

74

ARTIGO

“SEMPRE QUANDO PASSA ALGUMA COISA,
DEIXA RASTRO”

UM BREVE ENSAIO
SOBRE PATRIMÔNIO
ARQUEOLÓGICO E
POVOS INDÍGENAS¹

Marcia Bezerra

Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal do Pará/CNPq.
PPGA/IFCH/UFPA - Rua Augusto Corrêa, nº1 - Guamá - Belém - Pará - 66.075.900.

E-mail: marciabezerrac14@gmail.com

1- Uma versão deste texto foi apresentada durante o “I Fórum Internacional da Temática Indígena”, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em junho de 2010

RESUMO

Nesse ensaio discuto de forma breve algumas questões que envolvem as relações entre os arqueólogos, o patrimônio arqueológico e os povos nativos. Considerando casos em Belize, Honduras, México, Austrália e Brasil, os principais pontos de discussão são: 1) a categoria de patrimônio; 2) os sentidos das paisagens arqueológicas para as comunidades nativas e 3) os desafios na construção de um discurso simétrico na Arqueologia.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio arqueológico – povos nativos - simetria.

ABSTRACT

Abstract: In this essay I will briefly discuss some aspects regarding the relationships between the archaeologists, the archaeological heritage and the native people. Considering cases from Belize, Honduras, México, Australia and Brazil, the main points discussed are: 1) the category of heritage; 2) the senses of the archaeological landscapes for native communities and 3) the challenges of constructing a symmetrical discourse in Archaeology.

KEY-WORDS: archaeological heritage – native peoples - symmetry.

INTRODUÇÃO

En cambio, en un espíritu de humildad, apertura epistémica y escucha, deberíamos decir: ¿qué podríamos aprender mutuamente? ¿cómo comenzamos una conversación acerca de las cosas que sabes, y las cosas que sé? (Shepherd&Haber, 2011:20)

As reflexões sobre as relações entre o patrimônio arqueológico e os povos indígenas não constituem um tema novo, mas o reconhecimento e a legitimação do discurso indígena sobre o passado arqueológico faz parte da agenda recente da Arqueologia no Brasil (Endere, Cali & Funari, 2011; Green, Green & Goés Neves, 2003 e 2011; Gomes, 2011; Heckenberger, 2008; Moi & Morales, 2011; Silva 2002, entre outros).

Em 2007, foi dado um passo importante nessa direção. Durante o *I Seminário Internacional de Gestão do Patrimônio Arqueológico Pan-Amazônico*, realizado pelo Iphan, em Manaus, o grupo constituído por arqueólogos, antropólogos e intelectuais indígenas do GT *Preservação do Patrimônio Arqueológico em Terras Indígenas*¹ encaminhou uma moção que, entre outras questões, chamou a atenção para o

“(...) conceito de ‘terra indígena’ [considerado pelo GT] como terra indígena tanto aquelas terras administrativamente demarcadas pelo governo brasileiro (TIs), como as áreas consideradas tradicionais pelas populações indígenas, em especial seus locais de significância simbólica sagrada/cultural (...)”

e propôs denominá-las apenas por “ter-

1-Membros do GT: Erika M. Robrahn-González (Relatora); Maria Clara Migliacio (Coordenadora da mesa); Fabíola Andrea Silva; Bonifácio José Baniwa; Afukaká Kuikuro; Mutuá Mehinaku; e Michael J. Heckenberger.

ras tradicionais”. A moção aponta a necessidade de colaboração dos indígenas no desenvolvimento dos projetos de Arqueologia, em todas as suas etapas, e a inclusão de “perspectivas alternativas de discurso”. As questões levantadas envolvem aspectos sociais, culturais e políticos, provocando reflexões que se situam nos domínios fluidos das identidades étnicas, na interação entre teoria e prática arqueológica e na relação entre a Arqueologia e a Antropologia no país.

Esse é um vasto campo de discussões que não será esgotado neste ensaio. Os pontos aqui tratados enfatizam: 1) a categoria de patrimônio; 2) os sentidos das paisagens arqueológicas para as populações nativas e 3) os desafios na construção de um discurso simétrico, considerando casos em Belize, Honduras, México, Austrália e Brasil.

O título deste ensaio “Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro...” é um trecho retirado de conversa com uma moradora da Vila de Joanes, Ilha do Marajó, na Amazônia², descendente de indígenas. Nessa frase ela narra a sua percepção sobre os rastros do passado indígena [objetos e o sítio arqueológico)]da vila.

DA IDEIA DE PATRIMÔNIO

Um dos pontos centrais para essas discussões é a própria ideia de “patrimônio” (Bezerra, 2011). Como afirma Gonçalves (2007:108) trata-se de “uma categoria, não exótica, mas bastante familiar ao moderno pensamento ocidental”. Contudo, ainda de acordo com o autor, é preciso mapeá-la e compreendê-la em seus próprios termos em contextos não-ocidentais. Nesse sentido, pensar as relações entre patrimônio arqueológico e povos indígenas é pensar em outras epistemologias (Bezerra e Machado,

2-Entrevista concedida à autora no âmbito do projeto “Os Significados do Patrimônio Arqueológico para os Moradores da Vila de Joanes, Ilha do Marajó”. UFPA/PPGA/CNPq, em abril de 2010.

2011); outras percepções sobre o que o Estado – e os “especialistas do passado” (Canclini, 1994: 99), incluindo os arqueólogos – denominam por “patrimônio”.

O patrimônio histórico e nacional é constituído pelo Decreto Lei 25/1937 (Iphan, 2006) e os sítios, objetos e coleções arqueológicas são protegidos pela Lei 3924/1961 (op.cit.). A existência de sítios arqueológicos é estabelecida por uma categoria de especialistas – os arqueólogos, que trabalhando sob a licença do Estado¹ atestam, ou não, estas ocorrências. Essas verificações se orientam por critérios objetivos próprios de toda investigação científica, mas nem por isso imunes ao contexto em que se inserem. Se por um lado, a pesquisa arqueológica não pode renunciar ao empirismo, por outro, sua prática não pode abstrair de uma perspectiva reflexiva crítica sobre a construção do conhecimento arqueológico e o seu impacto no cotidiano de comunidades locais.

A esse respeito, Pyburn (2005) em “*Why Archaeology Must Be a Science*” faz uma discussão interessante sobre a ciência e os discursos nativos. Para a autora, negar o aspecto empirista da Arqueologia em favor do repertório de crenças e valores de comunidades nativas é desconsiderar ambas as visões/interpretações. Pyburn (2005: 231) sustenta a ideia de que os dados arqueológicos podem combater o essencialismo e de que o empirismo não é sinônimo de imperialismo. Pelo contrário, a possibilidade de verificação de proposições científicas é fundamental para a reconstrução do passado e para a legitimação de direitos humanos (Pyburn, 2005). Como, então, relacionar o discurso científico sobre um sítio arqueológico e as narrativas indígenas sobre ele? Serão essas duas esferas incompatíveis?

A categoria patrimônio não prescinde da avaliação e da legitimação de sua natureza

representativa pelo Estado, ou seja, “patrimônio” é um conceito criado nos domínios do Estado-nação e, como tal, constitui-se em uma atribuição externa de identificação. Ou seja, o paradoxo está no fato de que o conceito de patrimônio (sítios e objetos arqueológicos) é fortemente alicerçado na materialidade e na sua duração no tempo. Constitui, portanto, uma perspectiva histórica, que desconsidera a dinâmica e a lógica memorial de construção do passado pelos indígenas. Assim, a ideia de patrimônio é, por essência, contrária aos processos de constituição das identidades étnicas (see Gnecco and Ayala, 2011). Por conseguinte, relacionar patrimônio arqueológico e povos indígenas pode significar, na essência, uma contradição.

Não obstante essas reflexões, os processos de reivindicação de terras indígenas envolvendo vestígios arqueológicos são crescentes. Eles se referem aos sítios arqueológicos como elementos identitários e incorporados pelos *coletivos indígenas*, ainda que os dados arqueológicos não indiquem as relações de ancestralidade. Nas lutas pelos seus direitos o patrimônio arqueológico é percebido como sinal diacrítico nos processos de auto representação. As evidências arqueológicas têm constituído uma espécie de substrato material do universo mítico, mobilizado também como recurso político legítimo (Bezerra, no prelo).

Em livro recém-lançado Gnecco e Ayala (2011) reúnem intelectuais indígenas e não-indígenas para tratar das relações entre povos indígenas e arqueologia na América Latina. Os artigos apresentam estudos de caso – quatro deles no Brasil (Endere, Cali & Funari, 2011; Green, Green & Goés Neves, 2011; Gomes, 2001 e Moi & Morales, 2011) – que apontam para a natureza intrincada dessas relações e para a urgente tarefa de refletir criticamente sobre elas. As discus-

sões implicam a própria sobrevivência da disciplina nesses contextos.

Segundo os autores, na arqueologia sul americana outras formas de interpretação do passado, e suas conexões com o presente, só passam a ser consideradas a partir das demandas locais; muitas surgidas, nos últimos anos, em contextos de intenso conflito. As disputas sociais, políticas, culturais e éticas são agravadas por algumas situações. Dentre elas, destacam-se: as lutas por territórios; o gerenciamento do patrimônio arqueológico e a repatriação de restos humanos. Essa última ainda pouco evidente no Brasil. O caso mais recente é o da repatriação dos restos humanos do Botocudo Qüa-ck, em Minas Gerais, em 2011 (Missagia de Mattos, 2011).

PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO E POVOS NATIVOS EM BELIZE, HONDURAS, MÉXICO, AUSTRÁLIA E BRASIL.

Retomando Gonçalves (2007:108) é preciso compreender outras lógicas de construção da ideia de patrimônio. É nesse sentido, que apresento casos como o dos descendentes *Maia* em Belize, Honduras e México (Pyburn, 2004; Mortensen, 2006 e Breglia, 2008, respectivamente), os Waanyi na Austrália, (Smith, 2007) os Krenak (Missagia de Mattos, 1996; Baeta & Missagia de Mattos, 2007), os *Asurini* (Silva, 2002), os *Caxixó* (Morais&Oliveira, 2003) e os *Palikur* (Green, Green & Goés Neves, 2003 e 2011), no Brasil, entre outros. Na maioria deles, o que está em questão é o reconhecimento e a legitimação de identidades, para os quais o patrimônio arqueológico torna-se um recurso político de todos os envolvidos: Estado, arqueólogos e comunidades nativas (Smith 2007).

Entre os descendentes *Maia* em Copán (Mortensen, 2006: 63; Mortensen & Bezerra, 2007) a questão do reconhecimento situa-se no âmbito da política de exploração

turística,³ que ao privilegiar determinadas esculturas de pedra e a representação da elite *Maia*, impede que os descendentes tenham o sentido de “herança pessoal”. Pyburn (2004), por sua vez, questiona as tradicionais interpretações dos *Maia*, em especial, aquelas que enfatizam uma visão sexista de mundo. A autora discute contextos nos quais as relações de gênero contradizem os modelos usualmente aceitos, o que contribui para o fortalecimento do poder de seus descendentes. Nos dois casos, a interpretação arqueológica não nega as relações de ancestralidade, mas contraria a auto-representação que seus descendentes têm com um dos elementos principais: os sítios e os monumentos arqueológicos.

A experiência de Breglia (2008) em um sítio *Maia* em Yucatán, México, indica uma situação distinta. A comunidade *Maia* local não se considera descendente, seja por questões biológicas, seja por filiação cultural. Os sítios arqueológicos existentes em seu território são considerados como parte da paisagem natural e são valorizados não como patrimônio arqueológico, mas como “*patrimônio ejidal*”, uma herança do sistema estatal de distribuição de terras para populações *Maia*, em vigor nos anos 1930 (Breglia, 2008: 91). Um dos pontos principais da argumentação de Breglia é a assimetria entre a noção de “patrimônio” na perspectiva dos arqueólogos e a sua concepção para as comunidades nativas. Segundo a autora, para essas comunidades a ideia de “herança” está ligada a um conjunto de eventos, experiências, crenças e memória coletiva do presente (2008: 90). Desse modo, sua herança “(...) *lives on the surface of everyday life, not buried under ancient ruins*” (2008: 91.).

3-A respeito do processo de construção da “Ruta Maya” e o impacto na constituição das identidades locais ver Joyce (2003).

Esta mesma discussão é apresentada por Smith (2007) ao tratar da relação entre a comunidade *Waanyi*, em Queensland, na Austrália, e os sítios arqueológicos localizados no Boodjamulla National Park. Entre os *Waanyi*, a tarefa de preservar o território tem um papel importante na organização social, uma vez que há regras sobre quem tem o poder de zelar por determinados sítios e lugares sagrados e quem pode falar sobre eventos relacionados a esses lugares (Smith, Morgan & van der Meer, 2005). Smith (2004 e 2007) discute a transformação do discurso da Arqueologia em “*tecnologia do governo*” ao regular o gerenciamento do passado de forma arbitrária em nome da burocracia e das políticas ligados ao uso da terra. No caso dos *Waanyi*, esse papel foi modificado, pois o grupo utilizou os arqueólogos para facilitar o processo de reconhecimento e legitimação de seu poder sobre a gestão de seu território.

Para Smith (2007: 169), o conhecimento arqueológico não era essencial para as reivindicações do grupo, os pesquisadores foram utilizados como parte do “recurso político” para alcançar outros grupos não-nativos. O projeto *Waanyi* promoveu o fortalecimento das mulheres do grupo, que passaram a controlar o acesso e a divulgação de conhecimentos nativos sobre alguns lugares considerados sagrados. Aqui a ideia de “herança” liga-se também ao tempo presente, ao seu “momento real” (Smith, 2007: 169).

O caso dos *Krenak* analisado por Baeta e Missagia de Mattos (2007), envolve questões semelhantes, mas com algumas particularidades. Os *Krenak* habitam uma área pontilhada de sítios arqueológicos, em especial, abrigos com arte rupestre, que são considerados como locais estratégicos para refúgio durante conflitos (Missagia de Mattos, 1996:164). De acordo com as pesquisas ar-

queológicas (Baeta & Missagia de Mattos 2007.), não é provável que as pinturas tenham sido feitas por antepassados dos *Krenak*, mas elas são incluídas em suas narrativas pela atribuição de um caráter mágico; uma vez que acreditam que jamais poderão ser apagadas. Para os *Krenak*, as pinturas surgem espontaneamente e têm origem sobrenatural. Os locais de ocorrência desses sítios são entendidos como lugares de encontro e comunicação com os *Maret*, seus ancestrais míticos (2007: 50). Segundo as autoras, as pinturas rupestres são um valioso marcador étnico para os jovens *Krenak* (2007: 55).

Entre os *Asurini*, no Pará, Silva (2002) assinala a atribuição mítica que o grupo dá aos vestígios arqueológicos, mas ao mesmo tempo, indica a sua inserção em práticas cotidianas atuais. A autora verificou que os *Asurini* ainda guardam na memória técnicas de uso de instrumentos líticos. Muito embora os dados arqueológicos não tenham constatado processo de continuidade histórica, os vestígios “(...) são *elementos materiais que falam para eles sobre a sua ancestralidade (...)*” (2002: 184. Itálico no original.)

O trabalho desenvolvido por Green, Green & Goés Neves (2003) entre os *Palikur*, no Amapá, a partir de uma perspectiva da pesquisa de ação participatória, permitiu aos pesquisadores perceber o papel memorial das paisagens nas narrativas dos *Palikur*. Os sítios arqueológicos não eram valorizados por sua natureza intrínseca, mas por sua inserção nesta paisagem. Um caso próximo ao relatado por Breglia (2008).

Os exemplos nos dão a medida da complexidade das relações entre o patrimônio arqueológico e as comunidades nativas. Há um denominador comum que podemos reunir no trinômio reconhecimento, legitimação e representação, mas o uso do patri-

mônio arqueológico dá-se de maneira distinta, sobretudo, no que diz respeito à noção de patrimônio e à relação de ancestralidade, que têm ligação direta com o papel da Arqueologia e as atitudes dos grupos nestes contextos.

Nesses casos a noção de patrimônio é construída a partir da materialidade do passado expressa nos sítios e monumentos Maia de Honduras e Belize; da posse da terra herdada no México; do gerenciamento das terras e lugares sagrados dos *Waanyi*, do aspecto sobrenatural entre os *Krenak* e os *Asurini* e da relação com a paisagem entre os *Palikur*. Pode-se argumentar que todas estas lógicas de construção se remetem às origens e à propriedade da terra, mas há alguns aspectos a destacar.

Ao tratar do ativismo *Maia* surgido na década de 1950, o antropólogo e descendente Maia, Victor Montejo (2002: 130) afirma: “(...) *we Maya can go to Tikal, to Palenque, or to other sacred sites in our communities and see, touch, and feel around us the presence and power of the ancestors*”. Mais adiante ele sublinha (op.cit.: 131) “(...) *because of these links we consciously call ourselves Maya, and this makes our identity historically powerful*”. Montejo apresenta uma hierarquia de sentidos (ver, tocar e sentir), que demonstra a importância da materialidade e da dimensão temporal nos processos de auto representação Maia.

O mesmo ocorre entre os descendentes *Maia* em Copán e em várias comunidades em Belize. A relação de ancestralidade e o direito à terra são indissociáveis, e o que está em jogo é a forma como a Arqueologia, o Turismo, os governos constroem as representações sobre os *Maia*.

Em Yucatán a situação é oposta: as comunidades locais reclamam os direitos sobre o patrimônio não pela relação de ancestralidade com os sítios arqueológicos, uma

vez que os consideram como parte da paisagem natural, mas por terem herdado o território onde esses se localizam. Observa-se neste caso a dimensão política e econômica do patrimônio. Podemos encontrar um paralelo na relação dos *Waanyi* com o patrimônio arqueológico. Para eles, o conhecimento produzido pela Arqueologia, ou seja, o que institui para o Estado, o patrimônio arqueológico, tem valor como instrumento político de alcance em relação a outros não-nativos.

Neste sentido, Smith (2007: 169) argumenta que é necessário desconsiderar a ênfase que o discurso do patrimônio dá aos lugares e objetos. Para ela, ao fazer isso, abrimos a possibilidade de que o patrimônio não seja apenas algo a ser cuidado para as futuras gerações, mas que seja usado para fortalecer questões culturais e políticas hoje. Segundo a autora (idem), o patrimônio deve ser considerado como o “ponto ou o momento da negociação”.

Entre os *Krenak* e os *Asurini*, apresenta-se outra realidade. Baeta e Missagia de Mattos (2007) e Silva (2002), respectivamente, indicam que a relação de ancestralidade entre os grupos e os sítios arqueológicos em suas terras é improvável, mas as suas narrativas incluem esses vestígios como elementos memoriais e mágicos. Do ponto de vista êmico, a ancestralidade *existe*, pois acreditam que o local das pinturas constitui um canal de comunicação com seus ancestrais míticos. A apropriação do patrimônio arqueológico pelos *Krenak* e pelos *Asurini* liga-se à noção de pertença, ou seja, os vínculos estabelecidos estão ancorados no lugar.

Para Bezerra de Meneses (2002: 188), outros vínculos são reconhecidos quando a “linhagem” ou o “legado” “são pouco convincentes”. Segundo ele, a memória instaura o sentido do tempo do homem, mas com

a ‘pertença’ está em cena o conteúdo espacial da existência.

Isto se aplica aos inúmeros processos de reivindicação de terras indígenas no Brasil. O caso dos *Caxixó*, em Minas Gerais, é bem representativo. Santos e Oliveira (2003: 24) ao se referirem à inserção dos sítios arqueológicos como elementos identitários incorporados pelos *Caxixó*, ainda que os dados arqueológicos não indiquem a ancestralidade, afirmam: “(...) [os] sítios arqueológicos, cujo vínculo com o passado *Caxixó* deve ser considerado a partir dos lugares que ocupam no discurso nativo, e não como decoração de uma qualidade intrínseca”.

As evidências arqueológicas constituem uma espécie de substrato material do universo mítico dos *Caxixó*, dos *Krenak* e dos *Asurini*. Como dito anteriormente, a noção de patrimônio ainda presente no discurso do Estado está fortemente alicerçada na materialidade e sua duração no tempo, em uma perspectiva histórica, mas o valor que esses grupos, assim como tantos outros, atribuem ao patrimônio arqueológico refere-se ao passado memorial e não histórico.

Para Santos e Oliveira (op.cit.: 49) os vestígios arqueológicos “(...) *seriam assim um dos caminhos para o conhecimento dessa ancestralidade mítica que é por definição desconhecida, posto que atropelada pelo advento da história*”. Mais uma vez, verifica-se que a ideia de patrimônio para as partes envolvidas nesses processos, deve ser pensada de forma crítica.

Retomo Smith (2007:169) e sua reflexão sobre o patrimônio, não como “tecnologia de governo”, mas como o “momento real da negociação”. Neste contexto, o papel da Arqueologia não é o de comprovar ou negar os discursos nativos, mas de oferecer a possibilidade de que os dados arqueológicos sejam acessíveis para que os próprios indígenas possam manejá-los (Pyburn, 2005: 230).

A interpretação do passado é uma construção do presente (Tilley, 1989), mas ela parte de vestígios materiais que se preservaram e estão no presente. Não se trata apenas da construção e das hermenêuticas da paisagem arqueológica, mas de sua existência material no presente e de sua natureza memorial, evocatória do passado.

Esse entendimento não pode isentar a Arqueologia de seguir determinados padrões na condução de suas investigações, e da preservação das materialidades do passado, sob o risco de desqualificar o próprio discurso indígena. Não deve haver um embate entre a perspectiva científica e a perspectiva nativa sobre um sítio arqueológico. Suas lógicas de construção devem ser contextualizadas e consideradas, não numa dimensão hierárquica, mas sim relacional.

A CONSTRUÇÃO MÚTUA DO CONHECIMENTO

O trabalho desenvolvido por Green, Green e Goés Neves (2003) entre os *Palikur*, no Amapá, serve como bom exemplo dessa construção mútua do conhecimento. Segundo os autores a abordagem participativa adotada transformou o patrimônio arqueológico situado no território *Palikur* de “*ikiska anavi wayk*”, ou “as coisas deixadas no solo” em “*ivegboha amekenegben gidukwankis*”, ou “lendo os caminhos dos ancestrais” (Green, Green & Goés Neves: 376). O confronto – e não a acomodação – entre as distintas visões/interpretações dos envolvidos produziu, de acordo com Green, Green e Goés Neves (op.cit.: 369), um conhecimento qualitativamente diferente.

Montejo ao tratar dos *Maia* (2002: 124) propõe que essa construção se dê por um “processo de etnocriticismo” que deve ser colocado, segundo ele, “(...) *at the juncture of epistemic roads, Mayan truths and Western truths*”. Essa lógica de construção diz

respeito às relações entre arqueólogos e populações indígenas, mas também entre os arqueólogos e suas “arqueologias”. Aqui se impõe uma reflexão sobre a prática da disciplina, o que sugere uma espécie de “etnografia do fazer arqueológico” (Castañeda, 2008).

Cabral (2011: 10) ao discutir a ideia de reversibilidade a partir de Wagner (2010)⁴ propõe que “*Levar a sério a ideia de reversibilidade na arqueologia, ou seja: que os [indígenas] também são arqueólogos, abre a possibilidade do choque cultural tornar-se produtivo para os dois lados*”. Então, voltando ao trecho em epígrafe, “*(...)¿qué podríamos aprender mutuamente? ¿cómo comenizamos una conversación acerca de las cosas que sabes, y las cosas que sé?*” (Shepherd&Haber, 2011: 20).

Gnecco e Ayala (2011) ao criticarem o discurso multiculturalista apontam a interculturalidade como caminho para o início desse diálogo. Nesse sentido, configura-se um “inter-discurso” (Bezerra, 2008) que potencializa a construção simétrica não como retórica, mas como práxis da/na Arqueologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar das relações entre patrimônio arqueológico e as populações indígenas implica, *a priori*, a consideração da natureza ontológica de cada um desses dois conceitos. Ambos são uma invenção ocidental surgida em contextos enviesados por ideologias dominantes. Se o estudo do “outro” na Antropologia legitimou a consolidação da oposição ocidental/não ocidental; na Arqueologia ele se estendeu a sua ancestralidade. Se a Antropologia criou e exotizou o “outro”; a Arqueologia, por sua vez, criou e exotizou o passado do “outro”. Nessa perspectiva, as

discussões sobre as relações entre arqueologia e povos nativos constituem um corolário dessa sobreposição de categorias amalgamadas ao espírito colonialista. As críticas a essa estrutura binária, reducionista e colonizante tem mobilizado representantes de diversas etnias e pesquisadores na luta pelos direitos culturais (Gnecco & Ayala, 2011; Silverman&Ruggles, 2007).

As áreas de confluência entre arqueólogos e o(s) passado(s) de povos indígenas são cada vez mais numerosas (Bezerra, no prelo). Os ruídos nessas relações permanecem. A dissonância entre arqueólogos e povos indígenas, no entanto, revela outras epistemologias da cultura material, do patrimônio, do passado e da própria arqueologia. A consonância não deve ser procurada na diluição dos discursos em favor de uma hibridização; mas nas vozes críticas de arqueólogos e intelectuais indígenas (ver em Gnecco & Ayala, 2011) que advogam a agência simétrica não apenas sobre o patrimônio arqueológico, mas sobre a própria ideia de Arqueologia (Bezerra, no prelo; Cabral, 2011; Shepherd&Haber, 2011). *SB*

.....
⁴Wagner, R. – *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac&Naif, 2010.

REFERÊNCIAS

- BAETA, A. M. & MISSAGIA DE MATTOS, I. 2007. Serra da Onça e os Índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial. *Habitus*, 5 (1): 59-62.
- BEZERRA, M. 2008. *Against The Method, In Favor of Public [Archaeology]*. (Manuscrito).
- BEZERRA, M. 2011. "As Moedas dos Índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, 6(1):57-70.
- BEZERRA, M. Non-Western Societies, Archaeology and South America. In: SILBERMAN, N. A. (Ed.) - *The Oxford Companion to Archaeology*. Oxford University Press. (no prelo)
- BEZERRA, M. & MACHADO, A.M. 2011. *They Also Get Angry*: indigenous things and conservation practices in museum collections. Apresentado durante o "Indigenous People and Museums Unraveling the Tensions" Inter-Congress of the World Archaeological Congress, Indianapolis, Junho de 2011. (não publicado).
- BEZERRA DE MENESES, U. T. 2002. Identidade Cultural e Arqueologia. In: BOSI, A. (Org.) *Cultura Brasileira: temas e situações*, 4ª ed. São Paulo: Ática, pp. 182-190.
- BREGLIA, L.C. 2008. Engaging local communities in Archaeology: observations from a Maya site in Yucatán, México. In: J.H.JAMESON JR & S. BAUGHER (Eds.) *Past Meets Present: archaeologists partnering with museum curators, teachers and community groups*. New York: Springer, pp.89-100.
- CABRAL, M.P. 2011. *E se todos fossem arqueólogos? Pensando o encontro da Arqueologia e da Simetria na prática*. Apresentado no Simpósio "Perspectivas Simétricas na Arqueologia Brasileira". XV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Florianópolis, Setembro de 2011.(não publicado; gentilmente cedido pela autora).
- CANCLINI, N. G. 1994. O Patrimônio Cultural e a Construção Imaginária do Nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 23: 94-115.
- CASTAÑEDA, Q.E 2008. The 'Ethnographic Turn' in Archaeology. Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: CASTAÑEDA, Q.E. & MATTHEWS, C.N. (Eds.) *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Altamira Press, pp. 25-61.
- ENDERE, M.L.; CALI, P. & FUNARI, P.P.A. 2011. Archaeology and Indigenous Communities: a comparative study of Argentinean and Brazilian legislation. In: GNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, 2011, pp.159-178.
- GNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) 2011. *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press.
- GNECCO, C. & AYALA, P. 2011. Introduction: What is to be done? Elements for a discussion. In: GNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, pp.11-27.
- GOMES, D.M.C. 2011. Archaeology and *Caboclo* Populations in Amazonia: regimes of historical transformation and the dilemmas of self-representation. In: GNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, 2011, pp. 295-314.
- GONÇALVES, J.R. 2003. O Espírito e a Matéria: o patrimônio como categoria de pensamento. *Habitus*, 1(2):459-468.
- GREEN, F.L.; GREEN, D.R. & GOÉS NEVES, E. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: the challenges of public archaeology in the Área Indígena do Uaçá. *Journal of Social Archaeology*, 3(3): 366-398.
- GREEN, F.L.; GREEN, D.R. & GOÉS NEVES, E. 2011. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: the challenges of public archaeology in the Área Indígena do Uaçá. In: GNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, 2011, pp.179-200.
- HECKENBERGER, M. 2008. Entering the Agora: archaeology, conservation and indigenous peoples in the Amazon. In: COLWEL-CHANATHAPHONH, C.; FERGUSON, T.J. (Eds) *Collaboration in Archaeological Practice: engaging descendants communities*. Altamira Press, pp.243-272.
- IPHAN. 2006. *Coletânea de Leis Sobre Preservação do Patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN.
- JOYCE, R. A. 2003. Archaeology and nation building: a view from Central America In: KANE, S. (Ed.) *The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context*. Boston: Archaeological Institute of America, pp. 79-100.
- MISSAGIA DE MATTOS, I. 1996. *Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica Krenak*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais.
- MISSAGIA DE MATTOS, I. 2011. *A Repatriação dos Restos do Botocudo Quack, Jequitinhonha, 2011*. Apresentado no II Simpósio de Ciências Sociais, Universida-

de Federal de Goiás, Goiânia, Novembro de 2011 (não publicado)

MOI, F.P. & MORALES, W. F. 2011. Archaeology and Paresi Cultural Heritage. In: GNECCO, C. & AYALA, P. (Eds.) *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Left Coast Press, 2011, pp.315-331.

MONTEJO, V. 2002. The multiplicity of Mayan voices: Mayan leadership and the politics of self-representation. In: K.B. WARREN & J.E. JACKSON (Eds.) *Indigenous movements, self-representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 123-148.

MORTENSEN, L. 2006. Experiencing Copán: the authenticity of stone. In: SILVERMAN, H. (Ed.) *Archaeological Site Museums in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 47-63.

MORTENSEN, L. & BEZERRA, M. 2007. The Community Next Door: **reflections on the relationship between archaeologists and Public Archaeology in the United States and Brazil**. *IV Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur*, Catamarca, 2007 (manuscrito).

PYBURN, K.A. 2004 Ungendering the Maya. In: PYBURN, K.A. (Ed.) *Ungendering Civilizations*. London: New York: Routledge, pp. 216-233.

PYBURN, K. A. 2005. Why Archaeology Must Be a Science. *Habitus*, 3 (2): 221-240.

SHEPHERD, N. & HABER, A. 2011. ¿Qué pasa con el WAC? Arqueología y “compromiso” en un mundo glo-

balizado (no prelo). Versão em inglês publicada em: What's up with WAC? Archaeology and 'Engagement' in a Globalized World. *Public Archaeology*, 10(2): 96-115(20).

SMITH, L. 2004. *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*. London: New York: Routledge.

SANTOS, A.F.M. & OLIVEIRA, J.P. de 2003. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

SILVA, F. A. 2002. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatnemmu-Pará. *Horizontes Antropológicos*, 17: 175-187.

SILVERMAN, H. & RUGGLES, D.F. (Eds.) 2007. *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer

SMITH, L. 2007. Empty gestures? Heritage and the politics of recognition. In: SILVERMAN, H. & RUGGLES, D.F. (Eds.) *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer, pp. 159-171.

SMITH, L.; MORGAN, A. & VAN DER MEER, A. 2005. The Waanyi Women's History Project: a community partnership project, Queensland, Australia. In: DERRY, L. & MALLOY, M. (Eds.) *Archaeologists and local communities: partners in exploring the past*. Washington: SAA, pp.147-166.

TILLEY, C. 1998. Archaeology as Socio-Political Action in the Present. In: D.S. WHITLEY (Ed.) *Reader in Archaeology theory: post-processual and cognitive approaches*. London: New York: Routledge, pp.315-330.