

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz (Université de Versailles)

Antônio Cattani (UFRGS)

Alfredo Bosi (USP)

Armanda Mourão Botelho (Ufam)

Spartaco Astolfi Filho (Ufam)

Boaventura Sousa Santos (Universidade de Coimbra)

Bernard Emery (Université Stendhal-Grenoble 3)

Cesar Barreira (UFC)

Conceição Almeida (UFRN)

Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP)

Gabriel Conh (USP)

Gerusa Ferreira (PUC/SP)

José Vicente Tavares (UFRGS)

José Paulo Netto (UFRJ)

Paulo Emílio (FGV/RJ)

Élide Rugai Bastos (Unicamp)

Renan Freitas Pinto (Ufam)

Renato Ortiz (Unicamp)

Rosa Ester Rossini (USP)

Renato Tribuzi (Ufam)

ESPELHOS PARTIDOS

Etnia, legislação e desigualdade na Colônia

CAPÍTULO 3

OS ÍNDIOS

Bastaria um sertão
de qualquer rio, e não dos maiores,
para se povoar Portugal...

Frei João de São José, 1762.

Sabem todos os europeus
moradores do Amazonas
e o dizem publicamente
que os nervos daqueles estados
são as missões de índios.

Pe. João Daniel, 1758.

O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira descreveu os habitantes do Rio Negro do final do século XVIII, dividindo-os entre Brancos, Pretos e Índios. Os primeiros eram europeus, militares chegados ainda durante as primeiras demarcações que se estabeleceram casando com índias; a categoria inclui aqueles já nascidos na América, filhos dos militares ou oriundos de outras capitanias, especialmente do Maranhão.

Os Pretos, africanos vindos da costa e, particularmente das ilhas de Cabo Verde e Angola, “ou crioulos seus filhos, nascidos e educados no Pará”. Também vieram da capitania da Bahia, especialmente, depois da extinção da Companhia de Comércio, e outros “degredados daquela e das outras capitanias do Brasil”.

Quanto aos Índios, “ou são descendentes dos gentios [...], os quais foram praticados, descidos e aldeados pelos brancos, ou são ainda gentios modernamente descidos para as povoações.”¹

Mas afinal, de quem estamos falando? Quem eram os habitantes desses vastos sertões que davam tantas dores de cabeça aos nossos (não tão) intrépidos colonos e tiravam o sono dos missionários?

Antes de retornar ao século XVIII, é importante que se tenha uma dimensão aproximada da complexidade da questão indígena hoje e, para tanto, podemos tentar observá-la hoje através do discurso de suas próprias organizações. Se *diversidade* é uma palavra-chave para tratar das populações indígenas, *desconhecimento* também o é. Ainda hoje não sabemos exatamente quantos e quem são os povos indígenas no Brasil. Em alguns casos, não sabemos sequer como chamá-los.²

Também não é tarefa simples fazer um esboço etnográfico das populações indígenas que habitavam (e das que ainda habitam) toda a extensão territorial que delineamos como os “sertões das Amazonas”. Entre os inúmeros problemas *metodológicos*, talvez o mais difícil deles refira-se ao fato de que o conhecimento etnográfico disponível para a região do extinto Estado do Grão-Pará e Maranhão é precioso, mas limitado para os fins desse trabalho. Afinal, ele é também um retrato contemporâneo dessas populações indígenas, uma face mediada por 500 anos de contato e de transformações próprias da condição colonial e das situações históricas com as quais esses povos se defrontaram.³

João Pacheco de Oliveira Filho, em texto recente, destaca que a primeira preocupação quando se trata de descrever a população indígena da *Amazônia Legal* deve ser a de *como* lidar com sua enorme diversidade sociocultural. Ainda que não seja o único caminho disponível, o recorte lingüístico ajuda a dimensionar sua heterogeneidade. A estratégia procede. No contexto da América do Sul, o Brasil é o país que apresenta a maior diversidade lingüística e também uma das mais baixas concentrações de população por língua.⁴

¹ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Op. cit., p. 633-639.

² RICARDO, Carlos Alberto. A sociodiversidade nativa contemporânea do Brasil. In: RICARDO, Carlos A. (ed.) *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, p. I-XII, 1996.

³ A área do antigo estado colonial corresponde hoje aos Estados do Amazonas, Acre, Amapá, Pará, Maranhão, Roraima e Rondônia, além de partes de Mato Grosso e Tocantins.

⁴ A Amazônia Legal compreende os Estados do Amazonas, Roraima, Rondônia, Acre, Amapá e Tocantins, além da região oeste do Maranhão e Mato Grosso. Cf. OLIVEIRA FILHO, J. P. *A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação*. Rio de Janeiro, [s.d.] [mimeo.]. Quanto à diversidade lingüística do Brasil, ver FRANCHETTO, Bruna. O que se sabe sobre as línguas indígenas no Brasil. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.) *Povos indígenas no Brasil: 1996/2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 84-88.

Na Amazônia Legal, identificam-se cerca de 150 línguas indígenas específicas que podem ser agrupadas em 12 famílias lingüísticas distintas: Karib, Aruák, Arawá, Guaikuru, Nambikwara, Txapakura, Pano, Mura, Katukina, Tukano, Maku. Além dessas, existem mais 9 famílias lingüísticas representadas por uma única língua, entre essas a Ticuna, falada pelo maior contingente indígena do Brasil.⁵

Das 206 sociedades indígenas existentes no Brasil, 162 delas estão na Amazônia, o que significa dizer que cerca de 60 % dos índios habitam a região e isso representa uma população estimada em 160 mil indivíduos. Habitam o rio Negro, os representantes de 18 grupos étnicos diferentes das famílias lingüísticas Tukano, Maku e Aruák. No Solimões, existem quatro famílias lingüísticas (Ticuna, Bora, Witoto e Tupi-Guarani) referentes a 6 grupos étnicos (Ticuna, Miranha, Witoto, Kocama, Kambeba). Dentre esses, a população Ticuna está estimada em 32.000 indivíduos apenas em território brasileiro.⁶

Nos rios Juruá, Jutai e Purus, são 5 famílias lingüísticas (Aruák, Katukina, Pano, Arawá e Tupi-Guarani) referentes a 14 grupos. No Vale do rio Javari, estão os povos Marubo, Matis e Matsé, pertencentes à família Pano, além dos Tsohom-Djapá, família Katukina. Na região que se localiza entre o baixo rio Negro, o Branco e fronteira com a Guiana, estão os povos Karib (Wai Wai, Waimiri-Atroari, Hixkaryana, Katuena) e os Yanomami. Na área do Tapajós – Madeira, apenas nas fronteiras do Estado do Amazonas, encontramos 6 grupos étnicos de 4 famílias lingüísticas (Tupi-Guarani, Txapakura, Mura e Mawé).

Mesmo utilizando a questão da língua como uma aproximação possível dessas populações no período colonial, o quadro não é menos complexo. Aryon Rodrigues estima que, às vésperas da conquista, eram faladas no Brasil cerca de

⁵ OLIVEIRA FILHO, J. P. *A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação*. Rio de Janeiro, p. 2, [s.d.] [mimeo.].

⁶ Toda essa diversidade refere-se, grosso modo, às populações que habitam o território correspondente ao Estado do Amazonas. Os dados relativos aos outros estados não foram incluídos aqui, a não ser parcialmente, quando se trata de populações que se distribuem para além dos limites territoriais estaduais. Os dados são da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN, referentes ao ano de 1992 e estão nos *Anais do I Simpósio dos Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura*. Manaus: UFAM, 1996. Ver também RICARDO, Carlos A. *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995*. Op. cit.; OLIVEIRA FILHO, J. P. Op. cit., 2-3 [s.d.]. Em trabalho mais recente (dezembro/2000), o ISA - Instituto Socioambiental apresentou dados novos quanto à população. Atualmente são estimadas 216 povos indígenas contemporâneos no Brasil somando uma população estimada em 350 mil pessoas. Como nossos dados são anteriores, os números do texto *devem*, necessariamente, ser contextualizados no tempo. Ver RICARDO, Carlos A. *Povos indígenas no Brasil: 1996/2000*. São Paulo: ISA, 2000.

1.273 línguas. Os estudos lingüísticos da década de 1970 classificaram cerca de 1.492 línguas indígenas faladas na América do Sul e dessas, 718 localizavam-se na Amazônia, podendo ser agrupadas em 6 grandes troncos lingüísticos. Povos falantes de línguas do tronco Tupi dominavam a costa atlântica do Pará, Maranhão e bacia do baixo Amazonas, particularmente ao longo de sua margem direita e chegaram, inclusive a penetrar a bacia do alto Amazonas.⁷

Os Aruák predominavam nessa última área e também na região do baixo rio Negro e dos rios Uatumã, Jatapu e Urubu. Povos do tronco Karib concentravam-se ao norte, na área próxima às Guianas. Povos Tukano estavam a noroeste, os Pano nas cabeceiras dos rios Purus, Juruá e Ucayali e os Jê na região sul do atual Estado do Pará e norte do Mato Grosso.

Reportando-se ao rio Negro, José Ribamar Bessa Freire assegura que os povos que habitavam a região pertenciam, em sua maioria, ao tronco lingüístico Aruák. Desses, três se destacaram historicamente no confronto com os portugueses: os Tarumã, os Baré e os Manaó, sendo esses últimos considerados como

o grupo étnico mais importante da área, habitando as duas margens do baixo rio Negro, desde a foz do rio Branco até a ilha de Timoni. No momento da invasão colonial, pareciam estar em pleno processo de expansão territorial em direção ao Oeste, espalhando-se pela região do rio Japurá.⁸

A grande importância dos Manaó, como bem apontou D. Sweet, reside no seu papel de “sociedade tampão” que fechava o acesso aos portugueses para o médio e alto curso do Negro. Vinculados a uma extensa rede de comércio interétnico que alcançava os holandeses no Caribe, aparentemente não estavam muito interessados em estabelecer relações com os portugueses. Um ataque Manaó a uma tropa portuguesa detonou a motivação para a realização da “guerra justa” contra essa nação.⁹

Vencidos após violentos embates, foram distribuídos em diferentes aldeamentos carmelitas estabelecidos abaixo das cachoeiras em Santo Elias do Jaú

⁷ Cf. J. FREIRE, Ribamar Bessa (Coord.). *Amazônia Colonial (1616-1798)*. Op. cit., p. 11. A menção ao estudo de Aryon Rodrigues foi retirada de FRANCHETTO, Bruna, op. cit., p. 85.

⁸ FREIRE, Ribamar Bessa. Manaós, Barés e Tarumãs. *Amazônia em cadernos*. Manaus: UFAM/MA, v. 2-3, p. 159-178, 1994.

⁹ Cf. SWEET, D. Op. cit., p. 578, 1974.

(Airão), Aracari (Carvoeiro), Cumaru (Poiares), Caboquena (Moreira), Bararoá (Tomar) e Dari (Lama Longa).¹⁰

Os Baré dominavam a parte superior do rio e, no momento da conquista, ocupavam um território estimado em 165 mil km² que incluía o curso médio e superior do rio Negro e a região do canal do Cassiquiare. Após a violência dos contatos iniciais e da política de descimentos e escravização a que foram submetidos outros povos do Negro, os Baré foram aldeados em Mariuá (Barcelos) com os Baníwa e em Poiares, junto com Passés. No lugar da Barra (Manaus), também essas etnias aparecem mencionadas na composição populacional do aldeamento.¹¹

Os Tarumã possuíam estabelecimentos nos rios Tarumã e Ajurim, afluentes da margem esquerda do baixo rio Negro. As suas experiências de aldeamento são as mais antigas da região e datam do século XVII, inicialmente por jesuítas e, depois, por mercedários. Após três tentativas em locais distintos, o aldeamento foi estabelecido definitivamente em 1694, próximo à boca do rio Jaú. Junto com os Tarumãs, também foram aldeados Manáo, Aruák, Tucum e Baré. No início do XVIII, a missão passou ao controle carmelita.¹²

O painel de diversidade étnica nos rios Amazonas, Madeira e Solimões não é diferente. Especialmente na várzea, planície aluvional sujeita a inundações periódicas, de grande fertilidade e com alta concentração de recursos naturais explorados pela tecnologia indígena, que concentrava as maiores taxas de densidade demográfica.

Em meados do século XVI, a várzea amazônica surpreendeu os cronistas com uma população numerosa, internamente estratificada, estabelecida em extensos povoados, produzindo excedentes que abasteciam um significativo comércio intertribal de produtos manufaturados e primários. Porro assegura que nada disso pode resistir ao avanço dos missionários espanhóis e, principalmente dos coletores de *drogas do sertão*, cabos de tropa e missionários portugueses. O avanço desses agentes coloniais representou a dispersão e o apresamento da maioria das populações

¹⁰ É muito difícil precisar exatamente quais as populações que foram estabelecidas em cada aldeia. As indicações são problemáticas do ponto de vista dos etnônimos, variam no tempo e no espaço considerando a movimentação das operações de descimento e também a diversidade daqueles que registraram a composição étnica dos aldeamentos. Vários autores já registraram o problema metodológico da etnonímia para a história indígena que utiliza fontes escritas: um único etnônimo pode encobrir vários grupos, ao mesmo tempo em que vários etnônimos podem referir um mesmo grupo étnico.

¹¹ Sobre os Baré, ver BARROS, Maria Cândida; BORGES, Luiz; MEIRA, Márcio. A língua geral como identidade construída. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 39, n. 1, p. 191-219, 1996.

¹² Quanto aos aldeamentos Tarumãs, ver LEONARDI, Victor. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

ribeirinhas e, nos últimos anos do século XVII, a várzea amazônica estava praticamente despovoada e infestada de epidemias trazidas pela conquista.¹³

A extensão desse processo de despovoamento pode ser melhor dimensionada se considerarmos os resultados das pesquisas mais recentes acerca da demografia da região no momento da conquista. Em que pesem as disputas e, às vezes, conclusões díspares, considera-se que o quantitativo populacional da região em meados do século XVI alcançava a impressionante cifra de 5.000.000 de indivíduos, de acordo com as estimativas de William Denevan.¹⁴

Os aldeamentos carmelitas, espalhados nessa imensa área em meados do século XVIII, incluíam Saracá, Abacaxis, Trocano, Sant'Ana de Coari, Santa Teresa de Tefé, São Paulo dos Cambebas e Tabatinga. Alguns desses eram antigas missões jesuítas espanholas que passaram ao controle dos missionários portugueses em finais do XVII e início do XVIII.

Sem sombra de dúvida, o mapa etnográfico da região que dispomos hoje não é o dos séculos XVII e XVIII. Porro resume as dificuldades inerentes a essa questão ao afirmar que

[...] pouco sabemos das migrações, pressões demográficas e reacomodações que resultaram da progressiva ocupação da terra, e menos ainda das migrações espontâneas, dos contatos e aculturação intertribal que certamente modificaram o mapa etnográfico da Amazônia nos últimos séculos. [...] É tarefa da antropologia e da etnohistória preencher as lacunas e estabelecer as ligações que se perderam no mosaico dos povos que habitavam a Amazônia.¹⁵

Deslocamentos populacionais e o desaparecimento físico e cultural de várias etnias são os elementos mais evidentes dessa transformação. Assim, o mapa que podemos tentar traçar aqui é um esforço de combinar informações para reconstituir, minimamente, a diversidade étnica e linguística dos povos que habitavam os sertões das Amazonas no século XVIII.



¹³ PORRO, A. *O povo das águas*. Op. cit., p. 37, passim.

¹⁴ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. Op. cit., p. 14, 1992. PORRO, A. *O povo das águas*. Op. cit., p. 20-23.

¹⁵ PORRO, A. *O povo das águas*. Op. cit., p. 11.

Em 1778, a administração colonial estava realizando um grande censo no Estado do Grão-Pará. Tratava-se de um levantamento minucioso sobre as condições das capitanias que só foi concluído em 1782-1783. Foram produzidos mapas separados para todas as povoações, vilas e lugares do Estado, identificando cada cabeça de família, seus empregos e ofícios, escravos, agregados e condições de manutenção. Em mapas separados, também foram registrados os índios aldeados, mas sem o mesmo nível de detalhamento.¹⁶

De acordo com esses dados, a Capitania do Rio Negro contava com uma população de 11.723 almas. No mesmo momento, Belém possuía uma população de 10.074 habitantes, o que significa que todo o “sertão” do Negro poderia caber na capital colonial.¹⁷

Se acompanhamos a lógica da administração colonial, o número de índios aldeados configura-se como um bom indicador da eficácia do projeto de transformar gentios em vassallos úteis (bem entendido, trabalhadores aplicados e pagantes de dízimos, a bem da felicidade geral do Estado). Também é preciso considerar que o levantamento geral foi produzido na conjuntura da demarcação de limites de 1777 e, certamente, deveria servir para fundamentar argumentações portuguesas para justificar a posse de territórios em contestação. Assim, as populações indígenas aldeadas devem ser vistas como vassallos e também como verdadeiras “muralhas do sertão”.¹⁸

No Grão-Pará, funcionava um velho truísmo da colônia adaptado às “cores” locais: são os índios os “pés e as mãos” dos moradores brancos, como afirmou o

¹⁶ Ver MA - AHU - E049 - 1778. Recenseamento da Capitania de São José do Rio Negro no ano de 1778 mandado fazer por ordem de João Pereira Caldas - Mapa das famílias que, à exceção das dos Índios Aldeados, se achavam, existindo em cada uma da maior parte das Freguesias de ambas as Capitanias do Estado do Grão-Pará, e de sua possibilidade e aplicação no ano de 1778. Quanto aos Índios Aldeados, o Mapa correspondente está em ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Tese de Doutorado, Anexos - Fig. 25: Mapa em que separadamente demais se manifesta o numero de Pessoas, que dos dois diferentes Sexos de Índios Aldeados também nas suas respectivas Povoações persistindo estavam; e do que pelo Comum delas de Rendimento tiveram em o mesmo ano de 1778, 1995. Arlene-Kelly Normand considera que esse é o mais antigo dos recenseamentos gerais do século XVIII. Cf. NORMAND, Arlene-Kelly. Fontes primárias para a história de índios destrribalizados na região Amazônica. In: *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*. Manaus: UFAM, v. 5, n. 8, p. 92-119, jan-jun/1986.

¹⁷ A população da Capitania inclui apenas os moradores livres, escravos e índios aldeados. Não incluiu os números da população indígena não-aldeada que habitava os “matos”. Os números de Belém estão em VELOSO, Euda Cristina A. Estruturas de apropriação de riqueza em Belém do Grão-Pará, através do recenseamento de 1778. In: MARIN, Rosa Acevedo. *A escrita da história paraense*. Belém: UFPA/NAEA, p. 12, 1997.

¹⁸ O controle da população era uma diretriz para as colônias ultramarinas, o que não chega a descartar a vinculação com o processo de demarcações. A Coroa tinha incumbido a todos os governadores e capitães-generais que enviassem relações anuais dos habitantes de seus domínios. Essa diretriz está em plena execução em 1776. Ver APP - Códice 163 - Doc. 21 e Anexo - Carta de Martinho de Mello e Castro a João Pereira Caldas, Lisboa, 21.05.1776.

Pe. João Daniel. Isso é absolutamente correto, ainda mesmo após a segunda metade do século XVIII, quando a população escrava africana começa a adquirir maior densidade na região com a intensificação do tráfico através da Companhia Geral de Comércio.¹⁹

Até a segunda metade do século XVIII, as modalidades empregadas para a incorporação de mão de obra indígena eram os descimentos, resgates e guerras justas. Inseridos na lógica do mundo do trabalho colonial, os índios podiam ser divididos, *a priori*, entre livres e escravos. Entre 1616 e 1755, foram implementados diferentes modelos de organização para controlar e distribuir os índios recrutados. O primeiro, estabelecido pela Carta Régia de 10.09.1611, assegurava aos colonos leigos o controle sobre o processo de captura dos índios “livres” e escravos, categorias classificatórias determinadas em função da forma de recrutamento: descimentos geravam índios livres ou de “repartição”; resgates e guerras justas, produziam cativos.²⁰

Entre 1655 e 1663, o controle leigo foi substituído, temporariamente, pelo dos jesuítas, mas é retomado através da lei de 12.09.1663, situação que perdura até 1680. Entre 1680 e 1686, foi abolida a escravidão indígena por guerra justa e instaurado o *Regimento das Missões*, pelo qual os missionários reassumiram o controle sobre a distribuição dos índios. Considerada a “volta triunfal dos direitos jesuíticos”, esta foi a legislação que vigorou até 1755 -1757, quando foi implantado o Diretório.²¹

Para visualizar melhor as estruturas produtivas que demandavam o recurso a essa força de trabalho, observa-se que, até 1750, as principais articulações perceptíveis no sistema econômico regional caracterizavam-se pela presença de dois setores: o primeiro, dominante na economia, fundado sobre as atividades de coleta florestal destinada à exportação e sobre as expedições militares responsáveis pelo recrutamento da mão de obra. O outro, subsidiário, era o setor agrícola que compreendia as propriedades que utilizavam o trabalho compulsório dos índios; um setor camponês heterogêneo de pequenos proprietários ou posseiros livres; a “brecha camponesa” dos escravos índios e, por fim, a economia missionária.²²

¹⁹ Pe. João Daniel. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 171, v. 1.

²⁰ O controle das aldeias de repartição cabia a um colono “capitão de aldeia”, responsável pelo comando dos resgates e descimentos e também pela distribuição dos índios que seriam “repartidos” entre particulares, missionários e o serviço real. Ver FREIRE, J. Ribamar Bessa. (Coord.). *Amazônia colonial*, p. 29-44, passim. BELLOTO, Heloisa L. Trabalho indígena, regalismo e colonização do Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. p. 177-192.

²¹ Além do Regimento das Missões, existiam uma série de leis complementares e, entre as mais importantes estava o Alvará de 1688, conhecido como Alvará dos Resgates, que restabelecia o cativeiro para os “índios de corda” e determinava que os resgates fossem realizados todos os anos, às custas da Fazenda Real. Ver BELLOTO, Heloisa. *Trabalho indígena...* Op. cit., p. 184.

²² Essa tipologia está em CARDOSO, Ciro. *O Trabalho indígena na Amazônia portuguesa (1750-1820)*, p. 5-6.

Assim, a tarefa de arregimentar, disciplinar e distribuir a força de trabalho indígena foi responsabilidade do regime de missões, combinada com a atuação das tropas de guerra e de resgates, gerando “um campesinato indígena sedentário numa região que não conheceu tal tipo social em tempos pré-colombianos.”²³

As mudanças introduzidas pela política pombalina na Amazônia, a partir de 1750, refletiram-se na configuração de seu sistema econômico, fazendo emergir no setor dominante, dois subsectores: um, constituído pelas grandes propriedades que empregavam escravos negros e trabalhadores índios; o segundo relativo à economia de coleta de produtos da floresta com mão de obra oriunda das povoações pombalinas.²⁴

O suceder das leis informa, mas não consegue dar a dimensão da intensa e acirrada disputa em que estavam envolvidos colonos e missionários pela prerrogativa da distribuição dos índios. Não é necessário, para os objetivos deste texto, entrar em maiores detalhes acerca dessa longa batalha. Atravessam-se aqui vários embates, expulsões temporárias de missionários, revoltas de colonos entre outros a mencionar.

De certo modo, as pressões de colonos e missionários informam o caráter oscilante e, no mais das vezes, contraditório da legislação colonial. Aparentemente, o Regimento das Missões e uma série de leis complementares objetivava acomodar as diferentes ordens de um conflito que envolvia, inclusive, disputas entre as próprias ordens religiosas. Até a publicação da Lei das Liberdades (1755) e a posterior expulsão dos jesuítas, o clima da região é sempre tenso por conta das disputas e debates que envolveram esses agentes. Entretanto a revisão efetuada na política indigenista na nova conjuntura do Setecentos, ainda que significativa, não foi suficiente para superar os antagonismos provocados pelo controle dos índios e dos negócios do sertão. Faces da mesma moeda, o verdadeiro “remédio para a pobreza”, também durante a segunda metade do XVIII, índios disponíveis eram a chave segura para o acesso aos sertões do cacau, do cravo, da salsa e de mais índios.

Os números da população do Estado sempre foram preocupantes para a administração colonial. Afinal, boa parte do sucesso do projeto pombalino dependia da crescente agregação de população às povoações do Estado. Sem elas, não haveria roçados, *drogas* e, menos ainda, novos descimentos.

²³ Cf. CARDOSO, Ciro. *Idem*, *ibidem*.

²⁴ Para Cardoso, a diferença básica entre os dois momentos é a forma de reprodução de sua mão-de-obra; enquanto no primeiro, essa reprodução se dava de maneira endógena, através das missões e das tropas de apresamento, no segundo momento, esse mesmo processo de reprodução passaria a depender de outros fatores que não exclusivamente internos à sua própria dinâmica. Cf. CARDOSO, Ciro. *O trabalho indígena...* p. 6.

Fazendo um balanço dos resultados da colonização da Capitania do Rio Negro, Regina Almeida aponta para o que definiu como “falácia do povoamento”: em função da política de descimentos, o crescimento populacional das povoações pombalinas era inversamente proporcional ao despovoamento das aldeias, isto é, o crescimento fundava-se sobre a transferência sistemática de populações de uma região para outra.²⁵

Nessa linha de argumentação, Almeida assegura que o projeto pombalino fracassou na Amazônia Ocidental na medida em que, no conjunto, seu principal objetivo de garantir a soberania da Coroa sobre o território, através do povoamento e desenvolvimento agrícola e comercial, entrava em franca contradição com a realidade econômica e cultural da região.

A agricultura e o povoamento da Capitania do Rio Negro, além de não darem lucro, só interessavam à Coroa, pois as próprias autoridades e moradores dedicavam-se preferencialmente às expedições do sertão. Quanto aos índios, os principais personagens dessa história, não tinham nenhum interesse em participar dela e sabotaram-na o quanto puderam.²⁶

Como resultado desse processo, as povoações criadas sobre os aldeamentos missionários sobreviviam artificialmente e sua produção era incapaz de cobrir as despesas, mantendo-se através da injeção de recursos externos e das constantes migrações internas. O objetivo estratégico que teria movido a ocupação dos sertões do Negro se sobrepunha um outro mais duradouro e efetivo.²⁷

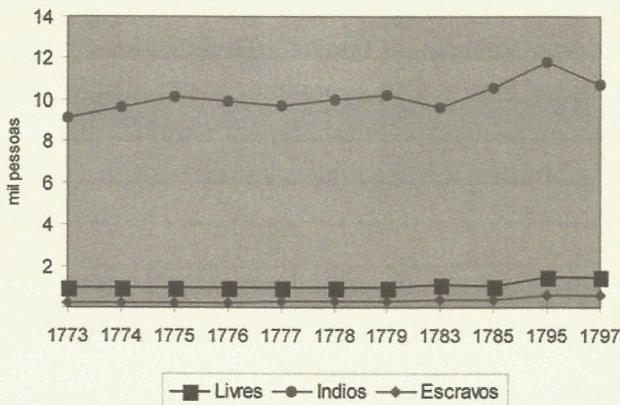
Analisando os dados de população disponíveis, o quadro dos sertões é realmente desolador e não deixa de confirmar algumas das conclusões de Almeida quanto ao imenso esforço empreendido pela administração colonial para criar e manter as povoações nos sertões do Negro e também quanto à intensidade das flutuações populacionais das povoações da Amazônia Ocidental. Os sertões pareciam sobreviver no limite de seus recursos.

²⁵ Cf. ALMEIDA, Maria Regina C. *Os vassallos del'Rey nos confins da Amazônia Ocidental*, p. 162.

²⁶ *Idem*, p. 134.

²⁷ *Idem*, p. 262.

POPULAÇÃO DA CAPITANIA DO RIO NEGRO – 1773 – 1797



Fonte: Elaborado pela autora. Cf. M. R. Almeida. Op. Cit., 1990 e Mapas de População. MA/ANRJ/BNRJ.

Nas últimas décadas do século XVIII, o estado de decadência da Capitania do Rio Negro já havia sido atestado pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que o atribuiu, em primeiro lugar, à indolência dos naturais e à falta de trabalhadores provocada pelo reduzido número de escravos negros, pela grande quantidade de expedições de índios, pela interrupção dos descimentos e, por fim, pelo impacto das epidemias. Além destas, acrescentava a recusa dos europeus em dedicar-se ao trabalho, aos movimentos das demarcações, à hostilidade dos índios, às prioridades para os negócios do sertão, à multiplicidade dos gêneros e à inutilidade dos administradores.²⁸

O diagnóstico de Ferreira foi produzido um pouco depois do levantamento populacional de 1778. Cotejando as informações do censo com as do diário do naturalista, verifica-se que, dos 155 cabeças de família estabelecidos na calha do rio Negro, Ferreira cita 70 deles (45%).²⁹

²⁸ FERREIRA, Alexandre R. *Viagem Filosófica...* p. 656. Talvez o naturalista tenda a tratar suas opiniões de homem ilustrado como dados da realidade como sobressai na questão (recorrente) da indolência dos índios, diretamente relacionada a um conceito – implícito – de superioridade da civilização européia, característico no pensamento europeu do século XVIII do qual a obra de Ferreira não escapa. A esse respeito ver DOMINGUES, Ângela. *Os índios da Amazônia para um naturalista do século XVIII*. p. 5.

²⁹ O total de cabeças de família da Capitania é de 254; ao longo do rio Negro, estavam 155 deles. Para essa comparação, utilizou-se apenas o diário do rio Negro de Ferreira e não o conjunto dos seus escritos que permanecem ainda inéditos em sua maioria.

Os dados de 1778 indicam que, na Capitania do Rio Negro, existiam 23 estabelecimentos: 10 vilas, 12 lugares e 1 freguesia na Fortaleza de São Gabriel da Cachoeira. A população era composta por 10.247 índios aldeados, 326 escravos e 1.150 pessoas livres.³⁰

Os moradores “cabeças de família” são divididos em Brancos, Índios, Mamelucos, Mulatos e Pretos. Dos moradores assim qualificados, os Brancos respondem pelo maior número com 66,2%, em segundo, Índios e Mamelucos representam 31,1%, Mulatos, 2,3 % e Pretos, 0,4%.³¹

EMPREGOS E OFÍCIOS DOS CABEÇAS DE FAMÍLIA DA CAPITANIA DO NEGRO

Qualidade	Militares	Ofícios Mecânicos	Diretores e Cabos de Canoa	Empregos Públicos
Brancos	117	11	13	05
Mamelucos	24	08	01	-
Índios	05	09	-	01
Mulatos	04	01	-	01
Total	150	29	14	07

Fonte: Censo de 1778.³²

Os dados de Empregos/Ofícios confirmam as descrições de Ferreira e de outros observadores quanto à composição das gentes da Capitania. Dos 200 moradores que possuem registro nesse item, 75% são militares. Entretanto a maioria dos militares não vivia apenas de seu soldo. Dos 150 declarados, mais da metade possui um outro ofício que era também fonte de sua manutenção.

³⁰ Os dados foram agregados a partir de: MA - AHU - E049 - 1778. Recenseamento da Capitania de São José do Rio Negro no ano de 1778 mandado fazer por ordem de João Pereira Caldas – *Mapa das famílias que, à exceção das dos Índios Aldeados, se achavam, existindo em cada uma da maior parte das Freguesias de ambas as Capitânicas do Estado do Grão-Pará, e de sua possibilidade e aplicação no ano de 1778*. Quanto aos Índios Aldeados, o mapa correspondente está em ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Anexos - Fig. 25: Mapa em que separadamente demais se manifesta o numero de Pessoas, que dos dois diferentes Sexos de Índios Aldeados também nas suas respectivas Povoações persistindo estavam; e do que pelo Comum delas de Rendimento tiveram em o mesmo ano de 1778. 1995.

³¹ São 168 Brancos, 50 Mamelucos, 29 Índios, 6 Mulatos e 1 Preto.

³² Os *Ofícios Mecânicos* incluem Carpinteiros, Sapateiros, Alfaiates, Calafates, Ourives, Pedreiros, Ferreiros, Tecelões, Pintora de Cuias. Em *Empregos Públicos* foram incluídos Escrivães da Fazenda e da Câmara, Mestre-Escola, Cirurgião, Juizes, Almojarifes, Vigários e Alcaide. *Diretores e Cabos de Canoa* foram reunidos por referirem-se à estrutura criada pelo Diretório.

MILITARES COM OFÍCIO DECLARADO

Ofícios	Lavradores	Ofício Mecânico	Empregos Públicos	Diretores e Cabos de Canoa	Negociantes
Qualidade					
Branços	23	23	06	15	03
Mamelucos	8	05	-	01	-
Índios	-	03	-	-	-
Mulatos	-	03	-	-	-
Total	31	34	06	16	03

Fonte: Censo de 1778.

Quanto às “possibilidades”, os moradores foram classificados como *ricos*, *remediados*, *vive medianamente*, *passa ordinariamente*, *vive pobremente*, *pobres*, *pobríssimos*. A absoluta maioria enquadra-se nas três últimas categorias representando 75,4% dos cabeças de família. Aqueles que possuem rendas medianas estimam-se em 22,9% e os ricos, 1,7%. Apenas estes números já dão o tom da qualidade da vida na Capitania do Rio Negro.

Existiam somente 4 ricos na Capitania: 3 eram brancos, proprietários de escravos, com famílias numerosas. Desses, dois possuem patentes militares e o terceiro é vigário. Mas o quarto homem rico é um mameluco chamado João Batista de Oliveira, um sargento auxiliar que vivia na vila de Silves, solteiro, possuía 14 escravos e 24 pessoas de soldada. Sob sua cabeça, agregavam-se 49 pessoas. Vivia de suas plantações de tabaco e de suas roças.

Ainda que a esmagadora maioria dos mamelucos seja classificada como pobre, existe um outro mameluco a destacar, o *remediado* João Estevão de Brito vive no Lugar de Moreira, com sua mulher e filhos, possui 6 escravos e vive de suas roças de farinha, café e cacau. Por último, Apolinário, um cabo de canoa de Fonte Boa que *vive medianamente*, possui 2 escravos e vivem sob sua cabeça, 8 pessoas.

Todos os índios cabeças de família são classificados como *pobres*, com duas exceções: Joaquina, viúva moradora de Borba, proprietária de uma escrava, que é *remediada*, e Margarida, uma outra viúva moradora de Barcelos, que é classificada como *pobre*, mas vive do café e das roças de seu sítio às margens do Negro, com 14 escravos, sendo parte de sua família, três crianças e outra mulher adulta.³³

³³ Como ponto extremo de uma hierarquia complexa, ao lado dessas mulheres, está a pobre Eva, que (sugestivamente) *vive sozinha* em Alvarães, e Inês, uma mameluca solteira que divide sua pobreza extrema com uma única escrava em Silves.

A COR DOS OSSOS: NARRATIVAS CIENTÍFICAS E APROPRIAÇÕES CULTURAIS SOBRE “LUZIA”, UM CRÂNIO PRÉ-HISTÓRICO DO BRASIL

Verlan Valle Gaspar Neto
Ricardo Ventura Santos

Introdução

Reconstruíram a mulher mais velha do Brasil e não foi o Pitanguy. Luzia, a primeira brasileira: A reconstrução de um rosto de 11.500 anos revoluciona as teorias sobre a ocupação do continente americano (chamada de *outdoor* presente nas grandes cidades brasileiras, agosto de 1999).

“Luzia” é como ficou conhecida a personagem associada a uma reconstrução facial e a um crânio pré-histórico de milhares de anos escavado na região de Lagoa Santa, Minas Gerais, na década de 1970. Alçado ao posto de celebridade, o crânio teve voltada para si, ao longo de 1999 e 2000, boa parte dos holofotes concedidos às mais importantes descobertas no campo científico. Desde então, tornou-se uma espécie de ícone científico e cultural no Brasil. Encontrado nos fundos de uma gruta, ele teria permanecido “esquecido” nas gavetas da reserva técnica do Museu Nacional, Rio de Janeiro, até ser “resgatado” e passar a figurar como um dos mais antigos registros da presença humana nas Américas. O impacto da descoberta e as interpretações a partir desta peça pré-histórica, que teria uma ancestralidade distante na África, têm sido de tal ordem que, nas palavras do bioantropólogo Walter Neves e do geógrafo Luís Piló (2008:13-14), “[...] a pré-história brasileira passou a ter um ícone próprio, tão importante quanto o Neandertal na Alemanha, o homem de Cro-Magnon, na França, e Lucy na Etiópia...”, ao que eles adicionam: “esses fósseis [...] se transformaram em excelentes mediadores entre o mundo científico e o público leigo [...]”.

No ano de 1998, o bioantropólogo Walter Neves apresentou em um evento científico nos EUA os resultados de uma pesquisa craniométrica com um conjunto de crânios humanos muito antigos advindos de diversas regiões da América do Sul. Na oportunidade, propôs uma nova teoria para a ocupação

do continente americano. Afirmava ele que tal evento ocorrera em um período bem anterior ao que se supunha e que, além disso, fora protagonizado por uma leva de humanos com características "negroides", diferentes das características "mongoloides" encontradas entre os indígenas atuais. Anos adiante, no âmbito desta discussão, o crânio de Luzia destacou-se, tornando-se emblema das proposições de Neves, rapidamente transformado pela imprensa em um ícone científico-cultural. Luzia, com idade estimada em 11.500 anos, teve sua face reconstituída por especialistas do Reino Unido em 1999. O que se seguiu foi uma ampla divulgação do rosto de uma mulher, supostamente com fortes características "africanas", nos mais diversos meios de comunicação. As matérias discutiam, com base em sua aparência física, não só a nova teoria do povoamento das Américas, mas também, e principalmente, o passado "racial" e cultural do Brasil, inclusive com imagens que remetiam a uma "corrida étnico/racial" na ocupação do continente americano. Para parte da mídia nacional, a ciência apontava, quando se comemoravam os 500 anos do "descobrimento" do país, um possível caráter primordial da ascendência negra/ africana na ocupação do território que é atualmente o Brasil.

Nosso objetivo neste trabalho é analisar criticamente as construções de significados, discursos e representações em torno de Luzia. O espécime foi transubstanciado por diversos meios, em particular pela mídia, em um indivíduo com características próprias, além de relacionado aos debates sobre a ancestralidade biológica e cultural dos brasileiros. O trabalho explora as apropriações socioculturais sobre Luzia, que envolvem questões relativas a disputas científicas sobre primazias e temporalidades de ocupação do continente americano; representações sobre a pré-história; assim como as interfaces entre raça, ciência e sociedade no Brasil contemporâneo.¹

O nascimento "científico" de Luzia

Atualmente professor do Departamento de Genética e Biologia Evolutiva da Universidade de São Paulo (USP), Walter Neves é um biólogo de formação que, estudando na USP na década de 1980, se interessou pela área de evolução humana (paleoantropologia), algo incomum no Brasil, onde há ausência de fósseis representativos da trajetória evolutiva humana.² A partir desse interesse, fez uma tese de doutorado no programa de genética da USP sobre o povoamento pré-histórico do litoral sul do Brasil a partir da análise bioarqueológica de esqueletos recuperados em sambaquis, sítios arqueológicos comuns no litoral sudeste e sul do país. Após o doutorado, seus interesses se diversificaram, tendo realizado trabalhos sobre ecologia

humana na Amazônia, bioarqueologia de populações pré-colombianas na região andina de Atacama e povoamento pré-histórico do continente americano, tema no qual se inserem seus estudos sobre Luzia e sobre outros esqueletos de grande antiguidade temporal das Américas.

O primeiro trabalho da série de artigos que Neves vem publicando nas duas últimas décadas sobre o povoamento pré-histórico do continente americano foi publicado na revista *Ciência & Cultura* da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência — SBPC, em 1989. Este trabalho, anterior à “descoberta científica” de Luzia (que ocorreu em 1999) e realizado em parceria com o bioantropólogo argentino Hector Pucciarelli, baseou-se na análise de medidas craniométricas de um conjunto de crânios de várias regiões da América do Sul (Neves & Pucciarelli 1989). De certo modo, já neste primeiro trabalho ficaram estabelecidas as linhas gerais da proposta teórica de Neves e colaboradores. Suas principais premissas são as de que a entrada dos primeiros migrantes no continente americano teria acontecido entre 14-15 mil anos através do estreito de Behring, no extremo norte das Américas, e de que a morfologia dos esqueletos mais antigos (com idades estimadas acima de 8 mil anos) seria diferente daquela dos mais recentes (menos de 5 mil anos) e das populações indígenas atuais. O principal ponto inovador da proposta, chamada de “Modelo dos Dois Componentes Biológicos Principais” (Neves & Piló 2008:153-155), é a proposição de que as Américas foram ocupadas por duas levas de populações biologicamente diferenciadas e, ainda de um ponto de vista mais relevante, houve um contingente populacional anterior aos ancestrais dos atuais povos indígenas.

Ao se analisar o conjunto do trabalho realizado por Neves e colaboradores nas duas últimas décadas, a partir da proposição original de 1989, observa-se uma notável consistência na argumentação, com as dezenas de publicações expandindo e refinando o modelo, em geral, com a incorporação de novos materiais (por exemplo, espécimens da América do Norte nos estudos mais recentes, quando as primeiras publicações centravam-se em materiais da América do Sul). Considerando que a paleoantropologia é uma área do conhecimento que, além de internacionalizada, tem grande visibilidade pública e científica (tendo como veículos de divulgação as prestigiosas revistas *Science*, norte-americana, e *Nature*, inglesa), vale mencionar que Neves publicou recentemente um trabalho na também reconhecida *Proceedings of the National Academy of Sciences*, periódico norte-americano da academia de ciência daquele país, no qual ele sintetiza, utilizando um conjunto amplo de materiais, sua proposta teórica (Neves & Hubbe 2005).

Nosso intuito aqui não é realizar uma revisão em profundidade sobre os argumentos e os resultados das pesquisas de Neves e colaboradores,

mas prover os elementos necessários para compreender aqueles referentes às recepções de ordem sociocultural que exploramos neste trabalho. Ainda que de maneira bastante sintética, é importante entender o que teria sido o processo migratório protagonizado pela leva humana antecedente à dos ancestrais dos atuais povos indígenas, ou seja, a população da qual Luzia faria parte (Neves & Piló 2008:155). A premissa é que a saída do *Homo sapiens* moderno da África, de onde ele se originou, teria acontecido por volta de 40 mil anos atrás, com uma das correntes migratórias difundindo-se pelo sul da Ásia, na direção leste, até atingir o sudeste asiático. A partir daí, um grupo desses *sapiens* teria se dirigido para a região australo-melanésica (os ancestrais dos aborígenes australianos) e outro migrado na direção norte, passando pelo território da atual China, finalmente atravessando o Estreito de Behring e chegando às Américas.

Esse processo de povoamento das diversas regiões do mundo pelas primeiras levas de *sapiens* modernos teria acontecido entre 40 e 15 mil anos atrás. Vem daí a sugestão de Neves e colaboradores de que a morfologia de Luzia (chamada tecnicamente de *Hominídeo da Lapa Vermelha IV*) (Neves *et alli* 1999) e de outros representantes humanos daquele período (também referidos como paleoamericanos, ou seja, as populações humanas que primeiro adentraram no continente americano) é semelhante àquela de materiais de igual antiguidade na Austrália, na Melanésia e na África. Neves refere-se à morfologia de "*sapiens* não diferenciado", com isto querendo dizer que estes paleoamericanos fariam parte de um estoque populacional humano anterior ao surgimento das atuais populações com características físicas particulares (como os asiáticos, por exemplo), isto é, esse *sapiens* dataria de um período anterior à diferenciação morfológica que gerou os estoques populacionais modernos que apresentam as características usualmente referidas como "raciais".³

Do ponto de vista metodológico, que procedimentos foram empregados por Neves e colaboradores para sustentar suas proposições teóricas? Esta indagação permite-nos uma reflexão, tendo como pano de fundo a história das ciências, sobre as interfaces entre teorias, métodos, tipologia e "raça" na trajetória da antropologia física/biológica, com implicações para as discussões correntes em torno de Luzia. As análises de Neves e colaboradores baseiam-se na coleta de dezenas de medidas cranianas (a chamada craniometria), ou seja, trata-se de um arsenal metodológico cuja linha genealógica vincula-se diretamente à fase áurea de uma antropologia física, na segunda metade do século XIX, sobretudo na Alemanha e na França, cuja orientação era eminentemente tipológico-racializada para a caracterização da variabilidade biológica humana (Gould 2003; Sá *et alli* 2008; Santos 1996; Spencer 1997; Stocking 1968, 1988).⁴

Se, por um lado, as medidas derivam desta matriz histórica, por outro, algumas das premissas e dos procedimentos de análise quantitativa utilizados no estudo de Luzia vinculam-se a rupturas teóricas, principalmente a partir da segunda metade do século XX. Neste sentido, se na época de Paul Broca — o famoso médico e antropólogo físico francês, fundador da Sociedade de Antropologia de Paris (1859) e idealizador de muitas das medidas e dos instrumentos para a realização das medidas craniométricas — acreditava-se que as medidas cranianas eram marcadores estáveis de filiação “racial” (Gould 2003; Santos 1996; Sá *et alli* 2008; Stocking 1968, 1988), contemporaneamente, o entendimento é de que elas derivam de uma influência conjunta da herança biológica do indivíduo e do ambiente. Ainda que possa alterar, a depender da variável sob análise, considera-se hoje que a herdabilidade da métrica craniana é da ordem de 50%, com a influência adicional derivada das condições ambientais (Neves & Piló 2008:141). Portanto, nos dias atuais, ao invés de considerada um marcador “biológico-racial ‘definitivo’”, a arquitetura craniana é vista como possuidora de certa dose de determinação genética (daí seu uso em estudos sobre afinidades biológicas entre populações), mas não exclusivamente.

Também foram profundas as alterações nos procedimentos de análise dos dados craniométricos nas últimas décadas, com implicações importantes na percepção das diferenças entre as populações humanas. Até por volta dos anos 1950-60, os dados craniométricos eram interpretados como medidas isoladas ou, na melhor das hipóteses, como índices, combinando duas ou mais medidas. Um exemplo clássico é aquele da relação entre comprimento e largura do crânio, gerando a classificação de dolicocefalia, mesocefalia e braquicefalia.⁵ A partir da década de 1970, a antropologia física passou a utilizar crescentemente os chamados “métodos multivariados”, caracterizados por procedimentos estatísticos que levam em consideração, conjunta e simultaneamente, dezenas e mesmo centenas de variáveis.⁶

Se os conceitos de dolicocefalia e braquicefalia são visualmente palpáveis (no sentido de imagináveis), o que se gera nas análises multivariadas é a localização de indivíduos e grupos em um espaço estatístico-matemático. Nesse espaço, o que interessa primordialmente é a posição dos indivíduos em relação aos demais. Isto pode ser demonstrado na Figura 1, que é um gráfico gerado a partir de análises multivariadas com base em dados craniométricos (Neves & Piló 2008:154). Cada uma das amostras (que se parecem com “cabeças de alfinete”) está posicionada em um espaço tridimensional, aquelas mais próximas sendo também as mais afins, no sentido morfológico. O que cabe destacar aqui é que, a partir das análises multivariadas, se está trabalhando com a simultânea e complexa participação de grande quantidade de variáveis, cuja interpretação envolve grande abstração.

Luzia: de um crânio a uma “pessoa”

Luzia era uma mulher baixa, de apenas 1,50 metro de altura [...], 20 e poucos anos de idade. Sem residência física, perambulava pela região onde hoje está o Aeroporto Internacional de Confins, nos arredores de Belo Horizonte, acompanhada de uma dúzia de parentes [...]. Na maioria das vezes se contentava com os frutos das árvores baixas e retorcidas, uns coquinhos de palmeira, tubérculos e folhagens... Em ocasiões especiais, dividia com seus companheiros um pedaço de carne de algum animal que conseguiam caçar [...]. Foi possivelmente vítima de um acidente, ou do ataque de um animal [...]. O corpo ficou jogado numa caverna [...]. Passados mais de 100 séculos, a mais antiga brasileira está emergindo das profundezas de um sítio arqueológico para a notoriedade do mundo científico (Teich 1999:80).

Na edição de 25 de agosto de 1999, da qual foi extraído o trecho acima, a revista semanal *Veja* estampava em sua capa a seguinte manchete: “Luzia”, *A Primeira Brasileira*. Pretendia-se com isso chamar a atenção das pessoas para um momento crucial experimentado pela ciência brasileira, destacando o caráter revolucionário das descobertas mais recentes da paleoantropologia e da arqueologia no que se refere às teorias sobre a ocupação pré-histórica do continente americano. Associada ao texto estava uma fotografia da reconstituição facial feita a partir da peça arqueológica, até então inédita para os brasileiros, na qual era possível ver, em um de seus quadrantes, três camadas estruturais superpostas: parte do crânio, linhas de diagramação computacional e a conformação anatômica feita de argila em sua dimensão mais externa (Figura 2).

O texto e as imagens da matéria de *Veja* conjugam, além de carne e osso, crânio e face, proximidade e distância. Luzia é colocada como um ancestral remoto, próxima no espaço e distante no tempo, mas ao mesmo tempo quase íntima dos leitores ou, mais ainda, de cada um de nós, brasileiros. De fragmentos ósseos “nasceu” uma pessoa localizada espaço-temporalmente, sobre a qual somos informados sobre onde e como morava, com quem andava, o que comia e, até mesmo, como veio a morrer. Tem-se, portanto, informações sobre uma “pessoa” com nome, sexo, idade, rosto e endereço conhecidos. “Alguém” com uma biografia, inserida em um dado meio social, geográfico e mesmo histórico, apontada, inclusive, como uma brasileira, ainda que o Brasil, naquele momento pré-histórico,⁷ não existisse enquanto nação [parafrazeando o título de um livro sobre história e etnologia indígena da América do Sul, do antropólogo Carlos Fausto (2000), *Luzia antes do Brasil*].

Figura 2



Capa da revista *Veja*,
semana de 25 de agosto de 1999

No que compete ao rosto de Luzia, sua reconstituição se deu em meio à ampla repercussão que os trabalhos de Neves e colaboradores tiveram na imprensa especializada internacional, sobretudo a partir da segunda metade dos anos 1990. Foi nesse âmbito que a BBC de Londres, com vistas a realizar um documentário sobre o povoamento pré-histórico das Américas,⁸ financiou uma reconstrução craniofacial do espécime em 1998, a qual foi realizada por Richard Neave, da Universidade de Manchester, na Inglaterra. Para tanto, o crânio de Luzia foi tomografado no Brasil e as imagens enviadas para Manchester. Na Europa, foi gerada uma réplica do crânio em resina sobre a qual a face foi reconstruída, para tal utilizando argila usada em modelagem, de cor castanho-avermelhada. Tal reconstrução gerou uma face que sugeriria, visualmente falando, uma semelhança de Luzia com a aparência de populações de origem africana.

Reconstruções faciais a partir de crânios, como é o caso de Luiza, envolvem larga dose de subjetividade. Como salientam Salles *et alli* (2006), há maior grau de precisão quando a reconstrução diz respeito a características mais diretamente ligadas à arquitetura óssea. Por exemplo, no âmbito da reconstrução, o formato geral da cabeça de Luzia, determinado diretamente pelos ossos cranianos, está certamente mais próximo da realidade do que de outras características, como lábios e orelha. Nas palavras destes mesmos autores (2006:176), “algumas críticas das técnicas de reconstrução facial são a falta de ajuste perfeito entre

as partes moles da face e o osso subjacente [...] a falta de critérios para definir os detalhes sutis dos olhos, nariz, orelhas e boca, que não têm correspondência direta com os relevos ósseos subjacentes". Especificamente sobre a reconstrução de Luzia, estes mesmos autores afirmam:

[...] detalhes como as orelhas, a porção anterior do nariz, os lábios, o contorno e a cor dos olhos ou a cor da pele foram escolhidos para o modelo a partir dos padrões mais conhecidos para as populações vivas atuais que têm o tipo de cabeça óssea semelhante [...] Estes detalhes morfológicos de grande imprecisão [...], aliados ao acabamento artístico, conferiram a Luzia uma determinada expressão facial. Tratam-se, portanto, de questões muito discutíveis cientificamente, sendo admitidos como problemáticas pelos próprios especialistas como Richard Neave. Feita com a finalidade de atender à divulgação científica, e não à pesquisa, essa imagem fisionômica certamente contribui para a fixação de um estereótipo que, embora ainda discutível, *acaba se tornando para o grande público como provado* [...] (:182, grifos nossos).

A "personificação" de peças como Luzia, seja através de reconstituições faciais, seja através da atribuição de nomes, faz parte de uma tradição relativamente comum nos estudos de evolução humana (paleoantropologia) (Landau 1991). Em se tratando de nomações, nesta área do conhecimento científico, na qual carreiras e novas teorias são muitas vezes alicerçadas e promovidas pela descoberta de fósseis específicos, praticamente todo fóssil importante tem, além de seu nome científico, um "nome fantasia" a ele associado.⁹ Ao se consultar qualquer livro de paleoantropologia, é possível verificar como a nomação de fósseis com "nomes fantasia" é uma prática comum no campo.

Como nos lembra Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (1995), nomear vai muito além de conceder um rótulo a algo ou a alguém: o nome permite à coisa existir. Em sua análise sobre a história da taxonomia na antiguidade clássica, a qual possibilitaria a ordenação e o estabelecimento de sistematizações hierárquicas entre os seres e as coisas, Foucault nos mostra como é possível fazer uma ponte entre a ordem cosmológica e a ordem do discurso através das representações, em que "a linguagem transforma a sequência das percepções em quadro e, em retorno, recorta o contínuo dos seres em caracteres. Lá onde há discurso, as representações se expõem e se articulam" (:326-327).

Pois bem, a passagem de um estado de "puro osso" para um "de carne e osso" (ao menos imaginariamente, se tomarmos como referência o tempo presente), certamente animado por atributos de ordem imaterial, destes remanescentes paleoantropológicos, está associada, em certa

medida, ao ato de nomeação praticado pelos cientistas. No caso específico dos achados de Lagoa Santa, podem ser encontradas variações de acordo com o nível com o qual se está lidando. Desta forma, nomes como *Hominídeo da Lapa Vermelha IV*, no âmbito científico, ou *Luzia*, voltado para o público mais amplo, foram responsáveis pela ampla e facilitada circulação dos debates sobre o material paleoantropológico de Minas Gerais para além dos circuitos acadêmicos mais estritos. No plano da sociedade mais ampla, o nome Luzia passou a evocar “alguém” que tem uma “cara” e uma identidade.

A perspectiva de uma pessoa com face e devidamente nomeada fez com que Luzia se tornasse uma personagem com trânsito no cotidiano da cultura e da sociedade brasileira. Além do parentesco biológico distante com a população do Brasil atual (algumas reportagens referiam-se a Luzia como a “mãe de todos os brasileiros”), ela foi rapidamente inserida em redes genealógicas contemporâneas. Exemplos desta manifestação de nacionalidade conjugada a uma apropriação genealógica do pretérito pré-histórico podem ser apreciados em diversas matérias.

Em uma pequena nota do dia 1º de setembro de 1999, associado a uma foto do rosto de Luzia, o *Jornal do Brasil* publicou o seguinte texto: “Descoberta: Luzia, a brasileira de 11.500 anos desencavada em Minas Gerais (foto), e a tataravó da trisavó da bisavó do Odvan são a mesma pessoa!” (:10).¹⁰ Em outra matéria publicada na revista *Bundas* (setembro de 1999:41), também com referência a uma fotografia do rosto de Luzia, o escritor e cartunista Ziraldo gracejou que ela seria a ancestral máxima de outro jogador de futebol, sendo este último a reencarnação da primeira, dada a semelhança física entre ambos:

Luzia, a mãe fundadora da gente brasileira [...] está morrendo e reencarnando entre nós há mais de onze mil anos. Até chegar aos nossos dias, entrar em campo e enfiar quatro gols [...] na Seleção Argentina [...], Luzia acabou — depois de centenas de reencarnações — renascendo em Rivaldo. Cara de um, esgar do outro.¹¹

Em outro plano, desta vez relacionado à “dureza” da vida cotidiana do brasileiro, Luzia transformou-se na imagem do cidadão capturado (e imobilizado) pelas malhas da burocracia estatal. O episódio aconteceu associado ao envio da reconstrução facial da Inglaterra para o Brasil. Ao invés de peça científica, para a qual a liberação alfandegária seria mais rápida, a reconstrução teria sido classificada como uma obra de arte, criando uma série de dificuldades adicionais para a mesma ser liberada no Rio de Janeiro e mostrada ao público. Devido a este episódio, no final de agosto e no começo de setembro de 1999, a imagem da face de Luzia esteve estampada nos principais jornais do país.

As reações foram em diversos tons. Wanderley de Souza, secretário de Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro na época, em nota publicada no *Jornal do Brasil* de 23 de novembro de 1999 (:9), intitulada "Luzia e o cientista brasileiro", na qual utilizou a saga da peça nos corredores da alfândega como um resumo das dificuldades de se fazer ciência no Brasil, traçou o seguinte comentário: "Luzia constatou que a comunidade científica brasileira sofre há muitos anos para continuar a fazer ciência", como se ela, na condição de pessoa e brasileira, fosse capaz de "sentir na própria pele" os entraves do aparato burocrático brasileiro.

Meses antes, o jornalista Fritz Utzeri havia publicado no *Jornal do Brasil* de 1º de setembro de 1999 (:11) um texto sobre as dificuldades de Luzia com a burocracia brasileira, mas em um tom mais humorístico. Nele, estruturado como um diálogo entre um agente da alfândega e Luzia, esta última é indagada sobre o motivo de sua vinda para o país. Ao longo da conversa, Luzia se mostra "irritada" com o tratamento que estava recebendo do suposto interlocutor:

Eu? Obra de arte? O senhor bebeu, não deve andar bom da cabeça. Já olhou pra mim? E eu tenho cara de obra de arte? Eu sou o passado, a prova viva da antropologia. Se eu não tivesse vindo para cá há uns 25 mil anos, enfrentando mares, geleiras, serras e florestas, vocês talvez nem estivessem aqui... se eu não tivesse vindo, não haveria índios, ninguém aqui para receber o Cabral... Não haveria miscigenação, Ceci, Peri, tupi, guarani e guaraná, nada! Por que vocês se preparam para comemorar daqui a pouco, com grandes festejos, o desembarque do Cabral, enquanto eu, que cheguei há muito mais tempo, sou barrada e tenho que pagar para voltar ao meu país? Essa não!

As circunstâncias acima descritas, nos idos de 1999, documentam os estágios iniciais de transformação de Luzia em uma "pessoa" ou, mais que isso, em uma "brasileira". A peça arqueológica tornou-se "alguém" que poderia estar tanto em um campo de futebol como refém da burocracia estatal brasileira. Nos anos seguintes, que marcaram as comemorações (e também os questionamentos) dos cinco séculos da "descoberta" do Brasil, as apropriações culturais em torno de Luzia proliferaram.

Apropriações em quatro tempos

Com base nas discussões realizadas em um seminário sobre questões relacionadas ao povoamento das Américas, ocorrido no Rio de Janeiro em agosto

de 1999, foi publicada uma matéria que, não sem certa dose de sexismo, sinalizava para o cenário pré-histórico em questão:

Ontem, especialistas em linguística, genética e antropologia se reuniram na UFRJ para discutir formas de isolar o DNA de fósseis muito antigos. "É difícil, porque a degradação é muito grande", diz o professor de genética Pedro Cabello. Com o código genético, se saberá o tamanho, cor e altura de *Luzia*. Como toda mulher, *Luzia* é uma fonte de mistérios para os homens — que, ao que parece, não desistirão de descobrir todos os seus segredos (Cabral 1999:26).

A entrada em cena de um crânio, cuja reconstituição facial revelou o semblante de uma mulher dotada de características "negroides",¹² tal qual anunciado pelos cientistas, possuidora de uma ancestralidade supostamente anterior àquela que supúnhamos para os indígenas, e "proveniente" da África, ocorreu em um momento, no ano 2000, de intensa discussão sobre "os nossos 500 anos". Em entrevista à revista de divulgação científica *Galileu*, na edição de agosto de 2000, e versando sobre o papel de *Luzia*, o antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, pareceu sintetizar as expectativas daquele momento: "As diversas idades atribuídas ao Brasil devem ser analisadas sob diferentes aspectos. Mas uma ideia temporal da nação é importante para o cultivo do imaginário brasileiro" (*Galileu* agosto de 2000:76-81).

Como veremos a seguir, através da análise de um conjunto de materiais extraídos da mídia e de livros didáticos, *Luzia* foi absorvida pelo contexto sociopolítico e cultural do Brasil na virada do último século, passando a ser estreitamente associada ao imaginário nacional sobre o passado biológico, étnico e cultural dos brasileiros.¹³

O primeiro exemplo vem das páginas do livro didático *História: Pré-História — Caderno 1* (2007), voltado para o ensino fundamental. Ao apresentar para os alunos o povoamento da América, aparecem justapostas para comparação três imagens: o rosto de *Luzia*, o de Cristóvão Colombo e o de Pedro Álvares Cabral (:67) (Figura 3). Na página seguinte encontra-se um pequeno questionário (já respondido, por se tratar de um livro do professor) para que o aluno responda a certas perguntas. Como se pode ver a seguir, com vistas a evidenciar origens, a ênfase está no fenótipo das figuras retratadas:

2. Que semelhanças físicas entre Colombo e Cabral podem ser observadas por meio desses retratos? Qual o continente de origem dos dois navegadores? *Ambos são brancos. Ambos são originários da Europa.* // 3. A partir da observação do retrato de *Luzia*, você afirmaria que ela teve a mesma origem dos índios do

Brasil ou dos habitantes de algumas regiões da África e da Oceania? *Dados os traços físicos (nariz largo, olhos arredondados, queixo e lábios salientes, talvez a tonalidade da pele mais escura), Luzia provavelmente teve a mesma origem que alguns habitantes da África subsaariana e os aborígenes da Oceania. Os índios do Brasil se assemelham fisicamente aos asiáticos: olhos amendoados, pele bronzeada, cabelos lisos e escuros, estatura média baixa, assim como aos esquimós, povos da América do Norte.*

Portanto, embora a resposta de uma delas sugira que todos são pertencentes à espécie humana, ainda assim as respostas esperadas para as outras duas têm como critério avaliativo características morfológico-raciais. Vale destacar a referência à "tonalidade da pele mais escura" no caso de Luzia. Ainda que, conforme já referimos, a "cor" da reconstrução facial de Luzia não tenha respaldo científico, no caso do material didático tornou-se uma "realidade", algo visível e passível de ser transmitida aos alunos.

O segundo exemplo vem também de um material didático, o *Bolando Aula*, uma publicação do Gruhbas — Projetos Educacionais e Culturais,¹⁴ em convênio com o Ministério da Educação — MEC. Em um número voltado especificamente para as questões raciais (nº. 85, maio de 2008), há uma parte intitulada "Diversidade: questões raciais em aulas de língua portuguesa, história e biologia". O conteúdo, que pretende oferecer subsídios para que os professores destas disciplinas possam mostrar aos alunos que a história dos negros não se resume à escravidão e que boa parte do vocabulário brasileiro foi influenciada por línguas de matriz africana, também pretende que a história da humanidade seja revista à luz da biologia evolutiva, de modo que sejam consideradas as últimas descobertas nos ramos da arqueologia e da paleoantropologia sobre o povoamento das Américas.

Neste sentido, o intuito é fazer com que os alunos descubram que, do ponto de vista histórico e biológico (graças às análises de DNA), o berço da humanidade encontra-se na África, e que a "primeira brasileira" (Luzia) era uma africana. Alhures ao empenho (importante, diga-se de passagem) de se revisitarem criticamente alguns corolários que vêm contribuindo para uma visão hierarquizada da contribuição negra ou africana (bem como de outros grupos étnico-culturais que não os europeus colonizadores) para a composição identitária do país ao longo de seu processo formativo histórico, há vários aspectos que chamam a atenção no material. Lê-se:

Em aulas de Biologia e História da Humanidade: Os professores podem buscar informações sobre a África como o berço da Humanidade. Sabe-se que a origem da humanidade está na África. O DNA do grupo humano contemporâneo se asseme-

Figura 3

Ensino Fundamental 6º a 9º • 6 • História LP 361

UNIDADE 2 O povoamento da América

Professores: As páginas de abertura de unidade têm por objetivo promover a verificação e a exploração dos conhecimentos prévios dos alunos. São um convite à leitura de imagens com questões que visam promover a oportunidade de analisar o grau de conhecimento da classe e de elaborar melhor a construção dos assuntos que serão tratados.

Os primeiros habitantes

Quem descobriu a América? Cristóvão Colombo! Quem descobriu o Brasil? Pedro Álvares Cabral! (Será isso mesmo?)

Imagine como seriam, em pleno século XV, os lugares que chamamos hoje de Chile, Estados Unidos, México, Brasil. Nesse período, a Idade Moderna, chegam europeus vindos de lugares com nomes como Portugal, Espanha, Inglaterra. Encontram um continente até então desconhecido por eles. Batizam-no de América e colocam-lhe um apelido: "Novo Mundo". Então, eis-lhes os europeus descobrindo a "América".

Essa história todo mundo sabe. Mas, quem descobriu esse imenso território, de fato, antes mesmo de este ter qualquer nome, é o que pretendemos investigar nesta unidade, começando por perguntar: como os primeiros habitantes da América chegaram até aqui?





Figura 1 – Retrato de Pedro Álvares Cabral. Presenciamos a chegada de Cabral ao Brasil em 1500.

Figura 2 – Retrato de Cristóvão Colombo. Presenciamos o momento da descoberta que mudou a história da América ocidental.

Figura 3 – Retrato de Luzia, uma das mais antigas habitantes da América, que teria vivido há cerca de 11 mil anos.

Material didático sobre povoamento da América com imagens de Colombo, Cabral e "Luzia" (fonte: livro *História: Pré-História – Caderno 1*, 2007)

lha mais aos dos primeiros primatas, os bosquímanos da África ao Sul e Botsuana, pertencentes ao grupo linguístico Khoisan. Também segundo uma teoria que sustenta que o *Homo sapiens* teria surgido da África rumo a outras partes do globo, o processo de colonização da América se deu a partir de uma mulher africana, tese diferente da defendida pela linha mais tradicionalista da arqueologia, impregnada pela visão norte-americana. O primeiro ser humano teria deixado a África e se dirigido ao Sudeste Asiático. Há 40 mil anos, uma parte dessa população migrou para a Austrália e outra para o nordeste da Ásia. Assim, seríamos todos descendentes do povo africano?! *É uma revelação que desestruturará, certamente, os argumentos sobre a pretensa superioridade dos brancos* (grifos nossos).

Mais uma vez, como em várias outras publicações citadas aqui, a dimensão racial é invocada para dar suporte aos objetivos aos quais se pretende almejar. Ainda mais saliente, na parte dedicada às "Aulas de Biologia e História da Humanidade" (:3), supõe-se que as descobertas paleoantropológicas e biológicas desestruturarão "os argumentos sobre a pretensa superioridade dos brancos".

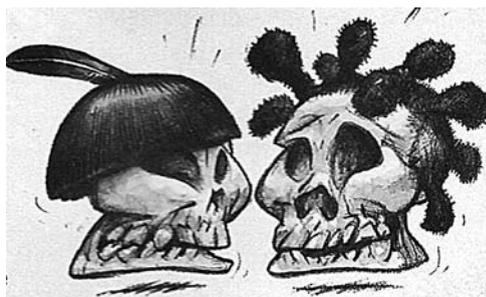
Figura 4

Imagem de *Ciência Hoje das Crianças* (maio de 2000)

O terceiro exemplo refere-se à edição de maio de 2000 da revista *Ciência Hoje das Crianças*, publicação da SBPC voltada para a divulgação científica entre o público infantil, na qual foi veiculada a matéria "O Quebra-Cabeça de Luzia" (:22-25). Na imagem que abre a reportagem (Figura 4), Luzia aparece retratada como uma "Wilma" negra.¹⁵ Nela, é passada a ideia de uma ancestralidade negra ou africana (ou as duas coisas) prestes a ser substituída por uma nova leva migratória, desta vez caracterizada como uma população morfologicamente próxima às populações indígenas atuais. Se Luzia aparece com a pele escura e reluzente como um ébano e os cabelos crespos (ou seja, quase nilótica), os indígenas, por sua vez, aparecem com uma tez vermelha e os cabelos lisos. Outro dado relevante nesta imagem é a "culturalização" das populações retratadas, uma vez que elas apresentam vestes, artefatos e adornos estereotipados.

Há diversas outras imagens simbolicamente ricas na matéria. Uma delas é uma pequena foto do que se julgaria ser um antepassado de Luzia (avó ou avô) (Figura 5), apresentando as mesmas características racializadas, ao passo que, nesta mesma página, figuram crânios representando um indígena e um negro em situação de enfrentamento (Figura 6). Neste caso, ambas as caveiras estão recobertas por cabelos que, muito claramente, fazem referência direta à concepção vulgar de que todo negro possui cabelo encarapinhado

Figuras 5, 6, e 7



e todo indígena apresenta cabelo liso. Outra cena que chama a atenção é a de um pódio no qual aparecem representadas, em patamares diferentes, as três "raças" formadoras do Brasil, com o primeiro lugar ocupado pelo "negro-africano", o segundo pelo "índio" e o terceiro e último lugar pelo "branco europeu" (Figura 7). A ilustração parece sugerir a representação da supremacia de uma "raça" sobre a outra. As expressões faciais dos finalistas desta "corrida étnica", por assim dizer, em certa medida, permitem captar tal constatação: o "negro" exhibe um ar de contentamento partilhado em certo grau pelo indígena (eles são os vencedores de uma corrida), ao passo que o branco exprime uma feição de desolamento.

O quarto e último exemplo que gostaríamos de explorar vem de um texto postado em um blog da internet, o *Blog da Cidinha*. Com o título de "Os Filhos de Luzia", e com postagem datada de 26 de novembro de 2007, Cidinha da Silva, a autora, rememora Luzia como a "mãe de todos os homens", "rainha de todas as terras". A partir de sua ótica, Luzia pode e deve ser vista como uma "Eva preta", mãe fundadora de todos os povos, etnias e culturas. "Nos tempos em que o Mar Morto ainda andava doente, éramos todos filhos de Luzia. Mãe parideira e dadivosa, origem do povoamento de todos os mundos, feito por filhos pródigos e corajosos, que ultrapassaram desertos, rios de crocodilos e quedas d'água, mares desconhecidos". Na visão da autora, mais tarde, com a dispersão dos homens ao redor do globo, esta "primeira ancestral" e "rainha maior", que detinha "autoridade do mundo" devido a um conjunto de fatores históricos e políticos, acabou



Imagens de *Ciência Hoje das Crianças* (maio de 2000)

sendo abandonada por alguns de seus “filhos” e, posteriormente, renegada por eles. “Quantos filhos teve, Luzia nunca soube. Sabe que hoje sente falta de muitos [...] Alguns filhos mais gananciosos renegaram Luzia, deixaram as próprias terras e invadiram as terras da mãe, e as esquitejaram”.

Por outro lado, aqueles que permaneceram junto dela (aqui é preciso interpretar Luzia tanto como uma mulher como um continente, a África), foram arrancados de seu seio e levados, na condição de escravos, para novas terras. A partir de então, todo um empreendimento voluntário de soerguimento de uma barreira memorial, de modo a fazer cair no ostracismo o fato de todos os homens serem filhos de uma negra, foi realizado. Luzia fora apagada da memória de seus filhos por alguns deles mesmos. “Circundaram a árvore do esquecimento sete vezes para forçá-los a apagar da memória a Luzia e seus ensinamentos, tornando-os escravos e impondo-lhes o trabalho forçado e castigos mil e milhões de atrocidades”. Mas o tempo passou e, sem que se soubesse como e nem por que, Luzia foi resgatada. Este resgate fez mostrar aos homens que, para além de suas características fenotípicas, eram todos frutos de um mesmo tronco, Luzia, cuja prova inquestionável da veracidade deste fato foi revelada pelas escavações arqueológicas e também pela análise do material genético dos seus filhos hoje vivos e misturados:

Mais à frente resgataram do ostracismo a velha e superada Luzia, reivindicaram a ancestralidade esquecida, convocaram DNAs e os estudaram; concluiriam que tudo e todos eram misturados, que quem aparenta ser verde na cara, no

DNA é vermelho. Quem tem aparência azul no corpo, no DNA é lilás. Mas e a perseguição aos verdes? Todos sabem que eles são caçados pelo sistema, não é mesmo? Será que ao sacarem o exame de DNA e mostrarem à polícia, provando que seu material genético é vermelho, o sistema os protegerá? Garantirá aos verdes, a sobrevivência e os protegerá do extermínio? São as perguntas que não querem calar e só o material genético com força de salvo-conduto poderá responder.

Como se pode notar, o texto de Cidinha, assim como os outros exemplos, insere as proposições científicas sobre o povoamento da América nos quadros de debate público a respeito da identidade brasileira enquanto resultante de um complexo processo de mistura biológica e cultural. De algum modo, eles nos mostram que a crença na ciência na qualidade de fundadora de verdades pode servir de esteio para reivindicações as mais diversas. No caso específico do texto de Cidinha, emerge uma dupla reivindicação. A autora pretende que os filhos arredios de Luzia reconheçam nela e na África os ventres nos quais foram paridos e que, por isso mesmo, celebrem a irmandade histórica e genética que faz de todos eles "negros" em sua essência.

Vê-se, portanto, em um cômputo geral, que os exemplos acima, através de múltiplos contextos, fazem de Luzia um ponto comum e importante para uma releitura da história, recente e distante, do Brasil. Qual seria, então, o pano de fundo sócio-histórico e político de toda essa gama de apropriações?

Ossos, raça, história e nação

Eric Hobsbawm inicia a Introdução de seu famoso *Inventing traditions* (1993) afirmando que nada parece mais antigo e ligado aos tempos imemoriais que a pompa que cerca as manifestações públicas de caráter cerimonial da monarquia britânica. Segundo ele, ao contrário do que se pode imaginar, esse aparato cerimonial teve sua origem em tempos relativamente recentes, mais precisamente na passagem entre os séculos XIX e XX. O autor refere-se a este exemplo como uma "tradição inventada", ou seja,

[...] um conjunto de práticas, geralmente governadas por regras ampla ou tacitamente aceitas e de natureza ritual ou simbólica, que procura incutir certos valores e normas de comportamento por repetição, os quais implicam, automaticamente, uma continuidade com o passado. De fato, sempre que possível, elas tentam estabelecer uma continuidade com um passado histórico conveniente (1993:1).

Hobsbawm considera que a perspectiva da "invenção da tradição" é particularmente relevante nas análises sobre uma inovação histórica relativamente recente, qual seja, o conceito de "nação" e os fenômenos associados (nacionalismo, Estado nacional, símbolos nacionais e narrativas históricas) (:13).

A perspectiva da "invenção da tradição", ainda que não diretamente aplicável à discussão sobre Luzia, fornece elementos analíticos úteis para nossas reflexões neste trabalho. Um dos pontos centrais para Hobsbawm, com ressonância em nosso estudo de caso, é que o "sancionamento da perpetuidade" vem estreitamente associado a rituais e a complexos simbólicos, dos quais fazem parte, inclusive, objetos (:2).

Tendo como pano de fundo o referencial analítico acima delineado, pode-se indagar: o que é Luzia senão uma peça arqueológica que, após uma série de transformações, incluindo sua "personalização" (ao longo de linhas raciais), passa a vincular o presente a um passado remoto? O crânio e, logo depois, a face de Luzia podem ser interpretados como poderosos símbolos que reinventam a perspectiva tradicional sobre os primórdios de ocupação do continente americano, bem como quanto às origens do povo brasileiro, criando uma poderosa "continuidade com o passado" ("continuity with the past"), nos termos de Hobsbawm.

A partir do "complexo simbólico", que tem em Luzia seu centro, surgem novas narrativas sobre o passado, narrativas estas que se enraízam e ramificam no presente, com múltiplas manifestações. Uma mulher jovem, pré-histórica, que vivia nas lapas de Lagoa Santa transforma-se em um ser "onipresente", tanto no tempo como no espaço, circulando em vários contextos da história passada e da vida cotidiana da sociedade brasileira. Como pudemos ver na imagem inicial da reportagem de *Ciência Hoje das Crianças*, Luzia e seus familiares são retratados como "efetivos" donos do território brasileiro em seus primórdios, ao mesmo tempo em que observam a chegada dos "índios" e, adiante, tornam-se "vencedores" de uma corrida étnico-racial, neste caso, representada por um pódio (Figura 7); para Fritz Utzeri, Luzia é lembrada atravessando mares, geleiras, serras e florestas em direção ao Novo Mundo, e logo depois barrada de entrar no continente americano, em sua volta, após "ganhar uma face" na Inglaterra; para Vanderlei de Souza, ela é interpelada pela opressora burocracia brasileira, passando a simbolizar as agruras de se fazer ciência no terceiro mundo; para Ziraldo, após sucessivas reencarnações, ela goleia os argentinos em um jogo de futebol; em um material didático, passa a compor a galeria de retratos dos descobridores do Novo Mundo, até então supostamente branco-europeu apenas, com isto minando a "hegemonia branca", segundo a mensagem que se quer passar para as crianças; para

Cidinha, Luzia pode estar tanto nos porões de um navio negreiro como nas várias metáforas da palavra tronco, seja aquela da filogenia da humanidade através do DNA ("tronco da humanidade"), seja aquela das atrocidades de um instrumento de tortura ("castigada no tronco").

Se Luzia aparece sob múltiplas formas, parece-nos que há um elemento comum em toda a diversidade de manifestações de seu "complexo simbólico": uma matriz reflexiva impregnada de racialização. Ela se apresenta (ou é apresentada) como um dos elementos da tríade racial de constituição do povo brasileiro ou, segundo a formulação de Roberto DaMatta (1984), como uma das personagens da "fábula das três raças".

Neste ponto cabe indagar sobre os elementos, inclusive os predecessores, associados à racialização de Luzia. Com efeito, em muitas matérias Luzia será tomada como uma mulher ancestral proveniente da "raça (e da cultura) negra", sendo, portanto, remetida ao continente africano. Antes mesmo de sua reconstituição facial vir à tona, na edição de 05 de abril de 1998, o jornal *Folha de São Paulo* estampava a seguinte manchete de capa: "Africana foi a primeira mulher do Brasil". Na versão digital de mesma data aparece o título "A primeira brasileira não era uma índia". A matéria, publicada no "Caderno Mais" sob outro título aludindo à "africanidade" de Luzia ("Luzia: A Primeira Mulher do Brasil Era Afro", p. 4), noticiava não só o impacto dos trabalhos de Walter Neves no 67º Encontro Anual da Associação Americana de Antropologia Física, nos EUA, como também explorava as supostas características negro-africanas do fóssil de Lagoa Santa. A revista *Superinteressante*, por seu turno, na sua edição de setembro de 1999, apresentava uma pequena nota na qual noticiava que Luzia era uma negra saída da África.

Aos nos debruçarmos sobre o material aqui apresentado, notamos haver uma distância profunda entre o que os especialistas diziam sobre as idiosincrasias morfológicas do crânio propriamente dito e o resultado final do processo de reconstituição que gerou a face de Luzia e o teor apresentado pelos jornalistas. Não foram poucas as vezes nas quais o próprio Walter Neves deixou claro em suas falas que o resultado final do trabalho de Richard Neave não poderia ser tomado como a representação de qualquer expressão étnica ou racial de Luzia, em particular, e dos demais crânios encontrados em Lagoa Santa.

Uma reportagem publicada no periódico eletrônico *Observatório da Imprensa*, de 02 de agosto de 2001, explorava um aspecto importante das matérias sobre a origem do homem moderno. Independentemente de a teoria "Para fora da África" estar correta ou não, os jornalistas vinham concedendo extrema relevância à possível cor dos ancestrais humanos. Seriam eles negros por serem africanos? Consultado sobre o assunto, Walter Neves ponderou sobre a não-correlação necessária entre cor da pele e origem geográfica:

O bioantropólogo Walter Neves reforça que, ao percorrer o planeta, o homem saído da África se adaptou a vários ambientes. Não se sabe se ele era negro ou se a cor surgiu mais tarde. É provável que fosse negro porque a África era tropical naquela época e os climas quentes favorecem a presença de mais melanina (o pigmento que dá coloração à pele), o que não se notava em regiões de clima frio. "Se essa hipótese do *Out of Africa* estiver correta, todos nós, de alguma forma, somos africanos. E isso não quer dizer que sejamos negros", informa o bioantropólogo da USP. Os estudos revelam que o homem que chegou às Américas também pode descender do mesmo que deixou a África há 45 mil anos.

Nesta passagem vê-se que Neves toma a categoria "africano" em um sentido geográfico (em biologia, a geografia é um elemento importantíssimo nos estudos de dispersão de qualquer espécie viva, humana ou não), ao mesmo tempo em que rechaça qualquer vínculo imediato entre este dado e a cor da pele dos ancestrais do homem moderno. Em outra oportunidade (*Scientific American* — edição de agosto de 2003), indagado sobre a cor de Luzia e da sua relação com o formato do crânio, o antropólogo biológico da USP foi categórico: "Assim, pela mesma razão da biologia molecular, a análise da morfologia craniana também sugere a ausência de algo que poderíamos chamar de raças distintas na espécie humana" (:28). O mesmo discurso pode ser visto ainda em duas outras entrevistas. Na edição do dia 06 de setembro de 2003 do jornal *O Globo*, Neves emitiu o seguinte parecer quanto ao fato de Luzia não se assemelhar morfologicamente aos indígenas atuais e à cor de sua pele:

Os sítios de Lagoa Santa já forneceram 75 crânios razoavelmente bem preservados que exibem morfologia semelhante à de Luzia, mas não temos a menor ideia de qual era a cor da pele desse povo — frisa Neves. — Conseguimos mostrar que esses crânios têm uma morfologia que hoje corresponde à dos africanos e australianos, mas sabemos que eles vieram da Ásia. As relações atuais entre morfologia craniana e cor da pele não são necessariamente iguais às da época (:11).

Já na edição da revista *Pesquisa* de janeiro de 2005, ele voltava a defender a não-correlação entre morfologia, cor da pele e características raciais supostamente visíveis na face reconstituída de Luzia. Assim como ele, os antropólogos do Museu Nacional, Ricardo Ventura Santos, Cláudia Rodrigues e Hilton Pereira Dias, em textos publicados nas revistas *Rio Artes* (2000) e *AMORC Cultural* (2001), enfatizavam o caráter meso *científico/meso artístico* da reconstituição do famoso crânio de Lagoa Santa (:8 e 22, respectivamente):

É importante que se diga que a face de Luzia representa uma visão artística baseada em dados científicos de como poderia ter sido a "brasileira" mais antiga até hoje conhecida. As pesquisas continuam e os métodos de reconstituição facial hoje disponíveis serão certamente aprimorados no futuro. Aspectos anatômicos de Luzia que não se preservaram, como lábios, orelhas, sobrancelhas, cabelos e cor de pele, por exemplo, tiveram que ser reconstituídos a partir da visão do artista/escultor, com base no que é conhecido para grupos atuais cuja estrutura óssea é parecida. Como tais características são muito variáveis, e têm pouca ou nenhuma relação com os ossos, o aspecto final da face pode ter sido consideravelmente alterado.

Nossa interpretação é a de que a reconstituição da face teve um papel especialmente preeminente na disseminação de uma perspectiva racializada de Luzia. Da mesma maneira que o "batismo" do crânio com um nome próprio relativamente comum (um nome fantasia) contribuiu para que todo um inventário personalizado fosse criado em torno do mesmo — a construção de uma personagem (cujos aspectos foram discutidos na segunda parte deste trabalho) — a reconstituição facial trouxe à tona, dado o seu resultado final, todo um contingente de apropriações socioculturais da peça paleoantropológica, pautadas no mais das vezes nos seus supostos aspectos fenotípicos que, por seu turno, foram relacionados diretamente a um conjunto de também supostos atributos étnico-culturais e raciais.

Sejam quais forem os elementos que pavimentaram o terreno de forte racialização de Luzia, parece haver particularidades importantes em relação à sua participação na dinâmica das relações raciais no Brasil na contemporaneidade. A seguir, argumentaremos que Luzia é um símbolo que aparece menos associado à ideia de miscigenação que à de permanência das diferenças entre os "estoques raciais", o que se explica por dinâmicas políticas em curso no Brasil na primeira década deste século.

Há uma densa produção histórica, sociológica e antropológica que mostra que o conceito de "raça" e derivados foi central na construção da nação e da perspectiva de nacionalidade brasileira (Maio & Santos 1996; Schwarcz 1993, 2001). Chamando a atenção para a profundidade temporal desse processo, a antropóloga Lilia Schwarcz lembra que, na primeira metade do século XIX, o naturalista alemão Von Martius escrevia que a trajetória brasileira se assemelhava a afluentes (as três "raças") que se juntavam em seu percurso gerando um rio maior, qual seja, a nação brasileira. Nas apropriações culturais em torno de Luzia, aparece por vezes a ideia de mistura (como no comentário de Ziraldo sobre Luzia "morrendo e reencarnando entre nós há mais de onze mil anos"), mas tendem a prevalecer imagens mais

associadas à segmentação racial. A ideia de um pódio com cada uma das raças em um patamar, que se vê nas páginas da *Ciência Hoje das Crianças* (Figura 7), é radicalmente distinta de afluentes de rio que se juntam.

Para apreender o alcance das apropriações culturais em torno de Luzia há de se ter claro o cenário político contemporâneo no Brasil, no qual “raça” ressurge como um elemento fundamental nos debates sobre a situação social presente e sobre as perspectivas futuras do país. Ao longo desta década, o conceito de “raça” tem animado inúmeros debates, com implicações tais como a implementação de políticas públicas de recorte racial no país em áreas tão diversas como educação, saúde e questão fundiária (ver, entre outros, Fry *et alli* 2007; Magnoli 2009; De Paula & Heringer 2009; Telles 2003). Dois dos exemplos que citamos na seção anterior, referentes às apropriações sobre Luzia em materiais didáticos voltados para alunos de ensino fundamental, estão estreitamente ligados ao revisionismo histórico de recorte racial em curso no Brasil. A expressão jurídica máxima desta postura, e que vem gerando discussões continuadas, principalmente nas áreas de educação e cultura, é a Lei Federal de nº 10.639, sancionada, em 2003, pelo atual presidente da República.

Esta lei, concebida como uma alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei Federal nº 9.394, de 1996), estabelece, de um modo geral, a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira em todos os estabelecimentos de ensino fundamental e médio do país (Brasil 2003). Segundo a lei, a disciplina deverá incluir “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (Artigo 26-A, § 1º) (Maggie 2008; Trajano-Filho 2007). Não é por menos, portanto, que em algumas publicações de cunho educativo, tanto formais quanto informais, Luzia tenha recebido certo destaque, surgindo como um símbolo da suposta “ancestralidade africana” do Brasil a ser absorvido pelas novas gerações de brasileiros em seu processo de formação educacional.

Luzia, com sua antiguidade e os caracteres fenotípicos com os quais teve o seu rosto reconstituído, surgiu para a mídia como uma possibilidade ímpar tanto para a revisão crítica dos processos histórico-culturais que desaguaram no Brasil contemporâneo, quanto para um possível rearranjo de certas estruturas políticas com vistas ao futuro. Instrumento simbólico de crítica e discussão de vários aspectos da vida social brasileira, o crânio pré-histórico mais famoso do país permitiu que, de um jeito ou de outro, fossem construídas pontes interpretativas capazes de ligar o passado ao presente, o presente ao futuro e, mais gravemente, natureza e cultura, a partir de uma perspectiva ainda racial.

Considerações finais: Luzia não está sozinha

Como se pode observar nas análises que empreendemos neste trabalho, as implicações políticas potencialmente associadas ao surgimento de um ancestral longínquo, mas direto, dos brasileiros, dotado de características físicas que o distanciam de dois dos três grupos étnico/culturais tidos como pilares de nossa civilização, justo em um momento crucial de revisitação de nosso passado histórico, não passaram despercebidas dos órgãos de imprensa, o que se disseminou para outras esferas (como a produção de materiais didáticos). Neste movimento de aproximação com o público leigo, os jornalistas concederam à Luzia uma importância alhures ao seu papel material (e central) dentro de um debate científico específico, enxergando na reconstituição facial do crânio a materialização concomitante de uma biografia e de uma história étnico-nacional. Materialização biográfica porque, uma vez reconstituída a sua face, Luzia passou da condição de "puro osso" para a de um ser de "carne e osso", um ente possuidor de atributos pessoais. E também portadora de uma história étnico-cultural, porque vários de seus atributos, como antiguidade, gênero, procedência geográfica, conformação morfológica, entre outros, relacionavam-se, de um modo ou de outro, às questões que sempre fizeram parte dos debates sobre a nossa identidade nacional enquanto marcada por um alto coeficiente de miscigenação racial, étnica e cultural.

Uma tônica deste trabalho foi a de compreender o fenômeno Luzia no atual contexto sócio-histórico-cultural da sociedade brasileira. Ao mesmo tempo em que é importante o mergulho na contextualização local-nacional, vale refletir sobre o que significa nosso estudo de caso tomando cenários mais amplos como referencial. Dito de outra forma, talvez não seja exagero afirmar que há outras "Luzias" no mundo, ou seja, é possível identificar outras situações nas quais crânios ou outros materiais escavados por arqueólogos e estudados por antropólogos físicos entram como personagens em disputas, por vezes acirradas, sobre releituras socioculturais e históricas, em geral tendo como *background* contextos nacionais particulares.

Um paralelo particularmente instigante para Luzia vem do outro extremo do continente americano. O personagem da América do Norte chama-se, na tradição da nomenclatura à qual já nos referimos, "Homem de Kennewick" (ou "Kennewick Man") (Burke *et alli* 2008; Downey 2000; Thomas 2000). O crânio (que, tal como Luzia, também chegou a ter uma reconstituição facial estampada em revista semanal, no caso, na capa da revista *Time*) foi encontrado parcialmente enterrado nas margens de um pequeno rio no Estado de Washington, EUA, em 1996. Assim como Luzia, o que chamou a atenção, a partir das análises que se seguiram à sua descoberta, foi sua

antiguidade associada a uma morfologia (considerada "caucasóide") que se distanciava, na opinião de vários especialistas, daquela dos ameríndios. Assim como o crânio de Lagoa Santa, as apropriações a partir do Kennewick Man foram bastante diversas.

Sem querermos entrar em um detalhamento sobre a complexa história do crânio supracitado, talvez seja suficiente indicar que, por um lado, povos indígenas da região na qual ele foi descoberto solicitaram ao governo norte-americano que o material fosse "repatriado", seguindo a legislação de repatriamento vigente nos EUA, com vistas ao seu enterramento cerimonial na tradição indígena; por outro, o suposto aspecto "caucasóide" do material estimulou que a "Asatru Folk Assembly", uma organização localizada na Califórnia, seguidora de uma antiga religião europeia (religião Norse), solicitasse a posse do material por entender que este estaria vinculado a levadas migratórias de europeus que teriam alcançado o continente americano antes da chegada de Colombo no final do século XV. Para complexificar este cenário de disputas étnico-raciais, cientistas entraram na justiça solicitando acesso para estudo do material, argumentando que o Kennewick Man teria uma antiguidade tal que não estaria vinculado a quaisquer segmentos étnicos contemporâneos (ver relato detalhado em Burke *et alli* 2008:26-37). O arqueólogo David Hurst Thomas, cujo livro sobre a questão tem um título que indica a temperatura a que chegou o debate em torno do crânio (*Guerra de Crânios: O homem de Kennewick, Arqueologia e a Batalha pela Identidade dos Nativos Americanos*), apresenta em seu prólogo uma imagem que encapsula bem as disputas: um esqueleto sendo puxado em diversas direções, cada uma delas ilustrada por uma das partes envolvidas (movimentos sociais, pesquisadores, legisladores etc.) (Figura 8). Para Thomas,

O cabo de força multicultural que envolve o Homem de Kennewick levanta profundas questões sobre como se pode fazer uso do passado para fins de questões do presente, tanto por parte dos índios como dos brancos. O caso nos desafia a definir quando ossos antigos deixam de ser tribais e se tornam, simplesmente, humanos (2000:xxvi).

Luzia e Kennewick Man possuem vários pontos em comum: ambos foram "descobertos" na década de 1990 pela ciência, ambos têm idades cronológicas semelhantes (próximos de 10.000 anos) e ambos foram apropriados a partir de complexos simbólicos ao longo de linhas raciais em debates sobre história e identidade nacional. As apropriações em torno de Luzia, ao menos até o momento, não chegaram a polarizações semelhantes ao que se viu nos EUA em relação ao Kennewick Man.

Figura 8



Charge sobre as disputas em torno do Kennewick Man (fonte: Thomas 2000: xx)

Como nos lembra Stephen Jay Gould (2003) em seu magistral estudo *A Falsa Medida do Homem*, que trata da história das pesquisas sobre a biologia da espécie humana (a partir de análises de crânios, cérebros, corpos e similares) e o determinismo biológico, "os fatos não são fragmentos de informação puros e imaculados: a cultura também influencia o que vemos e o modo como vemos" (:6). Em um plano mais próximo de nós, o jornalista Marcelo Leite foi ao cerne ao escrever na "orelha" do livro de Neves & Piló: "Por que não Luzia? Todo país precisa de ícones populares para apoiar a construção da própria identidade, para o bem ou para o mal". Resta-nos esperar para ver os desdobramentos: depois de 10 mil anos no "anonimato" (primeiro em uma gruta e, depois, "esquecida" em uma gaveta de museu, conforme a narrativa corrente), de um crânio fragmentado ("puro e imaculado" de sentidos em seus primeiros momentos), mas que atravessou intensa raci/cultura/lização, (re)nasceu uma "pessoa" que, por meio de uma imagem já referida neste trabalho, segue "reencarnando" nas diversas apropriações que passou a ter na complexa e intrincada dinâmica sociocultural e política contemporânea do Brasil.

Recebido em 12 de outubro de 2009

Aprovado em 10 de novembro de 2009

Verlan Valle Gaspar Neto é mestre e doutorando em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: <verlan02@yahoo.com.br>

Ricardo Ventura Santos é professor associado ao Departamento de Antropologia, Museu Nacional/ UFRJ e pesquisador titular da ENSP/ FIOCRUZ. E-mail: <santos@ensp.fiocruz.br>

Notas

* Este trabalho foi originalmente apresentado no Grupo de Trabalho "Etnografando o Fazer Científico", durante o 33º. Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2009. Agradecemos, em particular, a Daniela Knauth, Ednalva Neves e Paula Machado pelos comentários por ocasião do GT. Agradecemos igualmente a Gláucia Oliveira da Silva, Hilton Pereira da Silva, João Luiz Bastos, Sheila Mendonça de Souza e João Dal Poz Neto pela leitura e sugestões a uma versão anterior deste texto.

¹ As análises conduzidas neste trabalho baseiam-se em um conjunto de aproximadamente 100 itens, sobretudo matérias em jornais e revistas de ampla circulação e também materiais didáticos, que foram sendo colecionados ao longo dos anos por um dos autores (Ricardo Ventura Santos), docente do Setor de Antropologia Biológica do Museu Nacional, em cujo acervo está o crânio de Luzia. Ao analisarmos esse material, não partimos do pressuposto de que ele seja representativo da totalidade das apropriações em torno da peça, inclusive porque foram divulgadas matérias na televisão e no rádio sobre Luzia que não abordamos neste trabalho. Menos que uma cobertura "sistemática e totalizante", interessa-nos explorar aqui algumas das direções que as apropriações tomaram, em particular aquelas ao longo de linhas de nacionalidade, história e pertencimento racial.

² A maior parte do processo evolutivo humano, iniciado há aproximadamente 5-6 milhões de anos, aconteceu no continente africano. A entrada do *Homo sapiens* no continente americano ocorreu muito recentemente, nos últimos 15-20 mil anos, portanto, em uma fase bastante tardia da longa e complexa trajetória evolutiva da nossa espécie.

³ Críticas recentes ao modelo proposto por Neves podem ser vistas em Brace *et alli* (2008) e Gonzalés-José *et alli* (2008), entre outros.

⁴ A aplicação dos pressupostos metodológicos tipológicos desenvolvidos pela antropologia física em seus tempos áureos, por parte da ciência eugênica, pode ser vista no documentário *Homo Sapiens 1900* (1998), de Peter Cohen.

⁵ O crânio doliocéfalo apresenta um comprimento maior do que a largura (cabeças mais alongadas); o mesocéfalo apresenta semelhanças entre o comprimento e a largura; e o braquicéfalo caracteriza-se por uma largura maior que o comprimento (cabeças mais redondas).

⁶ Sobre este tema, ver comentários publicados no *American Journal of Physical Anthropology* no início dos anos 1970, incluindo Kowalski (1972).

⁷ Cientes dos intensos debates epistemológicos na arqueologia sobre os significados dos termos história e pré-história, fazemos uso deste último apenas como forma de assinalar, no caso brasileiro, o período histórico anterior à chegada dos europeus, ou seja, em um sentido estritamente cronológico.

⁸ Trata-se do documentário *Tracking The First Americans*, London, BBC (1999).

⁹ A propósito, o nome "Luzia" foi inspirado no famoso homínido "Lucy" (por sua vez derivado do título da música dos Beatles "Lucy in the Sky with Diamonds" que estaria tocando no sítio por ocasião da descoberta), um esqueleto de *Australopithecus afarensis*, de aproximadamente 4 milhões de anos, escavado na Etiópia pelo paleoantropólogo norte-americano Donald Johanson na década de 1970. Silva (2009) menciona um detalhe interessante, qual seja, de que a mãe de Walter também se chama "Luzia", o que traz mais um elemento, de ordem pessoal-sentimental, para a complexa arena de nomeação do crânio.

¹⁰ Jogador negro de futebol, Odvan era na época zagueiro do Vasco e chegou a atuar pela seleção brasileira. Atualmente (setembro de 2009) joga no União Rondonópolis.

¹¹ Na época, Rivaldo também atuava pela seleção brasileira.

¹² Aqui se faz necessária uma digressão a fim de esclarecer alguns aspectos importantes concernentes ao significado "científico" do termo "negroide", e da sua apropriação pela imprensa. Esta palavra, "negroide", parece ter alcance muito restrito, no sentido de que, enquanto categoria utilizada pela antropologia para designar certo tipo de conformação física, tem sua significação plena alcançada apenas pelos profissionais (cientistas) que dela fazem uso. Neste sentido, o termo "negroide", assim como os termos "mongoloide" e "caucasóide", refere-se apenas a aspectos morfológicos (estritamente biológico), não guardando qualquer relação com a cor da pele ou mesmo com a acepção "moderna/contemporânea" de "raça" (a qual entrecruzaria fatores genéticos e ambientais na designação dos diferentes agrupamentos humanos), muito mais utilizada pelo senso comum (ou grupos políticos) do que por cientistas. Dado o fato anterior, não é escuso ressaltar que a grafia da palavra "negroide" se

assemelha em demasia com a da palavra "negro", o que favorece uma relação direta, ainda que equivocada, do ponto de vista conceitual, entre as duas. Por que conceitual? Porque a aparência gráfica dá a entender, em um primeiro momento, para aqueles que não guardam maiores intimidades com o *métier* científico, que ambas designam uma só categoria dupla — "raça" / cor da pele. Deste modo, podemos verificar nos relatos jornalísticos que o termo negro acaba substituindo o termo negroide, como se na verdade fosse a sua forma simplificada e passível de maior entendimento pelo senso comum. Sendo assim, negroide seria um termo técnico-científico para o que as pessoas conhecem de cor e salteado — "raça" — sendo preferível o emprego desta última em detrimento da primeira. A partir do ângulo anterior, em algumas matérias é possível ver mais claramente o ato de tomar os dois vocábulos como sinônimos através do emprego conjugado/alternado de ambos. Nestas matérias ora aparece uma coisa, ora outra, mas sempre com o mesmo significado — "raça" biológica e cultural.

¹³ Os exemplos utilizados aqui certamente não esgotam as possibilidades interpretativas sobre Luzia e o seu papel no contexto do processo de povoamento do continente americano. Mas no conjunto de materiais que conseguimos arrolar para análise sobre o assunto (mais de 100 textos distribuídos em revistas, jornais, panfletos e livros publicados ao longo da última década), chamou-nos a atenção a sua inserção, em sua maior parte, em um quadro de reflexões sobre o nosso passado e a nossa identidade baseado em pressupostos raciais e culturais, principalmente no âmbito das discussões sobre os "500 anos". Verificamos assim que, na passagem das narrativas científicas sobre o crânio de Lagoa Santa para as apropriações empreendidas pela mídia, houve uma substancial transformação de sua natureza. Boa parte destas matérias faz alusão ao surgimento de um "ser" que durante quase 30 anos nada mais fora do que um crânio como qualquer outro. A aquisição de um nome e de um rosto transformou um vestígio ósseo, portanto petrificado, em sua constituição física, encerrado em um pretérito incógnito, numa pessoa. Essa pessoa, Luzia, passou a representar dois eixos diacrônicos paralelos e estritamente ligados: um pessoal e outro histórico-cultural, pontos que exploramos ao longo deste trabalho.

¹⁴ Trata-se de instituição sem fins lucrativos atuante na área de formação de professores, sobretudo, da rede pública de ensino, sediada em São Paulo. Maiores informações em <http://www.gruhbas.com.br/>

¹⁵ Personagem da série animada *Os Flintstones*, criada pelos produtores William Hanna & Joseph Barbera no princípio dos anos 1960.

Referências bibliográficas

- BRACE, Loring; SEGUCHI, Noriko & BRACE, Mary L. 2008. "Exploring the Kennewick connection". In: H. Burke; C. Smith; D. Lippert; J. Watkins & L. Zimmermam (orgs.), *Kennewick man: perspectives on the ancient one*. Walnut Creek: Left Coast Press. pp. 153-168.
- BRASIL. Lei Federal de nº 9394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/19394.htm. Acessado em 30 de setembro de 2009.
- _____. Lei Federal nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acessado em 30 de setembro de 2009.
- BURKE, Heather; SMITH, Claire; LIPPERT, Dorothy; WATKINS, Joe & ZIMMERMAN, Larry (orgs.). 2008. *Kennewick man: perspectives on the ancient one*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- CABRAL, Luciana. 1999. "'Luzia' é barrada pela burocracia". *Jornal do Brasil*, 31 de agosto de 1999.
- DAMATTA, Roberto. 1984. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes.
- DE PAULA, Marilene & HERINGER, Rosana (orgs.). 2009. *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Act!Onaid.
- DOWNEY, Roger 2000. *Riddle of the bones: politics, science, race and the story of Kennewick man*. New York: Copernicus.
- FAUSTO, Carlos. 2005 [2000]. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FOUCAULT, Michel. 1995. *As palavras e as coisas*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). 2007. *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GONZALÉS-JOSÉ, Rolando; BORTOLINI, Maria Cátira; SANTOS, Fabrício R. & BONATTO, Sandro 2008. "The peopling of America: craniofacial shape variation on the continental scale and its interpretation from an interdisciplinary view". *American Journal of Physical Anthropology*, 137:175-187.
- GOULD, Stephan Jay. 2003. *A falsa medida do homem*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBSBAWM, Eric. 1993. "Introduction: inventing traditions". In: E. J. Hobsbawm & T. Ranger (orgs.), *Inventing traditions*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-14.
- KOWALSKI, Charles J. 1972. "A commentary on the use of multivariate statistical methods in anthropometric research". *American Journal of Physical Anthropology*, 36:119-131.
- LANDAU, Misia. 1991. *Narratives of human evolution*. New Haven: Yale University Press.
- MAGGIE, Yvonne. 2008. "Pela igualdade". *Estudos Feministas*, 16:897-912.
- MAGNOLI, Demétrio. 2009. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Editora Contexto.
- MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). 1996. *Raça, ciência*

- e sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz & CCBB.
- NEVES, Walter & PUCCIARELLI, Hector. 1989. "Extra-continental biological relationships of early South American human remains: a multivariate analysis". *Ciência e Cultura* (SBPC), 41:566-575.
- _____; POWELL, Joseph F. & OZOLINS, Erik G. 1999. "Extra-continental morphological affinities of Lapa Vermelha IV, Hominid I: A multivariate analysis with progressive numbers of variables". *Homo*, 50:263-282.
- _____. & HUBBE, Mark. 2005. "Cranial morphology of early Americans from Lagoa Santa, Brazil: implications for the settlement of the New World". *PNAS – Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(51):18309-18314.
- NEVES, Walter & PILÓ, Luís. 2008. *O povo de Luzia: em busca dos primeiros americanos*. São Paulo: Globo.
- PROUS, André. 1992. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora de Brasília.
- SÁ, Guilherme J. S.; SANTOS, Ricardo Ventura.; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia & SILVA, Elizabeth C. 2008. "Crânios, corpos e medidas: a constituição do acervo de instrumentos antropométricos do Museu Nacional na passagem do século XIX para o XX". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 15:197-208.
- SALLES, Adilson D.; SOUZA, Sheila Maria & BRAZ, Valéria S. 2006. "Reconstruindo faces: revendo a história". In: H. P. Silva & C. Rodrigues-Carvalho (orgs.), *Nossa origem: o povoamento das Américas: visões multidisciplinares*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent. pp. 171-185.
- SANTOS, Ricardo Ventura. 1996. "Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX". In: M. C. Maio & R.V. Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. pp. 125-140.
- SANTOS, Ricardo Ventura & MAIO, Marcos Chor. 2005. "Antropologia, raça e os dilemas das identidades na era da genômica". *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, 12(2):447-468.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2001. *Racismo no Brasil*. São Paulo: PubliFolha.
- SILVA, Hilton P. 2009. Resenha de "O Povo de Luzia, em busca dos primeiros americanos", de W. A. Neves e Luís B. Piló. *Amazônica*, 1(2):568-574.
- SPENCER, Frank. 1997. *History of physical anthropology: an encyclopedia*. New York: Garland Publishing Inc.
- STOCKING, George W. 1968. *Race, culture, and evolution*. New York: Free Press.
- _____. (org.). 1988. *Bones, bodies, behavior: essays in behavioral anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TEICH, Daniel Hessel. 1999. "A primeira brasileira". *Veja*, 34:80-87.
- TELLES, Edward. 2003. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- THOMAS, David H. 2000. *Skull wars: Kennewick Man, archaeology, and the battle for native american identity*. New York: Basic Books.
- TRAJANO-FILHO, Wilson. 2007. "História da África — para quê?". In: P. Fry; Y. Maggie; M. C. Maio; S. Monteiro & R.V. Santos (orgs.), *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 49-56.

Resumo

Na última década, o crânio de uma mulher escavado em Lagoa Santa, Minas Gerais, tornou-se um ícone científico e cultural no Brasil. Luzia é tida como um dos mais antigos remanescentes ósseos humanos das Américas, com aproximadamente 11.500 anos. Neste trabalho são analisados discursos e representações sobre e em torno desta peça pré-histórica. Situado entre os domínios da natureza e da cultura, o espécime foi transubstanciado em um indivíduo dotado de características pessoais próprias, além de relacionado aos debates sobre a ancestralidade biológica e cultural do povo brasileiro. O trabalho também explora as apropriações socioculturais sobre Luzia, que envolvem questões relativas a disputas científicas sobre primazias e temporalidades de ocupação do continente americano; representações da pré-história; bem como as interfaces entre raça, ciência e sociedade no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave Antropologia da Ciência, Paleoantropologia, Ciência e Mídia, Identidades, Cor/ Raça, Brasil

Abstract

Over the last decade the skull of a woman excavated in Lagoa Santa, Minas Gerais, has turned into a scientific and cultural icon in Brazil. Luzia is taken to be one of the earliest human bone remains from the Americas, dating from approximately 11,500 years ago. In this work the authors analyze discourses and representations about and surrounding this prehistoric find. Situated between the domains of nature and culture, the specimen was transubstantiated into an individual possessing her own personal characteristics, while simultaneously being inserted into the debates on the biological and cultural ancestry of the Brazilian people. The work also explores the sociocultural appropriations of Luzia, prompting questions about the scientific disputes surrounding the primacies and temporalities involved in the occupation of the American continent and representations of prehistory, as well as the interfaces between race, science and society in contemporary Brazil.

Key words Anthropology of Science, Paleoanthropology, Science and the Media, Identities, Colour/Race, Brazil

CAPÍTULO II

Categories históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica²

SIÂN JONES

A interpretação dos grupos étnicos na Arqueologia Histórica tem acontecido dentro de uma estrutura narrativa derivada de fontes escritas e reflete a condição privilegiada tradicionalmente concedida à palavra escrita sobre a cultura material no estudo dos “períodos históricos”. Esse determinismo histórico tem freqüentemente resultado em um uso circular e auto-referencial da evidência documental e arqueológica, e guiou à fusão do vestígio material com categorias étnicas monolíticas extraídas das fontes históricas. Neste artigo, exploro alguns dos problemas surgidos de tal abordagem no contexto de recentes debates sobre o valor e o uso das evidências históricas e arqueológicas. Contudo, em vez de meramente afirmar a prioridade de uma espécie de evidência sobre a outra, uma abordagem alternativa é sugerida, baseada em uma consideração das maneiras pelas quais as tradições materiais e escritas são envolvidas na construção da etnicidade. Tal abordagem mostra que tentativas de buscar os correlatos arqueológicos de grupos étnicos historicamente conhecidos são inúteis, não somente porque elas freqüentemente ignoram a natureza situada e subjetiva das fontes históricas, mas também porque desconsideram diferenças qualitativas na manifestação da etnicidade nas fontes escritas e

2. Tradução de Solange Nunes de Oliveira Schiavetto, doutoranda em História Cultural pelo IFCH/Unicamp, bolsista Capes; revisão de Pedro Paulo A. Funari. Traduzido e Publicado com autorização da autora.

na cultura material. O reconhecimento dessas diferenças qualitativas é essencial para o desenvolvimento de uma estrutura analítica para a análise da etnicidade na qual tanto evidências arqueológicas como documentais são “vistas como iguais e potencialmente opondo elementos no processo dialético de conhecimento” (AUSTIN, 1997: 35).

O problema: a interação de texto e cultura material na interpretação dos grupos étnicos

Trigger (1995: 277) recentemente declarou que etnicidade é um conceito subjetivo e que os arqueólogos não podem esperar examiná-lo de forma significativa sem dados etnográficos e históricos especialmente relevantes. Esse argumento aparece entre arqueólogos e é refletido no número de estudos de etnicidade levados a cabo em Arqueologia Histórica, como oposta à Pré-Histórica. Arqueólogos históricos – aqueles que estudam sociedades do passado para as quais temos vestígios escritos disponíveis – dispõem uma grande quantidade de seu tempo estabelecendo a afiliação étnica dos povos que fizeram e usaram os sítios e objetos que estão investigando. A questão da associação étnica é particularmente notada na Arqueologia Colonial e Pós-Colonial de países como os Estados Unidos e a Austrália, mas é também evidente em outras regiões e períodos, como a Europa Medieval e a Palestina Greco-Romana. Em contraste, desde o declínio do método histórico-cultural, tem havido poucos estudos de Arqueologia Pré-Histórica que estão explicitamente interessados em grupos étnicos do passado.

Esse padrão de pesquisa reflete a hipótese, predominante entre arqueólogos históricos e pré-históricos, de que o estudo da etnicidade exige acesso às reflexões dos povos sobre suas identidades, e que os vestígios escritos fornecem uma fonte segura de informação sobre tais reflexões. As fontes históricas são usadas para construir uma estrutura narrativa relativa à distribuição e movimentos de grupos étnicos particulares. Tal informação é então usada para determinar o *status* étnico de regiões e sítios, e arqueólogos, então, procuram material, relacionando-o àqueles grupos étnicos particulares. Além disso, esse uso de fontes escritas é associado, na maioria das vezes, a uma noção de etnicidade que não leva em conta a complexidade dos processos envolvidos na construção de tais identidades. O estudo de grupos étnicos na Arqueologia Histórica habitualmente envolve a identificação de correlatos materiais – “marcadores étnicos” – para grupos particulares. Em quase todos os casos esses “marcadores étnicos” são definidos usando-se documentação histórica, e são então utilizados para

comprovar as fontes históricas, como também para estabelecer o *status* étnico dos sítios para os quais não há sobrevivência das evidências históricas. A circularidade do processo é evidente e conta com um número de suposições: (i) que as fontes históricas podem ser tomadas como afirmações diretas e válidas concernentes à etnicidade; (ii) que há uma relação fixa entre estilos particulares de cultura material (os “marcadores étnicos”) e uma identidade particular; (iii) que os grupos étnicos são entidades homogêneas e radicalmente separadas umas das outras.

Tal abordagem domina a análise de etnicidade na Arqueologia Histórica e é essencial para a interpretação de uma ampla extensão de regiões e períodos. Por exemplo, a identificação de sítios judaicos na Palestina Greco-Romana é determinada pelas referências históricas relativas à localização de comunidades judaicas associadas a um pequeno número de traços materiais étnico-religiosos supostamente diagnósticos, tais como inscrições e símbolos judaicos, como a Menorá (candelabro ritual), e objetos e estruturas particulares, mais notavelmente banhos rituais e sinagogas. Como apontado por Rajak (1994: 239), material “não-judaico” em sítios supostamente judaicos é muitas vezes ignorado ou descartado, interpretado ou como evidência para a presença de outros grupos étnicos ou religiosos, ou como evidência para assimilação, associada à perda de cultura e identidade judaica. Tais modos de interpretação claramente assumem que havia uma relação fixa *um a um* entre tipos particulares de cultura material e identidade judaica, e que essa identidade permaneceu essencialmente homogênea em diferentes regiões e períodos, e em diferentes classes ou estratos sociais.

Essas suposições sobre etnicidade são refletidas na Arqueologia de outros períodos e regiões. Por exemplo, no estudo da Europa Medieval, arqueólogos têm inquestionavelmente procurado entidades étnicas, tais como os francos, os anglo-saxões, os dinamarqueses e os eslavos, que são encontrados nas fontes escritas. Sítios arqueológicos e artefatos foram rotulados, por exemplo, como simplesmente anglo-saxões porque estão localizados em áreas em que as fontes históricas indicam povoamentos anglo-saxões. Além disso, como em outros períodos, tipos de objetos que não são considerados como representantes da cultura anglo-saxônica são ignorados (para recentes discussões críticas, ver LUCY, 1995; AUSTIN, 1997). Similarmente, nos Estados Unidos as pesquisas sobre material do período pós-conquista européia têm sido determinadas pelas fontes históricas, e os arqueólogos têm se concentrado na identificação de “marcadores étnicos”, tais como os cachimbos de barro usados por chineses da costa oeste dos Estados Unidos (e.g. ETTER, 1980), e a discutível cerâmica *Colono Ware* para os grupos nativos americanos e afro-americanos (e.g. FERGUSON, 1978). Como em outras regiões, os arqueólogos assumiram uma relação fixa *um a um* entre grupos étnicos (imigrantes e nativos) e suas respectivas culturas.

Por conseguinte, qualquer mudança nos agrupamentos culturais tem sido interpretada em termos de assimilação e perda de identidade (para discussões críticas recentes, ver PRAETZELLIS, PRAETZELLIS e Brown, 1987; RUBERTONE, 1989; ORSER, 1991; BURLEY, Horsfall e Brandon, 1992).

Assim, a descrição e a interpretação de vestígios materiais na Arqueologia Histórica são absolutamente impregnadas por discursos de identidade derivados das fontes escritas. O problema é que tais categorias discursivas raramente são o tema da análise. Antes, elas são aceitas como dadas e constituem uma estrutura *a priori* para descrição, classificação e interpretação. Como argumentado por Rajak com relação aos estudos de sítios judaicos na Palestina antiga: “Determinar previamente o que é judaico e o que não é (ou até mesmo ‘provavelmente’ não) é operar com uma pré-concepção de identidade judaica quando a tarefa é, justamente, procurar definir aquela identidade.” (1994: 239).

A mesma crítica pode ser feita para a análise de qualquer outro grupo étnico. Contudo, uma vez a identidade tornando-se o tema da análise em si, em vez de possuir um caráter essencial, aceite como certo, torna-se necessário considerar a natureza dos processos sociais e culturais envolvidos na construção das identidades étnicas. Até agora, poucos arqueólogos históricos têm considerado as implicações de pesquisas recentes que revelam que a identidade étnica é um fenômeno dinâmico, controverso em muitos níveis (veja abaixo). Além disso, até mesmo aqueles que têm enfatizado a complexidade dos processos envolvidos na construção da etnicidade, na maioria dos casos, ainda aceitam a evidência escrita como uma fonte autorizada e direta de informação sobre as identidades do passado (e.g. KELLY e Kelly, 1980; McGUIRE, 1982; CLARK, 1987). A relação entre manifestações escritas e materiais de etnicidade não tem sido colocada em questão. Em contraste, em linhas gerais, tem havido muitos debates nos últimos dez a quinze anos acerca da relação entre evidência arqueológica e histórica, e a prioridade, se existe alguma, que poderia ser concedida a uma ou outra.

Arqueologia Histórica:

“serva” da História ou ciência objetiva?

A crítica segundo a qual a Arqueologia tem sido a “serva” da História é agora bem conhecida e pode ser aplicada à situação discutida aqui por meio da qual as fontes históricas têm desempenhado um papel decisivo na identificação de entidades étnicas, sua origem geográfica e cronológica e os correlatos materiais associados a elas. Como em outras áreas de pesquisa, a evidência arqueológica tem sido ajustada em uma estrutura histórica, assim

limitando suas interpretações em perspectivas representadas nas fontes documentais. Como Leone e Potter argumentaram em uma discussão da Arqueologia Histórica em geral:

“O vestígio arqueológico e o vestígio documental são tratados como se fossem ligados, um sendo dependente do outro. Raramente é esta suposição explícita ou justificada, mas ela leva os pesquisadores a integrar os materiais documentais e arqueológicos em um movimento único, de uma linha de evidência para a outra, e faz um pouco mais que procurar por informações extremamente limitadas” (1988 : 12).

O domínio da palavra escrita sobre o material arqueológico tem sido recentemente desafiado pelo reconhecimento de que as fontes históricas não fornecem afirmações objetivas e absolutas sobre a natureza das sociedades do passado. Antes, elas constituem perspectivas parciais e fragmentadas do passado, não somente como um resultado de níveis variados de preservação, mas também porque elas representam pontos de vista de setores particulares da sociedade, freqüentemente o grupo dominante (ver AUSTIN, 1997: 12; CHAMPION, 1997). Esse reconhecimento tem resultado em várias posições. Alguns arqueólogos (e.g. RUBERTONE, 1989: 32, 38-9) desconfiam do uso das fontes históricas, argumentando que o material arqueológico fornece uma fonte mais “objetiva” de evidência, e sugerem que as fontes históricas sejam relegadas a um papel secundário na interpretação arqueológica. Ainda tal abordagem engloba o que Beaudry, Cook e Mrozowski (1999: 161) chamaram um “medo do ênico”, tentando eliminar subjetividade (interesses, política, fatores ideológicos e assim por diante) em vez de aceitá-la e desenvolver perspectivas críticas para examinar representações subjetivas do passado. De fato, essa abordagem leva a uma inversão da relação determinista entre evidência histórica e evidência arqueológica: à evidência arqueológica é concedida agora prioridade.

Outra reação é caracterizada pelo argumento de que evidência histórica e evidência arqueológica poderiam ser consideradas como fontes de evidência do passado independentes e separadas (e.g. DEVER, 1977; WHITELAM, 1986; LEONE e Potter, 1988). Para alguns, esse argumento tem sido associado a uma mudança da reconstrução da história política em favor da análise de longa duração dos processos econômicos e sociais, e conseqüentemente, a Arqueologia e a História tendem a ser olhadas como fontes complementares de informação relativas a distintos aspectos da vida social do passado. Contudo, outros (e.g. LEONE e Potter, 1988) enfocaram em questões, tais como identidade e *status* social, usando o registro histórico para construir um quadro descritivo e o registro arqueológico para explorar ambigüidade e

contradição, em vez de ser uma fonte de evidência complementar. O argumento de que evidência arqueológica e evidência histórica não poderiam ser misturadas uma com a outra é importante, mas nenhuma dessas abordagens realmente dirige-se à questão da subjetividade das fontes históricas. Além disso, ambas tendem a ver a evidência arqueológica como uma fonte mais “objetiva” de informação.

Como vários pesquisadores têm recentemente argumentado, tanto as fontes arqueológicas como as históricas fornecem perspectivas subjetivas para o passado (e.g. BEAUDRY, Cook e Mrozowski, 1991; LITTLE, 1992; HALL, 1994). Elas são subjetivas como um resultado dos processos envolvidos na produção dos vestígios literários e materiais e em termos de sua interpretação contemporânea. Por exemplo, Hall usou a noção de “texto” para se referir tanto aos vestígios literários quanto aos materiais:

“Vendo o passado como um conjunto de textos complexos, entrelaçados para formar um curso, podemos privilegiar documentos escritos sobre o registro arqueológico, ou agrupamentos de artefatos sobre relatos de viajantes, registros legais e pinturas” (1994: 168).

Além disso, como Little (1991: 219) sugeriu, o significado é ambíguo nos textos, imagens e cultura material; como nas fontes literárias, o significado na cultura material não é “fixo nem universal. A interpretação (no passado e no presente) fia-se no contexto e situação social, não somente do autor (ou produtor), mas também do leitor e ouvinte”. Além disso, tal ambigüidade e subjetividade podem fornecer uma fonte importante de informação se sujeita a análise crítica, de forma que, por exemplo, documentos produzidos pela elite possam revelar diferentes grupos desprivilegiados e/ou inarticulados dentro da sociedade (ver BEAUDRY, Cook e Mrozowski, 1991; HALL, 1994).

Essas abordagens fornecem uma base útil para reconsiderar o uso dos vestígios literários e arqueológicos na análise das etnicidades do passado. As fontes textuais precisam ser submetidas a uma análise detalhada acerca de seu envolvimento ativo na construção das identidades do passado. Em vez de ser tomada por sua aparência, as fontes documentais poderiam ser consideradas em termos de contextos políticos e sociais nos quais foram produzidas, as posições e interesses dos autores e público, e o papel ativo que os textos podem ter desempenhado na construção e negociação da identidade cultural. Por exemplo, como Kraabel (1985) mostrou, representações da diáspora de judeus em textos do cristianismo primitivo não são sempre como eles imaginam. Os judeus, nesses textos, são freqüentemente personagens imaginários em disputas entre grupos cristãos. Referências a práticas judaicas não necessariamente indicam a presença de judeus nem representam com exatidão práticas judaicas. Tais representações, ele

argumenta, não são representações imparciais e “objetivas” de judeus e do judaísmo (KRAABEL, 1985: 241). Uma vez que sua subjetividade é reconhecida, tais documentos podem fornecer importantes informações sobre os contextos culturais de identificação judaica e a construção do modo de ser judeu por outros no período do cristianismo primitivo. Contudo, o reconhecimento do papel subjetivo e ativo das fontes escritas na construção das identidades étnicas levanta mais questões sobre a relação entre manifestações materiais e literárias da etnicidade. Podemos esperar encontrar a mesma espécie de representações de identidade étnica no registro arqueológico, como fazemos nas fontes históricas? Sugiro que não, e que podemos obter uma melhor compreensão das maneiras pelas quais as evidências históricas e arqueológicas podem ser usadas na análise das etnicidades do passado se levarmos em conta os processos envolvidos na construção da identidade étnica.

Uma abordagem teórica para a etnicidade

Durante as últimas três décadas, um considerável corpo de pesquisas foi formado nas Ciências Humanas, revelando que os grupos étnicos não são meramente entidades que comportam culturas, isto é, a identidade do grupo não é um reflexo passivo e direto de uma cultura ou língua distinta. Na verdade, a etnicidade envolve a construção subjetiva da identidade com base na cultura compartilhada real ou pressuposta e/ou descendência comum, e os grupos têm sido estudados pelos antropólogos e sociólogos com base na auto-definição e definição pelos outros (e.g. BARTH, 1969: 10; COHEN, 1978; CHAPMAN, McDonald e Tonkin, 1989; RINGER e Lawless, 1989; SHENNAN, 1994). Em muitos exemplos, somente certas práticas são envolvidas na percepção e expressão da diferença étnica, enquanto outras práticas culturais e crenças são compartilhadas para além das fronteiras étnicas (ver HODDER, 1982). Além disso, os processos envolvidos na construção das identidades étnicas e a seleção de características culturais e lingüísticas particulares como símbolos relevantes de identidade acontecem no contexto da interação social e envolvem a atribuição de identidade frente aos outros (ver BARTH, 1969; ROOSENS, 1989; ERIKSEN, 1992). Em muitos exemplos, a construção ativa de identidade está embutida na negociação dos interesses econômicos e políticos ou o que pode ser amplamente denominado relações de poder. Por exemplo, tem sido mostrado que os indivíduos podem mudar a identidade em diferentes situações ou até permanentemente, dependendo de seus interesses (e.g. BARTH, 1969; EIDHEIM, 1969), e muitos estudos têm explorado as maneiras pelas quais os

grupos étnicos se formaram e o contexto de resistência à dominação colonial e do Estado (ver COMAROFF e Comaroff, 1992; DEVALLE, 1992; ERIKSEN, 1992).

Tal abordagem para a etnicidade marca uma importante fuga da hipótese tradicional de que os grupos étnicos refletem culturas e línguas distintas, uma idéia que tem sido central para muitas disciplinas nas Ciências Humanas, incluindo a Arqueologia. Já não pode ser admitido, como na Arqueologia histórico-cultural, que as culturas arqueológicas reflitam povos do passado, um ponto que tem sido realçado em inúmeras posições dos anos 1960 em diante. (e.g. BINFORD, 1962; UCKO, 1969; HODDER, 1978; RENFREW, 1987; SHENNAN, 1994). Certos aspectos da cultura material podem ter sido envolvidos na expressão das identidades étnicas no passado, mas muitos outros podem ter sido compartilhados entre grupos. De fato, é pouco provável que a identidade de um grupo seja monolítica e homogênea, assim como não são as crenças e práticas que participaram dessa identidade. É também provável que as relações entre identidades étnicas particulares e tipos particulares de cultura material (“marcadores étnicos”) tenham sido fluídas e ambíguas e a expressão da etnicidade pode ter mudado em diferentes contextos de interação social. Assim, a adoção do estilo de cerâmica “ocidental” pelas comunidades de imigrantes chineses nos Estados Unidos, ou a adoção de estilos arquitetônicos greco-romanos pelas comunidades judaicas no final do primeiro milênio antes de Cristo, não *necessariamente* representam evidência de aculturação ou helenização. É da mesma forma provável que tais tipos de cultura material foram deliberadamente apropriados e redefinidos na expressão da identidade chinesa ou judaica (e ver RUBERTONE, 1989: 36; RAJAK, 1994: 235).

Assim, teorias recentes da etnicidade nas Ciências Humanas apresentam um importante desafio para as técnicas tradicionais de identificar grupos étnicos na Arqueologia. Se aceitamos que a identidade étnica é essencialmente baseada na identificação autoconsciente com um grupo particular (SHENNAN, 1994: 14), tais teorias poderiam parecer sustentar o argumento de que os arqueólogos são dependentes das fontes históricas, pois estas fornecem o acesso às reflexões autoconscientes dos povos. Contudo, a maior parte das teorias de etnicidade que enfatizam os aspectos subjetivos e autoconscientes da identidade fracassam ao tratar da relação entre cultura e etnicidade (ver JONES, 1997: 87). Tem sido convincentemente demonstrado que não há relação um a um entre grupos étnicos e culturas, mas a precisa relação entre percepções dos autores e expressões da etnicidade, e os contextos culturais e relações sociais nos quais eles estão inseridos, têm sido negligenciados (e.g. BARTH, 1969; GLAZER e Moynihan, 1975; RINGER e Lawless, 1989). Antes, a cultura foi reduzida a um conjunto epifenomenal e arbitrário de símbolos manipulados na perseguição por

interesses de grupos em variados contextos sociais e históricos (ERIKSEN, 1992: 30).

A relação entre a consciência de etnicidade dos povos e seus contextos culturais pode ser explorada por meio de teorias da prática que se direcionem à relação geral entre as condições de vida social e as construções subjetivas dos povos de sua realidade social (ver BENTLEY, 1987, 1991; JONES, 1997). O antropólogo Pierre Bourdieu (1977) argumentou que os povos possuem disposições duráveis e freqüentemente subliminais, relativas a certas percepções e práticas (tais como aquelas relativas à divisão sexual do trabalho, moralidade, gostos e assim por diante). Tais disposições tornam-se parte de um sentido individual de si em uma tenra idade, e são geradas por condições, compondo um ambiente social particular, como modos de produção ou acesso a certos recursos (BOURDIEU, 1977: 77-93). Bourdieu chama a totalidade dessas disposições *habitus*. Em contraste às teorias tradicionais de cultura, o *habitus* não consiste em um sistema de regras normativas que existem fora da história individual (BOURDIEU, 1977: 72). Antes, as orientações do *habitus* “são de uma vez ‘estruturas estruturantes’ e ‘estruturas estruturadas’; elas formam e são formadas pela prática social” (POSTONE, LiPuma e Calhoun, 1993: 4).

O conceito de *habitus* pode ser usado para explicar a maneira pela qual as classificações étnicas subjetivas são baseadas nas condições sociais, caracterizando domínios sociais particulares. A etnicidade não é um reflexo passivo de similaridades e diferenças nas práticas culturais e condições estruturais nas quais os agentes são socializados. Também não é a etnicidade inteiramente constituída no processo de interação social por meio do qual as características culturais epifenomenais são manipuladas na busca por interesses econômicos e políticos. Antes, tirando da teoria da prática de Bourdieu, pode ser argumentado que a construção da identidade étnica é baseada nas disposições subliminares compartilhadas do *habitus* que formam e são formadas por um conjunto de práticas:

“[Um] *habitus* compartilhado gera sentimentos de identificação entre pessoas particularmente dotadas. Aqueles sentimentos são conscientemente apropriados e dão forma por meio de recursos simbólicos existentes” (BENTLEY, 1987: 173).

Além disso, esses “recursos simbólicos”, tais como língua, cultura material, crença e assim por diante, não são arbitrários. As práticas culturais e crenças que se tornam concretizadas como símbolos de etnicidade são derivadas de, e ressonam com, práticas habituais e experiências pessoais, como também refletem as condições imediatas e interesses que caracterizam situações particulares. Como Eriksen argumentou, os símbolos de etnicidade

são intrinsicamente ligados a mundos vividos, práticos, contendo significados específicos e relevantes, que por um lado contribuem para moldar a interação, e por outro lado limitam o número de opções na produção dos signos étnicos (1992: 45).

Ainda, o *habitus* e a etnicidade não são diretamente correspondentes, como na equação de cultura e etnicidade. Há um rompimento entre as disposições culturais compondo o *habitus* como um todo e a representação objetivada da *diferença* cultural envolvida na expressão da etnicidade. Disposições habituais compartilhadas fornecem a base para o reconhecimento das bases comuns de sentimento e interesses, e a percepção e comunicação das afinidades e diferenças culturais que a etnicidade acarreta. Contudo, uma consciência de etnicidade somente emerge no contexto da interação social entre pessoas de tradições culturais discrepantes. Tais formas de interação levam a um modo reflexivo de percepção, envolvendo uma racionalização consciente das práticas culturais que têm previamente constituído modos de comportamento subliminares e tomados como certos. Tal exposição para as arbitrariedades das práticas culturais, que têm até aqui sido tomadas como evidentes e naturais, permite e requer uma mudança “no nível do discurso, para racionalizar e sistematizar” a representação daquelas práticas culturais e, de forma geral, a representação da tradição cultural em si (BOURDIEU, 1977: 233). É em tal nível discursivo que as categorias étnicas são produzidas, reproduzidas e transformadas por meio da comunicação sistemática de diferenças culturais com relação aos “outros étnicos” particulares.

Há numerosos exemplos desse processo na literatura etnográfica. Por exemplo, no processo de interação e comunicação entre o povo tswana da África meridional e missionários evangelistas, ambos os grupos começaram a reconhecer distinções entre si. De fato, eles começaram a *objetivar* seu mundo em relação a um outro estranho, e no processo inventaram para si mesmos uma coerência e uma distinção autoconscientes. Essa objetivação da cultura não é uma fabricação, uma construção inteiramente instrumental. A etnicidade tswana é baseada na percepção de fundamentos compartilhados de prática e experiência em setswana (modos tswana) em oposição a sekgoa (modos europeus). Mas também tem sido fundamentalmente influenciada pela situação colonial que resultou em um rompimento com as formas pré-existentes de identidade. Foi somente como um resultado da interação entre os tswana e membros da sociedade colonial que a tradição tswana foi objetivada como um corpo coerente de conhecimento e prática, unindo o povo tswana como um grupo étnico. (Para mais discussões, ver COMAROFF e Comaroff, 1992)

Assim, a forma que as expressões das diferenças culturais tomam é constituída pela interseção do *habitus* dos povos com as condições sociais, constituindo um contexto histórico particular. Essas condições incluem os modos predominantes de dominação e a relativa distribuição dos meios materiais e simbólicos necessários para a imposição dos regimes dominantes de categorização étnica. A extensão pela qual a etnicidade é envolvida em realidades culturais pré-existentes representadas pelo *habitus* compartilhado é altamente variável e contingente nas transformações culturais geradas pelos processos de interação e a natureza das relações de poder entre os “grupos” que interagem (COMAROFF e Comaroff, 1992: 56). Além disso, as expressões das diferenças étnicas são um produto da inter-relação entre as práticas culturais *particulares* e as experiências históricas ativadas em qualquer contexto social, e mais amplamente discursos da etnicidade. Conseqüentemente, o conteúdo cultural da etnicidade pode variar substancial e qualitativamente em diferentes contextos, como pode também a importância da etnicidade (ver ERIKSEN, 1991 e 1992).

Tal teoria dá conta da natureza dinâmica e contextual da etnicidade, ao mesmo tempo que dirige-se à relação entre as percepções dos povos sobre a etnicidade e as práticas culturais e relações sociais em que eles estão inseridos. Além disso, ela sugere que provavelmente há diferenças significantes entre representações discursivas literárias de etnicidade e sua manifestação na prática social, que tem importantes implicações para a interpretação de grupos étnicos na Arqueologia Histórica.

Prática e Representação

A teoria da etnicidade proposta aqui sugere que os arqueólogos podem não ser capazes de encontrar um reflexo das “entidades étnicas”, representadas nas fontes históricas, no vestígio arqueológico (ver também MILLER, 1985: 202, com relação à casta). Com efeito, é possível questionar a própria existência de entidades étnicas limitadas e homogêneas, exceto em um nível conceitual abstrato. As categorias étnicas são baseadas em uma consciente reificação das práticas culturais transitórias, tendo lugar em diferentes contextos espaciais e temporais (BOURDIEU, 1990: 84, sobre genealogia e territorialidade), e o “grupo” somente existe no contexto da interpretação que justifica e explica as práticas do passado e os modos de interação e informa o futuro. Em contraste, a práxis da etnicidade resulta em múltiplas realizações transitórias da diferença étnica em contextos particulares. Essas realizações práticas da etnicidade em muitos exemplos envolvem a produção e consumo de distintos estilos de cultura material. Mas elas são

um produto da interseção de disposições perceptivas e práticas do povo envolvido e os interesses e oposições produzidos em um contexto social particular, em vez de categorias abstratas da diferença.

Essa distinção entre representações conceituais abstratas da etnicidade e a práxis da etnicidade é em vários sentidos análoga à distinção de Connerton (1989: 72) entre contextos de “inscrição” e “incorporação”. As representações abstratas da etnicidade são frequentemente encontradas em ‘práticas inscritas’, tais como a escrita, a arte e outras formas simbólicas, que entesouram e encapsulam a informação muito tempo depois que o “autor” deixou de informar. Ao passo que a práxis da etnicidade cai no domínio da “prática incorporativa”, tais como práticas diárias, atos de desempenho e comportamento corporal que transporta mensagens que um transmissor ou transmissores “concedem por meio de sua atividade corporal corrente, a transmissão ocorrendo somente durante o tempo que seus corpos estão presentes para manter esta atividade” (Connerton, 1989: 72).

Essas formas diferentes de prática, inscritiva e incorporativa, podem não ser vistas como categorias fixas e exclusivas; elas envolvem-se uma na outra e persistem ao lado uma da outra em qualquer situação sociocultural particular. Contudo, elas representam um útil dispositivo heurístico que nos permite isolar diferenças qualitativas na manifestação da etnicidade em diferentes contextos. Como Connerton (1989: 4, 100-1) ressaltou, a História interpretativa tem tradicionalmente tomado a inscrição, mais comumente a inscrição textual, como seu objeto privilegiado de pesquisa. Ao reconstruir grupos étnicos do passado, historiadores e arqueólogos têm combinado em dar prioridade às representações literárias da etnicidade e procuram por um reflexo isomórfico de tais categorias no registro arqueológico. Mas agir assim é cometer o engano de misturar manifestações da etnicidade qualitativamente diferentes. O registro arqueológico pode fornecer evidência para muitos aspectos da prática inscritiva, tais como em motivos simbólicos e estilos arquitetônicos, mas a vasta proporção de material recuperado é o produto de transitórias, mas contínuas, práticas culturais, muitas das quais podem ter sido envolvidas no reconhecimento e expressão da diferença étnica.

Isso não é sugerir que a vasta maioria de material arqueológico não é relevante para a análise da etnicidade. Ao contrário, a análise de tal material pode fornecer importantes informações sobre contextos experimentados, práticos, com os quais as representações inscritivas ou discursos da etnicidade cruzam e derivam seu poder. Também, o estudo da cultura material potencialmente fornece acesso a práticas multivocais que podem ser reduzidas a representações descontextualizadas e univocais por certas formas de análise textual (ver RAPPAPORT e Cummins, 1994: 92). O ponto que desejo enfatizar aqui é a importância de reconhecer diferenças qualitativas entre representações objetivadas, inscritivas da etnicidade e a práxis da

eticidade. Em lugar das aparentemente coerentes categorias étnicas que são produzidas em um nível discursivo, a práxis da etnicidade pode ser manifestada no registro arqueológico como uma complexa rede de fronteiras estilísticas sobrepostas, constituídas por expressões da diferença étnica, expressões que eram de uma vez transitórias, mas também sujeitas a reprodução e transformação em processos contínuos da vida social.

Conclusões

Debates recentes em Arqueologia Histórica têm contribuído para o desenvolvimento de uma abordagem centrada no sentido e contextual para o uso de fontes históricas e arqueológicas. Enfatizando a natureza situada e subjetiva da evidência histórica, esse trabalho fornece uma base importante para explorar o papel ativo dos textos na construção das identidades do passado. Além disso, de qualquer forma, é também importante considerar a maneira precisa na qual as tradições materiais e literárias são ligadas na construção da realidade social. Explorando as maneiras pelas quais a literatura e a cultura material são simultaneamente envolvidas na construção da etnicidade, torna-se claro que há importantes diferenças qualitativas entre a representação da etnicidade na literatura, e outras formas de inscrição, e expressões da etnicidade incorporadas nas práticas culturais que contribuíram, de forma significativa, para o registro arqueológico. Como um resultado, as fontes arqueológicas e históricas podem fornecer tanto perspectivas complementares como contraditórias sobre as etnicidades do passado.

Tal abordagem tem importantes implicações para a análise dos grupos étnicos em Arqueologia Histórica. Nem arqueólogos, nem historiadores podem continuar a aceitar as categorias étnicas representadas em fontes literárias como representações diretas de entidades étnicas homogêneas, com coordenadas espaciais e temporais singulares. Mas, reciprocamente, eles não poderiam negligenciar a evidência literária em favor de análises arqueológicas supostamente mais “objetivas” da história de longo prazo, como tem sido a moda recente. Enquanto há um lugar para a análise de, por exemplo, processos econômicos e sociais de longa duração, há também considerável campo para uma Arqueologia da práxis social das identidades. Para fazer isso, será necessário abandonar a procura por grupos étnicos homogêneos e limitados e focar nas maneiras que os estilos particulares de cultura material podem ter sido envolvidos na expressão ativa da etnicidade em diferentes contextos. Além disso, por meio da análise da organização espacial, modos de produção, estilos arquitetônicos e assim por diante, arqueólogos podem explorar as maneiras pelas quais os sistemas discursivos

de diferença cruzam com os valores e modos de prática, o *habitus*, que caracterizaram contextos históricos particulares.

Assim, ao contrário da idéia de que os arqueólogos não podem esperar estudar etnicidade na ausência das fontes históricas, esta abordagem sugere que os historiadores não podem esperar estudar grupos étnicos do passado sem considerar a cultura material. Uma abordagem contextual e centrada no sentido para a análise arqueológica da etnicidade oferece uma contrapartida essencial para o estudo crítico das representações textuais da etnicidade. A práxis da etnicidade não pode ser ignorada em favor da análise de identidades sociais como construções inteiramente discursivas, como Norton ressaltou:

“A análise de processos discursivos tende a negligenciar a questão de como os significados são socialmente experimentados e vividos. A equação do social com o discursivo parece frequentemente achatá-lo ou empobrecer a textura da realidade social” (1993: 756).

Para evitar tal achatamento da etnicidade, é necessário focar nas maneiras que os discursos culturais sobre identidade são relacionados às relações sociais e atividades concretas, e a natureza variável da existência social desses discursos (ibid.). Os arqueólogos podem não ter fácil acesso às maneiras pelas quais os povos viveram no passado, mas eles podem certamente procurar explorar a práxis da etnicidade, e como ela se cruza com os sistemas discursivos de diferença representados nas fontes históricas, em vez de aceitar os últimos como representações diretas da realidade social.

Agradecimentos

Agradeço à Fapesp, por auxílio como professora visitante à Unicamp.

Referências Bibliográficas

- AUSTIN, D. The 'proper study' of medieval archaeology. In: *From the Baltic to the Black Sea. Studies in medieval archaeology*. D. Austin and L. Alcock (eds). Londres: Routledge, 1997, p. 9-42.
- BARTH, F. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. F. Barth (ed.). Boston, MA: Little Brown, 1969, p. 9-38.
- BEAUDRY, M. C., L. J. Cook and S. A. Mrozowski. Artefacts and active voices: material culture as social discourse. In: *The Archaeology of Inequality*. R. H. McGuire and R. Paynter (eds.). Oxford: Blackwell, 1991, p. 150-91.

- BENTLEY, G. C. Ethnicity and practice. *Comparative Studies in Society and History*. 29. ed. 1987, p. 24-55.
- BENTLEY, G. C. Response to Yelvington. *Comparative Studies in Society and History*. 33. ed. 1991, p. 169-75.
- BINFORD, L. R. Archaeology as anthropology. *American Antiquity*. 28. ed. 1962, p. 217-25.
- BOURDIEU, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOURDIEU, P. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity, 1990, p. 84.
- BURLEY, D. V., G. A. Horsfall and J. D. Brandon. *Structural Considerations of Métis Ethnicity: an archaeological, architectural and historical study*. Vermillion: The University of South Dakota Press, 1992.
- CHAMPION, T. C. Medieval Archaeology and the tyranny of historical record. In: *From the Baltic to the Black Sea: Studies in medieval archaeology*. D. Austin and L. Alcock (eds.). Londres: Routledge, 1997, p. 79-95.
- CHAPMAN, M., M. McDonald and E. Tonkin. Introduction. In: *History and Ethnicity*. E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.). Londres: Routledge, 1989, p. 1-21.
- CLARK, L. Gravestones: reflectors of ethnicity or class? In: *Consumer choice in historical archaeology*. S. M. Spencer-Wood (ed.). Nova York: Plenum Press, 1987, p. 389-95.
- COHEN, R. Ethnicity: problem and focus in anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 7. ed. 1978, p. 379-403.
- COMAROFF, J. e J. Comaroff. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.
- CONNERTON, P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- DEVALLE, S. B. C. *Discourses of Ethnicity. Culture and protest in Jharkhand*. Londres: Sage, 1992.
- DEVER, W. G. The Patriarchal traditions. Palestine in the second millennium BCE: the archaeological picture. In: *Israelite and Judean History*. J. H. Hayes and J. M. Miller (eds). Londres: SCM, 1977, p. 70-120.
- EIDHEIM, H. When ethnic identity is a social stigma. In: *Ethnic Group and Boundaries*. F. Barth (ed.). Boston, MA: Little Brown, 1969.
- ERIKSEN, T. H. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*. 26. ed. 1991, p. 127-44.
- ERIKSEN, T. H. *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Londres: Scandinavian University Press, 1992.
- ETTER, P. A. The West coast Chinese and opium smoking. In: *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America*. R. Schuyler (ed.). Farmingdale: Baywood Press, 1980, p. 97-101.
- FERGUSON, L. Looking for the 'Afro' in Colono-Indian pottery. *The Conference of Historic Site Archaeology Papers*. 12. ed. 1978, p. 68-86.

- GLAZER, N. e D. P. Moynihan. Introduction. In: *Ethnicity: theory and experience*. N. Glazer and D. P. Moynihan (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 1-26.
- HALL, M. Lifting the veil of popular history: archaeology and politics in urban Cape Town. In: *Social Construction of the Past: representation as power*. G. C. Bond and A. Gilliam (eds.). Londres: Routledge, 1994, p. 167-84.
- HODDER, I. *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Simple correlations between material culture and society: a review*. In: *The Spatial Organisation of Culture*. I. Hodder (ed). Londres: Duckworth, 1978, p. 3-24.
- JONES, S. *The Archaeology of Ethnicity: construing identities in the past and the present*. Londres: Routledge, 1997.
- KELLY, M. C. S. e R. E. Kelly. Approaches to ethnic identification in historical archaeology. In: *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America. Afro-Caribbean and Asian American culture history*. R. L. Schuyler (ed.). Nova York: Baywood, 1980, p. 133-43.
- KRAABEL, A. T. Synagoga Caeca: systematic distortion in Gentile interpretations of evidence for Judaism in the early Christian period. In: *To See Ourselves as Others see Us. Christians, Jews, 'Others', in late antiquity*. J. Neusner and E. S. Frerichs (eds.). Chico: Scholars Press, 1985, p. 219-46.
- LEONE, M. P. e P. B. Potter. Introduction: issues in historical archaeology. In: *The Recovery of Meaning: Historical archaeology in eastern United States*. M. P. Leone and P. B. Potter Jr. (eds.). Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1988, p. 1-22.
- LITTLE, B. J. Texts, images, material culture. In: *Text-Aided Archaeology*. B. J. Little (ed.). Flórida: CRC, 1992, p. 217-21.
- LUCY, S. J. The Anglo-Saxon cemeteries of East Yorkshire. Unpublished D. Phil. Thesis, University of Cambridge, 1995.
- McGUIRE, R. H. The Study of ethnicity in historical archaeological. *Journal of Anthropological Archaeology*. 1. ed. 1982, p. 159-78.
- MILLER, D. *Artefacts as Categories. A study in ceramic variability in central India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- NORTON, R. Culture and identity in the South Pacific: a comparative analysis. *Man*. 28(4). 1993, p. 741-59.
- ORSER, C. E. The archaeological search for ethnicity in the historic United States. *Archaeologia Polona*. 29. ed. 1991, p. 109-21.
- POSTONE, M., E. LiPuma e C. Calhoun. Introduction: Bourdieu and social theory. In: *Bourdieu: critical perspectives*. C. Calhoun, E. LiPuma and M. Postone (eds.). Cambridge: Polity Press, 1993, p. 1-13.
- PRAETZELLIS, A., M. Praetzellis e M. Brown. Artefacts as symbols of identity: an example from Sacramento's Gold Rush Era Chinese community. In: *Living in cities: current research in historical archaeology*. A. Sasaki (ed.). Pleasant Hill: The Society for Historical Archaeology, 1987, p. 38-47.

- RAJAK, T. Inscription and context: reading the Jewish catacombs of Rome. In: *Studies in Early Jewish Epigraphy*. J. Willem van Henten and Pl. Willem van der Horst (eds.). Leiden: E. J. Brill, 1994, p. 226-41.
- RAPPAPORT, J. e T. B. F. Cummins. Literacy and power in colonial Africa. In: *Social Construction of the Past: representation as power*. G. C. Bond and A. Gilliam (eds.). Londres: Routledge, 1994, p. 89-109.
- RENFREW, C. *Archaeology and Language. The puzzle of Indo-European origins*. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- RINGER, B. B. e E. R. Lawless. *Race, Ethnicity and Society*. Londres: Routledge, 1989.
- ROOSENS, E. E. *Creating Ethnicity: the process of ethnogenesis*. Londres: Sage Press, 1989.
- RUBERTONE, P. E. Archaeology, colonialism and 17 th-century Native America: towards an alternative interpretation. In: *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. R. Layton (ed.). Londres: Unwin Hyman, 1989, p. 32-45.
- SHENNAN, S. J. Introduction. In: *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. S. J. Shennan (ed.). Londres: Routledge, 1994, p. 1-32.
- TRIGGER, B. G. Romanticism, nationalism and archaeology. In: *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. P. L. Kohl and C. Fawcett (eds.). Londres: Routledge, 1995, p. 263-79.
- UCKO, P. J. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology*. 1. ed. 1969, p. 262-80.
- WHITELAM, K. W. Recreating the history of Israel. *Journal for the Study of the Old Testament*. 1986, p. 45-70.

A IMPORTÂNCIA DE SER URO: MOVIMENTOS INDÍGENAS, POLÍTICAS DE IDENTIDADE E PESQUISA GENÉTICA NOS ANDES PERUANOS

Michael Kent

University of Manchester – Reino Unido

Resumo: O objetivo deste artigo é explorar as inter-relações entre a pesquisa genética, as lutas políticas de movimentos indígenas e os processos de formação de identidade étnica. Em particular, visa analisar as condições sociais que levaram à colaboração entre os uros, um grupo indígena que habita as ilhas flutuantes do lago Titicaca (Peru), e pesquisadores do projeto Genográfico. Os uros, cujas reivindicações de uma identidade étnica diferenciada eram altamente contestadas no âmbito local, se associaram aos geneticistas com o objetivo de obter um apoio científico para a afirmação dessa identidade e como parte das suas estratégias políticas e demandas territoriais. Assim, esse caso contribui ao maior entendimento da incorporação da pesquisa genética dentro de políticas conceituais travadas em torno das identidades étnicas, bem como da articulação do conhecimento genético com registros preexistentes para definir tais identidades.

Palavras chave: Andes, genética, identidade, movimentos indígenas.

Abstract: The objective of this paper is to explore the interrelations between genetic research with human populations, the political strategies of indigenous movements and processes of identity formation. In particular, it will analyse the social conditions that have resulted in the collaboration between the Uros, an indigenous group living on the floating islands of Lake Titicaca (Peru), and researchers of the Genographic project. The Uros, whose claims to a differentiated ethnic identity were highly contested within the local context, engaged with geneticists with the aim to obtain scientific support for this identity. This was part of their political strategies for their territorial rights. As such, this case offers new insights into the incorporation of genetic research within the conceptual politics waged around ethnic identities, as well as the articulation of genetic knowledge with pre-existing registers to define such identities.

Keywords: Andes, genetics, identity, indigenous movements.

Em novembro de 2008 ocorreu um encontro inusitado na cidade peruana de Puno, à beira do lago Titicaca.¹ No *lobby* de um hotel se reuniram o prefeito, os vereadores e outras autoridades dos uros, um pequeno grupo indígena que mora em ilhas flutuantes artificiais no meio do lago, com uma equipe de geneticistas. Neste último grupo estava presente o professor Fabrício Santos, da Universidade Federal de Minas Gerais – coordenador do projeto Genográfico² para a América do Sul – e o professor Ricardo Fujita, da Universidad de San Martín de Porres, de Lima, o qual já tinha desenvolvido pesquisas genéticas anteriores sobre os uros em parceria com José Sandoval (Córdova et al., 2008; Delgado Silva et al., 2002; Sandoval et al., 2004). A reunião com os uros visava lhes apresentar os resultados preliminares de amostras coletadas entre eles no ano anterior.

Diferentemente do mundo indígena amazônico, nos Andes pequenos grupos relativamente isolados não são comuns. Ao contrário, a população indígena – constituída principalmente por aimarás e quéchuas – se conta aos milhões, e um contato intenso com o mundo não indígena foi estabelecido há séculos. A população assentada ao redor do lago Titicaca se estima em 1,5 milhão, com a maior cidade sendo a capital regional de Puno, com 120 mil habitantes. Nesse quadro, os uros representam a única exceção. Com uma população pequena, de aproximadamente duas mil pessoas, seu *habitat* até há pouco era relativamente isolado no meio dos extensos campos de junco da baía de Puno. Eles se consideram como descendentes dos antigos urus,³ geralmente reconhecidos como o primeiro grande grupo étnico dos Andes (Wachtel, 1990). As autoridades dos uros têm usado essa identidade diferenciada na luta por maior autonomia territorial frente a uma área protegida pelo

¹ Este trabalho resulta de uma reflexão desenvolvida no âmbito do projeto “Raça, genômica e mestiçagem na América Latina: uma abordagem comparativa”, financiada pelo Economic and Social Research Council do Reino Unido. A pesquisa foi financiada pela School of Social Sciences da Universidade de Manchester entre 2004 e 2007, com um total de 15 meses de trabalho de campo na baía de Puno. O Royal Anthropological Institute contribuiu com um Sutasoma Award em 2008. Informações adicionais foram coletadas durante breves visitas ao campo em Novembro de 2008 e Setembro de 2010. Agradeço particularmente a Thereza Menezes, Peter Wade, Ricardo Ventura Santos, Penny Harvey, John Gledhill, Olivia Harris e Karen Sykes para seus comentários e outras valiosas contribuições ao desenvolvimento desta reflexão.

² O nome é derivado do patrocinador principal do projeto, a National Geographic Society.

³ Reparar a ortografia diferente usada para se referir aos urus pré-colombianos. Essa ortografia é usada também pelos três grupos bolivianos que reivindicam a mesma descendência.

Estado – a Reserva Nacional del Titicaca, criada em 1978 – e populações ribeirinhas aimarás e quéchuas que reivindicam parte do mesmo território.

No encontro em questão, os geneticistas tinham ótimas notícias para oferecer às autoridades dos uros: as pesquisas deles demonstraram que os uros ainda conservam um importante componente genético diferencial no seu DNA, provavelmente derivado dos antigos Urus. Entre outras coisas, as análises revelaram a existência de alelos próprios, ou seja, características genéticas que são únicas e não se encontram em nenhuma outra população.⁴ Os uros presentes receberam a notícia com grande entusiasmo. O prefeito Julio Vilca, entre os uros um dos principais articuladores de uma identidade étnica diferenciada, ressaltou que esse estudo poderia ajudá-los muito na luta pelos seus direitos. O clima de efusão tomou conta dos geneticistas também, resultando numa troca de ideias sobre como os estudos deles poderiam ajudar na reivindicação dos direitos indígenas. Depois do encontro, o prefeito Julio deu várias entrevistas a mídias locais e nacionais nas quais afirmou que “os cientistas da National Geographic acabam de confirmar que eu sim sou uro, e que meu povo é o mais antigo dos Andes”.⁵

Os uros encontraram entre os geneticistas raros aliados na luta por sua identidade étnica, que costuma ser fortemente contestada por diversos segmentos sociais em Puno. Geralmente eram considerados como aimarás, não só por seus oponentes dentro do Estado, mas também por grande parte da elite intelectual, por antropólogos da Universidad Nacional del Altiplano sediada em Puno e até pelos próprios guias turísticos que vivem das visitas às ilhas flutuantes dos uros. Uma breve anedota serve como ilustração. Rosita Pino, irmã da coordenadora do Centro Cultural Casa del Corregidor que foi o primeiro espaço em Puno a divulgar as pesquisas de Fujita e Sandoval, narra da seguinte maneira um passeio que ela fez às ilhas flutuantes no começo de 2008:

Quando chegamos às ilhas, o guia como sempre começou a dizer que os uros não são uros de verdade. Então perguntei por que ele dizia isso. “Eu estudei as crônicas e então eu sei como eram os uros antigos”, me respondeu.⁶ Então lhe disse: “Mas você ainda não sabe que a genética demonstrou que os uros sim são

⁴ A ocorrência de alelos próprios é pouco frequente em populações andinas.

⁵ Comunicação pessoal (setembro de 2010).

⁶ Essa resposta também recebi frequentemente nas vezes que perguntei aos guias em que baseavam suas afirmações de que os uros não são uros.

uros de verdade?” O guia ficou calado e depois de um tempo disse: “Bem, na verdade é assim que na faculdade⁷ nos ensinam a falar sobre os uros.”

Essa anedota ilustra não só a que ponto a contestação da identidade dos uros tornou-se institucionalizada, mas também o poder potencial da genética de interferir nesse debate sobre a identidade deles e de desestabilizar o discurso dominante.

Esse quadro permite explorar algumas perguntas-chave que têm preocupado tanto geneticistas quanto antropólogos. Como o conhecimento genético é recebido pelas populações estudadas? Como este se entrelaça com políticas de identidade e lutas políticas? E como, de maneira mais geral, a genética se articula com registros sociais? (ver em particular Brodwin, 2002; Goodman; Heath; Lindee, 2003; Koenig; Lee; Richardson, 2008; Palsson, 2008; Santos, 2002; Wade, 2007). Este artigo visa contribuir com respostas a tais perguntas através da interpretação e contextualização do evento etnográfico acima descrito. Obviamente, a explicação mais simples da efusão entre geneticistas e autoridades dos uros é que as definições de ambos os lados coincidiram. Se não tivessem coincido, a recepção dos resultados por parte dos uros certamente teria sido muito menos calorosa. Aqui, contudo, gostaria de ir além do óbvio e analisar por que essa coincidência se tornou importante e o que isso revela sobre a relação entre a genética, as populações que ela pesquisa e os processos políticos nos quais estas estão imersas.

É importante ressaltar que o objetivo deste artigo não é avaliar se os uros são “uros de verdade”, mas analisar como essa pergunta se tornou relevante nesse contexto específico. Portanto não visa ressuscitar o intenso debate que foi travado dentro da antropologia durante os anos 1990 sobre a “invenção da tradição” e a autenticidade das identidades étnicas (ver, em particular: Hanson, 1989; Hobsbawm; Ranger, 1983; Sahlins, 1993, 1999; Thomas, 1992). Contudo, se interrogativas do tipo “são os uros realmente uros?” hoje em dia são geralmente descartadas como perguntas teóricas e analíticas a serem respondidas através da etnografia, elas continuam relevantes como questões etnográficas dentro de um campo social e político no qual populações

⁷ No Peru, guia turístico é uma profissão protegida por lei. Em Puno, só é permitido trabalhar como guia com diplomas dos cursos de turismo da Universidad Nacional del Altiplano e de dois institutos privados de ensino superior.

indígenas recebem fortes incentivos para a produção de identidades essencializadas. O enfoque aqui será, portanto, sobre as políticas conceituais travadas em torno da identidade dos uros.⁸ Vale também ressaltar que este artigo não visa interferir no debate sobre a legitimidade da pesquisa genética com populações humanas, mas contribuir para um entendimento maior das condições sociais que possam levar à aceitação ou rejeição desse tipo de pesquisa por parte das populações que constituem seu objeto.

Em continuação, este artigo apresentará os uros de hoje em dia e discutirá quem foram os Urus pré-colombianos. Depois, analisará os diferentes registros acionados para estabelecer ou negar a continuidade entre uns e outros. Em seguida, abordará a importância para os uros da afirmação de uma identidade étnica diferenciada, assim como a dialética entre essa afirmação e a negação dessa identidade por parte dos adversários políticos deles. Isso será seguido por uma análise do que o material apresentado aqui revela sobre a genética e a sua relação com processos e registros sociais. Finalmente, o artigo concluirá com uma discussão preliminar das consequências sociais da incorporação do conhecimento genético dentro do debate sobre a identidade dos uros.

Os uros hoje em dia

Nas suas autorrepresentações étnicas os uros costumam se definir como o “povo do lago” – ou “Qot Suñis”, na denominação que apropriaram da língua original uru. E nada poderia ser mais apropriado. A vida deles está intimamente ligada ao lago e seus recursos. Cerca de 60% da população está assentada em ilhas flutuantes nos vastos campos de junco – *totorales* na denominação local – da baía de Puno,⁹ o restante morando em terra firme no povoado de Chulluni. Essas ilhas artificiais são feitas de plataformas de juncos e suas raízes que se desprendem do fundo do lago em épocas de chuva quando o nível

⁸ Na área de pesquisa, políticas conceituais similares estão sendo travadas também em torno do próprio conceito de “indígena”. Tendo mudado de classificação de “índio” para “campesino” durante a segunda parte do século XX, as populações do Altiplano Andino voltaram a se apropriar de identificações étnicas como “indígena” a partir dos anos 1990. Contudo, princípios de representação baseados na classe e na etnia continuam a coexistir. Além disso, certos setores abandonaram o conceito “indígena” a favor da categoria de “originário”. Se neste artigo se emprega o conceito indígena, é devido ao fato de que na área de pesquisa a grande maioria das pessoas se autodefinia como tal.

⁹ Esses campos de junco têm uma dimensão de aproximadamente 30 mil hectares.

das águas sobe. No lugar de maior concentração de ilhas flutuantes – o rio Huili, um rio natural que percorre os campos de junco, a meia hora de barco de Puno – há hoje em torno de 60 ilhas de tamanho variável, com uma ilha típica contando entre três e oito famílias, e medindo uns 20 por 30 metros.

A economia dos uros está fortemente ligada ao uso dos recursos aquáticos, em particular através da pesca, da caça de aves e da coleta de ovos. Os juncos servem como material de base para a construção e manutenção das ilhas, das casas e de suas balsas, para a produção de artesanato para o turismo, e às vezes até como alimento. Hoje em dia um número cada vez maior dos uros encontra seu sustento numa vasta indústria turística centrada nas ilhas flutuantes. Esse *habitat* fora do comum tornou os uros um ícone nacional e segundo destino turístico mais importante do Peru depois de Machu Picchu. Devido à sua proximidade geográfica e sua ampla inserção no mercado turístico, a população dos uros tem uma considerável articulação econômica e política com a cidade de Puno. A maioria dos uros mais jovens tem cursado o segundo grau em escolas de Puno e Chulluni, e uma parcela deles inclusive nível superior, sobretudo na área de turismo. Contudo, práticas matrimoniais continuam predominantemente endôgamas.

O *habitat* das ilhas flutuantes também tem produzido uma sociabilidade muito particular entre os uros. A mobilidade territorial é uma característica central de sua vida social. Como as ilhas são flutuantes, elas são relativamente fáceis de mover. O nível do lago Titicaca é sujeito a flutuações importantes, não só entre a época de chuva e a estação seca, mas também entre ciclos mais longos de secas e inundações. Às vezes os campos de junco secam e se tornam terra firme, em outros momentos ficam inteiramente submersos. Portanto, dependendo do nível do lago, partes diferentes dos campos de junco são mais adequadas para morar. Em consequência, historicamente os uros têm ocupado diferentes partes dos campos de junco. O surgimento do turismo tem contribuído fortemente com esse processo: desde os anos 1970 houve um movimento constante de ilhas flutuantes dependendo de mudanças nas principais rotas turísticas.

Outra característica-chave da vida nas ilhas flutuantes é a flexibilidade social. A estrutura física pouco sólida das ilhas abre possibilidades em termos de moldar a vida social de formas inimagináveis para quem mora em terra firme. Quando numa ilha explode um conflito que passa além das possibilidades da mediação, a resolução mais comum é a separação: com uma serra se corta

a ilha em diferentes pedaços, e cada parte toma seu próprio rumo. A fissão e a fusão de ilhas também são usadas como recurso político. Quando em 2005 os uros mantiverem um guarda florestal da reserva refém durante 48 horas na escola da ilha Tribuna, o Ministério Público abriu um inquérito contra várias autoridades dos uros. Para evitar serem envolvidos no processo, os moradores da ilha Tribuna decidiram separar a ilha deles, dar nomes novos às duas partes e remover a escola para o outro lado do rio Huili. Assim, no dia em que uma delegação veio à ilha Tribuna para inspecionar o lugar do crime, este já tinha sido dissolvido.

A flexibilidade das ilhas flutuantes também abre importantes possibilidades para projetos de engenharia social. Desde o final dos anos 1990, vem ocorrendo um processo de gradual fragmentação das ilhas como parte de estratégias comerciais visando a maior concentração de ingressos turísticos. Grupos de famílias com acesso privilegiado a guias turísticos, juntos com os próprios guias que recebem delas comissões pelo dinheiro gasto pelos turistas, têm promovido a separação de ilhas em unidades cada vez menores para evitar a dispersão dos ingressos. Pressionadas pela faixa da população que dessa maneira viu sua participação no turismo reduzida, as autoridades dos uros tentaram em várias ocasiões impor a unificação das ilhas em unidades maiores, para assim garantir uma distribuição maior dos ingressos. Inicialmente exitosas, essas iniciativas sempre acabaram sendo revertidas quando diminuía a pressão política. Portanto, devido a esses processos a vida social entre os uros se desenvolve numa fissão e fusão constante de ilhas.

Os urus pré-colombianos

Na época da Conquista, os urus constituíam aproximadamente 25% da população do sistema aquático Titicaca, que abrange desde os rios afluentes ao noroeste do lago até o *salar* de Coipasa no centro-oeste da atual Bolívia. Essa percentagem se tornava significativamente mais alta na baía de Puno (36%), com algumas áreas que tinham uma população inteiramente uru (Wachtel, 1978, p. 1130). Os urus – de provável origem amazônica – são geralmente reconhecidos pelos historiadores como o primeiro grupo étnico a ter povoado os Andes (Wachtel, 1990). Inclusive, na cosmologia aimará eles são considerados remanescentes de uma época pré-humana que precede ao nascimento do sol (Bouysse-Cassagne, 1992; Bouysse-Cassagne; Harris, 1987).

Originalmente, a população uru tinha uma existência híbrida entre os espaços aquáticos e a terra firme, com uma economia que combinava a agricultura com o uso dos recursos aquáticos. Em decorrência das invasões sucessivas por grupos aimarás e pelos Incas, uma proporção cada vez maior ficou confinada a uma vida em ilhas flutuantes no meio dos campos de junco, sem acesso a terras próprias. O caráter labiríntico dos campos de junco lhes permitia escapar ao controle dos novos grupos dominantes e manter uma autonomia relativa. Os urus que permaneciam em terra geralmente serviam de mão de obra aos caciques aimarás. No mundo social andino, na véspera da Conquista, os urus eram uma população de status inferior, inclusive pagando os tributos mais baixos à administração do império inca. Na maioria, mantinham um alto grau de endogamia e falavam idiomas próprios, geralmente denominados como *uruquilla* e *pukina* pelos cronistas. Portanto, na época pré-colombiana a categoria uru não era unicamente étnica, mas evidenciava um entrelaçamento entre pertencimento étnico, especialização econômica e estratificação social (Salazar; Callisaya; Ortiz, 2003; Wachtel, 1990).

Hoje em dia, além dos uros da baía de Puno, só permanecem três outros grupos que se identificam como urus, todos na Bolívia: os *chipayas* do *salar* de Coipasa (com uma população de aproximadamente 2000 pessoas), os *moratus* do lago Poopó (500 pessoas) e os *iruhitos* da laguna Desaguadero (150 pessoas). Contrariamente aos uros de Puno, eles são amplamente reconhecidos como urus “de verdade” e foram objeto de um número considerável de estudos antropológicos, linguísticos e etno-históricos.¹⁰ Os *chipayas* e parte da população dos *iruhitos* ainda mantêm a língua própria.¹¹ Nas três comunidades o uso dos recursos aquáticos permanece central na vida cotidiana. Contudo, nenhum desses urus bolivianos vive atualmente em ilhas flutuantes; os últimos a serem sedentarizados foram os *moratus* nos anos 1940 (Wachtel, 1990).

Registros de continuidade e ruptura

Ao centro do debate sobre a identidade dos uros da baía de Puno está a pergunta se existe ou não uma continuidade entre eles e os urus pré-colombianos.

¹⁰ Um levantamento bibliográfico feito em 2003 pelo Museo de Etnografía y Folclore de La Paz revelou mais de 170 publicações sobre os urus da Bolívia (Vladimir Salazar, comunicação pessoal).

¹¹ Essa língua é hoje referida como *uchumataqu*.

Nesse debate, diferentes registros – socioculturais, linguísticos, etno-históricos e genéticos – são acionados por uma variedade de atores para estabelecer ou negar essa continuidade.

Um primeiro registro sociocultural de continuidade é usado pelos próprios uros, para quem a característica definidora do que é ser uro consiste no estilo de vida nas ilhas flutuantes e a ligação íntima com o lago e seus recursos. Nas suas autorrepresentações e no seu discurso político, eles frequentemente estabelecem uma conexão direta com os urus pré-colombianos que viviam num mesmo *habitat* e baseavam seu sustento na caça, na pesca e na coleta. Um pronunciamento de 2005, por exemplo, afirma o seguinte:

Somos os primeiros a habitar os Andes e a viver no lago Titicaca [...]. Somos parte do lago e ele é parte de nós, os campos de junco são o nosso lar, o nosso refúgio, as aves são os nossos irmãos e nossos antepassados ainda vivem nele [o lago]. Vivemos dos recursos do lago Titicaca como os nossos antepassados, porque ser uro [...] para nós significa ser caçador e pescador por excelência.¹²

Em contraste, outro registro – também de natureza sociocultural – estabelece uma enfática descontinuidade entre os urus antigos e a população atual das ilhas flutuantes. A visão mais difundida na cidade de Puno é que os urus originais se extinguíram há muito tempo e que a população atual das ilhas descende de aimarás que se estabeleceram nos campos de junco entre o final do século XIX e a década de 1940. Contudo, histórias orais coletadas pelo antropólogo Henry Flores¹³ e por mim mesmo estabelecem a presença dos uros nos campos de junco da baía de Puno remontando até pelos menos à Guerra do Pacífico (1879-1884).¹⁴

Quando visitei o departamento de antropologia da Universidad Nacional del Altiplano em Puno pela primeira vez em 2004, fiquei surpreso ao descobrir que – além de uma pesquisa sobre a tecnologia das ilhas flutuantes – nenhum estudo tinha sido realizado sobre os uros. Perguntado sobre a razão dessa

¹² Esse pronunciamento foi escrito na ocasião do lançamento de um livro sobre o primeiro encontro oficial com os grupos urus da Bolívia, e assinado pelo então prefeito Juan Coyla e seu sucessor Júlio Vilca.

¹³ Comunicação pessoal (abril de 2006).

¹⁴ Além disso, um número considerável de habitantes aimarás da península de Chucuito reclamam ser descendentes da população das ilhas flutuantes, tendo migrado à terra durante a seca dos anos 1940. Isso inverte o quadro.

ausência, um dos principais antropólogos do departamento respondeu: “Não estamos interessados nos uros porque perderam a identidade deles.” Exemplos frequentes que ouvi em Puno ao longo dos anos para atestar essa “falta de identidade” incluem o fato de os uros só terem reintroduzido o uso de roupas típicas há aproximadamente dez anos, motivados por interesses turísticos; de eles não terem uma vida cerimonial rica; e, em geral, de serem muito “modernos”, com aparelhos de DVD em casa e um poder aquisitivo mais alto que seus pares nas comunidades da ribeira. Em outras palavras, por eles não possuírem os sinais diacríticos aos quais populações indígenas precisam corresponder para serem consideradas “autênticas” (ver Conklin, 1997; Rosaldo, 1988).

Outro registro que é acionado para negar uma continuidade entre uros presentes e passados é o da linguística. Os uros da baía de Puno falam hoje em dia aimará. Esse argumento adquire um peso importante, dada a tendência nos Andes de equiparar identidade étnica com língua. Por exemplo, um indivíduo é identificado como quéchua ou aimará segundo a língua que ele ou ela fala. Nesse registro – bem como no registro sociocultural anterior – os grupos urus da Bolívia frequentemente servem como contraponto ao que seria um uru autêntico (para maiores informações sobre a língua uru, ver Cerrón Palomino, 2006; Rivet; Crequit-Montfort, 1925; Torero, 1992). Contudo, há várias indicações de que na baía de Puno o desaparecimento da língua original uru ocorreu num passado relativamente recente. Segundo Otilia Valderrama, que ofereceu cursos de alfabetização aos uros assentados nos campos de junco durante os anos 1940, nessa época eles falavam um aimará entrelaçado com palavras desconhecidas, que eles atribuíam à língua original deles, sugerindo que essa língua estaria num processo de transição ainda inconcluso para o aimará. Além disso, um estudo de linguistas alemães de 1929 revela que naquele tempo na comunidade ribeirinha de Chimu – onde hoje em dia se fala aimará – a língua dominante era o *uruquilla* (Torero, 1992).

Uma descontinuidade importante ocorreu também nos sistemas classificatórios. Como revela a pesquisa etno-histórica de Nathan Wachtel (1990), a redução dramática da população uru de 25% do total do sistema aquático Titicaca na época da Conquista para uns poucos milhares hoje em dia não foi devida à extinção dos urus, mas à gradual redefinição deles como aimarás. O fator crucial nesse processo é o uso pelas autoridades coloniais dos rótulos “uru” e “aimará” não como categorias étnicas, mas como categorias tributárias. Devido ao fato de que os urus tinham menor acesso a recursos

econômicos vitais – principalmente terra e gado – do que os aimarás, eles pagavam menos tributo, geralmente cerca da metade do tributo dos aimarás. Isso, contudo, significava que eles também gozavam de menos direitos e mantinham seu *status* inferior da época pré-colonial. Em consequência, no momento em que indivíduos ou grupos urus tiveram os recursos suficientes, eles optaram por pagar os mesmos tributos que os aimarás para assim acederem ao *status* e aos direitos plenos correspondentes. Dessa forma eles passaram para a categoria de aimará.

Além disso, as políticas de sedentarização dos urus por parte das autoridades coloniais contribuíram de maneira significativa para esse processo de aimarização. As autoridades incentivaram – e, sobretudo durante as várias revoltas urus no primeiro século e meio da colônia, frequentemente forçaram – a população aquática a se estabelecer em terra firme e a se tornar agricultora, para assim tornar o controle sobre ela mais fácil. Essa política era facilitada pelo aumento da disponibilidade de terras devido à redução drástica da população andina em decorrência da Conquista. O resultado desses processos foi uma gradativa aimarização dos urus, praticamente concluída no final do século XVII (Wachtel, 1978, 1990). Esse caso não é uma exceção: desde a colônia até ao presente, há nos Andes uma tendência à sobreposição de categorias étnicas, biológicas, sociais e econômicas (De la Cadena, 2000, 2005; Harris, 1995).

O último registro acionado dentro do debate sobre a identidade dos uros é o genético. Esse sim afirma uma continuidade entre passado e presente. Se as transições nos sistemas classificatórios dificultam as tentativas de estabelecer continuidades identitárias entre a época pré-colombiana e o presente, elas também abrem a possibilidade de questionar afirmações de descontinuidade desde o ponto de vista genético. A introdução de um artigo publicado por Sandoval, Fujita e colaboradores revela que foi justamente a pesquisa de Nathan Wachtel que os levou à hipótese da continuidade biológica dos urus. Depois de mencionar o processo de aimarização analisado por Wachtel, eles argumentam que “estes antecedentes levam a pensar que os habitantes das ilhas Los Uros manteriam ainda parte do seu acervo genético proveniente dos *urus* originais” (Sandoval et al., 2004, p. 162, tradução minha).¹⁵

¹⁵ Ricardo Fujita afirma ter trabalhado desde o começo da sua pesquisa no lago Titicaca com a hipótese dos “uros aimarizados” (comunicação pessoal).

A pesquisa genética de Fujita e Sandoval restabeleceu essa continuidade entre urus pré-colombianos e a população atual dos uros da maneira seguinte:¹⁶ fora as ilhas dos uros, foram coletadas amostras em duas comunidades quéchuas e uma comunidade aimará assentadas em ilhas do lago Titicaca. A parte do genoma analisado foi o DNA mitocondrial, que se transmite integralmente da mãe para os filhos e, portanto, permite identificar o ancestral mais remoto do lado materno. Considera-se que, entre as populações ameríndias,¹⁷ existem quatro haplogrupos – grupos de pessoas que têm certos marcadores ancestrais em comum – principais: A, B, C e D. Os resultados da pesquisa revelam que as duas comunidades quéchuas e a aimará analisadas se encontram quase integralmente dentro do haplogrupo B. Em contraste, os uros são os únicos com uma significativa proporção do haplogrupo A2: 18% (Sandoval et al., 2004, p. 166). Portanto, o primeiro passo na análise consistiu em estabelecer uma diferença com as populações ao redor.

O passo seguinte foi traçar essa diferença a uma origem distinta. Enquanto o haplogrupo B está associado principalmente com a área do Pacífico, os haplogrupos A, C e D se encontram de maneira predominante na região amazônica. Aimarás e quéchuas em grande maioria possuem o haplogrupo B, sugerindo uma subida aos Andes desde a costa do Pacífico (Merriwether et al., 1996; Rodriguez-Delfin; Rubin-de-Celis; Zago, 2001). Em contraste, para Sandoval, Fujita e colegas a presença do haplogrupo A2 entre os uros apontaria para uma origem remota amazônica (Sandoval et al., 2004, p. 165-167). Eles reforçam essa hipótese se referindo a teorias baseadas em estudos linguísticos e de grupos sanguíneos que também sugerem um povoamento diferenciado dos Andes – com a primeira leva populacional subindo desde a Amazônia – e um parentesco dos urus com os *arawaks* da região amazônica (ver também Greenberg, 1987; Rivet; Crequit-Montfort, 1925; Torero, 1992).¹⁸

Essas considerações levam Sandoval, Fujita e colegas à conclusão que: “os habitantes das ilhas dos uros conservam ainda um importante componen-

¹⁶ Para essa pesquisa foram usadas 28 amostras coletadas em 1998 por José Sandoval entre alunos escolares, 19 das quais numa escola das ilhas flutuantes e outras 9 na escola de Chulluni, em terra firme.

¹⁷ Aqui difiro do uso do conceito indígena porque ameríndio é o conceito mais comum usado hoje em dia em publicações genéticas para se referir às populações indígenas das Américas.

¹⁸ De fato, segundo Fabrício Santos – coordenador do projeto Genográfico para a América Latina – o próximo passo na pesquisa será de comparar o material genético dos uros com o dos *arawaks* e outros povos amazônicos (comunicação pessoal, agosto de 2010).

te genético uru [...] indo de encontro à ideia da sua extinção” (Sandoval et al., 2004, tradução minha). Em outra publicação, os autores sugerem que o resultado da pesquisa “poderia indicar maior antiguidade” dos uros (Córdova et al., 2008, p. 28). Como mencionado na introdução, os primeiros resultados das análises com as amostras mais recentes coletadas no âmbito do projeto Genográfico evidenciam a existência de alelos próprios entre os uros, o que reforçaria a ideia de uma continuidade genética.¹⁹ Segundo Ricardo Fujita, isso indicaria que “geneticamente eles sim são uros”.²⁰

A importância de ser uro

Uma questão central para entender a recepção que os uros deram à pesquisa genética é o porquê da afirmação de uma identidade étnica diferenciada ter se tornado tão importante para os uros da baía de Puno. Um primeiro fator-chave é o turismo. A atração dos uros no mercado turístico não é só constituída pelo *habitat* particular deles nas ilhas flutuantes, mas também pela imagem de uma cultura milenária que oferecem. Para competir nesse mercado se tornou também de importância estratégica para os uros se pautarem como uma cultura original e diferenciada dos vizinhos aimarás e quéchuas. Com o crescimento do turismo eles continuaram a reforçar essa imagem, embora – como já mencionado – ela venha sendo contestada por um segmento importante da própria indústria turística.

Desde 2001, o conflito com a reserva vem fornecendo aos uros outro incentivo importante para a afirmação de uma identidade étnica diferenciada.²¹ A Reserva Nacional del Titicaca foi criada pelo governo peruano em 1978 para regular o uso dos recursos naturais dentro dos campos de junco. Com uma presença relativamente fraca na área durante as primeiras duas décadas devido à limitação de recursos, a administração da reserva se torna mais efetiva a partir de 1996, com doações do governo alemão. Embora as relações com os uros

¹⁹ Contudo, como se trata de resultados preliminares de uma análise em andamento e como ainda não foram publicados, não podem ser tratados em maiores detalhes aqui.

²⁰ Comunicação pessoal (setembro de 2010).

²¹ Se este artigo analisa os discursos identitários e as estratégias políticas que predominam entre as autoridades dos uros, isso não significa que o consenso entre a população seja total. Contudo, por razões de espaço não será possível discutir divisões internas ou a variedade de posições frente ao conflito que existem ao nível individual.

nunca tenham sido fáceis, o conflito aberto só se instalou no ano 2001, com a tentativa da reserva de se apropriar do controle sobre os fluxos e ingressos turísticos para as ilhas flutuantes, ameaçando dessa maneira a principal fonte de ingressos dos uros. A resposta inicial das autoridades dos uros foi de exigir a conversão do seu território aquático – na definição deles 11.383,75 hectares, ou perto de 40% da área da Reserva Nacional – numa reserva comunal. Esse é um estatuto territorial dentro do sistema peruano de áreas protegidas que foi concebido para a gestão direta por parte de populações indígenas. Depois de expulsar os agentes da Reserva Nacional do seu posto de controle principal dentro dos campos de junco em junho de 2002, os uros decretaram a criação da reserva comunal e começaram a gerenciar seu território como uma área protegida, espelhado na administração da Reserva Nacional.²² Iniciaram um forte *lobby* para o reconhecimento oficial da reserva comunal pelo Estado, que chegou a incluir como aliados o governo regional de Puno e o próprio presidente do Peru, Alejandro Toledo. Sentindo-se ameaçadas nos seus próprios direitos territoriais pela ofensiva política dos uros, muitas comunidades aimarás e quéchuas da ribeira se aliaram com a Reserva Nacional. Elas constituíram comitês de conservação em cada comunidade e formularam suas próprias reivindicações territoriais baseadas nos usos tradicionais (para análises mais detalhadas sobre o conflito em seus variados aspectos, ver Guevara-Gil, 2007; Kent, 2006, 2008, 2009; Orlove, 1991).²³

Até então as sete reservas comunais existentes no Peru tinham sido criadas na região amazônica, no território de populações indígenas relativamente pequenas e isoladas. No Peru, a identidade indígena dos povos amazônicos em geral é cercada de menos ambiguidades do que no caso das populações andinas. Um obstáculo principal para a transposição da categoria reserva comunal para os Andes foi a existência de uma população aimará e quéchua que se contava aos milhões, e cuja identidade se encontrava num processo

²² Entre outras medidas, montaram uma estrutura administrativa, que incluía um chefe e dez guardas florestais; elaboraram um zoneamento ambiental e um plano de exploração turística; decretaram a proibição de caça às aves nas proximidades das ilhas flutuantes, implementada através de patrulhas frequentes e um sistema de sanções contra infratores. O cargo de chefe de reserva comunal foi ocupado por Julio Vilca, antes do seu período como prefeito.

²³ Apesar do apoio político considerável que mobilizaram dentro do próprio Estado, os uros não conseguiram o reconhecimento da reserva comunal. Quando as negociações estancaram no final de 2004, eles mudaram de estratégia e junto com varias populações ribeirinhas exigiram a abolição da Reserva Nacional e a titulação dos campos de junco em nome das populações locais.

ainda inconcluso de transição de *campesino* para indígena.²⁴ Portanto, para demandar uma reserva comunal foi de importância fundamental para os uros afirmarem uma identidade que fosse indígena sem ambiguidade, e que se diferenciasse claramente dos aimarás e quéchuas ao seu redor. Em um pronunciamento datado de 5 de dezembro 2005, afirmam:

Somos o povo mais antigo do que qualquer povo dos Andes, antes dos aimarás, antes dos incas. [...] nós seguimos nos considerando pescadores, caçadores e coletores de ovos.

Reivindicar maior antiguidade do que os aimarás e quéchuas também servia para afirmar retoricamente direitos que antecedem os dos seus oponentes nas comunidades da ribeira. Além disso, referências à identidade clássica dos urus como caçadores, pescadores e coletores também lhes permitiram estabelecer conexões com uma categoria de população – caçadores e coletores – que dentro do imaginário ambiental é concebida como interagindo de maneira mais harmônica com o meio ambiente, assim construindo simbolicamente suas qualificações para o manejo de um território redefinido em termos ambientais (ver Ramos, 1998; Redford, 1990; Wade, 1997). Finalmente, a sua imagem emblemática como ícone nacional e a visibilidade pública que isso lhes conferiu permitiu aos uros conquistarem apoio político até nos mais altos escalões do governo central.

A resposta por parte de atores ligados à Reserva Nacional e seus aliados foi precisamente a negação dessa identidade diferenciada dos uros, reforçando de maneira substancial as contestações a essa identidade que já circularam em Puno. Nas suas representações, eles atacaram dois pontos centrais na construção dos uros de uma continuidade com o passado: a relação íntima deles com o lago Titicaca e a ocupação do território. Um discurso que chegou a se escutar frequentemente em Puno é que

os uros não moram nas ilhas flutuantes. Eles são aimarás que vivem em terra firme e toda manhã remam até as ilhas para brincar de uros e enganar o turista.

²⁴ Ver também a nota 8.

A adoção desse discurso pela Reserva Nacional coincidiu com a intensificação do conflito com os uros na primeira metade de 2002.²⁵ Até então, as representações oficiais que a reserva oferecia dos uros tendiam a enfatizar a sua distinção étnica. O primeiro plano de gestão da Reserva Nacional, por exemplo, afirma que os uros “conservaram, sem dúvida, parte das tradições e costumes do antigo povo uros” (Cepid, 1979, p. 26, tradução minha). E nos informes anuais que produziu durante os anos 1990, a “cultura milenar dos uros” figurava regularmente como um dos “atrativos principais” da reserva. A mudança de discurso parece, portanto, ser estreitamente relacionada à dinâmica do conflito.²⁶ Essa negação da identidade diferenciada dos uros não foi só propagada pelos agentes da própria Reserva Nacional, mas também com particular força pelos seus aliados aimarás e quéchuas da ribeira no seu questionamento das reivindicações feitas pelos uros de direitos que precederiam aos deles.

A reação dos uros foi afirmar com ainda mais força a identidade deles como uros. Um elemento-chave nessa estratégia foi a articulação com os três grupos da Bolívia – *chipayas*, *moratos* e *iruhitos* – que são amplamente reconhecidos como urus. Em março de 2004 foi organizado o primeiro encontro com representantes dos quatro grupos da comunidade *iruhito* na Bolívia.²⁷ Esse evento foi propagado como “o primeiro encontro da Nação Uros em 500 anos”. Durante uma semana os participantes compararam suas práticas sociais e culturais como a pesca e a caça, seus mitos e sua língua, assim como refletiram sobre uma identidade coletiva e possíveis estratégias políticas conjuntas. O encontro culminou na promulgação da nova fundação da “Nación Qhas Qot Suñi Uros”.²⁸

²⁵ Vários colaboradores próximos à reserva afirmam que a iniciativa foi tomada pelo então chefe de reserva Carlos Panduro, cuja gestão entre fevereiro e junho de 2002 foi particularmente marcada por confrontos com os uros.

²⁶ Essa hipótese é reforçada por outra mudança simultânea de discurso. Antes do conflito, os documentos oficiais da Reserva Nacional costumavam representar os uros como uma população que vivia em relativa harmonia com o meio ambiente. Em contraste, a partir de 2002 passou a redefini-los como poluidores e predadores ambientais, contrariando assim os esforços dos uros de construir uma imagem étnica ambientalizada. Inclusive, em 2005 as principais autoridades dos uros enfrentaram um processo penal por infrações às leis ambientais, iniciado por uma denúncia feita pela Reserva Nacional e só arquivado em 2008.

²⁷ Os uros da baía de Puno enviaram 20 representantes.

²⁸ Esse termo resultou de um compromisso entre os vários grupos e suas autodefinições. Enquanto os *iruhitos* e *moratos* se definiam como “Qot Suñi” – o povo do lago – os *chipayas* usavam o termo “Qhas Suñi”, o povo das águas. Os uros da baía de Puno insistiram em manter o termo “uro”, dada a sua importância na luta deles e como marca estabelecida no mercado turístico.

Enquanto os uros da baía de Puno tiveram pouca participação ativa na organização do primeiro encontro,²⁹ eles tomaram a frente na consolidação dessa articulação. O próprio Julio Vilca – prefeito na época da visita dos geneticistas, e eleito “autoridade originária” em 2004 para representá-los na Nação Uros – foi um dos catalisadores principais desse processo. Dentro da própria comunidade foi ele quem mais enfatizou a importância de recuperar elementos identitários uros. Ele coordenou a organização do segundo encontro da Nação Uros em novembro de 2005 nas ilhas flutuantes. Um terceiro encontro foi organizado em Chipaya em 2007 e um quarto em 2010, com várias reuniões menores de autoridades nos intervalos. O interesse principal dos uros da baía de Puno nessa articulação foi o de se associar publicamente a grupos amplamente reconhecidos como urus – com uma longa trajetória de validação identitária através de estudos antropológicos, linguísticos e etno-históricos – e que pudessem conferir legitimidade às próprias reivindicações étnicas. Como ficou evidente durante o encontro em 2004, o interesse dos urus da Bolívia na colaboração estava relacionado sobretudo à conservação pelos uros da baía de Puno de uma vida nas ilhas flutuantes, suas experiências com o turismo e suas experiências exitosas no campo da mobilização política.

O que sobressai nessas negociações em torno da identidade dos uros é uma dialética constante de negação e reafirmação. Quanto mais ela é contestada pelos seus adversários políticos, quanto mais importante se torna para as lideranças dos uros reafirmar e encontrar sustento para esta identidade diferenciada. Assim a questão se os uros são “uros de verdade” se tornou uma pergunta cada vez mais central no conflito com a Reserva Nacional.

A genética, processos sociais e políticas conceituais

É nesse contexto de intensas lutas políticas travadas em torno da identidade dos uros que a pesquisa genética se insere. Como já revelado na introdução pela primeira reação do prefeito Julio Vilca aos resultados da pesquisa,

²⁹ A organização desse encontro foi coordenada pelo antropólogo Boliviano Manuel Rojas, que tinha uma longa trajetória de pesquisa entre os *iruhitos*, e financiado por Íbis, uma ONG dinamarquesa com forte presença na região andina na temática da política indígena. Na Bolívia, a articulação dos *chipayas*, *moratos* e *iruhitos* numa “Nação Urus” antecede em vários anos a incorporação dos uros da baía de Puno ao processo. Estes últimos foram incluídos por iniciativa de Manuel Rojas.

para as autoridades dos uros, a importância da colaboração com os geneticistas se encontra na possibilidade de uma validação científica de reivindicações de distinção étnica e de antiguidade, que até então não conseguiram ser aceitas pela opinião pública e acadêmica através de outros meios.

Esse interesse na genética como um potencial recurso político ficou evidente desde o primeiro encontro com a equipe do projeto Genográfico em 2007, quando foram coletadas as amostras. A aproximação entre o Ricardo Fujita e as autoridades dos uros foi mediada através de Henry Flores, um dos raros antropólogos de Puno que apoiavam as reivindicações étnicas dos uros e o único a ter feito pesquisa nas ilhas flutuantes nos últimos 15 anos, em 2005.³⁰ Durante a apresentação do projeto nas ilhas flutuantes pela equipe do projeto Genográfico, o prefeito Julio teve uma intervenção decisiva na superação da resistência inicial da população das ilhas em participar, com o seguinte discurso:

Sempre nos perguntamos se somos uros ou não. Então vamos lá, para que nos digam de uma vez por todas se somos uros ou não! Demonstrar que somos uros vai nos servir na nossa luta. Eu vou primeiro!

Depois de ter sua amostra coletada, Julio instou os cinco vereadores do município a seguirem seu exemplo.³¹ Depois deles, em torno de 15 outros participantes da reunião ofereceram suas amostras. Na visita seguinte, a equipe do projeto Genográfico percorreu as ilhas flutuantes em companhia de vários vereadores para coletar uma amostragem representativa dos diversos troncos

³⁰ Essa pesquisa enfocou os mitos dos uros. Em 2004, depois da primeira publicação de Sandoval, Fujita e colaboradores sobre os uros, Henry convidou Fujita a proferir uma palestra. Esse convite não se concretizou por falta de recursos.

³¹ Mesmo com esse terreno fértil para a aceitabilidade social da genética, superar a relutância da população uro de participar da pesquisa exigiu um trabalho considerável de mediação. Além dos incentivos dados pelas próprias autoridades, este incluiu um discurso de Henry Flores, que enfatizou a importância de reportagens anteriores da National Geographic para o desenvolvimento do turismo nas ilhas. Sugeri que participar nesse projeto de genética patrocinada pela mesma sociedade poderia contribuir a um incremento no número de visitantes. Também teve uma participação importante o integrante da equipe genética José Sandoval, que tinha coletado as primeiras amostras em 1998. Ele é um aimará oriundo de uma comunidade ribeirinha do lago Titicaca. Discursou para os uros em aimará e teve a sua própria amostra coletada para dar o exemplo. Ocorreu, portanto, uma tripla mediação por parte respectivamente de um geneticista da região que era indígena e falava a mesma língua, um antropólogo local que já tinha construído uma relação de relativa confiança com os uros e, finalmente, as próprias autoridades principais.

familiares dos uros. Os vereadores que os acompanharam se encarregaram de convencer os indivíduos selecionados a participar. No total, foram coletadas entre 40 e 50 amostras. Por orientação dos geneticistas, os participantes foram selecionados unicamente entre a população das ilhas. Por sugestão de Henry Flores foram escolhidas preferencialmente pessoas mais idosas, segundo ele “porque entre os mais jovens já há maior contribuição aimará, os idosos são mais uros”. Os critérios de seleção, portanto, revelam uma predisposição por parte de todos os envolvidos na coleta a direcioná-la para um segmento da população assumido como biologicamente mais autêntico.

Para entender as condições de aceitabilidade social da genética, o menor interesse por parte dos grupos urus da Bolívia de participar com o projeto Genográfico se torna revelador³². Os *chipayas*, *moratos* e *iruhitos* já são amplamente reconhecidos na Bolívia como urus, e todos têm seus direitos a território garantidos: como “Nación Urus-Chipaya” e como município no caso dos *chipayas*; e como comunidade no caso dos *moratos* e *iruhitos*. Apesar de contar também com a participação de um antropólogo próximo aos urus – Manuel Rojas, principal articulador dos dois primeiros encontros da Nação Uros – durante a viagem às três comunidades em 2009 foi coletado um número de amostras significativamente menor – 15 no total – do que entre os uros da baía de Puno. Segundo a geneticista boliviana Cinthia Cuellar, que participou da coleta das amostras, uma preocupação principal dos urus bolivianos em relação à pesquisa genética foi a seguinte: “Eles tinham medo de que se diséssemos que eles não eram urus, eles iriam perder o direito ao território deles.” Portanto, se os uros da baía de Puno não tinham pouco ou nada a perder a esse respeito, os urus da Bolívia interpretavam a pesquisa genética como um fator de risco em relação às suas conquistas de direitos políticos e de reconhecimento identitário.

Através das suas pesquisas com populações indígenas, os geneticistas se tornam participantes ativos de políticas conceituais travadas em torno das identidades dessas populações. Os uros da baía de Puno são atualmente o centro de um debate entre diversos registros disponíveis para definir identidades:

³² O componente boliviano do projeto Genográfico é coordenado pela professora Susana Revollo, da Universidad Nacional San Andrés de La Paz. Foram coletadas amostras entre os três grupos urus em dezembro de 2009. Os resultados das análises ainda não estavam disponíveis na hora da escrita deste artigo.

sociais, culturais, linguísticos, políticos e biológicos. Alguns destes se contradizem, outros se reforçam. Ricardo Fujita e outros geneticistas se posicionam e concorrem dentro desse debate. Eles têm usado a etno-história para contestar o registro linguístico e revalidar a autoclassificação dos uros. Nas suas publicações, a genética é construída como sendo mais confiável do que a linguística, por esta última só representar referências culturais (Sandoval et al., 2004, p. 167). O interessante nesse caso é que a análise genética não avalia uma afirmação positiva de uma identidade diferenciada, mas ela responde a uma contestação desta. Se no primeiro caso uma frequência de 18% poderia parecer pouco para validar uma identidade, ela se torna altamente significativa para invalidar uma negação. Naturalmente, o que é ser uros tem sentidos múltiplos e contraditórios em diferentes registros. Embora geneticistas e uros concordem na afirmação positiva de uma identidade diferenciada, ser “o povo do lago” ainda é algo muito distinto de “ter o haplogrupo A2”.

Essas políticas conceituais são entrelaçadas com lutas políticas mais tangíveis em torno do acesso a territórios e a recursos valiosos. A pergunta se os uros são uros de verdade se converteu paralelamente em um debate político e um debate acadêmico. Nesse encontro entre os geneticistas do projeto Genográfico e as autoridades dos uros, os dois debates se cruzaram. As respostas à pergunta central sobre a identidade dos uros – sendo ambas positivas – se entrelaçaram, abrindo um novo campo de possibilidades, seja na esfera política para os uros, seja no domínio acadêmico para os geneticistas, já que a rejeição por parte de populações indígenas, seus representantes ou comitês de ética tem sido em vários países um dos principais obstáculos à execução do projeto Genográfico.

A inserção da pesquisa genética dentro do campo das políticas conceituais em torno da identidade dos uros revela uma constante interação entre repertórios biológicos e sociais, criando uma espécie de *loop*. De um lado, os geneticistas afirmam que os uros são geneticamente muito mais uros do que se pensava. Contudo, de outro lado não teria sido possível levantar essa questão sem uma forte afirmação da identidade própria por parte dos uros, uma contestação política e acadêmica dessa identidade, e finalmente o lugar central dos uros no imaginário nacional. Portanto, enquanto a genética faz afirmações sobre o mundo social, as categorias (biológicas) que emprega são parcialmente pré-estruturadas por ideias provenientes desse mundo social. Os resultados da pesquisa genética são traduzidos em categorias sociais, associando certos

haplogrupos com certas populações, por exemplo os antigos urus com o haplogrupo A2. Já saindo do campo genético, a afirmação de que “18% dos uros têm o haplogrupo A2 no DNA mitocondrial” é traduzida durante a discussão esboçada na introdução em “a genética diz que os uros são uros de verdade”. Como a reação do guia turístico durante essa discussão demonstra, o conhecimento genético tem o poder de transformar ideias e categorias sociais, fechando assim o *loop*. Esse processo implica uma multiplicidade de traduções e articulações. Embora muito distintos um do outro, “o povo do lago” e o “haplogrupo A2” começam a se equiparar dentro de um campo conceitual compartilhado. Eles se entrelaçam na figura do uro, que assim se torna um híbrido com o potencial de articular distintos registros sociais e biológicos.

Consequências sociais

Embora a incorporação recente da genética dentro do campo político local torne difícil identificar desde já as suas consequências sociais, é possível indicar algumas direções preliminares para a análise, bem como levantar um número de perguntas relevantes para serem exploradas em pesquisa futura. Os primeiros encontros entre a equipe do projeto Genográfico e as autoridades dos uros revelaram uma clara intenção destes de usar a genética como um recurso no conflito com a Reserva Nacional. Contudo, até setembro de 2010 esse uso ainda não se tinha concretizado na prática. Uma parte importante da explicação é que desde a divulgação dos resultados genéticos houve um período de calma prolongada no conflito, com os dois lados evitando os confrontos. Não houve da parte dos uros nenhuma mobilização ou pronunciamento político em que reivindicações identitárias precisassem ser acionadas.

No caso de uma escalada futura do conflito, seria necessário analisar se os uros optam ou não por usar o argumento genético, quais considerações os levam à sua decisão, e através de quais debates internos essa decisão é tomada. Outras perguntas a serem exploradas são quais efeitos terá a incorporação da genética sobre a dinâmica do conflito? Quem dá voz de autoridade à genética dentro do debate político, e quem tenta mantê-la de fora? E nessa dialética contínua entre afirmação e negação, qual será a resposta por parte da Reserva Nacional e seus aliados?

O que pode se tornar no futuro um fator central na incorporação da genética nesse debate é o resultado das análises do DNA das comunidades aimará

e quéchua da ribeira da baía de Puno. Além de se reunir com os uros, em novembro de 2008 a equipe do projeto Genográfico também coletou amostras de participantes de várias comunidades ribeirinhas. Algumas dezenas de amostras adicionais foram coletadas entre as autoridades dos comitês de conservação aliados à Reserva Nacional durante a sua reunião mensal em Puno. Já que na época da Conquista a baía de Puno inteira tinha uma população uru importante, não será de surpreender se as análises revelarem entre as populações contemporâneas da baía de Puno a existência de uma proporção significativa das mesmas características genéticas que se destacam entre os uros. Como Ricardo Fujita explica,

sempre trabalhei com a hipótese que as populações do lago Titicaca são uros aimarizados. Por causa dos estudos históricos se sabe que muitos uros foram a viver em terra e assim foram aimarizados, mas geneticamente continuam uros.³³

De fato, os resultados preliminares da análise das amostras coletadas entre as populações ribeirinhas da baía de Puno revelam que algumas delas também possuem os alelos próprios identificados entre os uros, o que segundo Fujita significaria que elas igualmente seriam de descendência uru.

Isso pode ter consequências importantes para as políticas conceituais em torno da identidade dos uros. Para estes, no conflito com a Reserva Nacional, se tornou de importância fundamental poder afirmar uma identidade que os diferencia das populações ao redor. A estratégia dos seus oponentes foi justamente a de negar e diluir essa diferença. Agora, se a genética fornecesse aos aimarás e quéchuas da ribeira argumentos para afirmar que “somos todos uros”, isso desestabilizaria as políticas de identidade dos uros tanto quanto dizer que “os uros não são uros de verdade”.

Embora os próprios uros ainda não tenham feito muito uso de argumentos baseados na genética, em setembro de 2010 já era possível notar um efeito considerável da pesquisa genética sobre a opinião pública em Puno com respeito à identidade dos uros. Em particular, argumentos genéticos parecem ter silenciado o discurso que os uros não são uros. Um pequeno número de intelectuais de Puno que já oferecia apoio público às reivindicações identitárias dos uros incorporou o resultado das pesquisas genéticas nos argumentos deles.

³³ Comunicação pessoal (setembro de 2010).

Estes incluem Juan Palao, um antropólogo independente que já desde os anos 1990 usava argumentos biológicos para afirmar uma continuidade entre uros antigos e contemporâneos;³⁴ o antropólogo Henry Flores, que pouco depois de ingressar como professor temporário na Universidad Nacional del Altiplano organizou um seminário para discutir a identidade dos uros; e Anita Pino, do Centro Cultural Casa del Corregidor.

Eles tiveram um papel significativo na difusão em Puno das pesquisas genéticas sobre os uros através de sua participação em palestras, seminários, debates ou conversas mais informais. Se eles não haviam conseguido convencer a opinião pública através de outros discursos, o argumento genético a favor dos uros foi largamente aceito. A maneira em que foi incorporada a pesquisa de Fujita e Sandoval dentro do debate sobre a identidade dos uros sugere que os participantes não indígenas concebem a genética como uma verdade quase absoluta, um árbitro em última instância das identidades em jogo. Quando perguntei a Anita Pino por que, segundo ela, a genética tinha conseguido convencer uma opinião pública sensível a nenhum outro argumento, ela respondeu:

Eles não têm outra saída. A genética já é algo que eles não podem refutar com a sua ideologia. Se a genética diz que é assim, então é assim.

O efeito foi particularmente notável no âmbito da indústria turística. Juan Palao é agora convidado pelos cursos de formação de guias turísticos para oferecer capacitações sobre os uros, durante as quais ele discute a pesquisa de Ricardo Fujita para argumentar que os uros são geneticamente diferentes dos aimarás e quéchuas. Isso reverte a institucionalização do discurso que negava uma identidade diferenciada aos uros. Enquanto durante minhas estadias nas ilhas flutuantes entre 2003 e 2006 era muito comum ouvir guias turísticos argumentarem que “os uros não são uros”, durante uma visita de duas semanas em setembro de 2010 não ouvi esse argumento uma só vez. Inclusive, duas das principais agências turísticas de Puno – Titicaca Tour e Titicaca Peru – usam a pesquisa de Fujita e Sandoval para estabelecer uma continuidade direta entre

³⁴ Em particular, antes de incorporar a pesquisa genética ele se referia à pesquisa com grupos sanguíneos feita por Paul Rivet nos anos 1920 entre os uros, que indicava uma familiaridade entre eles e os *arawaks*.

os urus antigos e a população atual das ilhas flutuantes. Nas informações que brindam sobre os uros nos seus respectivos *websites*, elas afirmam que:

Embora muitos autores afirmem que o grupo étnico dos uros foi extinto, num estudo recente da estrutura genética dos quéchuas e aimarás do lago Titicaca foi encontrado que os uros de hoje preservam ainda uma parte dos genes originais de seus ancestrais (PhD Fujita y Sandoval, 2002). Hoje graças aos uros que ainda vivem nestas ilhas, podemos imaginar e apreciar a forma de vida de um grupo étnico tão antigo.³⁵

Embora nenhum guia turístico que observei tenha mencionado a pesquisa genética, todos estabeleciam no seu discurso uma continuidade entre a população atual das ilhas e os urus antigos.

Finalmente, outra área em que a pesquisa genética levanta perguntas importantes se refere às próprias conceptualizações dos uros. No caso de uma eventual incorporação futura da genética dentro da vida social deles, qual será o efeito sobre a maneira em que eles constroem sua identidade e o significado de serem uros?

Uma das características principais da vida nas ilhas flutuantes é a flexibilidade social, uma característica que se estende às estratégias identitárias dos uros. Contudo, a maneira como as autoridades dos uros, assim como seus simpatizantes em Puno, se envolveram com a pesquisa genética revela um conceito da genética como uma ferramenta para determinar uma identidade coletiva sem ambiguidades, para fixá-la de forma definitiva. Seria necessário explorar como esse ímpeto fixador interage com as estratégias identitárias mais flexíveis dos uros, seja no âmbito político, seja no cotidiano das relações sociais internas.

Além disso, a identidade dos uros – como é o caso das identidades étnicas nos Andes em geral – é constituída predominantemente por registros sociais e culturais. A genética, em contraste, oferece uma base biológica para a identidade. Os efeitos da incorporação de registros biológicos dentro de processos de construção de identidades coletivas e individuais entre os uros é outro campo que precisa ser explorado em pesquisa futura.

³⁵ Ver <http://www.titicacatour.com/tour-a-los-uros/> e <http://titicacaperu.com/es/uros-clasico.html> (tradução minha).

Consideração final

Para mim, talvez o elemento mais surpreendente nesse debate seja que de todos os registros acionados para falar da identidade dos uros, aquele que menos parece ser tomado em consideração é o registro dos próprios uros: seu estilo de vida nas ilhas flutuantes e a sua ligação íntima com o lago e seus recursos. Portanto, para concluir gostaria de me permitir uma pequena liberdade retórica para sugerir uma inversão da pergunta central que se costuma fazer nesse tipo de debate – uma inversão que poderia levar a respostas significativamente diferentes, e também a um olhar distinto sobre a questão das identidades indígenas em geral. Dado o seu estilo de vida particular nas ilhas flutuantes e a sua sociabilidade muito idiossincrática resultando dessa vida – e que os diferenciam claramente de populações ribeirinhas aimarás e quéchuas – o que podem os uros ser, a não ser uros?

Referências

BOUYASSE-CASSAGNE, T. Le Lac Titicaca: histoire perdue d'une mer intérieure. *Bulletin Institut français études andines*, v. 21, n. 1, p. 89-159, 1992.

BOUYASSE-CASSAGNE, T.; HARRIS, O. Pacha: en torno al pensamiento aimará. In: Bouysse-Cassagne, T. et al. (Ed.). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987. p. 11-60.

BRODWIN, P. Genetics, identity, and the anthropology of essentialism. *Anthropological Quarterly*, v. 75, n. 2, p. 323-330, 2002.

CEPID. *Plan Maestro Reserva Nacional Titicaca*. Lima: Universidad Nacional Agraria – La Molina, 1979.

CERRÓN PALOMINO, R. *El Chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 2006.

CONKLIN, B. A. Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, v. 24, n. 4, p. 711-737, 1997.

CÓRDOVA, J. H. et al. Poblamiento del continente americano y del Perú sugerido de un análisis filogeográfico de haplogrupos del mtDNA en etnias nativas. I: inferencias primarias. *Archivos de Biología Andina*, v. 14, n. 1, p. 23-39, 2008.

DE LA CADENA, M. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.

DE LA CADENA, M. Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities. *Journal of Latin American Studies*, n. 37, p. 259-284.

DELGADO SILVA, B. et al. Polimorfismos del ADN mitocondrial en los nativos de las islas "Islas los Uros" del Lago Titicaca-Perú. *Revista Sciendo*, v. 5, n. 1-2, p. 21-29, 2002.

GOODMAN, A. H.; HEATH, D.; LINDEE, M. S. *Genetic nature/culture: anthropology and science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press, 2003.

GREENBERG, J. H. *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

GUEVARA-GIL, A. *Espejismos desarrollistas y autonomia comunal: el impacto de los proyectos de desarrollo en el lago Titicaca (1930-2006)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

HANSON, A. The making of the Maori: cultural invention and its logic. *American Anthropologist*, v. 91, n. 4, p. 890-902, 1989.

HARRIS, O. Ethnic identity and market relations: Indians and mestizos in the Andes. In: LARSON, B.; HARRIS, O.; TANDETER, E. (Ed.). *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of history and anthropology*. Durham: Duke University Press, 1995. p. 351-389.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Ed.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KENT, M. From reeds to tourism: the transformation of a territorial conflict in the Titicaca National Reserve. *Current Issues in Tourism*, v. 9, n. 1, p. 86-103, 2006.

- KENT, M. The making of customary territories: social change at the intersection of state and indigenous territorial politics on Lake Titicaca, Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 14, n. 2, p. 283-310, 2008.
- KENT, M. How to make the state listen: indigenous violence, state fears and everyday politics in Peru. *Etnofoor*, v. 21, n. 2, p. 11-34, 2009.
- KOENIG, B. A.; LEE, S. S.-J.; RICHARDSON, S. S. *Revisiting race in a genomic age*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.
- MERRIWETHER, D. A. et al. MtDNA variation indicates Mongolia may have been the source for the founding population for the New World. *Journal of Human Genetics*, n. 59, p. 204-212, 1996.
- ORLOVE, B. S. Mapping reeds and reading maps: the politics of representation in Lake Titicaca. *American Ethnologist*, v. 18, n. 1, p. 3-38, 1991.
- PALSSON, G. Genomic anthropology: coming in from the cold? *Current Anthropology*, v. 49, n. 4, p. 545-568, 2008.
- RAMOS, A. R. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- REDFORD, K. The ecologically noble savage. *Orion Nature Quarterly*, v. 9, n. 3, p. 22-37, 1990.
- RIVET, P.; CREQUIT-MONTFORT, G. de. La langue uru ou puquina. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 17, p. 211-244, 1925.
- RODRIGUEZ-DELFIN, L. A.; RUBIN-DE-CELIS, V. E.; ZAGO, M. A. Genetic diversity in an Andean population from Peru and regional migration patterns of Amerindians in South America: data from Y chromosome and mitochondrial DNA. *Human Heredity*, n. 51, p. 97-106, 2001.
- ROSALDO, R. Ideology, place, and people without culture. *Cultural Anthropology*, v. 3, n. 1, p. 77-87, 1988.
- SAHLINS, M. Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history. *The Journal of Modern World History*, v. 65, n. 1, p. 1-25, 1993.

SAHLINS, M. Two or three things that I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 5, n. 3, p. 399-416, 1999.

SALAZAR, V.; CALLISAYA, P.; ORTIZ, J. *Entre el crepúsculo y la claridad, el amanecer de los primeros hombres en el mundo Andino, los Urus*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina, 2003.

SANDOVAL, J. et al. Variantes del ADNmt en isleños del Lago Titicaca: máxima frecuencia del haplotipo B1 y evidencia de efecto fundador. *Revista Peruana de Biología*, v. 11, n. 2, p. 161-168, 2004.

SANTOS, R. V. Indigenous peoples, postcolonial contexts and genomic research in the late 20th Century. *Critique of Anthropology*, v. 22, n. 1, p. 81-104, 2002.

THOMAS, N. The inversion of tradition. *American Ethnologist*, v. 19, n. 2, p. 213-232, 1992.

TORERO, A. Acerca de la familia lingüística Uruquilla (Uru-Chipaya). *Revista Andina*, n. 1, p. 171-189, 1992.

WACHTEL, N. Hommes d'eau: le problème uru (XVI-XVII siècles). *Annales E. S. C.*, v. 33, n. 5-6, p. 1127-1159, 1978.

WACHTEL, N. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle: essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard, 1990.

WADE, P. The guardians of power: biodiversity and multiculturalism in Colombia. In: CHEATER, A. (Ed.). *The anthropology of power: empowerment and disempowerment in changing structures*. London: Routledge, 1997. p. 73-87.

WADE, P. *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*. New York: Berghahn Books, 2007.

Recebido em: 31/10/2010

Aprovado em: 08/03/2011

© Eliane Cantarino O'Dwyer/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2010.

Todos os direitos reservados a Renata Curcio Valente/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.

Impresso no Brasil.

ISBN 978-85-7650-287-6

Projeto gráfico e capa

Andréia Resende

Diagramação

Livia Krykhtine

Revisão

Helô Castro

Conselho Editorial

Beatriz Maria Alasia de Heredia

Eliane Cantarino O'Dwyer

Carla Costa Teixeira

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Cláudia Lee Willians Fonseca

Cristiana Bastos

Gustavo Blazquez

Jane Araújo Russo

João Pacheco de Oliveira

Laura Moutinho

Luiz Fernando Dias Duarte

Maria Filomena Gregori

Mariano Baes Landa

Mario Pecheny

Patricia Ponce

Sérgio Luís Carrara

Stefania Capone

Este livro foi viabilizado por recursos do projeto *Diverso – Políticas para a Diversidade e os Novos Sujeitos de Direitos: estudos antropológicos das práticas, gêneros textuais e organizações de governo*, realizado com financiamento da Finep através do Edital de Ciências Sociais 2006 (Convênio Finep/FUJB nº 01.06.0740.00, REF: 2173/06), coordenado por Antonio Carlos de Souza Lima, Adriana Vianna e Eliane Cantarino O'Dwyer.

Esta publicação encontra-se à venda no *site* da

E-papers Serviços Editoriais.

<http://www.e-papers.com.br>

E-papers Serviços Editoriais Ltda.

Rua Mariz e Barros, 72, sala 202

Praça da Bandeira – Rio de Janeiro

CEP: 20.270-006

Rio de Janeiro – Brasil

CIP-Brasil. Catalogação na Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livro, RJ

O23p

O'Dwyer, Eliane Cantarino, 1947-

O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo / Eliane Cantarino O'Dwyer. - Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

130p. (Antropologias ; 6)

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7650-287-6

1. Antropologia. 2. Antropologia - Pesquisa. 3. Etnologia 3. Quilombos - Brasil. 4. Políticas públicas - Brasil. I. Título. II. Série.

10-6237.

CDD: 306

CDU: 316.7

Capítulo 1

Os quilombos e as fronteiras da antropologia

No Brasil, a autoatribuição de identidades étnicas tem se tornado uma questão importante nos últimos anos, por meio da organização política de grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam, como no caso dos povos indígenas e as chamadas comunidades remanescentes de quilombos.

A partir da Constituição Brasileira de 1988, o termo quilombo, antes de uso quase restrito a historiadores e referido ao nosso passado como nação, adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.

Quilombo ou *remanescente de quilombo*, termos usados para conferir direitos territoriais, permite “através de várias aproximações, desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (Revel, 1989:7). Assim, a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações etnográficas nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT.

Pode parecer paradoxal que os antropólogos, que marcaram suas distâncias e rupturas com a historiografia, ao definir seu campo de estudos por um corte sincrônico no presente etnográfico, tenham sido colocados no centro dos debates sobre a conceituação de quilombo e sobre a identificação daqueles qualificados como remanescentes de quilombos, para fins de aplicação do preceito constitucional.

Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como

reza o artigo 68 do ADCT). Assim, qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado.

Tal aspecto presencial, focalizado pela legislação, e o fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, sob uma perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional” segundo processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e de fora (Barth, 2000: 31). Isso, sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente, produzidas pela manutenção de um pretense isolamento, geográfico e/ou social, através do tempo.

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), fundada em 1955, tiveram um papel decisivo no questionamento de noções baseadas em julgamentos arbitrários, como a de *remanescente de quilombo*, ao indicar a necessidade de os fatos serem percebidos a partir de outra dimensão que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais, que pretendem em suas ações a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal. Para tanto usaram os materiais de pesquisa etnográfica e as reflexões antropológicas sobre etnicidade, grupos étnicos e a construção das diferenças culturais como temas de debate nesse campo de aplicação dos direitos constitucionais.

As definições podem servir de instrumento de legitimação das posições assumidas no campo propriamente político, mas como numa via de mão dupla, a emergência de uma identidade étnica “remanescente de quilombo”, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), tem igualmente fomentado debates de natureza teórica e metodológica no campo da antropologia praticada não apenas no Brasil. Da perspectiva dos antropólogos reunidos no grupo de trabalho Terra de Quilombo da ABA, a etnicidade refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios e são também por outros considerados como distintos. Assim, a partir de Barth (1969), as diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais. No

caso das chamadas comunidades negras rurais no Brasil, tais diferenças culturais costumam ser comunicadas ainda por meio de estereótipos, que por sua vez podem ser relacionados com racismo e discriminação. Usado analiticamente pela antropologia, o conceito de estereótipo se refere à criação e aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também diferenças de poder (Eriksen, 1991: 66).

Da “pouca” contrastividade cultural das comunidades de quilombos no Brasil

Há outra visão que se contrapõe a essa e reúne alguns antropólogos e historiadores, os quais usam como modelo as pesquisas sobre o Suriname e as comunidades quilombolas caribenhas e, no Brasil, só se referem como quilombos àqueles formados durante o período da escravidão, como o quilombo de Palmares no século XVIII. De acordo com tal perspectiva, ancorada nos estudos de Richard Price, “o Brasil de hoje não abriga os tipos de comunidades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente – que ainda florescem em outras partes da América (Jamaica, Suriname, Guiana Francesa e Colômbia) (Price, 2000:248). Esses estudos consideram, ainda, que as chamadas comunidades negras rurais e/ou as “terras de preto” do estado do Maranhão, foram formadas anteriormente à Abolição, com a decadência das fazendas e plantações de algodão, algumas resultam de doações de terra por senhores a ex-escravos, outras compradas por escravos libertos, ou doações de terras a escravos que serviram no Exército em tempo de guerra, como a do Paraguai (idem:249).

Segundo os argumentos que utilizam, mesmo nas comunidades de quilombo da fronteira amazônica, definidas como formadas por escravos fugidos de acordo com a documentação histórica disponível, “as semelhanças principais – em tudo, da organização religiosa à social – com outras comunidades rurais brasileiras”, são então explicadas por uma ausência de continuidade, de longa duração, do tipo de passado quilombola vivido pelos Saramaka do Suriname. O antropólogo Richard Price se declara chocado com a falta de tradições orais profundas, como no caso do “quilombo” Rio das Rãs (Bahia), e faz referência a uma vasta gama de continuidades culturais com outras comunidades rurais brasileiras, o que contrasta com os exemplos de quilombos que sustentam sua “diferença” em relação às comunidades não quilombolas como no Suriname. Enfim, essa visão aponta

para pouca contrastividade cultural e “continuidade” no tempo das comunidades de quilombo no Brasil.

Deste modo, no Suriname é evidente uma notável “diferença” cultural, social e política até mesmo para o olhar mais desavisado. Desta perspectiva, poucos dos afro-brasileiros classificados como “remanescentes de quilombos” seriam vistos como quilombolas, como é o caso dos Saramaka, Ndyuka e Aluku do Suriname, Mooretown e Accompong na Jamaica e Palenqueros de San Basílio da Colômbia.

Tal visão sobre a pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição à América Latina, encontra-se referida ao paradigma africano das etnias. Contudo, também no caso do continente africano os pesquisadores têm demonstrado que a definição clássica de etnia como universos fechados, igual à concepção historiográfica e de continuidade cultural dos quilombos, não pode se aplicar a vários povos, como no caso dos Somba do norte de Benin. Deste modo, também no caso africano, ao contrário de conceber as etnias como universos fechados, situados uns ao lado dos outros (como bolas em uma mesa de bilhar), os sistemas políticos pré-coloniais como entidades claramente separadas, as concepções religiosas como mundos bem delimitados, novas pesquisas têm focado as inter-relações e os entrelaçamentos, acentuando as relações e a fronteira enquanto matriz das formações políticas africanas. Segundo Amselle (1999: 29):

Se as populações anteriormente sem Estado responderam favoravelmente a imagem que os colonizadores tinham delas é sem dúvida porque tais populações já se inscreviam em um quadro de relações que incluem o Estado como um dos seus elementos próximo ou distante. O denominador comum de todas essas definições de etnia na África corresponde em definitivo a um Estado-nação de caráter territorial. Distinguir (...) era bem a preocupação do pensamento colonial, assim como encontrar um chefe, no seio do amálgama de populações residentes no país conquistado, encontrar entidades específicas (necessárias a governabilidade). Assim, as etnias na África procedem da ação do colonizador, que na sua intenção de territorializar o continente africano, discriminou entidades étnicas que foram em seguida reapropriadas pelas populações. Deste modo, a etnia como numerosas instituições pretensamente primitivas, constituem mais um *falso arcaísmo*.

O próprio uso de etnônimos – termos de autodesignação dos grupos – como o termo Beté da Costa do Marfim (Dozon), que significa “perdão”,

remete à submissão das populações dessas regiões aos franceses, e foi aplicado pela administração colonial a um território arbitrariamente dividido por ela no seio de um contínuo cultural.

Deste modo, os etnônimos podem ser considerados como uma gama de elementos que os atores sociais hoje utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que a eles se apresentam e, assim, eles servem de signos de reconhecimento. Além disso, um etnônimo pode receber uma multiplicidade de sentidos em função das épocas, portanto, não se deve considerar que tal modo de identificação exista eternamente, mas que sua utilização é de natureza performativa e, assim, estabelecer os usos sociais do termo (idem: 36,37).

Como quilombo, no caso brasileiro.

Esse debate delineado em linhas gerais “esquenta” questões teóricas e metodológicas da prática da pesquisa antropológica no Brasil, junto às comunidades afrodescendentes. Contudo, não é preciso “identificar etnicidade como propriedade de grupos culturais” (Eriksen, 1991:61), como parecem fazer os defensores da tese que aponta para a pouca contrastividade cultural dos quilombos no Brasil. As abordagens de Barth, Eidheim e outros, ao conceituar “etnicidade como um tipo de processo social no qual as noções de diferença cultural são comunicadas” (Eriksen, 1991:62), têm informado nossas reflexões sobre os grupos que orientam suas ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro.

Crítérios de pertencimento territorial e a produção das diferenças culturais

Gostaria, ainda, de confrontar os modelos utilizados pelos pesquisadores e os critérios de pertencimento territorial e a produção das diferenças culturais pelos próprios atores sociais, a partir da minha experiência de pesquisa.

As comunidades remanescentes de quilombos têm realizado, por meio da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Oriziminá (Arqmo), a titulação coletiva das áreas que ocupam, que segue a prática de uso comum do território para práticas extrativistas e produção familiar de subsistência. Este procedimento passou a servir de modelo para a ação coletiva das comunidades de “ribeirinhos”, que não se definem

pela procedência comum dos quilombos e encontram-se organizados no Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) de Oriximiná.

Apesar das semelhanças que as identificam com as formas de territorialização coletiva das comunidades negras rurais e a defesa de interesses comuns sobre o reconhecimento dos seus territórios, às populações tradicionais ribeirinhas de Oriximiná, por meio de seus representantes e alguns de seus membros, consideram-se muito diferentes. Neste contexto, os chamados “remanescentes” são reconhecidos por eles como um “povo da floresta”. Este tipo de atribuição sobre “traços e emblemas diagnósticos” (Nagata, 1976) por parte daqueles com quem interagem, se por um lado, expressa julgamentos etnocêntricos, por outro, representa uma forma positiva de identificação. Costumam comentar, os chamados “colonos ribeirinhos”, que “esses negros são todos preguiçosos; com esse monte de terra e eles não plantam nada”. Para os trabalhadores ribeirinhos, os “negros” como dizem, não têm uma produção fixa a não ser a castanha – “são mais extrativistas mesmo; você chega à casa de um negro, praticamente é dentro da mata”. Porém, a partir da história da preservação da Amazônia, segundo suas próprias explicações, passaram a reconhecer que os negros fizeram o papel deles, preservando melhor do que ninguém essa floresta. Procedem, ainda, a uma outra distinção entre eles, quanto ao comportamento em contexto urbano, dizendo que na sociedade moderna de Oriximiná – leia-se a vida que levam na cidade – os “negros” são discriminados e diferentemente dos “colonos ribeirinhos”, que preferem se aglomerar e misturar, os “negros” continuam unidos e preferem morar mais isolados no alto dos rios. Tratam-se, portanto de “unidades em contraste”, que se consideram diferentes em termos de subsistência e das interações que promovem no núcleo urbano.

Os direitos constitucionais não são os mesmos para as comunidades “remanescentes de quilombo”, que reivindicam a aplicação do artigo 68 do ADCT, e as comunidades de “colonos ribeirinhos”, que buscam formas alternativas para a titulação coletiva de suas terras e as distinções emergem neste contexto de luta pela titulação coletiva das terras. Pois não é só pela procedência comum, o uso da terra, dos recursos ambientais e a anciandade da ocupação de um território comum, que as comunidades negras rurais “remanescentes de quilombo”, diferenciam-se e invocam seus direitos constitucionais. Na chamada “região interior” deste universo social, o domínio que exercem sobre o território é simbolizado através dos relatos sobre os dois mais famosos e reconhecidos curadores, ou “sacacas”, conforme o termo que usam, ambos do rio Erepecuru: o primeiro de nome

Balduino, viveu até os anos 1970, e o segundo, Chico Melo, que o sucedeu nesses últimos 20 anos, também já é falecido.

Balduino é citado por seus feitos notáveis, relatos de cura, de possessão e previsões desconcertantes sobre o futuro, como o surgimento de uma grande cidade iluminada dentro da floresta, que é hoje Porto Trombetas, cidade industrial construída pela Mineração Rio do Norte (MRN), empresa de extração mineral da bauxita.

Os *sacacas* aprenderam a curar com a natureza, as ervas, que conheciam, durante dias e dias que passavam, como que desorientados, embrenhados na floresta, e nas viagens ao fundo dos rios. Chico Melo era famoso também por descobrir o paradeiro das pessoas e agir para que mudassem seus destinos e voltassem para o convívio das famílias.

Desse modo, este “imbricado complexo de terras e direitos” (Revel, 1989:103), é simbolicamente construído como um território unificado sob o controle de uma população, por meio dos seus *sacacas*. Pode-se dizer, que esse tipo de conhecimento deles do território, dos seus bens e seres naturais, atribuídos pelos membros dos grupos “remanescentes de quilombo”, assim como os grandes deslocamentos espaciais dos *sacacas* (Balduino era visto crivando os pés nas águas do rio na velocidade atual das chamadas lanchas “voadeiras”) e sua prática itinerante, permite ao mesmo tempo a produção de um único território pertencente às comunidades remanescentes de quilombo do Trombetas e Erepecuru-Cuminá, e da legitimidade do domínio que sobre eles reivindicam, e de fato, exercem.

A crença em mundos paralelos habitados por seres sobrenaturais e o domínio desse espaço adquirido pelos *sacacas*, inclusive no aprendizado sobre o uso dos recursos naturais e das potências que lhes ultrapassam em suas práticas terapêuticas, permite a construção do território como uma totalidade simbólica, que define as fronteiras do grupo. Assim, os “aspectos fundiários” são igualmente transpostos na delimitação de um território por “códigos culturais específicos” (Oliveira, 1998:9, 17).

Diferenças que fazem toda diferença?

É possível aplicar o termo etnicidade com referência ao processo de construção de fronteiras territoriais, antes descrito, com base em crenças e sentimentos religiosos compartilhados pelas “comunidades remanescentes de quilombo” dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá. Afinal, a etnicidade definida hoje pela disciplina Antropologia faz referência à reprodução social de diferenças classificatórias entre categorias autodefinidas de pessoas e grupos na interação social, e que envolve a comunicação entre elas de dis-

tintividade cultural. “Etnicidade é considerada, ainda, fundamentalmente dual e abrange aspectos, tanto de significado, quanto de política” (Eriksen, 1998: 49).

Na situação etnográfica das chamadas comunidades negras rurais do município de Oriximiná (estado do Pará), a etnicidade está associada ao fenótipo, ao modo de vida ou *habitus*, a origem comum presumida do tempo da escravidão e das fugas para os quilombos, e igualmente pelo (domínio) aspecto da religiosidade. Assim, no caso das crenças e práticas religiosas dos *sacacas* que participam na construção das diferenças culturais entre os chamados “colonos ribeirinhos” e os “remanescentes de quilombo”, é possível constituí-las como uma dimensão significativa e estratégica da etnicidade, signo da identidade étnica desses grupos que reivindicam o reconhecimento de uma cidadania diferenciada (Eriksen, 1988:73)? Tais símbolos, contudo, podem ser contestados pelos defensores de uma abordagem que invoque como marca da etnicidade as diferenças que podem fazer a diferença, como exclusivas e tipicamente características de um grupo, pois as diferenças culturais consideradas a partir do domínio religioso são igualmente compartilhadas pela população ribeirinha e fazem parte de uma “cultura regional” que distingue o “habitante rural da Amazônia” de outras regiões brasileiras, como chama atenção o antropólogo Eduardo Galvão em seu livro *Santos e visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, publicado em 1976.

A concepção do universo pelo chamado “caboclo” de Itá, como da Amazônia em geral, está referida ao processo de fusão dos elementos representados por “duas tradições”, a “ibérica” e as “ideias e crenças que derivam do ancestral ameríndio” (Galvão, 1976:3). Neste caso, “uma característica regional é a forte influência ameríndia, que se revela em crenças e práticas religiosas dessa origem”, entre as quais Galvão registra os seres que habitam a mata: “currupiras, anhangás, ‘visagens’, na fala regional; a cobra grande, que aparece como sucuriju de grande porte (...) ao matintaperera e aos botos que se acredita serem encantados e possam se transformar em seres humanos” (idem:4). Dessa extensa lista fazem parte “os *companheiros de fundo*, ‘encantados’ que habitam o fundo dos rios e igarapés, às *mães de bicho*, entidades protetoras da vida animal e vegetal” (idem:4). Além disso, “muitos outros sobrenaturais a que o caboclo denomina genericamente de *bichos visagentos*, em geral associado a um acidente natural, o rio, o igarapé, ou um trecho da mata” (idem:4).

As descrições de Galvão (1976) ao longo do livro sobre os pajés *sacacas* que possuem poderes especiais e viajam pelo fundo d’água, as “práticas má-

gicas” usadas no tratamento de enfermos, o poder de adivinhar ou prever dos *sacacas*, correspondem ao tipo de dados etnográficos coligidos na realização de trabalho de campo nas comunidades remanescentes de quilombo de Oriximiná (Pará). Também a iniciação de Chico Melo pelo *sacaca* mais poderoso dos rios Trombetas e Erepecuru, de nome Balduíno, assim como as crenças em feitiçaria e o uso do espelho nas práticas divinatórias, como contam sobre Balduíno, fazem parte do sistema religioso como um aspecto da cultura e tradição regional amazônica, como analisado por Galvão (1976).

O autor adverte que, apesar de justificável, a preocupação com as origens, “igualmente, senão mais, o é compreendê-las no seu papel na vida religiosa contemporânea” (Galvão, 1976:66). Deste modo, ele critica a busca incessante de origens, como no caso do conceito de *encantado*, e o conceito de *mãe*, em que se acredita que “cada espécie possui a sua *mãe*, a *mãe do bicho*, entidade protetora que castiga àqueles que matam muitos animais. (...) Também os acidentes geográficos tem *mãe*, os rios, os igarapés, as lagoas, os poços e até os portos onde atracam as canoas” (idem:76-77) e poderíamos completar a *mãe cachoeira* que é cantada em prosa e verso pelos membros das comunidades *remanescentes de quilombo* de Oriximiná (Pará). Sobre a crença em mães de “bichos” ou de “coisas”, em nota de pé de página, Galvão considera que “o conceito de *mães* poderia ser atribuído à influência dos escravos africanos que trouxeram para o Brasil a crença em um número de entidades femininas, como Iemanjá, as quais no processo de sincretismo foram identificadas a entidades cristãs, (...) em que pesou a influência do africano e do português, sobre crenças do indígena” (idem:76-77). O autor constata ainda a influência recente sobre a pajelança às manifestações religiosas comuns nas cidades da Amazônia, os chamados *cultos caboclos* ou dos *terreiros de minas*, segundo ele de influência sobretudo africana que se espalham pela zona rural, e são igualmente influenciados pelos *pajés sacacas*, originários da zona rural, que migram e mantêm *network* com as cidades de Belém, Santarém e Manaus.

A situação etnográfica da pesquisa que desenvolvo nas chamadas comunidades negras rurais remanescentes de quilombo de Oriximiná (Pará), em tudo comparável aos dados e argumentos do estudo citado sobre a vida religiosa de uma comunidade amazônica (Galvão, 1976), não permite por meio da religiosidade compartilhada por esses grupos sociais, qualquer análise antropológica que aponte as diferenças religiosas, que foram durante a pesquisa de campo invocadas na construção do território comum e das fronteiras étnicas dos *remanescentes de quilombo* dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, como uma característica diferencial que faz toda diferença, isto é, uma especificidade cultural desses grupos.

África no Brasil?

Tal visão sobre a pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição à América Latina, pode estar referida ao paradigma africano das etnias, como vimos, e também da herança de culturas negras originárias no Novo Mundo, representada pelos “africanismos sobreviventes no Brasil” (Ramos, 2005:15-16).

Do ponto de vista dos estudos afro-americanos, nos quilombos, ou como diziam nos anos 70, nas comunidades de negros (marrons), as “civilizações africanas” puderam se conservar (Bastide, 1974:46). Para o autor, entretanto, é preciso distinguir os diversos tipos de “marronage”, tanto no tempo como no espaço. De muitos casos de “marronage” na América Latina, como nas Antilhas, têm-se a emergência de “novas civilizações negras, sem dúvida, mas não verdadeiramente africanas”, como afirma (*idem*:49). Delas “só se conservam vagos traços da África perdida”, como por exemplo, as formas antigas de casamento.

Assim, para Bastide, “a cultura que renascia entre os escravos marrões era mais uma cultura sincrética do que uma cultura puramente africana, tanto mais que o sincretismo, segundo o autor, podia ser um meio de unificar as crenças de etnias heterogêneas transplantadas da África. Assim, “em Palmares, no Brasil, as tropas lançadas contra os negros fugitivos descobriram em suas cidades abandonadas igrejas católicas com imagens de santos” (*idem*:49). Além disso, “muitas dessas repúblicas de marrões desapareceram, destruídas pelos exércitos coloniais, ou por suas terras terem sido dadas aos brancos, como aconteceu com a República de Palmares”, ou ainda porque se misturou com a população circundante de índios ou de mestiços.

Segundo Bastide, somente aquelas que resistiram vitoriosamente, concluíram tratados de aliança com os governadores dos países em que se haviam fundado. Na Jamaica, em 1739; na Guiana Holandesa, em 1750, para os marrões mais antigos, e em 1761, para os Niuka Auxa (Nyuka); e no Suriname, os Saramaca, em 1762.

Tais argumentos parecem convergentes com a visão de Price sobre a pouca contrastividade cultural e continuidade no tempo dos quilombos no Brasil em contraposição a América Latina. Contudo, as semelhanças ficam/param por aí. Segundo a conclusão de Bastide, a “marronge” é a expressão de uma resistência cultural e não somente econômica, na medida em que os bandos de “marrons” formados tenderam a constituir-se segundo a etnia, e uma vez que os mesmos se confederavam para formar República, os elementos diferenciais tendiam a coexistir pacificamente, mais do que

a se fundir. Porém, a necessidade de adaptar-se a novo meio conduziu a mudanças mais ou menos substanciais das culturas nativas; ainda segundo Bastide trata-se mais frequentemente da adaptação do passado e o presente do que da criação de formas de vida inteiramente novas.

No livro *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, Price e Mintz defendem uma tese diametralmente oposta. Segundo eles, as correspondências e divergências entre práticas sociais e culturais, aí incluídas as manifestações religiosas dos grupos de escravos transplantados e “criollos” nascidos nas colônias, revelam outro tipo de continuidade, no qual o tipo de sistema religioso e sociocultural da terra natal, não sobrevive, intacto e inalterado, no novo contexto, apenas alguns exemplos de continuidades africanas em Trinidad e Cuba, constituem mais a exceção do que a regra em qualquer cultura afro-americana, mesmo nas dos tipos dos Saramaca considerados das mais isoladas (Price, 1992:86).

Price e Mintz criticam a formulação do tipo “ou isto ou aquilo” que tiveram um lugar significativo na pesquisa afro-americanista e sugerem que as analogias superficiais (por exemplo, o trabalho comercial feminino na África Ocidental e no Caribe) não conseguirão revelar tanto quanto algumas continuidades definidas pelos autores como mais cruciais (por exemplo, as atividades masculinas e femininas perante a autonomia individual) que revelam “orientações cognitivas” e a ideia de que certas noções africanas sobre a relativa separação dos papéis masculinos e femininos são reforçados pela experiência nas colônias agrícolas, produzindo o que lhes pareceu ser padrões afro-americanos característicos (idem: 109).

Para a compreensão de como realmente se forjaram as culturas afro-americanas (p. 74), Price e Mintz abrem mão de toda busca sobre os remanescentes e resíduos africanos no Novo Mundo, como nas obras pioneiras de Herskovits (*O mito do passado negro*, 1930), Artur Ramos (*As culturas negras no Novo Mundo*, 1943) e Bastide (*As Américas negras*, 1971) (idem:86, nota 18), para compreender os primórdios das sociedades e culturas afro-americanas como parte de uma herança africana que deve ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e menos nas formas socioculturais e até, conforme propõem Price e Mintz, tentando identificar princípios “gramaticais” inconscientes que possam estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de moldá-la, enfim, “orientações cognitivas” (herdadas) (idem:28).

Neste debate, os mesmos argumentos e dados são frequentemente utilizados para se chegar a conclusões diametralmente opostas, as culturas

afro-americanas sendo pensadas como reminiscência de um passado tradicional ou como criações novas, resultado das novas condições de vida nas colônias americanas, como dizem Artur Ramos e Edson Carneiro em *Antologia do negro brasileiro*.

Mas, em ambos os casos, seja pelos “africanismos sobreviventes” no Brasil ou por uma “orientação cognitiva” herdada do passado africano, segundo Price e Mintz, a emergência dos estudos afro-americanos frequentemente tem sido uma maneira de encontrar a África na América.

Nova configuração étnica e política na relação com o Estado brasileiro

É nesse campo de debates sobre a conceituação de quilombo e a aplicação do preceito constitucional (o artigo 68 do ADCT), no qual participam igualmente procuradores, advogados, juristas e representantes do Legislativo, que o governo brasileiro promulgou o Decreto nº 4.887 de 2003, que não prevê a elaboração de estudos antropológicos no processo de identificação territorial das comunidades remanescentes de quilombos pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) e o Incra. Como o decreto está fundamentado na convenção 169 da OIT, segundo a qual é a consciência de sua identidade que deverá ser considerada como critério fundamental para a identificação dos povos indígenas e tribais, a participação de antropólogos no processo foi desconsiderada na medida em que não se fariam mais necessários relatórios antropológicos “atestando” a identidade quilombola dos grupos que reivindicam a aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

A ABA, presente na audiência pública antes da promulgação do decreto, defendeu que a autodefinição utilizada pelos próprios atores sociais não prescinde da realização de estudos técnicos especializados que venham a descrever e interpretar a formação de identidades étnicas no bojo do processo de reconhecimento das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos, na medida em que esses estudos tragam subsídios para uma decisão governamental e forneçam elementos para que o próprio grupo possa se defender de possíveis formas de intervenção estatal que possibilite apenas a reprodução das categorias sociais, sem garantir as condições para a perpetuação de padrões culturais, modos de vida e territorialidades específicas.

No documento encaminhado pela ABA à Casa Civil da Presidência da República, após a audiência pública sobre o decreto, dizíamos que deixar por conta de uma futura ação judicial a defesa do ato de reconheci-

to dos direitos constitucionais pelo Estado, como considerado por alguns representantes dos quilombolas e de agências governamentais, poderia representar uma enxurrada de questionamentos na esfera judicial, o que terminaria por inviabilizar que se cumpram os direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988.

Após a promulgação do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos de que trata o artigo 68 do ADCT, o Partido da Frente Liberal (PFL) entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN nº 3.239-9/600 – DF) em face desse Decreto. Os pareceres sobre a improcedência da ação emitidos pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União recorrem ao livro da ABA *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (O'Dwyer, 2002) e utilizam seus argumentos na defesa do Decreto, principalmente sobre o critério de auto-atribuição, que tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação ou os também chamados laudos antropológicos, no contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais consideradas remanescentes de quilombos.

A perspectiva antropológica adotada pela ABA passa, assim, a ser um elemento fundamental na defesa do Decreto e, por extensão, do próprio artigo 68 do ADCT. Após a ADIN impetrada pelo PFL, o MDA e o Inca contataram a ABA para novamente contarem com a participação de antropólogos no bojo dos processos de reconhecimento territorial das comunidades remanescentes de quilombos e editaram uma nova portaria, nº 20, que prevê a elaboração de estudos e relatórios antropológicos.

É preciso reconhecer que o conceito de grupo étnico usado neste contexto de aplicação dos direitos constitucionais às comunidades remanescentes de quilombos tem levado a uma reificação das fronteiras e substantivação desses grupos como totalidades bem delimitadas, autônomas e autossuficientes apesar de uma enchente de dados etnográficos renitentes.

Contudo, a definição prevalente é de que os grupos étnicos são entidades autodefinidas: as etnicidades demandam uma visão construída de dentro e elas não têm relações imperativas com qualquer critério objetivo (Ericksen, 1991).

Considerações finais

Por fim, gostaríamos de sugerir que essa busca pelas diferenças que fazem toda diferença pode estar relacionada ao próprio campo de constituição

da disciplina Antropologia, herdeira de significados que precede sua formalização, como aquele do *savage slot*, temática constitutiva do próprio Ocidente, segundo Trouillot (1991), que deve ser recusada pela prática antropológica de hoje.

Assim, o destino rebelde dos Saramaka do Suriname, dos Palenques da Colômbia e, porque não, dos quilombolas no Brasil pode contribuir para a construção de uma “antropologia do presente, uma antropologia do mundo em mudança e suas histórias irreduzíveis”, afastada de qualquer pressuposto dos quilombos como o lugar de uma “fenda selvagem”, que termina por negar a especificidade da diversidade.

Referências bibliográficas

- AMSELLE, Jean-Loup. *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découverte, 1999.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making*. Cambridge: University Press, 1989.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin, 1969. p. 9-38.
- . *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Org. Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTH, Fredrik. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research*. New York, v. 51, p.65-68, 1995.
- BASTIDE, R. *As Américas negras. As civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel: EdUSP, 1974.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Common Denominators*. New York: Berg, 1998.
- . The cultural contexts of ethnic differences. *Man*. Londres, v. 26, n. 1, 1991.
- MINTZ, S.; PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.) *Indigenismo e territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, p. 241-265, 2000.
- RAMOS, Artur. Os estudos negros e a escola de Nina Rodrigues. In: CARNEIRO, Edson (Org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difusão Editorial Ltda., 1989.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot. In: FOX, Richard (Ed.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 17-44.

CAPÍTULO IV

O desafio da raça para a arqueologia histórica americana⁸

CHARLES E. ORSER JR.

O debate acerca da raça e do racismo – que de fato nunca esteve ausente da vida cotidiana na América – está mais uma vez assumindo um lugar de destaque na consciência antropológica coletiva. Tal desenvolvimento não é de todo surpreendente, pois os americanos, estimulados tanto pelos escritos sociológicos de apelo popular quanto pelos comentários políticos na televisão, tendem a ver toda e qualquer questão por meio de uma “lente racial” (FISCHER et al, 1996: 171). Os especialistas que têm estado à frente da discussão não se têm restringido a qualquer período específico da história, e novas interpretações, tanto do passado quanto do presente, estão em franco desenvolvimento.

A genealogia dos antropólogos americanos que têm estudado a raça é bem documentada, e, com certeza, tanto aqueles que militam nos domínios da Antropologia Cultural quanto Biológica devem buscar um lugar de proeminência nos debates acerca da raça e do racismo, os quais certamente emergirão ao redor do globo. Mas à luz do imenso interesse que indubitavelmente surgirá, devemos nos perguntar onde os arqueólogos se encaixam nessa discussão. Que papel os antropólogos desempenharão no

8. Texto originalmente publicado no periódico *American Anthropologist*, 100 (3): 661-668, de setembro de 1998. Traduzido para o português, com a autorização do autor, por Fábio Adriano Hering. Revisão de Pedro Paulo A. Funari.

trabalho de examinar a raça e o racismo? Estarão os arqueólogos preparados para ampliar o campo de discussão acerca das dimensões materiais do racismo, determinando, por sua parte, de que forma uma “distinção” material está também associada às categorias raciais? Ao se pensar nessas questões, como metas para o futuro, poderíamos justificadamente supor que os profissionais da Arqueologia Histórica devem assumir um lugar de destaque em um empreendimento intelectual que tem como objetivo definir as dimensões materiais da raça e do racismo na América.

Meu propósito com este ensaio é explorar as questões da raça e do racismo na Arqueologia da América moderna, definida aqui como aquela do período posterior à chegada de Colombo (*vide* ORSER, 1996). Embora os profissionais americanos da Arqueologia Histórica tenham muito que contribuir para o estudo da raça e do racismo, o interesse que eles têm demonstrado até o presente é, com pouquíssimas exceções, mínimo. Surpreendentemente, seus estudos têm deambulado mais ao redor da idéia de etnicidade do que da de raça propriamente. O atual pensamento antropológico, entretanto, tem indicado certos sinais de mudança nessa tendência geral – mas os profissionais da Arqueologia Histórica na América ainda têm muito que caminhar antes que suas pesquisas tornem-se relevantes para uma gama maior de estudiosos, e mesmo para seus colegas antropólogos.

A etnicidade e os especialistas da arqueologia histórica

O interesse dos arqueólogos por entidades culturais remonta ao século XIX, quando os primeiros pré-historiadores buscaram identificar as “culturas” arqueológicas refugiadas no silêncio do passado (SHENNAN, 1989). No curso de suas pesquisas, esses primeiros empreendedores aprenderam que para obter afirmações coerentes acerca de tais culturas eles teriam de ser capazes de distingui-las a partir da cultura material. Fazer distinções entre remanescentes materiais de diferentes povos parece, à primeira vista, uma dinâmica bastante simples. Tal rotina toma como pressuposto a idéia de que indivíduos com tradições particulares dariam forma e se serviriam de objetos sensivelmente distintos daqueles relacionados com outros indivíduos em outras tradições. Assim, a presença de vasos cerâmicos de cor vermelha em um sítio poderia ser tomada como um elemento na identificação de homens e mulheres de uma determinada cultura, enquanto que a descoberta de vasos cerâmicos de cor branca em um outro sítio poderia identificar uma segunda e distinta cultura. Como é o caso com a maioria das pesquisas arqueológicas,

a realidade, por sua parte, freqüentemente impõe o jugo de sua materialidade sobre o melhor dos modelos – e, por isso, os pré-historiadores têm se atormentado com o problema da identificação cultural. Uma observação de Childe, de quase setenta anos atrás, é ainda pertinente hoje: “o caminho do pré-historiador que deseja esboçar conclusões etnográficas a partir dos dados arqueológicos é cercado de armadilhas”. Todo arqueólogo que alguma vez tentou identificar um grupo particular de indivíduos contando apenas com seus restos materiais tem, intimamente, evidências suficientes para compartilhar da sabedoria desse comentário.

Os problemas relacionados com a identificação cultural, que atormentam os pré-historiadores, também se fazem sentir na Arqueologia Histórica. Os especialistas da Arqueologia Histórica, entretanto, podem contar com os benefícios suplementares da informação textual, o que redundava em alguma vantagem potencial no que se refere à definição (ou à pressuposição) dos grupos sociais que teriam habitado determinados sítios. Colocando de forma mais estereotipada: imigrantes asiáticos podem ser considerados como tendo vivido em “bairros orientais”; homens e mulheres de Gales, em campos de mineração; e homens e mulheres de descendência africana, em grandes propriedades agrícolas de base escravista. Tendo adquirido tal conhecimento básico das fontes escritas, os especialistas da Arqueologia Histórica têm, no mais das vezes, estruturado seus estudos em termos de etnicidade, partindo da idéia de que os objetos materiais são índices dos grupos sociais do passado.

Estudos de Arqueologia Histórica que atribuem, por meio da cultura material, uma certa afiliação étnica a determinados grupos começam com a busca por “marcos étnicos”, ou por artefatos específicos que podem ser associados com certos indivíduos, ou por certas “identidades étnicas”. Em sítios associados com afro-americanos, por exemplo, como nos depósitos arqueológicos das plantações do sul dos Estados Unidos, tal pesquisa usualmente começa com a procura por remanescentes da cultura africana. A lógica que ordena tal pensamento é, de forma direta: a cultura e o saber dos escravos africanos na América foram trazidos da África. Assim, quando eles construam, ou reelaboravam, objetos, para suprir certas necessidades particulares, eles os teriam feito de acordo com sua cultura particular. Arqueólogos, então, ao escavar abrigos para escravos em sítios de grandes propriedades agrícolas, deveriam poder identificar tais objetos, reconhecendo-os como sinais da sobrevivência da cultura africana no Novo Mundo. Uma vez que esse tipo de pesquisa se tornara o procedimento padrão, não demorou muito até que os arqueólogos expandissem sua busca por “marcos étnicos” para outros grupos de indivíduos. Arqueólogos que associavam cerâmica colonial com grupos afro-americanos logo propuseram ligações análogas entre cachimbos decorados com desenhos de conchas e os grupos de

imigrantes irlandeses, assim como com os cachimbos de ópio e os grupos de asiáticos imigrados para os Estados Unidos.

Muitos profissionais da Arqueologia Histórica reconhecem, hoje, essa rotina como uma espécie de prática arqueológica estereotipada, que termina por reificar as associações percebidas nos artefatos. Dessa forma, poder-se-ia mencionar aos artefatos uma etnicidade estática, como se fosse possível afirmar que apenas um irlandês poderia fumar em um cachimbo em que se lê a inscrição “Erin Go Bragh”. Essa espécie de interpretação rudimentar não está totalmente elidida do campo profissional, mas alguns estudiosos da Arqueologia Histórica têm adotado abordagens muito mais sofisticadas, concebendo os artefatos como símbolos de uma identidade de grupo: em vez de vê-los como uma espécie de receptáculo estático de uma certa etnicidade, eles podem, na verdade, ser vistos como presas de livre manipulação consciente por parte dos seres humanos (PRAETZELLIS et al, 1987). Dentro dessa estrutura (teoricamente mais amadurecida), alguns arqueólogos têm começado a ver os artefatos como ferramentas com as quais se pode tanto manipular a ordem social quanto criar e promover um sentimento de pertencimento (PRAETZELLIS, 1991; STASKI, 1993). Os profissionais da Arqueologia Histórica que têm caminhado neste sentido (para além da mera busca por “marcos étnicos”) têm tomado como ponto de partida de suas pesquisas o estudo tanto do processo de assimilação cultural quanto o da manutenção das fronteiras étnicas (onde se insere também a questão do orgulho étnico), buscando entender a história multicultural dos Estados Unidos a partir das contribuições oriundas de vários grupos que não pertençam à elite americana (KELLY & Kelly, 1980; McGUIRE, 1982: 161-162; STASKI, 1990).

Vários profissionais da Arqueologia Histórica têm, hoje, se voltado para o estudo da etnicidade; pouquíssimos, entretanto, têm demonstrado um interesse irrestrito pela investigação arqueológica da raça. A maioria dos especialistas da Arqueologia Histórica tem se inclinado a aceitar uma abordagem mais ampla, embora não antropológica, que associa a raça com a etnicidade. Tal compreensão simplista tem tornado possível a tais especialistas subestimar, ou simplesmente desconsiderar, o papel que o racismo teve na criação e manutenção das iniquidades sociais que caracterizam a sociedade americana. Dessa forma, a dificuldade que os especialistas da Arqueologia Histórica têm encontrado para focar, de forma substantiva, a raça e o racismo, tem servido para manter o conservadorismo político que, tacitamente, caracteriza a disciplina nos Estados Unidos: postura que tem, por exemplo, legitimado a pesquisa em sítios associados com lugares e personagens importantes na ideologia nacional dominante. Embora seja ela uma das maiores responsáveis pela desigualdade social na América, a ideia de raça tem estado significativamente ausente da prática da Arqueologia Histórica (para maiores comentários, *vide* ORSER & Fagan, 1995: 213-219).

A raça e os especialistas da arqueologia histórica

Nem todos os especialistas da Arqueologia Histórica, entretanto, têm ignorado a raça na história dos Estados Unidos. Ao examinar sítios onde estavam instalados proprietários, capatazes e escravos da Fazenda de Cannon's Point, na Geórgia, John Otto (1980) fez uma das primeiras tentativas de estudar a raça como uma “condição imposta”. Otto argumentava que a raça era a imposição de um “status legal” que criava uma divisão entre os proprietários e capatazes “brancos livres” e os escravos “negros não-livres”. Baseado nesse modelo de casta, Otto tentou identificar artefatos e classes de artefatos que teriam sido distribuídos ou adquiridos por força de tal categorização. De uma certa forma, o uso que Otto fez da raça era apenas mais uma forma de se inspecionar a etnicidade. Pode-se argumentar que ele ao menos introduziu a palavra *raça* no léxico arqueológico e que teria feito do tópico em questão um tema digno de investigação. Embora seu estudo esteja profundamente equivocado a respeito de várias e já bem conhecidas questões (ORSER, 1988a), os resultados ambíguos decorrentes de suas análises demonstraram as complexidades relacionadas com a análise estática de uma categoria social extremamente fluida. Tais análises simplificadoras, embora tivessem representado um esforço pioneiro quando levadas a termo, têm sido hoje largamente, se não inteiramente, abandonadas em favor de estudos mais sofisticados.

Em uma importante defesa da Arqueologia Histórica da raça, David Babson (1990) argumentou que, por terem insistido em estudar grupos étnicos como artefatos sociais atemporais e imutáveis, muitos especialistas da Arqueologia Histórica teriam cometido alguns sérios equívocos. Além do mais, por terem levado a termo uma reificação da identidade étnica, servindo-se para tal de determinados artefatos ou classes de artefatos, os especialistas americanos da Arqueologia Histórica teriam ignorado o poder das convicções racistas no estabelecimento de relações de poder e de construção de identidades. Babson argumenta que, exatamente pelo fato de a ideologia racista estruturar as relações que as pessoas mantêm entre si, o racismo poderia deixar traços identificáveis nos depósitos arqueológicos. Para ilustrar seu argumento, esse especialista explora os efeitos materiais e espaciais do racismo em uma grande propriedade agrícola de base escravista na Carolina do Sul. As propriedades do sul dos Estados Unidos, do período anterior à Guerra Civil Americana, representariam, em sua opinião, uma categoria de sítio onde o racismo pode ser evidenciado, sendo, por consequência, visivelmente abundante nos depósitos arqueológicos (*vide* BABSON, 1987). Em um estudo mais recente, embora igualmente teórico, Robert Fitts (1996) demonstra de que forma as convicções racistas se equacionaram em uma

estratégia de deliberação segregacionista do espaço nas primeiras propriedades agrícolas extensivas de Rhode Island.

Em um outro estudo da sociedade agrícola americana, Terrence Epperson (1990b) argumentou que os profissionais da Arqueologia Histórica deveriam manter um duplo ponto de foco em seus estudos da raça e do racismo. Essa “perspectiva dupla”, inspirada pelo conceito de “dupla consciência” de W. E. B. Du Bois (1961: 16-17), permitiria ao arqueólogo que busca investigar a raça em uma sociedade racista trabalhar em favor de dois objetivos: o da “valorização da capacidade de resistência da cultura afro-americana e da desnaturalização das categorias raciais” (EPPERSON, 1990b: 36). Tal abordagem tornaria os especialistas da Arqueologia Histórica capazes de entender que o racismo “incorpora tendências contraditórias de exclusão e associação, fornecendo, ao mesmo tempo, formas de opressão e espaços de resistência” (EPPERSON, 1990a: 341).

Tais estudos colocam em evidência os desafios enfrentados pelos profissionais da Arqueologia Histórica em seu esforço por examinar a raça e o racismo. Raça é uma categoria extremamente mutável, muitas vezes definida de acordo com seu contexto específico, e os arqueólogos não sabem exatamente como estudá-la a partir da cultura material. Não bastasse a natureza mutável e inapreensível da raça, como expressa na cultura material, deve-se ter em conta, ainda, que o racismo está inapelavelmente interligado com o capitalismo, outro tópico importante de pesquisa da Arqueologia Histórica. A presença do capitalismo no Novo Mundo – primeiro de forma incipiente, depois em sua forma mais desenvolvida – define a Arqueologia Histórica americana, tanto em termos de seus objetos quanto de sua prática contemporânea. Hoje, é tão impossível definir o mundo pós-colombiano sem o comércio mundial quanto é imaginar a Arqueologia Histórica sem o capitalismo (HANDSMAN, 1985; LEONE, 1995; ORSER, 1988b e 1996).

O surgimento das forças de mercado no mundo capitalista tem um significado prático para os pesquisadores da Arqueologia Histórica, pois a grande maioria dos objetos usados pelos americanos pós-colombianos não foi feita por eles mesmos. Dessa forma, e com uma frequência cada vez maior à medida que nos movemos na direção do presente, homens e mulheres tiveram de selecionar, a partir de um grupo de produtos relativamente amplo porém finito, os objetos que desejavam usar. Tais escolhas, e os significados a elas atribuídos, são questões extremamente complexas, mesmo no contexto de uma rede de mercado minimamente identificada. Tenha-se em vista, por exemplo, que os especialistas da Arqueologia Histórica, ao tentarem compreender a presença de determinados artefatos em certos contextos, buscando distinções entre “marcos étnicos”, definidores de classe e símbolos de distinção racial, acabam, no mais das vezes, por fornecer apenas interpretações provisórias. Os problemas inerentes a essa espécie de estudo

encontram seus melhores exemplos na prática da Arqueologia Histórica de alguns anos atrás.

Em 1943, Adelaide e Rbley Bullen (1945) escavaram um sítio doméstico em Andover, Massachusetts, que havia sido habitado por uma escrava liberta chamada Lucy Foster. Foste morreu em 1845, com 88 anos de idade, como uma liberta empobrecida que experimentara dificuldades desde 1812, quando sua patroa morreu. Vários anos depois das escavações que os Bullen levaram a termo, Vernon Baker (1978 e 1980) analisou as cerâmicas escavadas, buscando vislumbrar “os padrões da cultura material distintivos do comportamento afro-americano” (BAKER, 1980: 29); ou, em outras palavras, tentando determinar quais cerâmicas seriam indicativas da etnicidade afro-americana. No final das contas, Baker percebeu não ser capaz de decidir se acaso seus achados refletiam pobreza ou etnicidade: problema central nos estudos de Arqueologia Histórica, que mesmo vinte anos após os estudos de Baker ainda aguarda por alguma solução (e.g. YAMIN, 1997). A dificuldade enfrentada pelos especialistas da Arqueologia Histórica em deliberar se acaso os artefatos encontrados deveriam ser relacionados a certas identidades étnicas, raciais ou de classe, é devida ao fato de tais redes tipológicas não estarem separadas entre si no contexto da realidade americana.

Sem dúvida, entender os relacionamentos materiais que as categorias de etnicidade, raça e classe mantêm entre si – e para consigo mesmas – representa um dos maiores desafios da Arqueologia Histórica americana. A maneira por meio da qual os arqueólogos têm oferecido respostas a tal desafio pode, potencialmente, estabelecer quão relevante sua disciplina pode ser tanto para a Antropologia quanto (em um sentido transdisciplinar) para campos de investigação da vida humana muito mais amplos. Mesmo que ainda se aguarde que os pesquisadores da Arqueologia Histórica assumam um compromisso mais sério com tal desafio, pode-se vislumbrar algumas possibilidades futuras em um trabalho analítico recente.

Paul Mullins (1996), em uma abordagem engenhosa, fornece uma inquietante exposição acerca da África americana e da cultura do consumo dos Estados Unidos nos anos de 1850 a 1930. Para ele, o consumo material analisado teria apresentado os consumidores afro-americanos como fossem eles providos das mesmas faces de Jano⁹. Por um lado, o consumo forneceria um mecanismo para os afro-americanos buscarem a legitimação e a valorização do seu papel na sociedade americana; por outro, forneceria uma via para que os racistas continuassem a submeter os afro-americanos a uma posição subordinada, impondo-lhes a sentença da inferioridade material. Desta forma,

9. Jano, Deus do panteão romano, é representado com duas faces que se opõem: uma olhando para frente, outra para trás (N. do T.).

vivendo em um país dedicado, acima de tudo, ao capitalismo, onde o consumo de massa se desenvolveria até assumir uma posição de quase onipresença absoluta, os afro-americanos teriam se confrontado com vias de atuação na esfera pública do consumo que estavam, até então, fechadas para eles.

Podemos de fato supor que o movimento dos afro-americanos na direção de um consumismo de larga escala tomou, inquestionavelmente, as mais variadas formas. Uma das mais elucidativas é explorada por Mullin (1996: 528-533): a dinâmica dos afro-americanos de adquirirem bibelôs. Embora tenhamos a tendência a ver tais objetos como insignificantes e de mau gosto, eles estão na realidade carregados simbolicamente de certas representações da América: abundância, nacionalismo e pureza racial. De certa forma, eles são diminutos pedaços daquilo que se convencionou denominar de “coisas da América”, usadas para decorar as salas de visita dos europeus emigrados para a América: objetos ricos em significado, capazes de representar (independentemente de serem ou não caros) a riqueza e os bens materiais de quem os possui. Com a Proclamação de Emancipação¹⁰, entretanto, a posse de tais bibelôs passou a ser motivo de disputa. Alguns cronistas de meados do século XIX, por exemplo, argumentam que os armazéns, nesse contexto, foram locais indispensáveis à reestruturação das grandes propriedades agrícolas do sul dos Estados Unidos (pois sem elas os ex-escravos afro-americanos não poderiam gastar seu dinheiro em tais quinquilharias e bibelôs). Dessa forma, a maioria branca, em uma atitude paternalista, levou a termo certas instituições capitalistas que poderiam ajudar os afro-americanos libertos durante sua iniciação à plena participação no mundo do comércio. Na realidade, tais locais foram pensados como uma forma de controlar os hábitos de consumo dos afro-americanos, até nos menores objetos. Os armazéns foram, portanto, criações muito estratégicas: muitos afro-americanos arrendatários, por exemplo, viviam em dívida para com os proprietários das terras que cultivavam (onde um dia tinham sido escravos). Restava-lhes apenas, nesse contexto, adquirir o que estava disponível na mercearia local, o que acontecia mesmo quando tais arrendatários dispunham de dinheiro e não dos tíquetes de mercado – pois o racismo e o terrorismo dele decorrente impediam que pudessem obter nas cidades vizinhas os vários bens disponíveis no mercado livre. Dessa forma, quando tais bibelôs começaram a aparecer nas casas dos afro-americanos, no final do século XIX, eles eram especialmente significativos: eram utilizados para dissociar seus proprietários dos estereótipos de raça e classes que eram amplamente difundidos na

10. O autor se refere à Proclamação de Emancipação, assinada por Abraham Lincoln em 1º de janeiro de 1863, que declarava como legal a libertação dos escravos nos Estados Unidos (N. do T.).

América racista. Em vez de tê-los apenas como simples representações de uma resistência às ações racistas, portanto, afro-americanos recontextualizaram tais objetos: o que importava era não “para o que eles tinham sido feitos, mas o que eles tinham se tornado” (THOMAS, 1991: 4).

Tais bibelôs assumiram um significado muito mais complexo quando os empregadores não afro-americanos passaram a dá-los de presente a seus subalternos afro-americanos. Como Mullins (1996: 532-533) observou, o que era à primeira vista o simples ato de presentear ocultava, por outro lado, um processo altamente significativo. A posse e a ostentação de tais itens, até então reservados estritamente a outros indivíduos, poderia representar para os afro-americanos uma oportunidade de redefinição simbólica de seu mundo material. Inversamente, tais bibelôs tinham agora um sentido bastante diferente para os doadores não afro-americanos. Para eles, o ato de presentear era uma maneira simbólica de reproduzir as relações sociais de dominação que orientavam a sociedade americana. Ao oferecer algo que identificavam como de pouco valor, os indivíduos não afro-americanos reafirmavam seu poder como elite dominante: uma recontextualização dos artefatos totalmente diferente daquela que pode ter ocorrido entre os afro-americanos.

A penetrante análise de Mullins revela a intrincada e estreita relação entre raça e consumo em um ambiente capitalista. Sua análise mostra que os especialistas da Arqueologia Histórica seriam imprudentes se tomassem tais quinquilharias como “marcos étnicos” para os afro-americanos. Certas estatuetas de porcelana vivamente pintadas (seja representando um quase-régio George Washington ou pitorescas camponesas), encontradas em depósitos arqueológicos, por exemplo, são muito mais que o estereótipo a elas associado: sua posse não é um mero índice da posição social de seu proprietário. Como Mullins observa (1996: 533): “os bens materiais e o espaço ocupado pelo consumidor a eles associado compreendem uma legião de possibilidades, onde a influência, a democratização e o nacionalismo exercem seu poder, espreitando a partir de um amplo espectro de objetos acessíveis e símbolos flexíveis”. Obviamente, quando começamos a analisar os mais banais dos artefatos em termos de raça e de classe entramos em um mundo fluido em que os significados (como função do espaço e do tempo que são) desafiam uma interpretação mais simplificada.

Arqueologia Histórica, raça e pobreza

Na análise de Mullins ficam evidentes as complexidades inerentes à análise da questão da raça na Arqueologia Histórica americana. Muitos dos seus desafios interpretativos são decorrentes das complexas relações entre

o racismo e o consumo. As implicações mais evidentes (mas não menos importantes) de tal relacionamento foram, em um aforisma, expressas pelo boxeador Larry Holmes: “Eu fui negro uma vez, quando eu era pobre” (OATES, 1987: 62). O problema com a raça, de um ponto de vista puramente arqueológico, é que ela não é etnicidade. Por isso, mesmo se a busca por “marcos raciais” fosse desejável como um fim em si mesmo, tal busca seria significativamente mais difícil do que a busca por “marcos étnicos” – o que, em um sentido prático, tem-se mostrado como uma rotina muito pouco produtiva. Apesar disso, os especialistas da Arqueologia Histórica ainda mantêm um forte interesse em examinar depósitos arqueológicos em termos de entidades sociais reificadas, mesmo em casos em que os especialistas defendam que se deva fazer exatamente o oposto (*vide* COOK et al, 1996: 58).

Atualmente, os poucos profissionais da Arqueologia Histórica que se mostram interessados na questão da raça têm restringido suas análises aos afro-americanos. Para eles, é como se a raça fosse inerente apenas a homens e mulheres de cor. Mas mesmo uma análise apressada do caso dos irlandeses na América pode ilustrar a natureza equivocada de tal conclusão, apontando ainda para o estado relativamente imaturo da pesquisa acerca da questão da raça na Arqueologia Histórica.

Por questão de conveniência, podemos considerar os irlandeses como um povo definido a partir de um recorte etno-nacional, proveniente de uma unidade político-geográfica específica (uma ilha no Atlântico Norte) (GAP, 1987: 24-25; ROSE, 1974: 13). Dada a compulsão americana para criar categorias do tipo “nós” e “eles”, a partir de um recorte racial, poderíamos tender a considerar os irlandeses como membros da raça branca. A atribuição de uma identidade de raça aos irlandeses, entretanto, foi um processo muito mais conflituoso do que se poderia imaginar – processo que tomou vários anos para se resolver. De forma sucinta, pode-se dizer que os irlandeses não eram sempre considerados “brancos”.

Os registros históricos demonstram que os colonizadores ingleses consideravam os nativos irlandeses como de extração bárbara e inferior. Em 1363, certos lordes ingleses aprovaram os Estatutos de Kilkenny, como uma maneira de impor-lhes legalmente um processo de aculturação. Os nativos da Irlanda foram obrigados, de acordo com esse código legal: a usar a língua inglesa; a cavalgar sobre selas, à maneira inglesa; a seguir os costumes ingleses; e a usar roupas inglesas (BARTLETT, 1993: 239).

Muitos anos mais tarde, com o desenvolvimento da escravidão em larga escala no Novo Mundo, alguns estudiosos começaram gradualmente a comparar os então menosprezados irlandeses com os escravos afro-americanos. Por exemplo, em 1749, George Berkeley – bispo anglicano e filósofo – escreveu que “os negros em nossas propriedades agrícolas têm um ditado: se o negro não fosse negro, o irlandês o seria” (BERKELEY, 187:

439). Pouco mais de cem anos mais tarde, o resolutivo pastor anticatólico inglês Charles Kingsley afirmou que estava “sendo perseguido pelos chimpanzés humanos” que ele via pela cidade de Sligo, na Irlanda. Para ele, “ver chimpanzés brancos é pavoroso. Se eles fossem negros, não o seria tanto; mas sua pele, exceto quando bronzeada pelo sol, é tão branca quanto a nossa” (GIBBONS, 1991: 96). Dois anos mais tarde, a revista satírica *Punch* referia-se aos irlandeses como “criaturas que, evidentemente, estão entre os gorilas e os negros”; por volta de 1885, o antropólogo britânico John Beddoe referia-se aos irlandeses como “africanóides” (FOSTER, 1993: 184; YOUNG, 1995: 72). Não surpreendentemente, tais atitudes foram também expressas visualmente, e era comum entre os pintores ingleses, durante os séculos XVIII e XIX, retratar os irlandeses com características simiescas (CURTIS, 1971). O racismo, então, tornou-se um elemento recorrente na interação entre ingleses e irlandeses, desde que os ingleses esforçaram-se por estabelecer os irlandeses como os “outros”, comparáveis a muitos “outros” que os exploradores e colonizadores ingleses encontravam ao redor do globo (DOAN, 1997; LEBOW, 1976; WATERS, 1995).

Quando os imigrantes irlandeses, no início do século XIX, começaram a encher as ruas da América, não era evidente para todos que eles faziam parte da dita “raça branca” (IGNATIEV, 1995: 41). Desde que o Congresso americano decretou, em 1790, que apenas os “brancos” poderiam ser considerados cidadãos, os imigrantes irlandeses entenderam que tinham de lutar pelo direito nacional de ser reconhecidos como brancos. Em grande medida, a raça branca americana foi uma invenção, e desde os dias do puritanismo mais aferrado a poderosa elite americana conscientemente trabalhou no sentido de construir um estado americanizado homogêneo, fundado em sua particular noção de raça branca (ALLEN, 1994; CARLSON, 1987). Depois da já citada Proclamação de Emancipação, capatazes e chefes de grupo de trabalho freqüentemente usaram os trabalhadores irlandeses, em vez dos escravos, para os trabalhos mais perigosos, assumindo que os irlandeses, como pobres homens livres e não suas propriedades, eram totalmente descartáveis (IGNATIEV, 1995: 109). Como povo, os irlandeses não tinham trânsito nos domínios da América “branca” até que eles passaram a não compartilhar mais dos mesmos “direitos” daqueles indivíduos considerados como não-brancos. O personagem estereotipado do severo inspetor irlandês das propriedades agrícolas escravocratas do sul é, em um sentido significativo, um artifício literário que visava a dar visibilidade a essa adaptação. Tara, a famosa e mítica propriedade agrícola americana, foi batizada com um topônimo relacionado a um lugar venerado na Irlanda, e seus proprietários tinham o então honrado nome irlandês O’Hara (MITCHELL, 1936).

De uma forma resumida, podemos dizer que os irlandeses na América tiveram de lutar muito para alcançar a designação de raça que os colocaria no mesmo patamar da mais alta categoria racial da nação. Anos de discriminação tiveram de ser superados para que essa progressão racial – que lhes definiria um lugar no dito esquema americano de “brancura” – pudesse ser realizada. Alguns imigrantes irlandeses chegaram mesmo a alcançar os mais altos escalões da elite americana, com seus nomes tornando-se sinônimo de riqueza, poder e do dito Sonho Americano (BIRMINGHAM, 1973; GRELLEY, 1981). Apesar disso, o trânsito dos irlandeses no espaço da América branca é um tema de grande interesse para os pesquisadores da Arqueologia Histórica americana. Os irlandeses na América ainda são vistos de forma monolítica, como um grupo étnico que habita a dita esfera da “brancura”, e seu lugar na América branca é dado como algo inquestionável.

A raça no futuro da arqueologia histórica

Se o atual *corpus* da produção acadêmica acerca do assunto pode servir como um índice confiável, as formas por meio das quais os americanos farão referência às questões de raça e racismo serão, sem dúvida, muitas e variadas ao longo dos próximos anos. Existe, é lógico, o perigo de que boa parte dessa discussão fique restrita mais ao reino da academia, não alcançando o público em geral (COLE, 1995). O problema do isolamento intelectual é particularmente agudo para o caso da Arqueologia, dado que, no mais das vezes, quando sua produção é mencionada para fora dos seus domínios profissionais, é apenas para veicular, por meio da grande mídia, uma nova descoberta “espetacular” ou alguma declaração sensacionalista por parte de algum pseudocientista.

Os possíveis cursos de ação para o desenvolvimento de uma pesquisa de Arqueologia Histórica séria e organizada, orientada a partir da questão da raça, são infinitos, e podemos certamente alimentar esperanças de que as futuras abordagens levadas a termo pelos arqueólogos sejam as mais variadas. Acredito, entretanto, que o exame do aspecto material da raça e do racismo forneça aos arqueólogos uma rara oportunidade para promoverem, ao se servirem das abordagens e métodos interdisciplinares de sua ciência, compreensões mais amplas acerca do tema (para além de qualquer interesse ou demanda estritamente arqueológicos). Em uma nação como os Estados Unidos – onde a ideologia nacionalista está intimamente relacionada com a acumulação capitalista e com o consumo de larga escala – o papel dos profissionais da Arqueologia Histórica pode ser facilmente ampliado para além dos estreitos espaços de umas poucas universidades e de alguns

auditórios de instituições de fomento à pesquisa. Em um tempo em que o conservadorismo político está usando a raça de uma forma equivocada e fragmentada – a efusiva euforia a respeito da *Curva do Sino* (HERNSTEIN & Murray, 1994) é um bom exemplo – os profissionais da Arqueologia Histórica têm a oportunidade de mostrar as origens históricas e as manifestações mais legítimas das categorias raciais, indicando as relações existentes entre a discriminação racial e a desigualdade social e material.

Jesse L. Jackson Jr (1997), em um importante ensaio, argumenta que não é suficiente falar a respeito de raça nos Estados Unidos sem tomar alguma atitude com relação à questão do emprego. Discutir uma sem a outra é engajar-se naquilo que Jackson chama de “entretenimento racial”. Justiça racial não é sinônimo de justiça econômica, mas esses dois tópicos estão intimamente ligados. Como Jackson (1997: 24) aponta: “é um escândalo que haja tanta miséria social em uma nação que tem, potencialmente, a capacidade econômica e tecnológica para possibilitar uma vida decente para cada cidadão americano”.

Acaso a raça se tornará, de fato, um objeto importante na Arqueologia Histórica, ou os pesquisadores da Arqueologia Histórica apenas se engajarão com o “entretenimento racial”, examinando sempre a raça como se fosse ela o mesmo que a etnicidade? Tal questão não pode ser respondida agora, mas para se tornarem verdadeiros parceiros na difusão do discurso antropológico acerca da raça nos Estados Unidos, os especialistas da Arqueologia Histórica devem buscar denunciar os efeitos do racismo nos afro-americanos e em outros grupos, e desenvolver, em contrapartida, uma Arqueologia Histórica da “brancura”. Baker (1978: 113) fez tal sugestão quase por acaso, quando afirmou que para interpretar o significado das cerâmicas no sítio doméstico de Lucy Foster os profissionais da Arqueologia Histórica deveriam também conduzir pesquisa em sítios habitados por brancos pobres. Muitos pesquisadores da Arqueologia Histórica aceitam hoje a “brancura como um inegável fato da natureza” em vez de vê-la como um construto social (EPPERSON, 1997: 10). Tal tendência é bem demonstrada se examinarmos como os pesquisadores da Arqueologia Histórica têm examinado, ou não examinado, os irlandeses na América.

Pelo fato de tais formas de denominação conterem noções profundamente marcadas pela iniquidade social, o processo de constituição de tal relação de dominação, e as suas respectivas formas de resistência, deveriam constituir um objeto privilegiado de pesquisa para a Arqueologia Histórica (PAYNTER & McGuire, 1991). Talvez os profissionais da Arqueologia Histórica sejam capazes de desnaturalizar a idéia de uma condição “branca”, demonstrando, por meio de suas atividades e resultados de pesquisa, as dimensões materiais decorrentes da estratégia de dominação racial aqui esboçada (mesmo para casos como o dos irlandeses, em que o racismo parece estar ausente) (HARRISON, 1995: 63).

Recentemente, Robert Paynter (1997) propôs que os pesquisadores da Arqueologia Histórica deveriam compreender melhor as complexidades próprias do processo de se tentar examinar as iniquidades sociais da América do período histórico. Três questões, que ele considerou como dignas de futuro estudo pela Arqueologia Histórica, são particularmente relevantes aqui:

“Sob que condições as sociedades estratificadas demarcam e ocultam clivagens sociais por meio da cultura material? Como, durante a era do capital, trabalho assalariado, consumo de massa e supremacia branca produziram distintas e sempre mutáveis identidades? E como comunidades locais redefinem identidades em meio a estas mudanças globais ocorridas nas relações de raça, classe e gênero?” (1997: 11).

Fornecer respostas para questões como essas tornará a Arqueologia Histórica não apenas mais relevante para a investigação antropológica, como poderá também elevar o perfil profissional e a relevância social do campo de pesquisa do arqueólogo. Se um número significativo de profissionais da Arqueologia Histórica realmente se voltar à análise das dimensões materiais das categorias raciais, seu campo profissional se tornará exatamente aquilo que eles quiserem que se torne.

Agradecimentos

Eu gostaria de agradecer a Terry Epperson, a Pedro Paulo Funari e a Paul Mullins por lerem e comentarem este artigo. Minhas idéias acerca da raça e do racismo na Arqueologia Histórica têm tomado forma durante discussões com esses criteriosos pesquisadores, assim como (nos últimos anos) com David Babson. Eu também gostaria de agradecer a Robert Paynter e aos dois revisores anônimos por seus cuidadosos comentários e sugestões. Além disso, eu gostaria de manifestar publicamente minha gratidão pelo apoio e estímulo recebidos de Janice L. Orser. Obviamente, todas as afirmações e opiniões deste texto são de minha total responsabilidade.

Referências bibliográficas

- ALLEN, Theodore W. *The Invention of the White Race*. Londres: Verso, 1994.
- BABSON, David W. *The Tanner Road Settlement: The Archaeology of Racism on Limerick Plantation*. Master's thesis, University of South Carolina, Columbia, 1987.
- The Archaeology of Racism and Ethnicity on Southern Plantations*. In: *Historical Archaeology on Southern Plantations and Farms*. Charles E. Orser Jr., ed. Special issue. *Historical Archaeology*, 24(4): 20-28, 1990.
- BAKER, Vernon G. *Historical Archaeology at Black Lucy's Garden, Andover, Massachusetts: Ceramics from the Site of a Nineteenth Century Afro-American*. Andover, MA: Phillips Academy, 1978.
- Archaeological Visibility of Afro-American Culture: An Example from Black Lucy's Garden, Andover, Massachusetts*. In: *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America: Afro-American and Asian American Culture-History*. Robert L. Schuyler (ed.). Farmingdale, NY: Baywood, 1980, p. 29-37.
- BARTLETT, Robert. *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950-1350*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- BERKELEY, George. *The Works of George Berkeley, D. D. A. C.* Fraser. Clarendon: ed. Oxford, 1871.
- BIRMINGHAM, Stephen. *Real Lace: America's Irish Rich*. Nova York: Harper and Row, 1973.
- BULLEN, Adelaide K., and Ripley P. Bullen. *Black Lucy's Garden*. *Bulletin of the Massachusetts Archaeological Society* 6(2): 17-28, 1945.
- CARLSON, Robert A. *The Americanization Syndrome: A Quest for Conformity*. Londres: Croom Helm, 1987.
- CHILDE, V. Gordon. *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*. Londres: Kegan Paul, 1926.
- COLE, Johnnetta B. *Human Rights and the Rights of Anthropologists*. *American Anthropologist*, p. 445-456, 1995.
- COOK, Lauren J., Rebecca Yamin, and John P. McCarthy. *Shopping as Meaningful Action: Toward a Redefinition of Consumption in Historical Archaeology*. *Historical Archaeology* 39(4): 50-65, 1996.
- CURTIS Jr., L. Perry. *Ape and Angels: The Irishman in Victorian Caricature*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1971.
- DOAN, James E. *An Island in the Virginian Sea: Native Americans and the Irish in English Discourse, 1585-1640*. *New Hibernia Review* 1: 79-99, 1997.
- DUBOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Nova York: Dodd and Mead, 1961.
- EPPERSON, Terrence W. *To Fix a Perpetual Brand: The Social Construction of Race in Virginia, 1675-1750*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Temple University, Philadelphia, 1990a. *Race and the Disciplines of the Plantation*. In: *Historical Archaeology on Southern Plantations and Farms*. Charles E. Orser Jr., ed. *Historical Archaeology* 24(4): 29-36, 1990b. *Whiteness in Early Virginia*. *Race Traitor* 7: 9-20, 1997.

- FISCHER, Claude S. Michael Hout, Martin Sanchez Jankowski, Samuel R. Lucas, Ann Swidler e Kim Voss. *Inequality by Design: Cracking the Bell Curve Myth*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- FITTS, Robert K. The Landscapes of Northern Bondage. *Historical Archaeology* 30(2): 54-73, 1996.
- FOSTER, Roy F. *Paddy and Mr. Punch: Connections in Irish and English History*. Londres: Allen Lane, 1993.
- GAP (Group for the Advancement of Psychiatry). *Us and Them: The Psychology of Ethnonationalism*. Nova York: Brunner/Mazel, 1987.
- GIBBONS, Luke. Race against Time: Racial Discourse and Irish History. *Oxford Literary Review*, 13: 95-113, 1991.
- GREELEY, Andrew M. *The Irish Americans: The Rise to Money and Power*. Nova York: Harper and Row, 1981.
- HANDSMAN, Russell G. Thinking about a Historical Archaeology of Alienation and Class Struggle. Paper presented at the annual meeting of the Society for Historical Archaeology, Boston, 1985.
- HARRISON, Faye V. The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism. *Annual Review of Anthropology*, 24: 47-74, 1995.
- HERRNSTEIN, Richard J., e Charles Murray. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. Nova York: The Free Press, 1994.
- IGNATIEV, Noel. *How the Irish Became White*. Nova York: Routledge, 1995.
- JACKSON Jr, Jesse L. Why Race Dialogue Stutters. *The Nation*, 264(12): 22-24, 1997.
- KELLY, Marsha C. S., e Roger E. Kelly. Approaches to Ethnic Identification in Historical Archaeology. In: *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America: Afro-American and Asian American Culture History*. Robert L. Schuyler (ed.). Parmingdale, NY: Baywood, 1980, p. 133-143.
- LEBOW, Richard Ned. *White Britain and Black Ireland: The Influence of Stereotypes on Colonial Policy*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- LEONE, Mark P. A Historical Archaeology of Capitalism. *American Anthropologist*, 97: 251-268, 1995.
- MCGUIRE, Randall H. The Study of Ethnicity in Historical Archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1: 159-178, 1982.
- MITCHELL, Margaret. *Gone with the Wind*. Nova York: Macmillan, 1936.
- MULLINS, Paul R. The Contradiction of Consumption: An Archaeology of African America and Consumer Culture, 1850-1930. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst, 1996.
- OATES, Joyce Carol. *On Boxing*. Garden City, Nova York: Dolphin Doubleday, 1987.
- ORSER Jr., Charles E. The Archaeological Analysis of Plantation Society: Replacing Status and Caste with Economics and Power. *American Antiquity*, 53: 735-751, 1988a. Toward a Theory of Power for Historical Archaeology: Plantations and Property. In: *The Recovery of Meaning: Historical Archaeology in the Eastern United States*. Mark P. Leone e Parker B. Potter Jr. (eds.). Washington, DC: Smithsonian Institution Press, p. 313-343, 1988b.

- ORSER Jr., Charles E.. *A Historical Archaeology of the Modern World*. Nova York: Plenum, 1996.
- _____. ORSER Jr., Charles E., e Brian M. Pagan. *Historical Archaeology*. Nova York: Harper Collins, 1995.
- OTTO, John Solomon. Race and Class on Antebellum Plantations. In: *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America: Afro-American and Asian American Culture History*. Robert L. Schuyler (ed.). Parmingdale, NY: Baywood, p. 3-13, 1980.
- PAYNTER, Robert. Du Boisian Perspectives on Identities and Material Culture. *Anthropology Newsletter*, 38(5): 11, 1997.
- PAYNTER, Robert, e Randall H. McGuire. The Archaeology of Inequality: Material Culture, Domination, and Resistance. In: *The Archaeology of Inequality*. Randall H. McGuire e Robert Paynter (eds.). Oxford: Blackwell, p. 1-27, 1991.
- PRAETZELLIS, Adrian Charles. The Archaeology of a Victorian City: Sacramento, California. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley, 1991.
- PRAETZELLIS, Adrian, Mary Praetzellis, e Marley Brown III. Artifacts as Symbols of Identity: an Example from Sacramento's Gold Rush Era Chinese Community. In *Living in Cities: Current Research in Urban Archaeology*. Society for Historical Archaeology Special Publication Series, n. 5. Edward Staski (ed.). Tucson, AZ: Society for Historical Archaeology, p. 38-47, 1987.
- ROSE, Peter I. *They and We: Racial and Ethnic Relations in the United States*. Nova York: Random House, 1974.
- SHENNAN, Stephen. Introduction: Archaeological Approaches to Cultural Identity. In: *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. Stephen Shennan (ed.). Londres: Unwin Hyman, p. 1-32, 1989.
- STASKI, Edward. Studies of Ethnicity in North American Historical Archaeology. *North American Archaeologists*, 11: 121-145, 1990.
- _____. The Overseas Chinese in El Paso: Changing Goals, Changing Realities. In: *Hidden Heritage: Historical Archaeology of the Overseas Chinese*. Priscilla Wegars (ed.). Amityville, NY: Baywood, p. 125-149, 1993.
- THOMAS, Nicholas. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- WATERS, Hazel. The Great Famine and the Rise of Anti-Irish Racism. *Race and Class*, 37: 95-108, 1995.
- YAMIN, Rebecca. New York's Mythic Slums: Digging Lower Manhattan's Infamous Five Points. *Archaeology*, 50(2): 44-53, 1997.
- YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. Londres: Routledge, 1995.