. A arte rupestre em perspectiva histórica: uma história escrita nas rochas. **Arqueologia Pública**, Campinas, v.11, n.1, p. 130-172, 2017.

KNAPP, A. B. Archaeology without gravity: postmodernism and the past. **Journal of Archaeological Method and Theory**, [s.i], v. 3, n. 2, p. 127-158, 1996.

KIHLSTROM, J. F. **Joseph Jastrow and his duck – or is it a rabbit?**. Disponível em: <<https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkihlstrom/JastrowDuck.htm>>. Acesso dia: 12 set. 2018.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de Antropologia simétrica. São Paulo: 34, 1994.

LATOUR, B. **A esperança de Pandora**. Bauru: Ed. Universidade Sagrado Coração, 2001.

LECOURT, D. **A filosofia das ciências**. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

LIMA, T. A. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, Belém, v. 6, n. 1, p. 11-23, 2011.

LEMOS, C. M. **Se me der licença, eu entro; se não der, eu vou embora**: Patrimônio e Identidade na comunidade quilombola Chacrinha dos Pretos (Belo Vale/MG). 145f. 2014. Dissertação, Mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

LÓPEZ, G. O método etnográfico como um paradigma científico e sua aplicação na pesquisa. **Textura: Revista de Educação e Letras**, Canoas/RS, v. 1, n. 1, 1999.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

LUIZ, J. **Maracá**. 2016. Disponível em: <www.dicionarioinformal.com.br/maracá/>. Acesso dia: 13 dez. 2018.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 10, p. 07-28, 1993.

MACEDO, J. J. F. Epistemologias e Teoria Descolonial. In: BAPTISTA, M. M.; MAIA, V. M. Congresso Internacional em Estudos Culturais: Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias, 4., 2014, Aveiro/PT. **Atas**. Aveiro: Universidade de Aveiro; Universidade do Minho, 2014, p. 631-638.

MAGESTE, L. E. C., ASSIS, N. P. D, MENDES, P. M. **Museu integral da comunidade Lagoa de São Vítor**: Interfaces entre Museologia social, desenvolvimento sustentável e educação transformadora. *Museologia e Patrimônio - Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – Unirio, MAST – vol.10, no2*, 2017.

MARCONI, M. A; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2010.

MARTIN, G. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. 5. ed. Recife: Editora UFPE, 2008.

MARTIN, G. As pinturas rupestres do sítio Alcobaça, Buíque - PE, no contexto da Tradição Agreste. **Clio: Série Arqueológica**, n. 18, Recife, p. 27-49, 2005.

MERRIMAN, N. Introduction: diversity and dissonance in public archaeology. In: MERRIMAN, N. (Ed.). **Public Archaeology**. London; New York: Routledge, 2004, p. 01-18.

MESKELL, L. (Ed.). **Archaeologies of Materiality**. Hoboken/US: Wiley-Blackwell 2005.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MILLER, D. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2013.

O ECO. **O que é uma zona de amortecimento**. 2014. Disponível em: <www.oeco.org.br>. Acesso dia: 10 dez. 2018.

OLIVEIRA, A. L. N. **O sítio arqueológico Alcobaça, Buíque, Pernambuco**. Estudos das estruturas arqueológicas. 186 f. Tese, Doutorado em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

OLIVEIRA, J. E. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. **Tellus**, Campo Grande/MS, ano. 12, n. 22, p. 27-48, 2012.

OLIVEIRA, J. E. Revisitando uma discussão sobre arqueologia, identidade étnica e direitos territoriais dos povos indígenas no Brasil In: CAMPOS, J. B.; RODRIGUES, M. H. S. G.; FUNARI, P. P. A. (Orgs). **A multivocalidade da arqueologia pública no Brasil: comunidades, práticas e direito**. Criciúma/SC: Editora UNESC, 2017, p. 32-75.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J. P. (Org). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, p. 47-77.

OOSTERBEEK, L. Arqueologia pré-histórica: entre a cultura material e o patrimônio intangível. **Cadernos Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia: Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio**, Pelotas/RS, v. 1, n. 2, p. 41-54, 2004.

OTAVIANO, M. Z. **“O lugar das coisas” Arqueologia pública e descolonização do conhecimento**: um estudo de caso em Lagoa de São Vitor – PI. 2017. 66f. Monografia, Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial, Curso de Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial, Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2017.

PALITOT, E. M.; ALBUQUERQUE, M. A. S. Índios do Nordeste (AL, PE e PB). **Relatório de viagem**. Campina Grande: Laboratório de Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002, p. 55-152. Relatório.

PIRES, V. L.; TAMANINI-ADAMES, F. A. Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia. **Estudos semióticos**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 66-76, 2010.

PESSIS, A. M. **Imagens da Pré-história**. Parque Nacional Serra da Capivara. Images de la Préhistoire; Images from Pre-History, São Paulo: Editora FUMDHAM; PETROBRAS; A&A Comunicação, 2003.

PORTUGUEZ, A. P. Turismo de base local em comunidades: proposições, ações e resultados. In: SEABRA, G. (Org.). **Comunidades, natureza e cultura no turismo**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012, p. 21-35.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

REIS, J. A. **Não pensa muito que dói**: um palimpsesto sobre teoria na arqueologia brasileira. Porto Alegre: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010. (Coleção Arqueologia, n. 9).

RIBEIRO, A. S. **Entre a teoria e a prática**: uma discussão sobre Arqueologia Pública através do caso Parque Nacional Serra da Capivara, PI. 2013. 183 f. Dissertação, Mestrado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

RIBEIRO, B. A mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, L. (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP; Editora da USP, 2000, p. 35-52.

ROBB, J. Agency. In: BAHN, P.; RENFREW, C. (Eds.). **Archaeology**: the key concepts. Londres; New York: Routledge, 2005, p. 02-05.

SANTOS, B. S; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS JÚNIOR, C. F. dos. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco**: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845). 2015. 228 f. Dissertação, Mestrado em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Pernambuco, 2015.

SAMPAIO, J. A. L. De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. **Cadernos do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos**, Campina Grande, v. 3, n. 2, p. 88-191, 2011.

SAMPAIO, J. A. L. Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá. In: REIS, E.; ALMEIDA, M. H. T. de; FRY, P. (Orgs.). Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa. Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 18., 1994, Caxambu/MG. **Anais**. São Paulo: ANPOCS; HUCITEC, 1995, 245-271.

SOUZA, T. F. **Pinturas rupestres e paisagem**: um estudo de caso das representações zoomórficas do Vale do Catimbau – PE. 179 f. Dissertação, Mestrado em Arqueologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SILVA, F. A. Arqueologia e Etnoarqueologia na Aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 19, p. 205-219, 2009.

SILVA, F. A. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **Métis: História & Cultura**, Caxias do Sul/RS, v. 8, n. 16, p. 121-139, 2009.

SILVA, F. Patrimônio Arqueológico em terras indígenas: considerações sobre o tema no Brasil. In FERREIRA, L. M.; FERREIRA, M. L. M.; ROTMAN, M. B. (Orgs.) Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina. Estudos de caso. São Paulo: CAPES, Annablume; 2011, p. 189-214.

SILVA, J. H.; MAIA, F. B. A. O turismo no Parque Nacional do Catimbau: avaliação dos benefícios da atividade percebidos pelos moradores. **Revista Turismo e Ação**, Itajaí/SC, v. 10, n. 02, p. 204-220, 2008.

SILVA, F. A. Arqueologia de contrato e povos indígenas: reflexões sobre o contexto brasileiro. **Revista de Arqueologia**, [s.i.], v. 28, n. 2, p. 187-201, 2015.

SILVA, F. A. O passado no presente: narrativas arqueológicas e narrativas indígenas. In: MENEZES, L. (Org.). **Multivocalidade**, 2012. No prelo.

THOMAS, J. **Archaeology and modernity**. Londres; New York: Routledge, 2004.

THOMAS, J. A materialidade e o social. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, supl. 3, p. 15-20, 1999.

TILLEY, C. Materiality in materials. **Archaeological Dialogues**, Cambridge, v. 14, n. 1, p. 16-20, 2007.

TRIGGER, B. G. **História do pensamento arqueológico**. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2004.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, v. 41, n. 1, p. 09-67, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008. (Entrevistas).

WOLF, E. R. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: Ed. USP, 2005.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

WORLD ARCHAEOLOGICAL CONGRESS (WAC). **World Archaeological Congress**. Disponível em: <<http://worldarch.org>>. Acesso dia: 24 out. 2017.