

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Cristiano Lima Sales

**A cerâmica dos Cataguases no Caminho Velho da Estrada Real e a
História Indígena em tempos presentes
ensaio de uma cartografia transepistêmica**

Juiz de Fora
2026

Cristiano Lima Sales

**A cerâmica dos Cataguases no Caminho Velho da Estrada Real e a
História Indígena em tempos presentes
ensaio de uma cartografia transepistêmica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a Mônica Ribeiro de Oliveira

Coorientador:
Prof. Dr. Mateus Rezende de Andrade

Juiz de Fora
2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sales, Cristiano Lima.

A cerâmica dos Cataguases no Caminho Velho da Estrada Real e a História Indígena em tempos presentes : ensaio de uma cartografia transepistêmica / Cristiano Lima Sales. -- 2026.

683 p. : il.

Orientadora: Mônica Ribeiro de Oliveira

Coorientador: Mateus Rezende de Andrade

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. Cerâmica. 2. Cataguases. 3. Estrada Real. 4. História Indígena. 5. Arqueologia. I. Oliveira, Mônica Ribeiro de , orient. II. Andrade, Mateus Rezende de , coorient. III. Título.

CRISTIANO LIMA SALES

A cerâmica dos Cataguases no Caminho Velho da Estrada Real e a História Indígena em tempos presentes:
ensaio de uma cartografia transepistêmica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder.

Aprovada em 06/03/2026

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Mônica Ribeiro de Oliveira- Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Mateus Rezende de Andrade- Corientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Alfredo Nava Sánchez
Universidade Federal de Ouro Preto

Profa. Dra. Lilian Panachuk de Sá
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Ms. Vanginei Leite Silva
Escola Estadual Indígena Xukurank

Profa. Dra. Zandra Coelho de Miranda
Universidade Federal de São João del Rei

Juiz de Fora, 06/04/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Monica Ribeiro de Oliveira, Professor(a)**, em 08/04/2026, às 08:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mateus Rezende de Andrade, Professor(a)**, em 08/04/2026, às 13:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Vanginei Leite Silva, Usuário Externo**, em 24/04/2026, às 19:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



[de 2020.](#)



Documento assinado eletronicamente por **Lilian Panachuk, Usuário Externo**, em 27/04/2026, às 12:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **zandra coelho de miranda, Usuário Externo**, em 28/04/2026, às 16:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uffj.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2935136** e o código CRC **915BA196**.

Agradecimentos

Apesar da minha “assinatura” e da responsabilidade pessoal assumida com publicação desta tese, ela é resultado de um trabalho coletivo, de colaborações que atravessaram tempos e se deram em paisagens as mais diversas que cartografamos.

Começo agradecendo à minha mãe, D. Edna, à minha *hermana* Míriam e ao meu pai, José (*in memoriam*) por todo o apoio, cuidado e “bem-querer”, pela minha formação humana. Também a toda minha família extensa – avós, avôs, tias, tios, primas, primos... carrego um pedacinho ou um tanto de todos vocês comigo, sempre.

Ao Dirceu, pela presença. Por todo o companheirismo, acolhimento e apoio ao longo de tanto tempo. E pelas rotineiras discussões acadêmicas, claro! À minha família multiespécie: Lulu, Luluta, Lulinha e Luluke, por tanta lindeza... Às minhas verdinhas, pela calma, beleza e respiro restauradores. À amiga Rosa, pelo carinho e cuidado que faz tanta diferença nas nossas vidas.

À inesquecível família do coração: Eliana, Fernando e Clara. À Priscilla Dantas, Diana Drumond, Kellen Silva, Luciana Braga Giovannini, Letícia Martins de Andrade, Camila Jácome e Simone Assis, pelo apoio carinhoso. Ao Prof. Rogério Godoy pela amizade e sabedoria compartilhada. Aos meus professores e colegas das graduações e pós-graduações em Ciências Sociais/Geografia e História. Aos meus colegas professores desde o Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades da UFVJM às Artes Aplicadas na UFSJ. Aos meus amados alunos e ex-alunos nessas universidades. A todos os companheiros servidores públicos, que sustentam a educação brasileira com sua dedicação.

Aos professores e servidores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGH/UFJF e aos colegas de doutoramento, em especial à Dalila, Fellipe, Yvonne e Daniele, que me apoiaram quando precisei. Agradeço muito especialmente à minha orientadora, Prof.^a Mônica Ribeiro de Oliveira e ao meu coorientador, Prof. Mateus Rezende de Andrade, pelo incentivo, atenção, paciência, liberdade, autonomia e todas as contribuições que me deram, fundamentais para que eu conseguisse concluir essa caminhada.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, e ao Programa de Bolsas de Pós-Graduação PBPG da UFJF, pelo financiamento da pesquisa.

À maravilhosa “turma de pesquisa” da UFSJ, reunida novamente em torno da História Indígena de longa duração no Campo das Vertentes: à historiadora, minha mestra

e amiga, Maria Leônia Chaves de Resende; ao geógrafo Leonardo Rocha sempre colaborativo e prestativo; ao arqueólogo e ceramista Alexandre Delforge, meu colega de docência no bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ, que colaborou diretamente em várias etapas dessa investigação e aos estudantes Gabriel Pedrozo, Daniela Angonese e Glêdes Castro, pelas trocas de experiências tão ricas. Gratidão ao amigo e parceiro constante de “aventuras científicas”, Ricardo Couto, pela contribuição essencial na confecção dos mapas dos sítios arqueológicos.

À equipe do IPHAN-MG, pelas orientações acerca da estruturação do nosso “Laboratório da Paisagem Arqueológica” – LAPA/UFSJ. A todas as pessoas que nos receberam e contribuíram com esta pesquisa em Lagoa Dourada, especialmente a Eliane Farias e família, Suelaine Melo, Ângelo, Luquinhas e Gabriel. À equipe do IEF-MG, à gerência da UC/APA Serra de São José e ao escalador Denilson Silva, por terem nos dado todo apoio na pesquisa de campo realizada nessa serra. A todos os amigos de São João del-Rei, principalmente aos que contribuíram diretamente com este trabalho: Bruno Campos, pelo compartilhamento de informações e materiais que ajudaram bastante; a todos da Secretaria de Cultura da Prefeitura Municipal; À Carol, Willian, “Bira” e Flávia – “guardiões dos antigos territórios Aratu-Sapucaí” na Serra do Lenheiro; Ao Ian, pelas trocas de informações e pelas projeções de futuras pesquisas; à família Passarelli: Ulisses, Betânia e Iago. Ulisses, não tenho palavras para agradecer pelo tanto que sua ajuda foi importante aqui, além de abrir todo um novo horizonte de pesquisas pra nós!

Agradeço muito respeitosamente às professoras e professores Hebe Mattos, Lílían Panachuk, Zandra Miranda, Alfredo Sanchez, Nei Xakriabá, Maria Leônia e Carla Almeida por aceitarem nosso convite para ler e avaliar esta pesquisa. Eu não poderia estar mais feliz com uma banca tão diversa e brilhante!

A todos os autores que li, de todas as áreas; a todos os músicos que ouvi; a todos os ceramistas que me encantaram nessa caminhada. Enfim, a todos os cientistas e artistas que me inspiraram aqui. Um agradecimento muito especial às vidas luminosas de Jaider Esbell, Nêgo Bispo, Niède Guidon, Odemar Dias e Lô Borges – vocês são faróis eternos nas nossas travessias.

Gratidão imensa aos meus mestres ceramistas – Cláudia Silveira, Ulisses Mendes e Antônio Poteiro (*in memoriam*). Aos nossos ceramistas ancestrais, especialmente aos Cataguases, cujas criações em cerâmica “me chamaram” de volta à pesquisa nas paisagens cortadas pela Estrada Real.

E, obrigado, à Terra.

A minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim.

Ailton Krenak



Cacos de cerâmica em sítio arqueológico
Lagoa Dourada – Minas Gerais, Brasil.
“Autor anônimo”

RESUMO

Esta tese surgiu de um “chamado” da cerâmica – “personagem” transversal, que transita através dos campos da História, da Arte, da Arqueologia, da Antropologia, da Geografia e de outras disciplinas das “humanidades”. Emergindo nos antigos territórios dos Cataguases, cortados pelo Caminho Velho colonial que hoje faz parte da Estrada Real turística, a cerâmica é abordada, aqui, como “agente sociocultural”, “documento” e “fonte primária” para a escrita da História Indígena de longa duração, desde o início das territorializações das culturas indígenas nas nossas diversas paisagens, até as questões políticas urgentes dos tempos presentes, que envolvem o direito dos povos indígenas à terra, assegurado na Constituição brasileira de 1988. Atravessando tempos-temporalidades, espaços-territorialidades e “sistemas de pensamento” diversos, a cerâmica nos impele a um movimento cartográfico neste ensaio da transdisciplinaridade à transepistemologia, na busca de traduzir suas memórias em História.

Palavras-chave:

Cerâmica, Cataguases, Estrada Real, Cartografia, História Indígena

RESUMEN

Esta tesis surge de un llamado de la cerámica – un elemento transversal que transita por los campos de la Historia, el Arte, la Arqueología, la Antropología, la Geografía y otras asignaturas de las humanidades. Originaria de los antiguos territorios de los Cataguases, atravesados por la antigua ruta colonial que hoy forma parte del Camino Real (ruta turística más grande de Brasil), la cerámica se aborda aquí como un “agente sociocultural”, un “documento” y una “fuente primaria” para la escritura de la historia de largo plazo de los pueblos indígenas, desde el inicio de la territorialización de las culturas indígenas en nuestros diversos paisajes hasta las urgentes cuestiones políticas actuales, que involucran el derecho de los pueblos indígenas a la tierra, garantizado en la Constitución brasileña de 1988. Al transitar por diferentes espacio/territorialidades y sistemas de pensamiento, la cerámica nos impulsa en este ensayo a un recorrido cartográfico desde la transdisciplinariedad hasta la transepistemología, en la búsqueda de convertir sus memorias en Historia.

Palabras-clave:

Cerámica, Cataguases, Camino Real, Cartografía, Historia Indígena

ABSTRACT

This thesis arose from a “calling” from ceramics - this transversal “character” which travels through the fields of History, Arts, Archaeology, Anthropology, Geography and other “humanities” disciplines. Emerging in the ancient territory of the Cataguases and crossing the colonial Caminho Velho, now part of the touristic Estrada Real, ceramics is approached here as a “sociocultural agent”, a “document” and a “primary source” for the writing of a long-term Indigenous History, from the beginning of the territorialization of indigenous cultures in our diverse landscapes to the urgent political issues of the present, including indigenous land rights as secured by the 1988 Brazilian Constitution. Across “times-temporalities”, “spaces-territorialities”, and diverse “systems of thought”, ceramics impels us toward a cartographic movement in this essay, from transdisciplinarity to transepistemology, in the search to translate its memories into History.

Keywords:

Ceramics, Cataguases, Estrada Real, Cartography, Indigenous History

SUMÁRIO

Introdução: *De volta à estrada*

Refliço enquanto caminho 013

Parte 1:

Terra 034

Capítulo 1: *Sobre violência e colonialismo na História* 049

1.1 *A Violência epistemológica* 055

1.2 *História Indígena na/da Estrada Real, uma (auto)crítica* 088

Capítulo 2: *Considerando a História Indígena em tempos presentes* 150

2.1 *Espacio-temporalidades em choque* 155

2.2 *Sobre a História do Tempo Presente* 161

2.3 *Por uma História Indígena em tempos presentes* 166

Capítulo 3: *História e artes indígenas* 181

3.1 *“Do colonial na arte”* 189

3.2 *Artes indígenas: o olhar ocidental e as perspectivas nativas* 222

Parte 2:

Cerâmica 261

Capítulo 4: *Um “caco” da História da Cerâmica* 279

4.1 *Cerâmica: do material ao imaterial* 288

4.2 *A Cerâmica na História Indígena das Américas* 332

Capítulo 5: *Nas trilhas da cerâmica indígena* 392

5.1 *Cerâmica indígena arqueológica no Brasil e em Minas Gerais* 394

5.2 *Mapeamentos a campo e análises laboratoriais preliminares* 460

Parte 3:

Memórias da cerâmica indígena em substrato histórico 540

Capítulo 6: *Os Cataguases ceramistas na Estrada Real: revelações e hipóteses*
..... 553

Capítulo 7: *Passado – presente – futuro da cerâmica indígena na Estrada Real*
..... 600

(In)Conclusão:	
<i>Sonhando um futuro possível</i>	645
Fontes	657
Bibliografia	658
Referências eletrônicas <i>on line</i>	676
Anexo: Entrevista	680

Introdução: *De volta à estrada*

Reflieto enquanto caminho

A história é lugar de experimentação, maneira de revelar diferenças.
Saber do outro e, portanto, de si mesmo.

Roger Chartier, em *À beira da Falésia*

Faz pouco mais de dez anos que dei por concluído meu último trabalho de pesquisa mais “robusto”, realizado durante o mestrado em História na Universidade Federal de São João del-Rei, Minas Gerais. De lá pra cá, continuei produzindo e/ou orientando investigações acadêmicas pontuais, com recortes mais reduzidos que, no entanto, também ajudaram a “pavimentar” o caminho intelectual que me trouxe até aqui. Evocando a “semântica dos tempos históricos” sugerida por Koselleck em *Futuro Passado* (2006) com suas metáforas espaciais, posso dizer que meu trajeto dentro (e fora) da Universidade, esse “espaço de experiência” já percorrido, tem sido cheio de curvas, altos e baixos, obstáculos que demandaram esforços em diversos níveis, mas também repleto de diferentes paisagens inspiradoras com seus “horizontes de expectativas” sempre estimulantes.

No mestrado, reconheci que seria o meu momento de “invadir, ocupar e tomar posse”, da maneira mais profunda possível, de um território até então restrito para minhas condições e possibilidades: o campo da pesquisa científica sobre paisagens arqueológicas demarcadas pelas expressões de arte rupestre, cortadas pelos caminhos da Estrada Real. Na introdução da dissertação resultante dessa pesquisa de mestrado eu dizia da “poesia” que era para mim poder, finalmente, fundar alicerces nos terrenos da ciência e, simultaneamente, das artes, dado o meu “objeto de pesquisa”. Creio que soube fazer bom uso dessas “fundações” para começar a “edificar” minha carreira nos solos da ciência e das artes, que venho “manejando” há tempos... Porém, no momento presente, tenho percebido “abalos sísmicos” cada vez mais recorrentes nas “camadas de sedimentos” sobre as quais não apenas eu, mas todos nós acadêmicos vinculados às universidades construímos nossos edifícios. Desses “movimentos tectônicos” intelectuais-políticos dos tempos presentes que presencio e procuro incorporar é que advém a necessidade, e a vontade avassaladora que sinto, de reavaliar as bases, hoje bastantes instáveis, sobre as quais venho trabalhando. Percebo que a “pedra angular” da epistemologia ocidental que fundamentou nosso

“pensamento científico”, se, por um lado, possibilitou avanços inquestionáveis e muito importantes para toda a humanidade, por outro lado exigiu alinhamento, subjugou, violentou, colonizou e nos limitou aos seus domínios. Percebo que, por baixo da fina camada de “poesia” que eu via na ciência, extrato, aliás, que muito poucos conseguem acessar, existe muita coisa feia... Gente violentada e terra arrasada demais... E penso que não é possível edificar mais nada nessas paisagens sem que, antes disso, nós façamos um movimento de (auto)crítica, de revisar e reconstruir nossas fundações a partir da recomposição urgente dos territórios que destruímos. Hoje entendo que só dando ouvidos às diversas culturas e seus modos de conceber os territórios dos quais elas são originárias é que teremos chances de termos todos um futuro possível, pois nossos “alicerces” estão rachados e é preciso “reencantar” nossos fazeres. A poesia e a ciência só estarão caminhando juntas novamente quando nós, acadêmicos (incon)formados pelo modo de pensar e agir “do Ocidente”, estivermos lado a lado com pensadores e povos partícipes de outras epistemologias, mais acordes com o que o planeta nos ensina, procurando, juntos, restabelecer nossos vínculos com a Terra e reparar os danos causados até aqui.

Esta pesquisa surge, então, dessas minhas reflexões, das elucubrações mentais oriundas do caminho que percorri e venho percorrendo, das percepções que venho acumulando e reelaborando ao longo da minha jornada, mas, também e ao mesmo tempo, da reflexão no sentido especular (de espelho, espelhamento) desses caminhos pesquisados em mim. A Estrada Real, à qual estou de volta aqui, e que venho (re)construindo através dos meus trabalhos é reflexo daquilo que eu alcanço, dos territórios nos quais consigo penetrar e tráfegar a cada momento. E de um movimento dialógico-filosófico: eu penso/reflito sobre o caminho, enquanto caminho e os caminhos refletem/pensam em mim. Durante minha caminhada eu “me torno” um pouco esse(s) caminho(s) e esse(s) caminho(s) se torna(m) um pouco daquilo que eu reflito...

Só depois de iniciado meu trajeto no doutorado, durante a releitura de uma edição mais recente da obra *A sociedade contra o Estado* (2017), do antropólogo Pierre Clastres, numa nota de rodapé do prefácio do livro, foi que percebi uma “teoria” algo sistematizada por pensadores ocidentais que esboça um pouco do que passou a ser meu interesse enquanto cientista a partir desse ponto de vista filosófico: trata-se da obra dos intelectuais franceses Gilles Deleuze (filósofo) e Félix Guattari (filósofo, psicanalista, psiquiatra e semiólogo). Dizia assim o trecho que me chamou a atenção:

Entendida como uma forma de tratar a ciência, a ciência nômade se opõe à ciência régia. Enquanto esta se caracteriza por teoremas e constantes, aquela

depende de problemas de fluxos e suas variações contingentes, manifestando um esforço de tornar o pensamento independente do modelo do Estado. Cf Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs* [1980]. São Paulo: Editora 34, 1997 (Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman, in: Clastres, 2017, p 10-11).

Na frase citada, se substituirmos a expressão “modelo do Estado” (uma vez que a citação se referia estritamente ao Estado, que é o foco da obra) por “modelo hegemônico” (fazendo com que a discussão permaneça no campo da ciência ocidental, hegemônica ao longo dos processos de colonização cultural do mundo pelo Ocidente), temos um vislumbre do conceito da “ciência nômade” proposto por Deleuze e Guattari que me interessou imediatamente, ainda mais por aparecer numa obra chamada *Mil Platôs* – que nome mais estimulante para um “geo-historiador” dos caminhos!..), que adquiri, li vorazmente e fui incorporando ao longo desta pesquisa.

Reescrevamos então a sentença com a substituição que proponho:

Entendida como uma forma de tratar a ciência, a ciência nômade se opõe à ciência régia. Enquanto esta se caracteriza por teoremas e constantes, aquela depende de problemas de fluxos e suas variações contingentes, manifestando um esforço de tornar o pensamento independente do modelo [hegemônico]. Cf Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs* [1980]. São Paulo: Editora 34, 1997 (Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman, in: Clastres, 2017, p 10-11).

É isso. Essa ideia de “ciência nômade” – produzida a partir das contingências vivenciadas no fluxo dos movimentos e buscando independer de modelos, “teoremas e constantes” hegemônicos –, me encantou, pois percebi nela, uma oportunidade de “roteirizar” esta pesquisa de uma maneira mais coerente com minhas “intuições” iniciais do que eu gostaria de alcançar, com o necessário trabalho de (auto)crítica, com os conteúdos e conceitos a serem (re)trabalhados e com minha vontade de fazer algo novo, diferente daquilo que já produzi nos mesmos caminhos já pesquisados, incorporando o ato de caminhar, as “paisagens” observadas, a diversidade de povos viventes nesses caminhos e suas diferentes perspectivas históricas. Além disso, o “nomadismo na ciência” e todos os conceitos decorrentes desse “movimento” proposto por Deleuze e Guattari, conforme veremos no decorrer desta introdução e de todo este trabalho, são plenamente concordes com a minha “caminhada na ciência” e mesmo com minha trajetória pessoal. Contribuem para integrar, explicar, dar coesão e direção a tudo isso no momento em que produzo este trabalho.

Hoje defendo a ideia de que toda investigação carrega a marca indelével do seu autor. Ao mesmo tempo em que, inevitavelmente, revela o autor, uma pesquisa também tem potencial para modificá-lo, fazendo com que ele atinja territórios intelectuais mais

expandidos e novos entendimentos do(s) outro(s) e de si. Não acredito que seja possível fazer ciência de modo totalmente imparcial, metódico-robótico-maquinal, desideologizado. Até mesmo a simples (?) escolha de um tema para pesquisar advém de uma trajetória pessoal e intelectual pregressa, de “gostos pessoais” por certos assuntos, de filtros culturais, de inclinações políticas, de possibilidades (ou impossibilidades) econômicas, de conformismos ou “atrevimentos” intelectuais..., de uma infinidade de condicionantes individuais do pesquisador.

Ao contrário do “sentido de isenção” que os princípios cientificistas ocidentais/ocidentalizantes querem nos impor ao mascarar o fundo ideológico da colonização intelectual que se pretende hegemônico e que sempre existiu nos modelos científicos propostos e impostos pelo Ocidente, creio que seja muito mais honesto produzir ciência explicitamente autoral e contextual, assumindo nossas posições e limitações, quais sejam, por exemplo: os direcionamentos que tomamos de acordo com nossas experiências prévias vivenciadas nos nossos caminhos pessoais e profissionais; alguma consciência do lugar intelectual/cultural/social/político/econômico que ocupamos; o entendimento mínimo dos processos históricos que podem contribuir com ou limitar nossos movimentos; os objetivos intelectuais/culturais/sociais/políticos/econômicos que desejamos alcançar..., enfim, nossos “lugares de fala”, de onde viemos, qual é o sentido que tomamos e onde queremos chegar com nossa caminhada no território científico em cada pesquisa. Ao invés de disfarçar o inevitável caráter ideológico inerente à produção científica, penso que o movimento de explicitar sua posição e o que quer com seu trabalho, seja uma virtude ou qualidade importante, indispensável mesmo, que o “intelectual dos tempos presentes” precisa oferecer ao seu leitor. Porque, por mais que digam e queiram o contrário de nós, não dá pra separar nosso trabalho intelectual da nossa vida. Isso seria abrir mão do que somos, permitir que sejamos guiados por outros, com interesses próprios, e já sabemos muito bem das consequências disso...

De minha parte, ao realizar esta investigação fui impelido a rememorar minha trajetória e (re)lembrar que venho com uma bagagem de experiências que começa pela minha origem numa cidade muito pequena no interior de Minas Gerais, mais especificamente nos Gerais, nos cerrados do Planalto Central brasileiro, no sertão que Guimarães Rosa definitivamente ajudou a construir e “imprimir” no imaginário brasileiro. Como tantos outros adolescentes interioranos, minha primeira “aventura” fora “do sertão” aconteceu na capital do Estado. Foi também minha entrada nos “campos da Academia”. Como sempre fui considerado criativo e, de fato, sempre me expressei artisticamente

através do desenho, da pintura, da fotografia e, principalmente, da modelagem de miniaturas, em meados dos anos 1990 ingressei na graduação em Belas-Artes ofertada pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, que abandonei na metade do percurso devido à falta de maturidade, de adaptação ao contexto urbano e de condições materiais e emocionais mínimas para enfrentar a jornada na qual me lancei àquela época. Fiz uma transição para um curso técnico em Paisagismo cuja carga e distribuição dos conteúdos permitia que eu viajassem com frequência para minha cidade, e mantivesse os “laços de pertencimento” com meu lugar de origem e o contato com a família – um alento emocional e pragmático muito importante naquele momento. Assim, me tornei paisagista e sitiante, trabalhando em projetos arquitetônicos de áreas externas, jardins particulares e públicos, ao mesmo tempo em que retomei a atividade agrícola em terrenos da minha família. Fui “agricultor” por alguns anos... E gostava muito daquela vida em contato direto com a terra, com as coisas vivas. No ano de 2005 resolvi voltar ao estudo formal, ingressando numa graduação em Estudos Sociais e me especializando em Geografia – curso que tinha relações com as atividades que já desempenhava. No mesmo ano fiz um curso de cerâmica artesanal com a mestra ceramista Cláudia Silveira, que ensina técnicas adaptadas das tradições do Vale do Jequitinhonha, pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Rural de Minas Gerais – SENAR/MG, e retomei meus fazeres artísticos. Simultaneamente, me graduei em Estudos Sociais/Geografia e “virei ceramista” prático; nunca mais parei de explorar as possibilidades da cerâmica. Durante o curso de Geografia, descobri sítios arqueológicos com pinturas rupestres, ferramentas de pedra polida e cerâmica indígena até então não estudados na minha região. Essas descobertas foram definitivas para que eu iniciasse minha caminhada como pesquisador e fizeram com que eu quisesse explorar outros caminhos: uma nova graduação e o mestrado, ambos em História, na Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ. No ano de 2012, antes mesmo de concluir o mestrado, iniciei minha carreira de docente no ensino superior através de um contrato temporário conquistado em concurso público na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, onde atuei por dois anos como professor de História da América (campo que sempre me interessou sobremaneira) e de outros conteúdos interdisciplinares. Como a sede da UFVJM onde trabalhava fica em Diamantina, próxima da minha região, passei a ofertar oficinas de cerâmica na minha cidade, conciliando as duas atividades. Em 2013, perto de terminar meu contrato com a UFVJM, prestei concurso para professor efetivo do Departamento de Arquitetura, Urbanismo e Artes Aplicadas da Universidade Federal de São João del-Rei – DAUAP/UFSJ, fui aprovado em primeiro lugar e, agora, “no meio do

caminho” desta pesquisa de doutorado, completei dez anos de docência no Bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ, que é a única graduação em artes com ênfase em cerâmica da América Latina. Como professor do DAUAP/UFSJ consigo aproveitar todas as minhas experiências, desde os diferentes contatos que estabeleci com a terra (a agricultura, a jardinagem, a cerâmica) até os conteúdos/processos técnicos, acadêmicos e artísticos que experimentei na Geografia, na História, na pesquisa em Arqueologia/Antropologia e nas Artes, especialmente na Cerâmica.

A partir do exposto, fica perceptível que o trânsito físico e intelectual caracteriza meu percurso na vida e na academia. Admito, honestamente, que tenho dificuldades em permanecer nos, e me conformar aos, limites de uma só área de atuação/especialização diante das tantas possibilidades dos campos em volta... Creio que, sendo sertanejo de origem, esteja acostumado ao “giro-o-giro”, conforme nosso escritor, pois “o sertão está movimentante todo-tempo” (Rosa, 2006, p.517), e esse movimento todo sempre me atraiu. Os horizontes, que sempre se multiplicam em outros horizontes, me estimulam a seguir abrindo trilhas por outras paisagens. Não é à toa que sou um pesquisador dos caminhos... “De botas”, muito mais que de gabinete.

Assim, o que os *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari me trouxeram neste momento não é exatamente uma novidade, mas sim uma possibilidade de diálogo mais “eficiente” com a chamada “epistemologia ocidental”, uma vez que, nessa obra, os autores compartilham conosco suas propostas filosóficas que orientam e facilitam o entendimento do nosso trajeto intelectual neste momento em que os “esquemas tradicionais” evidenciam suas falências e não dão mais conta de abarcar temas que julgavam capazes de incorporar sem limites ou críticas. Nem mesmo a transdisciplinaridade – tão propagandeada, mas raramente colocada de fato em prática nos estudos acadêmicos –, dará conta dos desafios que temos pela frente. É preciso sim construir pontes entre campos, mas, para além delas, é imprescindível ajudar a construir ou permitir que se construam outros “platôs” (para usar a metáfora dos próprios autores)... Para não cairmos num espaço abstrato demais, vamos por partes, expliquemos melhor essas ideias seguindo o roteiro a partir do qual procurei dar ordem e direção a este trabalho que dividi em três partes, nas quais exercito, com maior ou menor ênfase, abordagens e metodologias de cada campo por onde transitei e ainda continuo transitando durante minha formação/atuação intelectual.

Para iniciar a tese entendi que seria necessário, “preparar a terra” para o “plantio” das ideias que brotavam no pensamento através de uma imersão crítica nas referências escolhidas para me orientar no início do trajeto por terrenos que precisei

palmilhar novamente ou em territórios que não havia pisado antes. Mas não só por isso chamei a primeira parte deste trabalho de “Terra”... Sabia de antemão que a cerâmica indígena arqueológica que motivou esta investigação, na maioria das vezes, é encontrada em solos antrópicos – resultantes das atividades agrícolas e do manejo inteligente da vida vegetal (e animal) realizado pelos indígenas nos seus territórios, melhorando as condições de vida, moradia e trânsito. Portanto, antes da cerâmica, vem o solo, a terra. E, embora a análise dos solos dos sítios arqueológicos estivesse fora dos meus planos no momento em que comecei a escrever este texto, quis enfatizar metaforicamente, logo “de saída”, que esses solos também são “documentos”, “cultura material” (literalmente!) produzida pelos indígenas e fontes de informação sobre a história humana vivida nesses lugares.

Foi uma boa surpresa encontrar na obra de Deleuze e Guattari diversas ideias traduzidas na forma de “metáforas vegetais e geográficas”, produzidas em diálogo com as ciências biológicas (campo de referência no desenvolvimento do pensamento ocidental, tido como “científico por excelência”) e com a geografia (minha primeira área de atuação acadêmico-científica). Percebi que seria bastante possível “plantar” essas ideias nos terrenos das teorias que começava a manejar, pois me ajudariam a organizar (e a continuar “organicizando”) os diversos campos a partir dos quais esta pesquisa “ganharia vida”.

Os prefaciadores de *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres, estabelecendo pontes entre seu pensamento e o de Deleuze e Guattari, falam da intempestividade nietzschiana como a irrupção de acontecimentos “em uma cena aparentemente bem ordenada que ele[s] vem perturbar” (Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman, in: Clastres, 2017, p 11)... A “descoberta” da obra de Deleuze e Guattari no início do meu processo de pesquisa não foi exatamente um acontecimento intempestivo em si, porém, me encorajou, contribuiu para que eu me lançasse num movimento de absorção dos acontecimentos contemporâneos do momento de redação desta tese. Meu projeto de doutorado tinha uma “personalidade” bastante técnica, seria uma continuidade da investigação sobre os vestígios arqueológicos como fonte histórica que produzi no mestrado, visando preencher uma lacuna temporal, uma vez que as expressões de arte rupestre pesquisadas à época teriam deixado de ser executadas antes da chegada dos europeus ao Brasil. A cerâmica seria o material ideal para construir essa ponte entre a fase ancestral indígena (que a maioria dos historiadores, arqueólogos e antropólogos chama de “pré-história”) e o período colonial, pois surgiu por aqui milênios antes da invasão europeia e sua prática seguiu resistindo de alguma forma, influenciando até mesmo as produções contemporâneas, ainda que tenha sofrido muitos impactos e transformações

devido à violência dos processos de colonização. Para fazer esse percurso, utilizaria referências teórico-metodológicas já conhecidas dos meus trabalhos anteriores, fundamentadas numa perspectiva científica ocidental que, hoje, considero fragilizada e que os acontecimentos que presenciei desde o início e ao longo da investigação abalaram definitivamente. Percebi que não poderia deixar de incorporar o tempo presente como uma das principais dimensões temporais a serem abordadas nesta tese, pois foram bastante trágicas e traumáticas as situações que observei acontecendo no início do meu processo de estudo e escrita sobre temáticas relacionadas aos acontecimentos “na ordem dos dias” que foram passando. Senti que deveria “dar uma resposta” adequada aos eventos vivenciados, à conjuntura do momento, que fosse coerente com os temas desta pesquisa.

Para tentar processar isso tudo, quis que este trabalho constituísse também um documento “em tempo real” dos intensos processos históricos contemporâneos que foram irrompendo intempestivamente, abalando estruturas aparentemente seguras e abrindo frestas, erodindo o caminho durante meu percurso. Por isso, tomei imediatamente como estratégia uma “vigilância” diária sobre o mercado editorial na intenção de encontrar trabalhos muito recentes, publicados concomitantemente ao meu percurso no doutorado, que abordavam diretamente ou tangenciavam as temáticas que eu estava pesquisado, os quais passei a adquirir, estudar e trazer para dentro do meu texto. Essa prática, com certeza, mudou alguns rumos das abordagens e contribuiu bastante para que a tese incorporasse novas informações e perspectivas, produzidas perto do “calor” dos acontecimentos, além de mais coerentes com aquilo que eu desejava explorar, sistematizar e apresentar no resultado final da minha investigação, dialogando com referências publicadas há mais tempo, já conhecidas e “consagradas” no campo das ciências humanas/sociais.

Outra decisão que tomei desde o início da minha trajetória nesta pesquisa foi a de manter no trabalho final tudo o que conseguisse produzir, como um registro, na forma de texto, das minhas impressões no momento dos acontecimentos que presenciei e de reações coletivas perceptíveis sobre esses fatos.

No mesmo sentido, além do aporte das publicações mais atuais que pude acessar e da incorporação de todas as minhas próprias produções textuais realizadas durante o doutorado, adotei como método de escrita a confecção de um texto “artesanal” (em algum sentido bastante semelhante, inclusive, com o processo criativo de produção das minhas peças em cerâmica) a partir da “colagem” sobre uma base majoritariamente dissertativa (pois não perdi de vista que é preciso defender ideias, conceitos e

posicionamentos firmes numa tese!...) de trechos extraídos de notícias “frescas” postadas em *sites* sobre os temas em investigação, de *lives* que foram acontecendo na internet, de transcrições de conversas presenciais das quais participei, de postagens “instantâneas” em redes sociais e até mesmo letras de músicas que fui rememorando, bem como fragmentos poéticos de textos literários que fui encontrando e que “me tocaram” durante a caminhada... Afinal, conforme escrevi há mais de dez anos no final de um artigo no qual tratei do livro *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, como “lugar de memória” (Nora, 1993) e possível fonte para a escrita da História dos Gerais:

Os gregos da época arcaica tinham a noção de que “a poesia, identificada com a memória, faz desta um saber e mesmo uma sabedoria, uma *sophia*. “O poeta tem seu lugar entre os ‘mestres da verdade’” (Detienne, 1967, apud Le Goff, 2003, p. 434). No livro do “poeta” João Guimarães Rosa, como em outras obras literárias, o historiador comprometido com a busca da “verdade” – material e base da sua ciência – pode encontrar, sem dúvida, uma rica fonte, conforme nos indica “o próprio Riobaldo” ao rememorar o momento em que ele se deparou com uma obra literária: “Foi o primeiro desses que encontrei, de romance, porque antes eu só tinha conhecido livros de estudo. Nele achei outras verdades, muito extraordinárias” (Rosa, 2006, p.380, apud Sales, 2012)...

Nunca me esqueci dessas “outras verdades extraordinárias”. E não há porque desperdiçar informações e impressões, sejam elas de que fontes vierem...

Esses trechos de outras modalidades textuais aparecem episodicamente, não apenas como “elementos decorativos”, mas pontuando poeticamente e compondo, de fato, o corpo do trabalho dissertativo, nos lembrando do princípio da não-separação entre arte e vida entre os indígenas.

Justamente para manter a conexão com o pensamento indígena que nos “inspira” aqui, no meio da dissertação também surgem “ensaios teórico-poéticos” (principalmente na abertura de cada parte da tese) e trechos narrativos, uma vez que a narratividade seria a forma de expressão mais usual entre nossos povos originários, intimamente relacionada com aquilo que o escritor indígena Daniel Munduruku chama de “circularidade da vida” (Munduruku, 2019, p.29). Buscando explicar esse conceito para nós, não-indígenas, Daniel fala sobre como todas as crianças gostam de ouvir sempre as mesmas histórias, sobre os mesmos temas, repetidamente:

Isso acontece porque a criança tem um pensamento circular ancestral. Dentro dela estão as lembranças que carrega consigo e que resumem a história de toda sua gente. Não me atrevo a chamar isso de carma ou dar uma denominação que vai confundir ou sobrepor conceitos. Prefiro pensar que todos nós trazemos escritas em nossos corpos as histórias de outra gente que nos antecedeu. O que quero dizer é que o pensamento circular da criança permite que ela visualize pontos na história narrada que se encontram invisíveis aos olhos do contador,

pois o contador está sob a lógica da linearidade. Quem conta a história não consegue compreender que a fala precisa das muitas voltas para que o espírito encontre sentido (Munduruku, 2019, p. 29)...

O escritor segue dizendo que a escola ocidental é responsável por “entortar” o pensamento da criança para que ele “siga reto” e, a partir dessa imposição, nós todos seguimos trabalhando conformados a um “sentido linear artificial” de tempo, de narratividade, de texto..., que não é “natural” para os indígenas...

Bem, não sei se foi de tanto ler os autores indígenas, mas, no processo da minha escrita, percebi que certos temas reapareciam recorrentemente em outros momentos da redação, dialogando com temas de outras partes da tese. Intuí que uma espécie de “circularidade” emergia no meu texto e decidi mantê-la, ao invés de deixar cada tema restrito “ao seu quadrado”, pois, quando os assuntos ressurgem, ganham novos significados ou nuances em relação a cada novo contexto textual.

Ainda sobre a escrita deste texto, cabe destacar que mantive as formas originais “naturais”, “espontâneas” e/ou “coloquiais” nos trechos transcritos das falas dos indígenas e de quaisquer outras pessoas incorporadas aqui, próprias das suas expressões singulares no meio e no momento dos registros, onde aparecem elementos que destoam do padrão formal “culto” ao qual estamos habituados – situação que já foi tema de muitos debates e estudos acadêmicos profundos, como podemos ver, por exemplo, na obra do linguista brasileiro Marcos Bagno, especialmente no seu livro *Preconceito Linguístico* (2005), constantemente reeditado. Além de constituir um documento importante das mesmas, as transcrições fiéis às falas também promovem um questionamento dos modelos hegemonizados de fala/escrita impostos a nós pelos processos de educação formal ocidentalizantes implantados aqui desde a colonização e que seguimos impavidamente dentre do ambiente universitário – discussão que nos interessa bastante.

Foi justamente a partir de uma reação pessoal um tanto raivosa em relação à imposição do modo de pensar ocidental dentro da universidade que a “Terra” da Parte 1 desta tese começou a ser preparada. Após mais de uma década sem frequentar uma sala de aula na posição de “aluno”, logo nas primeiras aulas, no início da caminhada desta pós-graduação, percebi que as coisas permaneciam muito parecidas. Os temas haviam diversificado um pouco, mas as abordagens insistiam em remeter aos trabalhos “clássicos”, cujas leituras seriam fundamentais para compreender “os universais” – princípios gerais que explicariam toda a História da humanidade. As conversas, discussões e comportamentos cheios de cortesia de todos durante as aulas reafirmavam essas

“verdades” e isso começou a me deixar muito preocupado... Fiquei pensando que, obviamente, uma volta à leitura de “clássicos” da historiografia, da geografia, da arqueologia, da antropologia e da filosofia seria indispensável para que eu rememorasse e reconstruísse boa parte do conteúdo da minha pesquisa, porém..., e a “outra parte”, que, no final das contas, seria a maior parte da investigação que me propus a fazer?... Desde sempre estive consciente de que a temática indígena, novamente escolhida como meu “objeto”, atravessa tempos e espaços distintos e, por isso, meu trabalho demandaria um esforço transdisciplinar que já estou acostumado a fazer. Porém, alguns acontecimentos (que registrei oportunamente no corpo do texto), somados à insistência num tratamento dos mesmos por visões demarcadas pelo viés ocidental, repercutiram num movimento reativo que me fez questionar o próprio roteiro prévio que tinha imaginado como um mapa para minha caminhada no doutorado. Senti uma necessidade premente de fazer uma (auto)crítica e, desse movimento inicial, surgiram os três capítulos que compõem a primeira parte desta tese, conforme sintetizo a seguir:

O Capítulo 1: Sobre violência e colonialismo na História, inicia tratando daquilo que chamei de “violência epistemológica”, ou seja, dos processos de submissão que sofremos e reproduzimos (às vezes inconscientemente) ao nos alinharmos, sem questionar, ao modo de pensar “formatado” pela epistemologia ocidental, reverberando repetidamente, no presente, uma colonização cultural que limita nossos horizontes e percepções intelectuais e que, definitivamente, tem forte influência sobre a produção da nossa historiografia ao “modelar” nossa “perspectiva histórica”, nossa visão sobre a história dos diversos povos que compõem/participam da nossa História, além de gerar consequências políticas, sociais e econômicas muito sérias. Para situar minimamente o que é esse “Ocidente” que nos impõe seu modelo de pensamento e, logo, de sociedade, recorro a Fernand Braudel, (re)conhecido intelectual francês vinculado à corrente historiográfica dos *Annales*, que segue sendo, há anos, uma das minhas principais referências. Teria de partir do próprio “território original” ocidental essa definição, e creio que a obra “clássica” (como querem meus pares...) *O Mediterrâneo* [...], publicada originalmente em 1949 por esse “clássico” (?) historiador, seja uma boa baliza para pensarmos o que seria “o Ocidente”. Em seguida, aproveitando a excelente bibliografia sugerida na primeira disciplina que cursei no doutorado, passo a esboçar um brevíssimo histórico da crítica à hegemonia da epistemologia ocidental através de menções às obras (pioneiras, nesse sentido) de intelectuais negros martinicanos, que coloco em diálogo com publicações de pensadores brasileiros que trago para o debate, tanto negros quanto indígenas, estejam eles

vinculados ou não a instituições universitárias. Desse movimento chego à História Indígena na/da Estrada Real, visando, sem perder de vista os trabalhos de alguns autores (especialmente de historiadores e geógrafos) que tenho como referências, pensar (auto)criticamente como (res)situar esses temas, centrais em outros dos meus trabalhos anteriores e nesta investigação, de modo a tratá-los da maneira mais coerente possível em relação às discussões já levantas. Para tanto, farei uma revisão crítica do “conceito” de “Estrada Real” e também uma breve reavaliação de conceitos e princípios teórico-metodológicos adotados no campo da História Indígena, procurando colocar em questão a hegemonia da abordagem ocidentalizada e suas consequências na produção e no trato dessas/com essas temáticas, além de propor outras possibilidades de “trânsito” por elas, tendo as diversas noções de território e territorialidades como elementos transversais, uma vez que a “história da Estrada Real” atravessou (e se sobrepôs aos) territórios indígenas, impactando indelevelmente as histórias dos povos que viviam nas paisagens do seu entorno.

No **Capítulo 2: Considerando a História Indígena em tempos presentes**, a partir do incômodo gerado com a crítica ao modelo de pensamento ocidental em confronto com outras maneiras de conceber, abordado no capítulo anterior, procuro explorar justamente os confrontos que sempre existiram entre as diferentes concepções de espaço e de tempo produzidas “pelo Ocidente” e pelos povos indígenas que viviam/vivem no nosso território, como uma chave de entendimento dos processos históricos violentos vivenciados aqui, agora. Tentando encontrar um lugar na historiografia para trabalhar todas as questões levantadas até aqui, chego à “História do Tempo Presente” – uma corrente historiográfica bastante recente, que só vim a conhecer através de uma disciplina cursada no segundo semestre de aulas no doutorado. O contato com esse campo novo da historiografia me trouxe outras direções possíveis de serem exploradas durante minha caminhada. Procurando entender e sistematizar seus conceitos através da leitura das obras sugeridas na disciplina e de outras que pesquisei autonomamente, percebi a possibilidade de construir muitas relações entre a História do Tempo Presente e a História Indígena no contexto brasileiro, conforme mostro no final deste capítulo. Esbocei um “nicho de atuação” dentro da historiografia que chamei de “História Indígena em tempos presentes”, que tem potencial para provocar uma necessária revisão de espacialidades/territorialidades, temporalidades/historicidades, através de um percurso transepistêmico, do trânsito entre diferentes epistemologias. Um dos resultados dessa proposta pode ser, por exemplo, uma conciliação improvável entre a agilidade intempestiva dos ritmos acelerados da

contemporaneidade, enfatizada pelos historiadores do Tempo Presente e a “tipologia estruturada dos diferentes tempos histórico-sociais” (Aguirre Rojas, 2013) esquematizada por Braudel no “clássico” artigo *História e Ciências Sociais: a longa duração* (de 1958) em três ritmos distintos e interrelacionados – os acontecimentos de curta duração, a média duração das conjunturas e os processos estruturais do tempo longo –, abordagem na qual o ritmo lento da longa duração, sem dúvidas, prevalece; se levarmos em conta que a temporalidade circular indígena integra a história (inclusive geológica) dos territórios, os ritmos sazonais lentos e a ancestralidade mais recuada com as questões urgentes que surgem no presente. E, como toda História Indígena é sempre relacionada aos seus territórios, a essa interação indissociável humano/meio, nos remete diretamente a preceitos da geo-história braudeliana. Além dessas interessantes relações que podemos estabelecer, a partir da perspectiva da História do Tempo Presente tirei a oportunidade concreta, atualmente aceita na comunidade historiográfica (ainda que com alguma contestação por parte daqueles colegas que continuam a militar por uma ilusória “isenção científica”, mascaradora dos processos de colonização cultural e dos epistemicídios empreendidos para/pela sua hegemonização, conforme veremos adiante), de construir uma investigação mais assertiva em relação ao meu desejo de produzir um trabalho declaradamente político. Esta tese defende um lado, que não é cegamente “à esquerda” nem, muito menos, “à direita”... Através deste trabalho, me coloco ombreado e me posiciono como aliado cúmplice de povos subjugados que ainda demandam acesso a direitos humanos inegociáveis: o direito básico à sobrevivência material e cultural, o respeito às diferenças de concepção e modos de vida, o direito à vida, à terra, à existência plena e cidadã. E qualquer sujeito (intelectual ou político, mais especificamente) que atue contrário a essas premissas será criticado aqui. Portanto, não nos interessa construir uma investigação “isenta”, esta tese defende uma posição política, alinhada com e espelhada no discurso que caracteriza as expressões dos artistas indígenas contemporâneos, que nos guiarão na abordagem da arte indígena – nosso próximo tema.

No **Capítulo 3: História e artes indígenas**, para “cartografar” a relação entre esses dois temas, fui levado a produzir uma breve síntese recapitulativa/reavaliativa sobre alguns dos erráticos movimentos de construção de conceitos no campo das artes, entre as esferas do “espiritual” e da racionalização crescente, a partir dos processos de “surgimento” e expansão “do Ocidente” pelo mundo. Aponto algumas das raras “intrusões” de artes não-europeias “no Ocidente” e, na maior parte do texto, falo de abordagens de intelectuais (con)formados pelo olhar ocidental sobre as expressões

culturais e artísticas produzidas por povos indígenas. Nessa esfera, destaco os trabalhos de antropólogos como o britânico Alfred Gell, especialmente seu livro póstumo *Arte e Agência* [...] (2018) e da brasileira Els Lagrou (discípula de Gell), devido à “confluência dos discursos” destes com diversas referências que fui buscar entre os próprios indígenas. Do “território” dos pensadores e artistas indígenas no qual transitei para abordar as temáticas desse capítulo, trago aqui, como principal referência, Jaider Esbell – artista indígena do povo Macuxi, nascido numa região caracterizada por explosivos conflitos territoriais, que, em vida, foi o principal articulador conceitual e prático da chamada Arte Indígena Contemporânea – movimento que tem provocado uma verdadeira revolução no “sistema das artes”, nos campos da cultura, da política, da educação e da produção intelectual – esfera de influência à qual a historiografia não pode nem deve escapar. Jaider (com quem eu mantinha conversas virtuais periódicas acerca de nossos processos e projetos artísticos, trocas que resultaram, por exemplo, na participação de quatro obras de sua autoria na exposição *Ancestrais Contemporâneos: expressão artística e memórias indígenas* da qual fui organizador e curador, acontecida durante o Inverno Cultural da UFSJ – principal evento de extensão promovido pela Universidade Federal de São João del-Rei –, no ano de 2017), deixou fisicamente nosso convívio no dia 02 de novembro de 2021. Conforme o site de notícias Amazônia Real:

[...] Jaider era um dos mais consistentes teóricos de arte indígena do País. Vivía o auge do reconhecimento como estudioso e como artista. Em outubro, duas de suas obras, os trabalhos *Carta ao Velho Mundo* (2018-2019) e *Na Terra Sem Males* (2021), foram anunciadas como novas aquisições do Centre Georges Pompidou (o famoso Beaubourg), de Paris. Oriundo da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, onde viveu até os 18 anos, Jaider nasceu em Normandia (RR), e seu corpo estava sendo trasladado para Roraima na noite desta terça-feira para ser enterrado no local onde nasceu.

Praticamente toda a histórica 34ª Bienal de São Paulo se assenta no pensamento e na articulação artística de Jaider Esbell, assim como a coletiva em curso no Museu de Arte Moderna (MAM), ali do lado. No MAM, Esbell foi o curador da mostra “Moquém Surarî: arte indígena contemporânea”, que reúne 34 artistas dos povos Baniwa, Guaraní Mbya, Huni Kuin, Krenak, Karipuna, Lakota, Makuxi, Marubo, Pataxó, Patamona, Taurepang, Tapirapé, Tikmũ’ün, Maxakali, Tukano, Wapichana, Xakriabá, Xirixana e Yanomami.

“Jaider Esbell era alguém generoso e comprometido, com uma capacidade impressionante de estabelecer vínculos e estimular encontros entre diferentes pessoas, comunidades e saberes”, declarou Jacopo Crivelli Visconti, curador geral da 34ª Bienal de São Paulo. “Sua falta será intensamente sentida. Inseparável de sua brilhante produção artística, ele deixa um legado de luta pelo reconhecimento do valor das culturas e da vida dos povos originários, que não pode arrefecer”¹.

¹ Mais informações sobre a carreira e a morte de Jaider Esbell podem ser acessadas em: < <https://amazoniareal.com.br/morte-de-jaider-esbell/> > Acesso em: 23 jan. 2024.

Como em toda sua trajetória, mais uma vez “vestido” da perspectiva indígena, desta feita questionando a morte e reafirmando que “não tem começo, nem fim”, Jaider “voltou para sua floresta” originária, porém, continua sendo uma “bússola” para muitos roteiros possíveis... Aqui, seguimos suas orientações para procurarmos compreender, a partir do contexto original, o que são, afinal, as artes indígenas e para entender as profundas transformações que esse “conceito” está vivenciando e provocando na contemporaneidade, bem como para acessar “fagulhas” das epistemologias nativas através de suas diversificadas expressões intelectuais e artísticas.

A notícia da partida de Jaider Esbell sensibilizou toda a classe artística, especialmente seus “parentes” indígenas e a todos que tivemos contato direto com sua genialidade, cordialidade, vivacidade, brilhantismo intelectual, capacidade de articulação e de criação artística. Certamente foi um dos acontecimentos que mais me abalou pessoalmente durante o transcurso desta pesquisa de doutorado. Mas também me imbuíu da vontade-necessidade de sistematizar uma resposta pessoal inicial (promissora de futuros desdobramentos...) a uma carência que sempre senti ao observar as “paisagens” dos campos teóricos pelos quais transitei durante todos os anos em que venho atuando como geógrafo/historiador, pesquisador da temática indígena e professor de arte: a necessidade de (re)pensar o lugar das artes indígenas na História do Brasil, na História da Arte (mundial e brasileira) na própria História Indígena. Considero que seja resultado da violência epistemológica, da primazia impositiva da epistemologia ocidental sobre nossa intelectualidade, a inexistência de um campo de estudos chamado “História da Arte Indígena”, ou algo equivalente, na historiografia brasileira. Essa “ausência” ou “vácuo” é bastante sintomática, pelo menos, de quatro situações: (1º) dos preconceitos que nos foram impostos pela perspectiva eurocêntrica e que adotamos “sem pestanejar” quando vamos tratar das artes indígenas, colocadas, na maioria das vezes, nas categorias de “artefato” ou de “artesanato”, reduzidos a “elementos da cultura material” ou produtos “menores” no campo das artes e ofícios, e, assim, seriam “assunto” de arqueólogos e/ou antropólogos, não merecendo espaço e reconhecimento da historiografia da arte; (2º) do não-lugar no qual o indígena permanece postado no âmbito mesmo da nossa história, ainda refém da primazia do documento escrito “à moda ocidental”, com dificuldades de aceitar ou de trabalhar com outras fontes, de “outras escritas”, originárias do contexto mesmo dos povos indígenas, para poder alcançar e escrever suas histórias milenares; (3º) da falta de disposição para trabalhar, de fato, na transdisciplinaridade, em parceria com acadêmicos de outros campos científicos como a arqueologia e a antropologia, cujos métodos e

abordagens seriam importantes meios de acessar as informações presentes nas artes indígenas; (4º) da falta de interesse de construir um movimento transepistêmico, de dialogar diretamente com os indígenas e seus modos de pensar, de conceber o mundo e suas histórias, pois, para estabelecer um diálogo honesto, precisaríamos ter alguma identificação com nosso interlocutor (e nós tendemos a reforçar nossos supostos vínculos com “o Ocidente”) e a estarmos dispostos a colocar nossas “certezas” à prova, uma vez que, como mostram diversos estudos antropológicos mais recentes, de situações de contato e trocas, ao invés de ocorrer “aculturação”, surge sempre alguma confluência e uma “terceira via” para os dois lados em contato. Sendo assim, nossa própria História (geral e da arte), poderia(m) ser outra(s), se a(s) produzíssemos coletivamente: indígenas + não-indígenas. É essa possibilidade que os indígenas que se vincularam em torno da Arte Indígena Contemporânea estão criando neste momento, como uma espécie de “picada aberta à força” na paisagem cultural das artes, da política e da história atual, e cabe a nós entender e confluir com esse movimento, conforme aponto neste 3º capítulo que fecha a primeira parte da tese, na qual busquei “preparar o terreno” para a pesquisa em si.

Depois de termos “revolvido, aerado e adubado” o “solo” da teoria, criticando e incorporando as referências que escolhemos nos campos da historiografia, da geografia, da antropologia, da filosofia, da literatura, do pensamento indígena e de termos construído uma abordagem sobre a complexa temática das artes indígenas na primeira parte desta tese, podemos adentrar na Parte 2, intitulada “Cerâmica”.

A cerâmica arqueológica encontrada nos solos antrópicos dos sítios arqueológicos identificados ao longo da Estrada Real, foi o “agente motivador” desta investigação. Na nossa perspectiva, ela é um registro material de primeira mão, que contém informações sobre as técnicas utilizadas, as culturas, as visões de mundo, as territorialidades, as relações inter e extra-grupais, as alianças e/ou desafios enfrentados no contato com povos de outras matrizes culturais..., enfim, sobre diversos aspectos da história dos seus autores. Tendo eu mesmo uma experiência já considerável como ceramista e professor de cerâmica, reconheço uma “escrita plástico-visual” possível de decifrar, ler e interpretar nos materiais que compõem as argilas utilizadas para criar as peças, nas técnicas de execução, nas escolhas formais, nos detalhes de acabamentos, nas marcas de uso e numa infinidade de outros elementos presentes nos objetos e vestígios cerâmicos. A partir da premissa de que aqui, nesta pesquisa, a cerâmica é nosso “documento primário”, uma vez que foi produzida diretamente pelos povos indígenas cuja história nós queremos conhecer, e tendo certa segurança em relação ao trato com essa

“categoria documental” dada nossa experiência prática no lido com essa matéria, organizei o roteiro da 2ª parte desta tese em dois capítulos, que são o “cerne” do meu trabalho, por tratarem diretamente do “objeto” que escolhi investigar, da seguinte maneira:

No **Capítulo 4: Um “caco” da História da Cerâmica**, começo falando de algumas informações pontuais sobre a presença e participação da cerâmica na História humana para, em seguida, expor conceitos primordiais na área da cerâmica e eleger determinadas abordagens de arqueólogos (entre os quais ressalto o trabalho contínuo de André Prous e Ondemar Dias em sínteses mais gerais) e de antropólogos – especialmente, Claude Lévi-Strauss, Alfred Gell e Els Lagou, que tratam das artes indígenas para além das concepções de “cultura material” ou de vestígios de um passado longínquo (no caso de serem objetos arqueológicos). Dos trabalhos desses últimos tiramos que as peças de cerâmica, inteiras ou fragmentadas, são “corpos” que participaram das relações sociais, culturais, políticas e econômicas historicamente vivenciadas no contexto das sociedades que as produziram, e, hoje, guardam memórias dessas culturas – informações que podemos acessar para a escrita das suas histórias. Isso só seria possível fazendo um movimento transepistêmico que ensaio aqui, ao colocar em diálogo os estudos de cientistas fundamentados na epistemologia ocidental e as perspectivas expressas por ceramistas indígenas, como Nei Leite Xakriabá e sua “aluna” Célia Xakriabá, entre outros. Fecho este capítulo fazendo um apanhado da História Indígena nas Américas a partir do que “narra” a cerâmica desses povos, constituindo as diversas “regiões culturais” esboçadas pelos acadêmicos que procuram desvendá-la.

No **Capítulo 5: Nas trilhas da cerâmica indígena**, depois da “introdução à cerâmica” e da síntese expositiva sobre a cerâmica e a História dos povos indígenas americanos que a produziram, feitas no capítulo anterior, sigo na mesma direção para compor um panorama das cerâmicas arqueológicas indígenas mapeadas no Brasil, relacionando-as com a História dos povos que as produziram aqui. Em seguida, parto para o registro mais descritivo-narrativo, mesclando texto, fotografias e mapas elaborados por nós, para documentar e expor as informações coletadas durante as investigações realizadas dentro do tema/recorte da minha pesquisa propriamente dita: a cerâmica indígena encontrada em sítios arqueológicos no entorno do Caminho Velho da Estrada Real, em lugares nunca antes investigados. Nossas referências serão as mesmas elencadas no capítulo anterior, acrescidas de trabalhos produzidos em recortes mais regionalizados, como, por exemplo, a pesquisa de doutorado do Prof. Alexandre Delforge no sul de Minas Gerais. Fechando essa parte do texto apresentarei uma síntese panorâmica dos dados

coletados através das análises preliminares dos materiais arqueológicos cerâmicos acessados diretamente por nós, em campo.

Já na 3ª e última parte desta tese, procurei confrontar as “memórias” extraídas da análise arqueológica realizada sobre a cerâmica indígena estudada no último capítulo da Parte 2, com informações presentes em fontes documentais históricas “tradicionais” que investiguei, em publicações de diversos autores – historiadores, etnólogos, antropólogos, arqueólogos, geógrafos, moradores locais, “naturalistas” de tempos pretéritos ou contemporâneos, dentre outros – sobre a região pesquisada, na tradição oral das populações que hoje habitam as imediações dos sítios arqueológicos que visitamos, e ainda em registros (textos, falas e obras) de indígenas ceramistas contemporâneos de outras regiões, no intuito de levantar hipóteses para questões que permanecem em aberto no campo da História Indígena local. Assim, dividi essa parte 3, intitulada “Memórias da cerâmica indígena em substrato histórico”, em dois capítulos:

No **Capítulo 6: Os Cataguases ceramistas na Estrada Real: revelações e hipóteses**, caminho pelo roteiro descrito no parágrafo anterior, procurando responder às questões levantadas no meu projeto de pesquisa, que persegui na caminhada até aqui: quem foram os povos indígenas que produziram e nos deixaram suas cerâmicas nos primitivos caminhos da Estrada Real? O que teria acontecido com essas populações após a colonização? Seus territórios foram imediatamente usurpados? Para onde foram? O que foi feito dessa gente? Deixaram descendentes na região onde estão os sítios arqueológicos contendo cerâmica?... Além da pesquisa realizada nas fontes mencionadas anteriormente, para levantar hipóteses que dessem conta dessas indagações, fui buscar aportes teóricos e outras informações, que utilizo aqui como referências centrais, principalmente nos trabalhos (listados na bibliografia deste volume) das historiadoras Maria Leônia Chaves de Resende (minha ex-orientadora na graduação e no mestrado em História na UFSJ) acerca da invasão de territórios indígenas, da resistência indígena, da “mestiçagem” e do surgimento dos “índios coloniais” e Mônica Ribeiro de Oliveira (minha atual orientadora no doutorado em História na UFJF), no que tange à população livre “de cor”, à história de famílias e sociedades agrárias no contexto colonial, entre outras referências da “historiografia mineira”.

Por fim, no Capítulo 7: **Passado – presente – futuro da cerâmica indígena na Estrada Real**, encaminho esta tese para um “final momentâneo”, ao redigir, aqui, uma espécie de “carta de intenções” sobre a continuidade e os desdobramentos possíveis desta pesquisa. Retomo sinteticamente temas e conceitos trabalhados em toda a investigação e

destaco a cerâmica como “personagem transversal” que atravessa os tempos-espacos abordados, além de motivador de novos projetos – outras pesquisas de campo, criação de espaços técnico-museológicos, de projetos em arqueologia pública, de ensino e de extensões em arte, por exemplo, com objetivos de transformação política e cultural, mirando na formação de aliados conscientes para as causas indígenas (que são também planetárias), a partir da adoção de abordagens e metodologias transepistêmicas. Procurarei responder às perguntas: O que fazer da cerâmica indígena encontrada no entorno da Estrada Real? Que destino podemos dar a esses vestígios milenares? Como essas descobertas podem impactar no presente e no futuro? Consiste num fechamento filosófico para os problemas levantados durante a pesquisa, porém também propositivo, tendo a cerâmica como principal agente.

Esta tese foi construída no caminhar por territórios até certo ponto conhecidos, nos quais já tinha algum trânsito, e acredito que este trabalho só se tornou possível devido às especificidades da minha trajetória, somando a experiência prática que tenho como ceramista à minha formação acadêmico-científica ocidentalizada, que perpassa, num movimento transdisciplinar, principalmente os campos da história, da arte, da geografia, da arqueologia, da antropologia e da filosofia. Porém, pela primeira vez, deliberadamente, as principais referências que procurei incorporar aqui vêm do universo indígena, não apenas das produções acadêmicas daqueles que acessaram a universidade, mas toda sorte de outras manifestações – transcrições de suas falas em entrevistas que realizei ou em encontros dos quais participei junto deles e também daquelas dispersas no ciberespaço; textos escritos publicados em livros, revistas e na internet; apreciações das formas, técnicas e “discursos” visuais presentes nas suas obras de arte..., enfim, tudo que fui buscando, colecionando, estudando, bem antes e ao longo do processo de investigação, momento em que o acesso a todas essas fontes do pensamento indígena se tornou bastante facilitado devido à ampliação das suas participações em eventos, principalmente os virtuais. O grande diferencial desta pesquisa, talvez, seja exatamente este: um certo desvio em relação a referências (re)conhecidas no campo das ciências ocidentais em direção a outras maneiras de pensar, de organizar ideias, de abordar temas diversos através de expressões de epistemologias nativas. Me desloquei do “núcleo duro” do terreno científico e abri “picadas” em “territórios marginalizados”, para acessar referências historicamente colocadas às margens pela própria ciência ocidental. De modo que se invertesse essa configuração binária, reposicionando “as margens” (pensamento indígena) no centro, e o centro hegemônico (pensamento científico ocidental) passando a compor as margens, reconfigurando um mapa

do cenário da pesquisa que fosse minimamente coerente. Ou melhor, de modo que as fronteiras impostas entre esses supostos centro (Ocidente) e margens (“mundos indígenas”) fossem propositalmente borradas, rasuradas, corrompidas (como elas já são, desde os primeiros contatos, restando a nós reconhecer esse fato...).

Remetendo novamente aos conceitos trabalhados por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (2011), posso dizer que esta pesquisa começou e se fez num deslocamento intuitivo entre campos distintos do conhecimento já conhecidos, como uma “ciência nômade”, no movimento intencional de uma “cartografia”, que também passou a mapear territórios muito pouco ou nada explorados anteriormente, na tentativa de reconstruir, com toda coerência e riqueza de detalhes possível durante o transcurso de um doutorado, as “paisagens” da História Indígena investigada no trânsito mesmo por elas. Gostaria de frisar mais uma vez que, mirando esse objetivo, desde os primeiros *insights* ou lampejos de intuições que deram nesta investigação, se fez presente para mim a noção de que teria que procurar reposicionar meus “objetos de estudo”, deslocá-los de abordagens produzidas exclusivamente pelas ciências ocidentais, fazendo um movimento no sentido de restituí-los aos seus “territórios” de origem e pensá-los também a partir de perspectivas as mais próximas possíveis daquelas dos próprios “mundos indígenas”. Não no sentido do “perspectivismo” de Viveiros de Castro – proposta teórica pela qual não nutro muita simpatia... Tenho plena consciência de que, para mim (como para qualquer outro não-indígena), é praticamente impossível participar das epistemologias nativas da maneira tão profunda quanto gostaria(mos), pelo simples fato de não ter(mos) nascido numa aldeia indígena e ter(mos) vivido uma vida comum de qualquer “cidadão brasileiro”, ou seja, plena de “colonialidades” e “ocidentalismos”... No entanto, creio que não seja uma ambição demasiadamente grande ou despropositada buscar acessar fragmentos do pensamento indígena através do estudo de suas produções intelectuais e artísticas, incorporando-os como referências centrais na construção de nossas análises científicas, desde que estejamos abertos a essa experiência de considerar as perspectivas indígenas no mesmo patamar de importância e de validade intelectual daquele no qual a ciência ocidental se postou.

Sinceramente, não vejo como poderemos avançar na construção do conhecimento, principalmente quando nossos temas de estudo vêm do universo indígena, sem tentar abrir trilhas para uma transepistemologia, ainda que de modo rudimentar, ensaiando nossos primeiros “atravessamentos”.

Alguns pensadores falam da necessidade da “interculturalidade”, porém, este conceito me parece ainda restrito à proposta de construir pontes entre culturas distintas que permanecem “cada uma no seu quadrado”... Quando penso em transepistemologia estou esboçando, não idas e vindas entre culturas pelas pontes dos diálogos estabelecidos ocasionalmente, mas sim a ideia de um deslocamento constante e circular através de sistemas de pensamento diferentes, se retroalimentando. Muito além da transdisciplinaridade (trânsito entre as disciplinas que compõem as ciências ocidentais) e um pouco além da interculturalidade (diálogos ocasionais entre diferentes culturas), para que possamos avançar no campo científico, repercutindo, de fato, no social, no político, no econômico e no cultural, precisamos dar ouvidos a outras vozes, para acessar outros roteiros, para tornar possíveis caminhos de circulação contínua entre epistemologias, entre sistemas de pensamento diferentes. Então, é a polifonia de “vozes” indígenas, incluindo os “idiomas” da cerâmica indígena, que trago comigo aqui que dá sentido a este trabalho historiográfico no presente, que guiou nossa caminhada até este momento e apontará caminhos viáveis para um futuro possível, na intenção de, quem sabe, contribuirmos para “adiar o fim do mundo”.

Parte 1: Terra



Solo antrópico de sítio arqueológico descoberto em Lagoa Dourada – Minas Gerais, Brasil.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

acordar

*como terra nascida
me acordo*

*como ser
os primeiros passos
mata me respira
água me flui
raiz me nasce
pássaro me voa
rio me corre*

*vida me existe
sou ser*

apesar de humano

Ellen Lima Wassu,
em *Yby kûatiara: um livro de terra*, 2023, p. 27

Caminhamos já para o final do ano de 2021¹... Acordei novamente antes do sol raiar, e percebi que ele não apareceria tão cedo nesta manhã muito nublada de primavera. Ainda sob os efeitos da insônia que me acomete nos últimos anos, preparei e bebi meu café. Depois fui levar o lixo para a coleta do serviço de limpeza urbana – uma quantidade assustadora de plástico de embalagens que se multiplicam descontroladamente como vírus no cotidiano da nossa sociedade insalubre. Caminhando pela rua, sentindo o frescor úmido da atmosfera, olhei para os lados da Serra de São José, em cujo sopé voltado para a cidade de São João del-Rei, está instalada a casa onde moro atualmente, que apelidei de “Casa da Mata”. O céu estava carregado com grossas nuvens e imaginei que do outro lado da Serra, para as bandas de Tiradentes ou Santa Cruz de Minas já deveria estar chovendo... De volta à casa, logo começaram as primeiras rajadas de chuva grossa no quintal, levando por água abaixo minha intenção de dar continuidade a mais uma experiência de agricultura sintrópica que eu desejava colocar em prática neste dia...

A “Casa da Mata” vem sendo um refúgio verde que nos abriga e que venho cultivando, com mais ou menos sucesso, há uns 8 anos. Gosto dessa casa cercada por grandes árvores, arbustos, canteiros e gramados, apesar de ainda não ter conseguido retomar significativamente meu trabalho com a cerâmica morando nela, como sempre foi minha vontade. A cerâmica é “ciumenta”, exige atenção e tempo de dedicação. E muitas vezes as coisas saíram dos eixos por aqui, diante dos infinitos compromissos de trabalho e estudos, por causa de todas as demandas da vida de uma pessoa adulta no mundo contemporâneo e, nos últimos tempos, principalmente devido a todas as circunstâncias atípicas e tensões geradas pela pandemia da COVID-19 e pela situação política na qual o Brasil se meteu desde a eleição de Bolsonaro em 2018, presidente que colocou em prática um verdadeiro projeto protofascista de morte que vem transformando o Brasil num cenário de terra arrasada. As pressões às quais todos nós (em diferentes níveis e graus) estamos submetidos nos últimos anos nos afetaram muito e deixaram sequelas profundas na nossa saúde física, emocional e social. Nossos corpos e mentes certamente vão requerer cuidados pelos próximos anos...

Não concordo com o senso comum que diz que momentos de crise intensa geram muita criatividade e produtividade. Sempre preferi a paz e o sossego. Para mim é

¹ Este texto de apresentação da “Parte 1: Terra” desta tese, foi revisto e parcialmente reescrito no final de 2026. Daí as citações de trechos de obras publicadas posteriormente ao ano de 2021, quando iniciei a redação do trabalho.

difícil conseguir me concentrar para produzir qualquer coisa que eu considere boa em situações de grande instabilidade, sentindo tristeza, revolta e impotência perante a sensação de caos... Ainda assim, como a chuva me disse que seria preciso esperar um pouco para retomar o preparo do meu canteiro de hortaliças no quintal de casa, resolvi dar vazão ao impulso latente de começar os primeiros movimentos de preparo deste “solo” no qual “plantarei” meu trabalho de pesquisa e vim aqui criar este arquivo digital que se transformará, ao longo dos próximos meses e anos, na minha tese de doutorado. Senti o mesmo *frisson* que sinto quando começo qualquer processo criativo que me proponho a executar. É como se, de fato, começasse a preparar um terreno, abrindo uma “clareira” para poder projetar nela uma “paisagem”; nesse caso, trata-se de organizar, no arquivo em branco criado, os primeiros textos que já estão escritos, espalhados como “mudas-arquivos” em pequenos “viveiros-pastas digitais”, que já foram “cultivados” até certo ponto, para, agora, começarem a compor uma “agrofloresta” de ideias produtivas consorciadas em diferentes estratos, à maneira de uma “roça de índio” (como disse minha mãe certa vez, se referindo às minhas experiências de plantio na nossa chácara, anos atrás...).

Da minha infância até os dias de hoje, sei que já plantei, literalmente, uma verdadeira floresta, entre árvores, espécies alimentícias e ornamentais que cultivei por todos os lugares onde estive vivendo. Lidar com a Terra sempre fez parte da minha essência como ser. Sempre pensei que, se há algo de essencial no ser humano, isso deveria ser a intimidade com a Terra e, hoje, que sou “acadêmico”, que trabalho e estudo em universidades instaladas em zonas urbanas e vivo assediado pelo “mundo digital” o tempo todo na minha rotina, continuar cultivando a Terra, me “misturando” com a vida pulsante do quintal, é fundamental para manter alguma sanidade mental e física. Até porque, percebo também que “[...] o trabalho no jardim não é trabalho, mas uma meditação, um demora-se no silêncio” (Han, 2023, p. 186) e esse tipo de meditação ativa é, certamente, o melhor caminho para que minha mente se silencie um pouco diante de tanta turbulência...

Gosto tanto da Terra que, além de “plantador” (agricultor, jardineiro, paisagista, viveirista...), ainda me tornei ceramista há mais de 20 anos, passando a modelar minhas criações artísticas através de diálogos diretos com as argilas – pequenas porções do corpo vivo da Terra... Não há cerâmica sem Terra. (E é por isso mesmo que vamos falar da Terra, de territórios, territorialidades, na primeira parte desta tese, antes de adentrarmos nos terrenos da cerâmica...).

A Terra me faz tanto bem que chego a procurá-la até mesmo em lugares pouco usuais como... nos livros. Gosto de ler sobre a Terra. Entre os muitos autores que tenho lido, encontrei companhia no filósofo heideggeriano e ensaísta sul-coreano Byung-Chul Han, professor na Universidade de Berlim (lecionando conteúdos que envolvem Artes, Filosofia e Estudos Culturais), autor do best-seller *Sociedade do cansaço* (2017). Num seu outro livro, *Louvor à terra – uma viagem ao jardim* (2023), Byung – um homem “urbano” (como ele mesmo se define) de origem oriental vivendo imerso na cultura ocidental, narra suas experiências de cultivo de um jardim em sua casa, na cidade de Berlim, Alemanha, durante o período de isolamento social imposto pela pandemia da COVID-19, e suas descobertas pessoais nesse processo. “[...] Ser livre não significa vaguear ou não ter compromissos. Neste momento, a liberdade significa para mim *passar o tempo no jardim*” (Han, 2023, p. 161) – deixou explicitamente registrado. No final do livro, chega às seguintes considerações:

[...] A Terra é uma artista, uma jogadora e uma sedutora. Ela é romântica. Ela inspira um sentimento de gratidão. E ela me deu muito a pensar. Pensar é agradecer.

[...] A Terra é bela, ou mesmo mágica. Deveríamos preservá-la, tratá-la com cuidado e até louvá-la em vez de explorá-la tão brutalmente. O belo nos obriga a cuidar. Eu aprendi e vivi isso (Han, 2023, p. 191).

Antes, porém, o autor chama nossa atenção para a trágica discrepância entre o “mundo real” da Terra e aquilo que estamos produzindo como se fosse “de verdade”:

Em última instância, a digitalização abole a própria realidade. Ou a realidade é desrealizada, reduzindo-se a uma janela no interior do digital. Nosso campo de visão logo se assemelhará a uma tela tridimensional. Afastamo-nos cada vez mais da realidade. Para mim, meu jardim é a *realidade recuperada* (Han, 2023, p.158).

A digitalização aumenta o ruído da comunicação. Ela elimina não apenas o silêncio, mas também o tátil, o material, aromas, cores cheirosas e sobretudo a *gravidade da Terra*. Humano remete a *humus*, terra. A Terra é o nosso espaço de ressonância, que nos alegra. Se abandonarmos a Terra, a felicidade nos abandona (Han, 2023, p. 157).

A partir desses raciocínios poderíamos dizer que, abandonando a Terra, saímos dos campos da felicidade, dos territórios da Verdade, abrimos espaços para o (auto)engano e para a mentira. Os gregos antigos identificavam o belo com o bom, com o verdadeiro, com a felicidade. Mas foi entre eles também que começou a acontecer esse distanciamento entre os humanos e *Gaya*, – a “Mãe Terra”, genitora do Cosmos, fonte de toda a vida e da fertilidade, desvirtuando uma cultura relacional milenar que passou a ser vista como “primitiva” em função de uma “virtualização” que colocou “o

homem”, no centro da vida. O antropocentrismo foi a primeira grande mentira que nasceu no berço do Ocidente e que se espalhou mundo afora à medida que essa cultura, fundada numa falsa e arrogante premissa, se lançou a várias regiões do planeta através da apropriação de territórios e da colonização de seus povos originários. E esse processo nunca mais parou. Não é ao acaso que no mundo digitalizado-virtualizado de hoje tem imperado as *fake news* – notícias inverídicas criadas a partir de falsas premissas, que se tornaram o mecanismo mais eficiente de manipulação de mentalidades, da disseminação de medos e de ideologias de supremacia de determinados grupos que conseguem, com isso, dominar boa parcela de povos inteiros, chegando, por eleição direta (!), a altos cargos políticos, lugares decisórios dos rumos tomados por Estados Nacionais, se mantendo no poder por gerações...

Nos tempos presentes, que muitos “intelectuais” já estão chamando de “Era da Pós-verdade” (como se fosse possível ou “sustentável” simplesmente aceitar essa situação inaceitável de vivermos imersos na mentira), é flagrante o gigantesco distanciamento entre o pensamento Ocidental hegemonizado pelos processos de colonização/colonialidade e as concepções nativas que mantêm viva a ligação umbilical Terra-humanidade. Podemos constatar esse distanciamento, inclusive, em diversas publicações de autoria de povos originários e de seus descendentes que, recentemente, tem ganhado espaço na produção universitária, no mercado editorial e no campo da cultura geral. Na sua dissertação de mestrado, *Arte indígena xakriabá: com um pé na aldeia e outro pé no mundo* (2022), por exemplo, o professor ceramista Vanginei Leite Xakriabá (Nei Xakriabá), fala da necessidade primordial do respeito à *nchtari tka* – a “mãe-Terra” do seu povo *waitê akwë* (Xakriabá), “que mesmo sendo agredida pela ação de humanos gananciosos ainda tem sido generosa, fornecendo suprimentos e permitido ainda nossa existência”.

O livro *Terra – antologia afro-indígena* (Carnevalli, et al. 2023), é outra preciosa publicação surgida a partir de uma coletânea de textos de pensadores nativos e “periféricos” que se contrapõem à centralidade do “ocidentalismo” dominante. Nele, o xamã yanomami Davi Kopenawa deixa registrado seu forte recado, sintetizado nos trechos citados a seguir:

Os *napëpë* [não indígenas] que são autoridades, aqueles homens influentes que moram junto a vocês, eles não nos conhecem. Não conhecem nossas casas, não conhecem nossa terra-floresta, ficam atentos apenas a outros lugares. Por isso eu, que pertenço à floresta, quero ensinar nossa sabedoria a vocês, *napëpë*, porém vocês pensam diferente. Vocês nos escutam, mas não

acreditam em nossas palavras. Os *napëpë* não pensam assim: “As palavras dos Yanomami são verdadeiras. Eles irão explicar o conhecimento deles para nós, irão explicar sobre o modo como viviam seus antepassados, já que eles têm sabedoria”. E por que os *napëpë* não pensam dessa forma? Eles não sabem que o lugar de surgimento de *në ropë*, da riqueza das florestas, foi em nossas terras; eles não conhecem, só conhecem suas próprias terras. Portanto, o que essas pessoas sabem é somente sobre si mesmas. Elas pensam diferente, pensam em si em primeiro lugar, e é por isso que vamos explicar a elas nossa sabedoria. [...] Por eu pensar sobre isso, estou indicando com minhas palavras o que é correto (Kopenawa, In: Carnevalli *et al.*, 2023, p. 334).

[...] Quando vocês escutarem estas palavras, transportarem o seu pensamento e entrarem no nosso – quando se aprofundarem em nosso pensamento – vocês irão perceber nossas raízes [...] (Kopenawa, In: Carnevalli *et al.*, 2023, p. 336).

O que nos faz felizes é *në ropë*, a floresta, o solo. *Në ropë* faz as comidas crescerem, nos alimenta, nos faz viver bem e com saúde. *Në ropë* mata nossa sede, nos faz ter água limpa, faz os rios onde tomamos banho serem limpos. Pelo fato de continuarmos assim, dançando uns com os outros, cantando juntos e fazendo nossos festivais funerários é que *në ropë* nos traz alegria. Ficamos contentes com os xamãs, pois eles são responsáveis pela saúde. São os xamãs que fazem *në ropë* chegar, *në ropë* dança através dos xamãs. Então é tudo isso que nos faz felizes. Os alimentos nos deixam verdadeiramente felizes, assim como os xamãs, mas os *napëpë* não se interessam por essas coisas. Alguns até se interessam, se conectam a isso, mas outros não chegam lá e, por isso, essas pessoas só pensam assim: “Não! Eles são de outras terras, não vamos escutá-los. Será que essas pessoas trabalham como a gente?” (Kopenawa, In: Carnevalli *et al.*, 2023, p. 336).

Quando nós olhamos para as raízes, aquelas que fazem os alimentos crescerem, por onde *në ropë* se move, nós xamãs yanomami conseguimos ver seus rastros. [...] Os agricultores *napëpë* não conhecem os caminhos de *në ropë*, eles conhecem caminhos de outras coisas diferentes e, por já conhecerem um caminho, fortalecem o que estão pensando: “Ah! Vou pegar meu motor, vou pegar meu trator para trabalhar. Se eu não tiver meu trator, se estiver passando dificuldades, sem funcionários para trabalhar para mim, fica difícil!”. É isso que os *napëpë* falam. Nós não sofremos por isso. Nossos antepassados abriam roças com machados de pedra, por isso nós sabemos lidar com as dificuldades. Estamos explicando isso para as pessoas de vários lugares, pois se as pessoas tiverem mais conhecimento sobre o lugar onde *në ropë* mora, tendo clareza sobre *në ropë*, saberão cuidar e proteger. É isso que eu quero lhes dizer.

Onde tem *në ropë*, por onde *në ropë* se espalha, os *napëpë* só sabem estragar. Eles derrubam as árvores e depois as queimam e retiram o que resta com o trator. Os *napëpë* só trabalham desmatando a terra. Trabalhar é bom, mas vocês precisam mesmo aprender a proteger a floresta. *Në ropë* vive de fato no solo e na superfície, sustenta nossa vida boa e saudável. Vejam a importância de protegermos a floresta hoje em dia e não deem continuidade ao que está em curso hoje. Não digam: “Eu vou estragar essa floresta, já que ela existe sem razão. A floresta só está em pé, sem razão!”. Não pensem assim, sejam sábios, despertem seus pensamentos, prestem atenção ao que vocês estão comendo. Se não tiver *në ropë*, como iremos ficar? É também *në ropë* quem nos faz respirar o ar bom, nos faz ficar atentos, trabalhar bem, é o que nos faz ficar felizes. Nós iremos nos alimentar de *në ropë* e, assim, ficaremos satisfeitos. Só assim ficamos fortes!

Quando os *napëpë* estragam a floresta, *në ropë* foge e vai para outra terra. Quando foge, os *napëpë* plantam as comidas na terra, mas elas não crescem e só resta *Ohinari*, o ser da fome, em seu lugar [...].

Portanto, hoje em dia, é pelo caminho de *ně ropě* que o pensamento de vocês precisa ir. Tanto o nosso pensamento yanomami, quanto o de vocês, *napěpě*. Quando levantamos nossos olhos e enxergamos isso, nosso pensamento se abre: “Então esse é o caminho para vivermos com saúde, é nessa terra que vivemos bem. Todos nós: *napěpě*, Yanomami, as crianças e os jovens!”. Então cuidem da floresta de verdade. Vocês que estão nas escolas, que estão aí para aprender, escutem isso, vejam estas minhas palavras no papel. Se vocês não tinham aprendido isso, se não haviam ainda escutado sobre isso, agora as pessoas da floresta estão lhes ensinando, portanto a partir de agora vocês passem a pensar assim: “Vamos escutá-los, vamos levá-los a sério!”. Estas minhas palavras são verdadeiras, não é mentira [...] (Kopenawa, In: Carnevalli, *et al.* 2023, p. 337-339).

Hoje em dia, se aqueles que ensinam nas universidades não indicarem o caminho correto, as pessoas farão coisas diferentes. Irão se transformar, virar senadores, deputados ou outros políticos que não nos respeitam e isso é muito ruim! Para mim isso não é nada bom. Para os *napěpě* isso pode até parecer bom, na terra deles, porém no fundo isso é inconsistente. Suas raízes se tornam como fezes, como lixo sujo, então por isso jovens, velhos, moças, vocês estão tristes! Vocês já estão tristes porque surgiu uma doença diferente, uma nova *xawara*! Isso aí já começou, e vocês ficam se perguntando: “Como é que isso nasceu sem razão?”.

Em sua terra, as águas já estão poluídas, aconteceu o rompimento da barragem em Brumadinho e muitos *napěpě* morreram. Em Minas Gerais existiam muitas montanhas bonitas, mas alguns empresários *napěpě* estragaram a terra com o trator, estragaram *ně ropě* da terra. Fizeram se transformar em doença, e por ter se transformado em doença, a floresta ficou cheia de doenças, os alimentos pararam de crescer bem e ficou assim, está ficando assim (Kopenawa, In: Carnevalli, *et al.* 2023, p. 341).

Xawara é o nome yanomami para “epidemia” e não é possível saber ao certo se, no trecho citado, Davi Kopenawa se refere à COVID-19 ou à “epidemia de tristeza” que nós chamados de depressão. De qualquer maneira, sendo uma ou outra, essa epidemia é interpretada por ele como um sintoma, uma reação à violência dos “brancos” (*napěpě*), contra *ně ropě*, que poderíamos traduzir como a “fertilidade da Terra” (uma versão nativa yanomami para a Gaya dos gregos?).

Kopenawa chama nossa atenção para as péssimas decisões e comportamentos dos políticos, das “autoridades” e das lideranças dos setores do trabalho dos não-indígenas em relação à exploração da Terra; e também para a “missão” da comunidade universitária no sentido de repensar suas premissas, adotar e disseminar princípios mais coerentes com o “caminho correto” indicado pelo pensamento nativo.

Na mesma publicação, o Cacique Babau, do povo Tupinambá de Olivença, aldeia localizada no sul do estado da Bahia, assevera ainda mais na sua avaliação da nossa situação hoje em dia:

As nações indígenas são as que mais lutam para manter a água limpa e as árvores de pé. Usamos o solo sob outra lógica. Em nossas terras, não há enchentes nem ventos que matam, não se encontram grandes incidentes. Mas, apesar disso, somos chamados de povo atrasado, povo sem futuro, o entrave

do Brasil. Somos considerados o atraso que precisa ser retirado da frente para que tudo possa ser finalmente derrubado (Cacique Babau, In: Carnevalli, et al. 2023, p. 32).

É assim que somos tratados, indígenas e quilombolas: como algo que pode ser removido, exterminado, criminalizado. Essa visão de país foi fundamentada na universidade trazida para o Brasil, uma universidade de pensamento europeu, que segue a lógica do feudalismo, na qual o vassalo é sempre vassalo e o senhor, mesmo falido, é sempre senhor, e vai pisar no vassalo mesmo que o vassalo seja agora muito rico e poderoso. O Brasil nunca teve uma universidade própria, brasileira.

Nossa terra está doente e raivosa? Ela está começando a se vingar? Vai se vingar cada vez mais se não a obedecermos e recuarmos, corrigindo os erros. A mãe é tão bondosa que perdoa nossos erros e vai se recompondo e nos ensinando de novo como ser realmente humanos. Porque aqueles que nos representam não têm humanidade. (Cacique Babau, In: Carnevalli, et al. 2023, p. 33).

Cacique Babau faz um chamamento explícito para que nós, acadêmicos, questionemos o *status quo* dos poderes historicamente, culturalmente, instituídos e refundemos uma “universidade própria, brasileira” tomando como base as epistemologias nativas daqui. É nesse sentido que tentarei seguir neste trabalho, ainda que de modo “transepistêmico” – transitando entre a epistemologia ocidental (afinal, essa tese precisa ser reconhecida como “científica”...) e os modos de interpretar os fatos, organizar ideias, se expressar e reelaborar memórias ancestrais próprios dos pensadores indígenas entre os quais busco minhas referências para tratar dos temas que me proponho a investigar aqui: a História Indígena em tempos presentes na perspectiva da longa duração, tendo a cerâmica indígena arqueológica como guia inicial dessa “travessia” do presente ao nosso passado ancestral indígena.

É preciso começar por algum lugar. Penso que devemos iniciar nossa jornada criticando os próprios padrões formais que definem o que é considerado um trabalho acadêmico-científico por aqui. Estamos demorando muito para produzir nossas próprias formas de organizar, de registrar pensamentos e processos científicos, que sejam realmente reativas à colonialidade que nos impõe não só um modo de pensar (o “como pensar”), mas também a própria maneira de documentar nossos pensamentos (qual seria a única forma válida e, dentro dessa forma, quais seriam as regras ou parâmetros aceitáveis a depender de cada situação). Estamos muito atrasados porque, dentro do próprio âmbito da intelectualidade ocidental, alguns pensadores já questionam as limitações inerentes aos padrões de pensamentos-formas típicos do Ocidente. Na obra *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, os filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari (este último também psicanalista), criticam a maneira hegemônica de organizar

pensamentos na forma escrita – o livro, que persiste fundamentando e, ao mesmo tempo, limitando a expansão do pensamento ocidental. Conforme os autores:

Um primeiro tipo de livro é o livro-raiz. A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo. É o livro clássico, como bela interioridade orgânica, significativa e subjetiva (os estratos do livro). O livro imita o mundo, como a arte, a natureza: por procedimentos que lhes são próprios e que realizam o que a natureza não pode ou não pode mais fazer. A lei do livro é a da reflexão, o Uno que se devém dois. Como é que a lei do livro estaria na natureza, posto que ela preside a própria divisão entre mundo e livro, natureza e arte? Um devém dois: cada vez que encontramos esta fórmula, [...] encontramos-nos diante do pensamento mais clássico e o mais refletido, o mais velho, o mais cansado. A natureza não age assim: as próprias raízes são pivotantes com ramificação mais numerosa, lateral e circular, não dicotômica. O espírito é mais lento que a natureza. Até mesmo o livro como realidade natural é pivotante, com seu eixo e as folhas ao redor. Mas o livro como realidade espiritual, a Árvore ou a Raiz como imagem, não para de desenvolver a lei do Uno que devém dois, depois dois que devém quatro... A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz. Até uma disciplina “avançada” como a Linguística retém como imagem de base esta árvore-raiz, que a liga à reflexão clássica [...]. Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, [...], a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada. As relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia. A raiz pivotante não compreende a multiplicidade [...].

O sistema-radícula, ou raiz fasciculada, é a segunda figura do livro, da qual nossa modernidade se vale de bom grado. Desta vez a raiz principal abortou, ou se destruiu em sua extremidade: vem se enxertar nela uma multiplicidade imediata e qualquer de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento. Desta vez, a realidade natural aparece no aborto da raiz principal, mas sua unidade subsiste ainda como passada ou por vir, como possível [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p. 19-20).

Em contraposição à suposta “unidade” idealizada na forma clássica do livro-árvore, “espécie nativa” do Ocidente europeu e universalizada através da colonização/colonialidade, Deleuze e Guattari propõe a forma da multiplicidade rizomática:

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário [...]. Subtrair o único da multiplicidade a ser construída [...]. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos e tubérculos são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica [...]. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p. 21-22).

Os autores enumeram o que chamam de “características aproximativas do rizoma” ou “os princípios” do pensamento do tipo rizomático:

1º e 2º – Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p.22).

3º – Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito e objeto [...]. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto (Deleuze e Guattari, 2011, p. 23),

mas “linhas”, “fios” conectivos de uma “trama”. “Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas” (Deleuze e Guattari, 2011, p.24).

4º – Princípio de ruptura assignificantes: contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura. Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. [...] Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar (Deleuze e Guattari, 2011, p. 25).

Ou seja, um rizoma (ou um “texto rizomático”) é, “por natureza”, bastante segmentável, conformado por “segmentos” sempre recombináveis e instável como uma “trama frouxa” que mantém uma correlação com o “fora”, aberto ao “externo”, com o qual continua “formando rizoma”.

Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia [...]. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito – tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas. Os grupos e os indivíduos contêm microfascismos sempre à espera de cristalização [...]. Como é possível que os movimentos de desterritorialização e os processos de reterritorialização não fossem relativos, não estivessem em perpétua ramificação, presos uns aos outros? A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, devindo ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p. 25-26).

[...] Em certas condições, um vírus pode conectar-se a células germinais e transmitir-se como gene celular de uma espécie complexa; além disso, ele poderia fugir, passar em células de uma espécie, não sem carregar “informações genéticas” vindas do primeiro anfitrião [...]. Nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com

outros animais. Como diz Jacob, as transferências de material genético por intermédio de vírus ou por outros procedimentos, as fusões de células saídas de espécies diferentes, têm resultados análogos àqueles dos “amores abomináveis apreciados na Antiguidade e na Idade Média”². Comunicações transversais entre linhas diferenciadas embaralham as árvores genealógicas. Buscar sempre o molecular, ou mesmo a partícula submolecular com a qual fazemos aliança. Evoluímos e morremos devido a nossas gripes polimórficas e rizomáticas mais do que devido a nossas doenças de descendência [...]. O rizoma é uma antigenealogia.

É a mesma coisa quanto ao livro e ao mundo: o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode) [...]. Sabedoria das plantas: inclusive quando elas são de raízes, há sempre um fora onde elas fazem rizoma com algo – com o vento, com um animal, com o homem [...]. Seguir sempre o rizoma por ruptura, alongar, prolongar, revezar a linha de fuga, fazê-la variar, até produzir a linha mais abstrata e a mais tortuosa, com *n* dimensões, com direções rompidas. Conjugue os fluxos desterritorializados. Seguir as plantas: começando por fixar os limites de uma primeira linha segundo círculos de convergência ao redor de singularidades sucessivas; depois, observando-se, no interior desta linha, novos círculos de convergência se estabelecem com novos pontos situados fora dos limites e em outras direções. Escrever, fazer rizoma, aumentar seu território por desterritorialização, estender a linha de fuga até o ponto em que ela cubra todo o plano de consciência em uma máquina abstrata. “Primeiro, caminhe até tua primeira planta e lá observe atentamente como escoar a água de torrente a partir deste ponto. A chuva deve ter transportado os grãos para longe. Siga as valas que a água escavou, e assim conhecerá a direção do escoamento. Busque então a planta que, nesta direção, encontra-se o mais afastado da tua. Todas aquelas que crescem entre estas duas são para ti. Mais tarde, quando estas últimas derem por sua vez grãos, tu poderás, seguindo o curso das águas, a partir de cada uma destas plantas, aumentar teu território.”³ (Deleuze e Guattari, 2011, p. 27-29).

Os autores explicam, ainda os “5º e 6º princípios do rizoma”, que nomeiam de Princípio da cartografia e Princípio da decalcomania. Sobre eles falaremos na apresentação da próxima parte desta tese. Por hora, gostaria de citar os lugares que poderíamos chamar de “habitat” originais de cada forma de “pensamento-vegetal” na perspectiva dos autores:

É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnosiologia, a teologia, a ontologia, toda [...] a filosofia...: o fundamento-raiz, *Grund*, *roots* e *foundations*. O Ocidente tem uma relação privilegiada com a floresta e com o desmatamento; os campos conquistados no lugar da floresta são povoados de plantas de grãos, objeto de uma cultura de linhagens, incidindo sobre a espécie e de tipo arborescente; a criação, por sua vez, desenvolvida em regime de alqueire, seleciona as linhagens que formam uma arborescência animal. O Oriente apresenta uma outra figura: a relação com a estepe e o jardim (em outros casos, o deserto e o oásis) em vez de uma relação com a

² Referência a: François Jacob, *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 312, 333. Conforme os autores (Deleuze e Guattari, 2011, p. 28).

³ Citação de: Carlos Castaneda, *L'Herbe du diable et la petite fumée*, trad. francesa Marcel Kahn, Paris, Soleil Noir, 1972, p. 160, conforme os autores (Deleuze e Guattari, 2011, p. 29).

floresta e o campo: uma cultura de tubérculos que procede por fragmentação do indivíduo; um afastamento, um pôr entre parênteses a criação confinada em espaços fechados ou relegada à estepe dos nômades. Ocidente, agricultura de uma linhagem escolhida com muitos indivíduos variáveis; Oriente, horticultura de um pequeno número de indivíduos remetendo a uma grande gama de “clones”. Não existiria no Oriente, notadamente na Oceania, algo como que um modelo rizomático que se opõe sob todos os aspectos ao modelo ocidental da árvore? (Deleuze e Guattari, 2011, p.38-39).

É preciso criar um lugar à parte para a América. Claro, ela não está isenta da dominação das árvores e de uma busca das raízes. Vê-se isto até na literatura, na busca de uma identidade nacional, e mesmo de uma ascendência ou genealogia europeias (Kerouac parte em busca de seus ancestrais). O que vale é que tudo o que aconteceu de importante, tudo o que acontece de importante, procede por rizoma americano: beatnik, underground, subterrâneos, bandos e gangues, empuxos laterais sucessivos em conexão imediata com um fora. Diferença entre o livro americano e o livro europeu, inclusive quando o americano se põe na pista das árvores. Diferenças na concepção do livro. “*Folhas de relva*”. E, no interior da América, não são sempre as mesmas direções: à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um “mapa” americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. A América inverteu as direções: ela colocou seu oriente no oeste, como se terra tivesse devindo redonda precisamente na América; seu oeste é a própria franja do leste. (Não é a Índia [...] o intermediário entre o Ocidente e o Oriente, é a América que faz Pivô e mecanismo de inversão.) A cantora americana Patti Smith canta a bíblia do dentista americano: não procure a raiz, siga o canal... (Deleuze e Guattari, 2011, p. 40-41).

“[...] tudo se reúne assim, na América, ao mesmo tempo árvore e canal, raiz e rizoma [...]” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 42) – axioma produzido pelos dois filósofos.

Essa imagem de “texto-rizoma” que se conecta também a “textos arborescentes”, me serve, por hora, para adiantar, dar *spoleir*, sobre o que o leitor vai encontrar nesta tese. Este trabalho “germinou” meio mutante, buscando “um lugar ao sol” para poder não ser apenas “árvore”. Assim, aqui nesses “platôs” estarão plantados e cultivados diversos tipos-espécies de textos e outras expressões visuais que, vistos como um todo, talvez simulem bem e atendam à essa ideia de unidade tão amplamente cultivada pela “monocultura” que caracteriza a ciência ocidental, ao mesmo tempo em que me lanço a outros tipos de cultivos/culturas. Pelo menos é isso que este jardineiro-autor deseja e espera que aconteça...

“A esperança é o modo temporal do jardineiro. Assim, meu louvor à Terra se dirige à Terra por vir” (Han, 2023, p. 190), a um mundo possível, onde convivam “árvores”, “rizomas”, “arbustos”, “ervas” e todas as formas-pensamentos que surjam nos territórios das diversas culturas. Tento inaugurar um microterritório desse espaço de convivência “sonhado” neste trabalho, coletando pequenas porções do mundo todo, do

Ocidente ao Oriente, especialmente do Ocidente-centro (Europa) e do Ocidente-periferia (regiões colonizadas pelos europeus) – zona de convergências e confrontos entre a epistemologia ocidental e as epistemologias nativas, para compor minha “paisagem trans-fronteiriça”, cartografando, aqui, um trajeto que busco fazer entre Mundo (Terra) $\leftrightarrow$ Ocidente-centro (Europa) $\leftrightarrow$ Ocidente-periferia (América) $\leftrightarrow$ Brasil $\leftrightarrow$ Minas Gerais $\leftrightarrow$ Territórios Indígenas $\leftrightarrow$ Mundo (Terra) e vice-versa, sem um ritmo ou direção específicos previamente pensados, mas “à mercê” do próprio movimento de cartografar.

Nossa principal preocupação nesta cartografia será fazer uma (auto)crítica a respeito da colonialidade ainda presente nas abordagens produzidas no campo da História Indígena de longa duração que, no contexto dos tempos presentes, diante de tantos movimentos políticos cruciais feitos pelos próprios povos indígenas, já não deveria mais encontrar lugar nos nossos territórios acadêmicos.

Essa preocupação em abordar as histórias e culturas indígenas de modo mais coerente com suas próprias realidades e formas de pensar não é novidade. Diversos foram os pensadores e cientistas sociais ocidentais (até mesmo europeus!) que publicaram textos ou obras inteiras questionando o tratamento dado aos povos indígenas pelo modo de pensar ocidental. O próprio Gilles Deleuze expressa esse “sentimento” no artigo “Índios narrados com amor”, publicado no *Le Monde* de 24 de novembro de 1972 (p. 17)⁴, ponderando sobre o lançamento do livro *Chronique des indiens Guayaki* (1972), do antropólogo (também francês) Pierre Clastres. Segundo Deleuze, nessa obra (que prenuncia o “clássico” *A Sociedade contra do Estado*, publicado por Clastres em 1974, sobre o qual falaremos mais adiante), o autor conseguiu atingir um outro nível de aprofundamento científico justamente devido ao “respeito” em relação ao povo com o qual mantinha contato e à consciência política, que seriam característicos do seu trabalho.

Raramente falou-se de Índios com tanta ternura e respeito. Pierre Clastres faz a crônica de certos grupos Guayaki, do Paraguai, com os quais ele viveu de 1963 a 1964. Crônica é ao mesmo tempo a história individual do Guayaki, do seu nascimento à sua morte, e a história coletiva de um povo agonizante que os paraguaios dizimaram (redução do seu território, assassinatos coletivos, roubos de crianças). As mulheres preferem fazer aborto do que ter crianças que serão mortas ou raptadas [...] (Deleuze, 2008, p.194).

⁴ Ver o texto integral em: DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 194-196.

[...] de acordo com recentes testemunhos, os caçadores de Índios devastam sistematicamente a floresta a fim de capturar os últimos Guayakis “selvagens”. Várias dezenas dentre eles morreram, nos últimos meses, de fome e de doença no campo em que estão assentados. Os assassinos encontram uma proteção segura junto a autoridades paraguaias. Trata-se de entregar aos homens de negócios e aos pecuaristas uma região “limpa”. As autoridades estimam que no final de 1972 já não haverá problema guayaqui (Deleuze, 2008, p.196).

Embora os termos utilizados por Deleuze sugiram um tratamento algo “romantizado” dado aos indígenas, seu texto evidencia, principalmente, a violência colonialista que dita os termos das relações reais entre povos indígenas e não-indígenas em zonas colonizadas e nas abordagens científicas ocidentais que replicam, nos âmbitos do pensamento e da cultura, todos os tipos de violências que atingiram e continuam a atingir povos indígenas americanos desde o início da colonização europeia até os dias de hoje. Não é mera coincidência tantos relatos de violências em todas as citações que aparecem neste texto introdutório. São, isso sim, trágicas e constantes reincidências inerentes mesmo ao “projeto colonial” ocidental, conforme continuaremos a ver nas próximas páginas.

A “Parte 1: Terra” desta tese será, pois, constituída desse “solo teórico-filosófico” que procurei preparar, revolver com discussões, fertilizar com conceituações para poder plantar ideias buscadas em diversos “territórios” do recorte “mais macro” (a própria Terra), buscando reconstituir as paisagens históricas “mais micro”, em torno dos caminhos da “Estrada Real” que cortam o sudeste brasileiro, especialmente os antigos territórios indígenas da atual região das Minas Gerais. Sigamos adiante...

Capítulo 1: Sobre violência e colonialismo na História¹

mynas

*mynas não são montanhas
serras não são gerais
há que se relembrar o seu nome
e dizer mais alto que as máquinas
que o minério mais precioso do solo
é a terra.*

Ellen Lima Wassu
em yby kûatiara: um livro de terra

23 de junho de 2021

Sob liderança de ruralistas e bolsonaristas, a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Câmara aprovou, por 40 votos contra 21, o texto principal do Projeto de Lei (PL) 490/2007. [...] Depois disso, o parecer segue para plenário. Se for aprovado, vai ao Senado.

O PL 490 é uma bandeira de Jair Bolsonaro e da bancada que diz representar o agronegócio. Se aprovado, na prática vai inviabilizar as demarcações, permitir a anulação de Terras Indígenas (TIs) e escancarar-las a empreendimentos predatórios, como o garimpo, estradas e grandes hidrelétricas. A proposta é inconstitucional, na avaliação do movimento indígena e de vários juristas.

[...]

“Nossa Constituição não pode ser mudada por qualquer interesse egoísta, individual, de quem tem olhar de cobiça para as Terras Indígenas. Esse olhar que a gente vê em todos os discursos que querem emplacar o PL 490. Pura cobiça nos recursos naturais das Terras Indígenas, que são garantidas pela Constituição Federal”, ressaltou a deputada Joenia Wapichana (Rede-RR). De acordo com a parlamentar, o procedimento legislativo na CCJ foi falho, justamente por não identificar a inconstitucionalidade da matéria.

Vários opositores lembraram que o STF [Supremo Tribunal Federal] deverá se pronunciar sobre vários pontos previstos no PL 490, a exemplo do “marco temporal”. Trata-se de uma tese ruralista que defende que as comunidades indígenas só teriam direito às terras que estivessem sob sua posse em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. “Tentam apressar esse assunto dentro de um Projeto de Lei para que justamente haja uma competição com o Supremo. Isso é um absurdo”, frisou Joenia.

[...]

*Entre ontem e hoje, deputados governistas fizeram falas que podem ser consideradas preconceituosas e discriminatórias contra a mobilização e os povos indígenas em geral. [...] Joenia Wapichana, que é a primeira deputada federal indígena eleita no país, também foi desqualificada pelos bolsonaristas. [...]*²

Este texto seria apenas um primeiro movimento de escrita no momento de início do meu percurso no doutorado, abordando temas presentes na investigação que

¹ Capítulo produzido a partir do exercício escrito solicitado para avaliação da disciplina “História, cultura e poder II”, ministrada pelo prof. Dr. Francisco Carlos Teixeira da Silva no primeiro semestre do ano de 2021, criando conexões entre os nossos projetos de pesquisa aprovados no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, os debates e a bibliografia de referência estudada na disciplina. O texto que compõe este capítulo foi continuamente trabalhado desde então, com o aporte de outras fontes bibliográficas, acréscimos de informações, ideias e discussões.

² Extraído de reportagem de Oswaldo Braga de Souza (ISA) e Jéssica Botelho (Apib). 23 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/bolsonaristas-e-ruralistas-aprovam-em-comissao-maior-ameaca-a-direitos-indigenas-em-decadas>> Acesso em: 16 nov. 2023.

venho realizando, relacionando-os aos primeiros conteúdos estudados nas aulas da pós-graduação... Porém, começou a ser pensado sob o impacto provocado pela notícia sumarizada nos trechos da reportagem supracitada e acabou se convertendo numa espécie de ensaio (auto)crítico e revisão de alguns pressupostos do meu projeto de pesquisa, intitulado “História indígena da ‘Estrada Real’: Mapeamento de povos ceramistas”. Nos meus planos iniciais, essa investigação teria um viés bastante técnico-científico, conciso nas suas intenções de gerar conhecimento a partir de uma coleta objetiva de dados, projetada num roteiro “confortável”, já conhecido, devido à trajetória que venho percorrendo como acadêmico ao longo das últimas décadas. No entanto, sendo pesquisador de objetos, documentos e outros registros das culturas e histórias das populações indígenas, não sou capaz de escapar da brutal sensação de assombro e impotência que me toma diante de mais uma possível catástrofe provocada pelas próprias instituições do Governo Brasileiro nas vidas dos mais diversos povos indígenas que convivem conosco hoje. O efeito aterrador dessas notícias invadiu minha consciência de cidadão e de servidor público que sou quando exerço tanto as funções de pesquisador como de professor. Percebi que não ficaria satisfeito com meu trabalho se não reconsiderasse meus planos no sentido de repensar minhas referências teóricas e de alinhar, explicitamente, minha prática de investigador do passado, da arqueologia à história, aos movimentos políticos vividos, sentidos e sofridos nos tempos presentes. Vi minha inquietude refletida num discurso provocativo do geógrafo brasileiro Milton Santos, do final dos anos 1990, no qual ele diz o seguinte:

Um investigador ocupado num pedaço das coisas que é o domínio de seu trabalho pode ser honesto. Ele não pretende a verdade, ele quer apenas descobrir leis particulares de fenômenos particulares. Isso não significa que seja desonesto, mas deve estar consciente do seu trabalho fragmentário e fragmentador, na medida em que uma busca isolada de visões particulares reduz a visibilidade do todo e acaba sendo excludente de uma compreensão abrangente. E acaba por impedir que, a partir de tais achados, possa ser tomado o partido do progresso. Ora, no mundo de hoje, ser intelectual é também tomar esse partido do progresso. Isso significa igualmente atenção aos pobres e às minorias.
[...]

O intelectual também se interessa pela questão da totalidade. Quem se descuida da questão da totalidade e da inerente questão do movimento, do processo, jamais será um intelectual vigilante e autêntico. Para alcançar isso, temos de ser capazes de esquecer, já que a memória é, com frequência, inimiga da invenção, inimiga do novo. Esquecer é, nos dias de hoje, a primeira condição para avançar intelectualmente. A carga de lembranças, o peso de ideias feitas, o senso comum, tudo isso constitui um entrave a uma boa administração do trabalho de pensar. Ser intelectual é exercer diariamente rebeldia contra conceitos assentados, tornados respeitáveis, mas falsos. É também, aceitar o papel de criador e propagador do desassossego e o papel de produtor do escândalo, se necessário. (Santos, 2007, p.148-149).

Foi com essas ideias latejando na mente, então, que iniciei meu trabalho. E, ainda que referenciada num projeto de pesquisa politicamente “tímido”, esta tese já nasceu como uma espécie de “território invadido”, atravessado e perturbado pelos acontecimentos do presente, o que exigiu uma tomada de posição: a reconfiguração desse trabalho como uma forma de reação ao Brasil das instituições e de parte da população que sustentam posições que (se) respaldaram (em) atitudes abusivas do governo Bolsonaro, todos assumindo, abertamente, posturas protofascistas, entre as quais podemos destacar a identificação, ou melhor, a escolha de “inimigos odiosos” contra os quais seria necessário se impor, não importando as vias pelas quais essa imposição se dê³. A iminência de um massacre dos “inimigos” parece até mesmo estimular um “fetiche de superioridade” nesses reverberadores de um patriarcado colonial, que proferem e defendem discursos pretensamente moralizantes, se apropriando do lema “Ordem e Progresso” e das cores da Bandeira Nacional para se colocarem como “classe” (embora um tanto quanto indefinida...) dominante em relação aos alvos escolhidos no momento – aqui cabe uma diversidade de gentes que destoaria dos seus “princípios”, todas consideradas inferiores como, por exemplo, os afrodescendentes, pessoas LGBTQI+, e as próprias populações/culturas nativas do Brasil.

Não é de hoje que a historiografia mostra, mesmo que sempre de formas tendenciosas, as trágicas consequências sofridas pelos povos indígenas subordinados aos ditames políticos, sociais, econômicos e culturais impostos a eles desde os primórdios dos processos de conformação do nosso país, com a chegada dos colonizadores vindos da Europa. É impossível listar todos os trabalhos acerca das diversas formas de contato, em sua grande maioria drasticamente violentos, entre colonos europeus e indígenas que são os primeiros elementos humanos constitutivos desse “amálgama” que se tornaria o “Brasil colônia” entre os Séculos XVI e XVIII e daí em diante... Nesse contexto, cabe aqui mencionar o tema das chamadas “Estradas Reais”, relacionadas às rotas indígenas milenares e aos processos de territorializações indígenas e colonial em choque, que renunciaram e estão na base dos conflitos atuais que envolvem as Terras Indígenas. Vale lembrar, também, das chamadas “Guerras Justas”, regulamentadas por legislação da Coroa Portuguesa – instituição que, antes da constituição do Estado Brasileiro, coordenava ou

³ No livro *O cultivo do ódio* (1923), o historiador Peter Gay aborda a questão dos álibis utilizados para justificar a agressão perpetrada pela classe burguesa. Partindo do contexto “Vitoriano” do século XIX, o autor procura historicizar um comportamento que nos parece recorrente em vários contextos temporais e espaciais de atuação dessa classe social, inclusive no Brasil de hoje.

autorizava tais investidas contra os indígenas resistentes à colonização. Isso só para trazer dois assuntos desse recorte de tempo, envoltos na violência contra as populações nativas.

No Brasil do início do Século XIX, as autoridades governamentais continuaram a agir nos mesmos moldes dos séculos anteriores, tratando nossos povos indígenas como inimigos da “sociedade almejada”. Apenas para citar alguns eventos entre tantos outros, nosso país virou cenário de combates abertamente fomentados pela própria Corte Portuguesa, recém-chegada aqui, contra populações indígenas chamadas de “Botocudos” que, resistindo a várias estratégias de colonização, seguiam dominando o território em torno do Rio Doce – área de interesse de mineradores e latifundiários. Pela Carta Régia de 13 de maio de 1808, o Príncipe Regente D. João, ordenou ao Governador das Minas Gerais a formação de um corpo de soldados para lutar contra esses povos. Essa guerra, deflagrada pela própria “autoridade máxima” do Brasil, durou até 1824, quando cessou a capacidade bélica dos indígenas e eles acabaram cedendo ao domínio da Coroa e seus acólitos⁴. Vale lembrar que os povos indígenas do Vale do Rio Doce receberam várias denominações ao longo do tempo, tais como “Aymorés” (do início da colonização até o século XVIII), “Botocudos” (do Século XIX até o começo do século XX) e, finalmente, Krenak – população descendente dessa linhagem ainda (re)existente na mesma região.

No século XX aconteceram longos, erráticos e incertos processos de “ajuste” nas relações entre o Estado Brasileiro e a diversidade de culturas indígenas que viviam/vivem no nosso território; processos acontecidos, é preciso destacar, muito em função de uma maior articulação dos próprios indígenas. Dois dos importantes marcos históricos desse período foram o “discurso-performance” contumaz de Ailton Krenak defendendo os direitos indígenas na Assembleia Constituinte em 1987⁵ e a promulgação da Constituição de 1988, cujo “CAPÍTULO VIII – DOS ÍNDIOS”, dispõe, justamente, sobre os direitos das populações indígenas conquistados nessa luta. Ainda que tenha havido avanços significativos, as relações estabelecidas entre o Estado e os povos indígenas ecoam situações de subordinação e “tutoria” que persistem desde o período colonial, como se os indígenas não fossem capazes de gerir suas próprias vidas, seus territórios e tomar decisões segundo seus próprios interesses. Na prática, até então, os indígenas nunca tiveram participação direta na governança geral, nunca puderam decidir nada, uma vez que sempre se encontraram envolvidos pelos mecanismos políticos “oficiais” do Estado e ainda

⁴ Uma boa referência sobre esse tema é o livro *Sertão do Rio Doce*, do historiador Haruf Salmen Espindola (2005).

⁵ Trecho disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q> Acesso em: 27/10/2021.

não ocupavam (com raríssimas exceções) cargos políticos ou administrativos no aparelho estatal.

Aos indígenas brasileiros nessas duas primeiras décadas do século XXI foi imposta uma verdadeira necropolítica⁶ com diversas nuances de verdadeira crueldade. Desde a não-iniciativa – ausência de políticas públicas no sentido de promover a aplicação efetiva da lei constitucional no que tange aos direitos indígenas assegurados nela –, até mesmo a reiteradas tentativas, no âmbito da Presidência da República, de retroceder nesses direitos, entre outras diversas atitudes (ou ausências) que fizeram com que Jair Bolsonaro, representante momentâneo dessa instância de poder, fosse acusado de “genocida” em várias ocasiões, por diversos críticos.

O ano de 2019, certamente vai ficar marcado como o início de um período extremamente trágico para os povos indígenas do Brasil. Basta mencionar apenas três acontecimentos para justificar essa constatação: Primeiro, a própria posse de Bolsonaro como Presidente do Brasil, tendo como aliada uma “bancada do agronegócio” que sempre desejou assaltar o que resta dos territórios indígenas. Segundo, ainda no mês de janeiro, cabe destacar a tragédia ocorrida na região do Município de Brumadinho – MG, com o rompimento da barragem da mineradora Vale, que arrasou o território Krenak e praticamente matou o Rio Doce, seguida da inoperância dos governos (nas esferas Estadual e Nacional) no sentido de tentar reduzir os impactos. Por último, é preciso registrar o início da Pandemia da COVID-19, que, apesar de ter se constituído como um problema mundial, afetou as populações indígenas brasileiras de modo drástico, principalmente devido à falta de atitudes políticas no sentido de protegê-las.

E tudo isso seria apenas o prenúncio para a situação que se configurou no ano de 2021, com a tramitação do PL 490 nas esferas decisórias (entre os domínios das instituições políticas e do judiciário) e o risco da perda dos direitos dos indígenas sobre seus territórios, assegurados na Constituição de 1988...

Por constatar a persistência de todos esses processos violentos, muitos deles em curso ainda nos dias de hoje, é que senti uma necessidade profunda de refletir sobre os rumos da minha pesquisa, focada na investigação da história de povos indígenas ceramistas que viveram ao longo dos caminhos da Estrada Real. Sendo um estudo cujo objeto central de análise é constituído por um *corpus* de vestígios arqueológicos deixados por culturas

⁶ Argumentação que tem como referência o conceito trabalhado pelo historiador, filósofo, teórico político e professor Joseph-Achille Mbembe no seu livro *Necropolítica – biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte* (2019).

que, em tese, não existem mais, pois tiveram seus territórios apropriados e vidas ceifadas, é justamente a questão territorial, diretamente associada à própria sobrevivência das populações indígenas, que conecta minha atividade de pesquisador com a história vivida pelos indígenas brasileiros no tempo presente. E isso me leva aos seguintes questionamentos: Afinal, para que serve um trabalho no campo da historiografia que não discute as políticas contemporâneas em torno dos seus próprios temas ou questões tangenciais? De que valem as “técnicas historiográficas” sem um objetivo político que provoque impactos positivos no campo do social, hoje? De que serve uma pesquisa que não discute o “seu lugar” nos processos históricos vivenciados no agora? – Parto dessas questões e das evidências históricas que deixam claros os processos violentos colocados em prática pelas instituições brasileiras contra nossos povos originários, para, a seguir, fazer uma (auto)crítica sobre o papel da universidade nesse contexto. Seria a “Academia” mais uma instância e/ou repartição dessa violência institucional? E o que dizer da nossa historiografia nesse contexto?

1.1 A violência epistemológica

Onde ferro entranha, pedra, planta
O longe rente
Mar se fará método
E fonético o alfabeto
Entre o ocaso e o Oriente
Ferro de forjar ferro
Gente forjará gente
Desarraigado assim, desarraigante
Onde pedra, planta, ferro entranha
Ocidente

Felipe Julián
(Letra da canção *Mediterrâneo*)

Essa espuma sobre a praia
É um dente de ocidente
É um dente, um osso, um dente
Vomitado pelo mar
Vem em ondas poluídas
Vem em nome da moral
Vem na crista dessa onda
A cultural ocidental
A espuma branca se lança
Na força da preamar
Em ondas curtas, notícias
Na hora do meu jantar
Vem nos mistérios da noite
Na clarecência do dia
Nos anúncios luminosos
No vestido de Maria

Alceu Valença
(Letra da canção *Dente de Ocidente*)

24 de junho de 2021

A estátua em homenagem ao bandeirante Manuel de Borba Gato (1649-1718), um dos monumentos mais tradicionais e controversos da cidade de São Paulo, foi incendiada na tarde deste sábado, 24. Um grupo denominado *Revolução Periférica* assumiu a autoria do ato e publicou nas redes sociais imagens do ataque. [...] Inaugurada em 1963, a estátua é alvo de críticas pelo papel de Borba Gato no avanço colonizador ao interior do país na época da mineração, tomando terras e escravizando indígenas e negros. A estátua tem 13 metros de altura e levou seis anos para ficar pronta. A obra do escultor Julio Guerra (1912- 2001) já havia sido pichada em 2016, junto com o Monumento às Bandeiras, outro símbolo da exploração colonial brasileira na cidade. Diversos grupos pedem a derrubada da estátua, em um movimento que ganhou força no ano passado após decapitações e demolições de símbolos escravagistas nos Estados Unidos impulsionadas pela onda de protestos antirracistas gerada pela morte de George Floyd.

“Borba Gato, bandeirante, foi um escravocrata responsável pela morte de povos indígenas durante a interiorização do território brasileiro. Hoje, a estátua de Borba Gato, situada no bairro de nome homônimo, no distrito de Santo Amaro, presta homenagem à sua biografia genocida”, descreve uma das petições on-line direcionadas à Secretaria Municipal de Cultura cobrando a retirada da estátua. “Nós, Guarani das aldeias de São Paulo, nos sentimos humilhados todas as vezes que passamos ao lado dessa estátua. Borba Gato foi um assassino de povos indígenas e não pode ser considerado um herói”, argumenta outro abaixo-assinado.

[...] a figura dos bandeirantes como símbolo paulista ganhou força na época da Revolução de 1932, quando os governantes precisavam de argumentos para unir a população em torno de um sentimento comum. Assim, o bandeirante começou a ser retratado como um herói, em detrimento da história dos mais de 300.000 índios capturados e escravizados pelas bandeiras. “A simbologia dessas homenagens tem valor e mesmo que ela

não seja tão representativa como foi no passado, ainda fortalece a lembrança. Não faz sentido ter esses símbolos. Eles deveriam ser derrubados”, afirmou à época o professor Jurandir Augusto Martim, índio guarani.

Em uma publicação nas redes sociais em junho de 2020, o jornalista e escritor Laurentino Gomes, autor dos dois volumes de Escravidão (Globo Livros), declarou ser contra a demolição das estátuas e outros monumentos que representam figuras hoje criticadas e revistas por pesquisadores. “Estátuas, prédios, palácios e outros monumentos são parte do patrimônio histórico. Devem ser preservados como objetos de estudo e reflexão”, escreveu.

[...]

Segundo o Corpo de Bombeiros, o fogo foi localizado e controlado rapidamente, sem causar outros danos na região. O ato ocorre num dia de protestos contra o Governo de Jair Bolsonaro. Segundo a Secretaria da Segurança, a Polícia Civil e a Polícia Militar buscam “imagens e informações que possam ajudar na identificação e localização dos autores do ato de vandalismo.”⁷

O protesto narrado na notícia acima, que tomou forma na queima da estátua em homenagem ao bandeirante Borba Gato, “plantada” na cidade de São Paulo dos anos 60, aconteceu apenas um dia depois da aprovação do PL 490/2007 na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Câmara e seu encaminhamento para outras instâncias de análise. Como já dito na introdução deste capítulo, se aprovado, esse Projeto de Lei regularizará uma nova onda de práticas que vão gerar impactos profundos nas vidas das populações indígenas atuais, atingindo imediatamente seus territórios, que são a base material para suas sobrevivências. Embora o segundo acontecimento não tenha uma relação direta de causalidade em relação ao primeiro (pois os manifestantes que queimaram a estátua, que, aliás, foram rapidamente presos, não expressaram nas suas declarações, nenhum vínculo entre o protesto realizado e a aprovação do PL 490), na minha leitura dos fatos, foi impossível desvinculá-los... Há, inegavelmente, um “substrato” de colonialismo *versus* “luta anticolonialista” que envolve ambos. Porém, para minha surpresa, não encontrei ecos entre meus pares, historiadores, dessa relação imediata que tracei entre os dois acontecimentos... Nesta era digital em que vivemos, quando tudo vira debate em grupos virtuais e redes sociais, imaginei que encontraria opiniões, posicionamentos e reflexões sobre essas ocorrências nas publicações dos meus contatos. Fiz uma “varredura” informal nas redes para saber o que alguns pesquisadores com os quais sempre dialogo nos meus trabalhos estariam dizendo a respeito desses fatos. Pois bem... A grande maioria dos arqueólogos e antropólogos se posicionou a favor do protesto e, alguns, pouco dissimuladamente, pareciam mesmo, de certa maneira, “vingados” com o incêndio da estátua. Porém, entre os historiadores, brotaram inúmeros discursos de defesa do patrimônio, dos monumentos, da “memória”, dos espaços públicos, etc... E, no final das

⁷ Extraído de reportagem de Daniela Mercier. 24 jul. 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-24/estatua-do-borba-gato-simbolo-da-escravidao-em-sao-paulo-e-incendiada-por-ativistas.html>> Acesso em :16 nov. 2023.

contas, ninguém se pronunciou relacionando a aprovação do PL 490 e o protesto em São Paulo. Pior que isso, alguns posicionamentos me causaram choque, especialmente a fala publicada por um colega historiador mais experiente (cuja obra, que aborda o “Brasil Colônia”, já cheguei a utilizar muitas vezes como referência), insistindo no debate sobre o patrimônio, condenando e classificando de “violência de fato” a queima da estátua do Borba Gato... Vejam bem, o colega chamou de “violência de fato” um ato político contra uma estátua (!), enquanto, no mesmo período de tempo e no mesmo espaço das suas redes sociais, nem mesmo mencionou, em nenhum momento, a violência do processo de colonização e a violência institucional atual contra os povos indígenas – milhares de pessoas vivas, nossos contemporâneos e concidadãos –, empreendida pelo Estado e seus cúmplices que pressionam todas as instâncias de poder do país pela aprovação rápida do PL 490!

Nos dias seguintes, continuei acompanhando os desdobramentos dos acontecimentos nos debates pelas redes sociais, nos sites de notícias e acabei encontrando um pequeno artigo publicado por Casé Angatu⁸, que reproduzo aqui:

Muitos falam da brutalidade que foi colocar fogo na estátua de Borba Gato, localizada em Santo Amaro, Zona Sul da cidade de São Paulo/SP. Entretanto, poucos dizem da bestialidade de construir e erguer uma estátua para um dos genocidas/etnocidas dos Povos Originários e que escravizou indígenas, negros/negras, violentou kunã, kuñatã, kurumin e awá gwarĩni (mulheres, meninas, meninos, guerreiras e guerreiros) de diferentes etnias, bem como fez parte do início da destruição da Natureza Encantada.

Muitos parecem ignorar a estupidez autoritária que é manter estátuas e espaços (ruas, praças, viadutos, cidades, bairros, escolas, universidades) com nomes de genocidas/etnocidas e ações feitas através da primeira forma que esse país conheceu da cruel regra, hoje denominada como “excludente de ilicitude”: as chamadas “Guerras Justas”, decretadas pelos invasores europeus em nome da Coroa Portuguesa e do Deus deles contra os Povos Indígenas e Negros das Terras Brasilis – para muitos de nós Pindorama (Terra das Palmeiras – Terra Sem Males).

Não foram “Guerras” e nem “Justas” a barbárie imposta pelos invasores. O que ocorreram foram alguns dos maiores massacres da história humana. Claro que protagonizamos nossa resistência: Confederação Tamuya (1554-1567), Cerco de Piratininga (09/07/1562), Levantes dos Goitacá (séc. XVI), Confederação dos Kariri (entre 1683 e 1713), Revolta de Mandu Lardino (1712 a 1719), Guerra dos Sete Povos (1753-1756), Revolta de Marcelino em Olivença (Ilhéus/BA – década de 1930), entre tantas revoltas e algumas delas ainda desconhecidas.

Certamente, como hoje, nossos ancestrais foram descritos como violentos, canibais, selvagens. Assim são denominados os que se revoltam contra a

⁸ Casé Angatu Xukuru Tupinambá (Carlos José Ferreira dos Santos), indígena morador da Aldeia Gwarĩni Taba Atã – Território Tupinambá de Olivença (Ilhéus/BA); Professor da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC (Ilhéus/Bahia); Doutor pela FAU/USP; Mestre em História pela PUC/SP; Graduado em História pela Unesp; Autor de diversos livros e artigos científicos cujas temáticas abordam história e cultura indígena, identidades, territorialidades e patrimônios (Sumarizado do seu Currículo Lattes, disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6642275822601366>)

barbárie dos invasores, destruidores da Natureza, genocidas, etnocidas. Por isto digo: a rebeldia é justa contra os opressores e seus símbolos. Como dizia o grande Cacique Xicão Xukuru: “Massacrados sim, exterminados não” (perdoem se não são exatamente essas as palavras desse grande Cacique). Os invasores e seus representantes, como Borba Gato, não fizeram “Guerra Justas” e sim massacres genocidas, escravidão, estupros e iniciaram a destruição da Natureza.

Guerras fizeram nossos ancestrais e ainda fazemos nós indígenas há quinhentos anos: guerreamos pelas resistências e (re)existências para não sermos massacrados, escravizados, violentados e extintos. Batalhas que não desejávamos, mas necessárias para termos nossos direitos originários de volta, incluindo a Terra/Natureza Sagrada. Se denominam Borba Gato e outros como “bandeirantes” (nomenclatura inventada para amenizar a violência que faziam) quero também chamá-los de bestiais milicianos genocidas, estupradores e escravagistas. Sim, não temos rancor, possuímos Memória. Em nome dessa memória, é brutal nos forçar a conviver com estátuas aos genocidas, estupradores, caçadores de indígenas e população negra para escravidão, invasores de nossas terras e destruidores da natureza.

Se querem falar de brutalidade, falem o quanto é brutal ouvir nomes como Borba Gato, Fernão Dias, Amador Bueno, Mem de Sá, entre outros. Este último, assassino. Mem de Sá chegou mesmo a narrar numa carta ao rei de Portugal a ação genocida que cometeu em 1559 aqui em Olivença (Terra Indígena Tupinambá – Ilhéus/BA), onde moro. Brutal é saber o que representam nomes como: Vitória do Espírito Santo, Vitória da Conquista, Santa Cruz, Santa Cruz de Cabralia, Monte Pascoal, Porto Seguro. Nomes que consagram as ações dos invasores, genocidas e etnocidas.⁹

Diante desse panorama das publicações na internet, de posicionamentos tão diferentes a depender da perspectiva (étnica) de quem publica, fiquei pensando sobre as causas da “indignação seletiva” da maioria dos historiadores, que se empenharam tanto nos debates acerca da queima “do patrimônio” que estaria representado na estátua do Borba Gato e silenciaram totalmente a respeito da situação bastante vulnerável na qual se encontram as populações indígenas viventes hoje no Brasil. Qual (ou quais) seria(m) o(s) motivo(s) dessa “cegueira” em relação aos ataques perpetrados pelas instituições do Estado e seus aliados contra os indígenas? Não há respostas fáceis para essa pergunta... Contudo, acredito que a raiz da questão esteja na “não-identificação” da maioria dos brasileiros, incluindo, obviamente, boa parte dos acadêmicos, com as populações nativas. O processo de colonização pelo qual passamos parece ter sido tão eficiente ao ponto de não nos identificarmos mais com os povos originários que viviam neste território continental “batizado” de Brasil, onde todos nós – “brancos”, pretos e indígenas contemporâneos –, vivemos hoje. Buscamos nossas origens fora daqui, nos confins de uma Europa

⁹ O artigo citado, bem como uma entrevista realizada com seu autor sobre o mesmo tema encontram-se disponíveis em: <<https://www.correiocidadania.com.br/brasil-nas-ruas/14716-borba-gato-a-estatua-de-um-genocida-estuprador-e-escravagista-que-merece-arder-em-chamas>> Acesso em: 17 nov. 2023.

idealizada¹⁰, ou mesmo em África (no caso dos brasileiros que se assumem como afrodescendentes), enquanto apagamos, renegamos, renunciamos as nossas ancestralidades indígenas.

Falando especificamente do universo da “Academia”, todos nós – povos de regiões colonizadas (por europeus) –, até os dias de hoje, somos formados a partir de epistemologias ou matrizes de pensamento importadas da Europa. Assim, achamos “normal” o fato de buscarmos explicar o mundo, os fenômenos naturais, as relações ou situações sociais, políticas, econômicas, culturais, históricas, psíquicas... enfim, todas as dimensões das vidas humanas e não-humanas a partir de “Universais clássicos” – “princípios” que teriam sido “descobertos” ou sistematizados no início da chamada “Civilização”, a partir do surgimento da filosofia Grega, entre o final do século VII e o início do século VI a.C.. O solo grego também é apontado como origem do pensamento científico (que seria, em alguma medida, derivado da filosofia) e como berço das “belas-arts”. Creio que não seja preciso nem mesmo buscar referências nas quais embasar essas afirmações, pois elas são tão continuamente reafirmadas no nosso cotidiano que, em qualquer busca rápida na internet ou mirada em obras sobre a “História da humanidade”, é sempre a Grécia que surge como origem tacitamente aceita do que seriam “expressões de civilização por excelência”: filosofia, ciências e artes.

Embora haja algum consenso sobre o surgimento das primeiras Universidades apenas na “Baixa Idade Média” (a partir do Século XI, na Itália e, posteriormente, na França, Inglaterra e Espanha), como espaço de desvinculação entre preceitos mítico-religiosos e o conhecimento “racional”, a tese da existência de “Universais” – parâmetros para toda a humanidade, herdados do “mundo grego”, que explicariam todos os fenômenos com os quais nos deparamos ou que vivenciamos como seres humanos – é o pilar sobre o qual se ergue o edifício da instituição “Universidade”. Nesse sentido, a Universidade se converteu, desde sua origem, em *locus* de institucionalização do “saber civilizado”, acumulado pela “humanidade” ao longo dos séculos... Mas, cabe perguntar: De que humanidade estamos falando? Obviamente daquela parcela de povos que viveram/vivem de acordo com os “Universais”, ou seja, com os padrões ou parâmetros da “Civilização”.

¹⁰ Os europeus que chegaram ao nosso território no início do século XVI, eram tudo, menos “puros”. Portugal, que foi a primeira nação europeia a empreender as viagens de conquista pelo Oceano, à época das navegações era profundamente marcada pelas culturas de outros povos que viviam no seu território e suas expressões culturais “mestiças”, inclusive, migraram para suas colônias, haja vista, por exemplo, as manifestações artísticas do Barroco e do Rococó no Brasil, caracterizadas pelos “arabescos” – figuras ornamentais de origem “moura”, oriental. Até mesmo as técnicas de navegação que resultaram no sucesso da travessia do Atlântico pelos portugueses, demandaram a assimilação de saberes e tecnologias de povos árabes, tidos como “bárbaros” na Europa (Cf. RIBEIRO, 2015).

Todos os outros povos são justamente isso: “outros”. Esses “outros” receberam, historicamente, diversas alcunhas impostas pelos “civilizados”: “bárbaros”, “brutos”, “selvagens”, “étnicos”, “identitários”... A eles resta, em primeiro lugar, talvez, se tornar “objetos de estudo” dos “civilizados” (quando é do interesse dos últimos) e, posteriormente, se submeterem aos ideais civilizatórios, ou seja, repudiar suas próprias culturas (matrizes de pensamento) e incorporar práticas e comportamentos “desejáveis” no sentido de se incorporarem eles próprios à “Civilização”.

Esse “ideal de Civilização” que nasceu na Grécia antiga, permeou a época medieval agregando em si porções de moralidade de substância religiosa, e se infiltrou nas Universidades (espaços dedicados ao desenvolvimento dos saberes racionais, científicos), se espalhando por (e tomando corpo em) todas as dimensões da vida humana na Europa, tornou-se ingrediente fundamental para a noção inicial de “Ocidente”.

O conceito de Ocidente ainda hoje é bastante fluido e manipulável de acordo, principalmente, com os interesses políticos e econômicos hegemônicos. Contudo, se utilizarmos como baliza a mundialmente conhecida obra *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico à época de Felipe II*, do historiador francês Fernad Braudel (1983), podemos esboçar os traços de um Ocidente reconhecível por nós no *mapa mundi*: a Oeste das margens do Mar Mediterrâneo, em oposição ao Oriente (a Leste dele). Outras definições vão dividir o planeta entre Ocidente e Oriente utilizando diferentes parâmetros (como o Meridiano de Greenwich, por exemplo), porém, a proposta de Braudel é bastante elucidativa na definição de um “Ocidente Geo-político”. O Mediterrâneo de Braudel, como fronteira entre as bandas Oriental e Ocidental do mundo, explica a projeção da ideia de Ocidente até territórios alienígenas colonizados por países europeus a partir do Século XVI e do que ele (o Ocidente) se transformaria a partir dali, quando toda a intensa e histórica atividade em torno do Mar Mediterrâneo perde vigor e a Europa Ocidental passa a se projetar para o mundo pelo Atlântico, “expandindo o Ocidente”. Pelo prisma desse historiador: “A realidade circundante é geográfica: (...) a economia tem na circulação uma de suas variáveis mais essenciais; as políticas nacionais e imperiais se assentavam com autoridade sobre os territórios; as civilizações - ele definiu (Braudel, 1996c) - são espaços” (Ribeiro, 2011).

Para empreender suas relações de dominação, “os civilizados ocidentais”, seja na própria Europa, nos países colonizados por eles ou em qualquer outra parte do planeta, lançaram e lançam mão de diversas estratégias de convencimento. Desde explicações de caráter simbólico-religioso até justificativas pretensamente racionais (pretensamente,

porque embasadas em conceitos de racionalidade que eles próprios cunharam!...), além de utilizarem todos os mecanismos institucionais para forçar o rendimento daqueles a serem submetidos: instituições jurídicas (que passaram a impor *corpus* legais regulatórios de todas as dimensões da vida, cujo descumprimento resulta em punições), instituições financeiras (que passaram a dominar e centralizar as relações econômicas), igrejas (que procuram catequizar para “amansar” os ânimos dos que sofrem as consequências dos processos de dominação, com promessas de recompensas futuras, no mais das vezes, *post mortem*), forças militares (com o potencial coercitivo do poderio bélico), aparato burocrático estatal (que, em geral, se impõe na coordenação de todas essas ações) e, finalmente, instituições educacionais – espaços extremamente úteis para inculcar, ainda mais, nos indivíduos, os “padrões da civilização ocidental” desde o início da vida social até a formação profissional plena.

Como instância educacional “superior”, a Universidade acabou se tornando um “braço forte” da colonialidade (ainda que isso soe anacrônico), do imperialismo ocidental (europeu), através da imposição de “Universais” que fundamentariam a chamada “epistemologia ocidental”¹¹. Para vigorar vitoriosa no âmbito das Universidades, essa “entidade” que nomeamos de “epistemologia ocidental”, alimenta e se retroalimenta de acadêmicos-soldados que vem promovendo, continuamente, verdadeiros epistemicídios: desqualificação, perseguição e tentativas de destruição de outras matrizes de pensamento diversas daquelas advindas do contexto “civilizado” europeu.

No livro “O cultivo do ódio”, o historiador “freudiano” Peter Gay defende a tese de que “a agressão forneceu a maior parte do combustível para a ação e a mudança históricas” (Gay, 1923, P.11) e, a partir de exemplos de como os impulsos de violência marcaram nosso passado, mostra que bárbaros somos nós, que procuramos viver dentro dos “padrões de civilidade” burgueses. A contradição que parece existir entre civilização e violência seria mesmo uma característica inerente ao mundo burguês. Embora a obra se refira à “Era Vitoriana” (Século XIX), sua abordagem do tema da violência nos parece útil no sentido de entender os mecanismos de imposição de certos grupos econômicos, políticos, sociais e intelectuais sobre outros ainda nos dias de hoje. Curiosamente, o autor inicia o desenvolvimento de sua tese com um ensaio sobre atividades esportivas agressivas,

¹¹ A partir daqui utilizarei o termo “epistemologia ocidental” sempre no singular para fazer referências às matrizes de pensamento “importadas” da Europa ou que requerem para si essa origem. Não porque não saibamos que elas são várias, mas para, sem desprezar o papel didático da ironia, me expressar como desejam os advogados dessa epistemologia, que pretendem que ela se converta na matriz de pensamento única, “universal”, “válida” e dominante no mundo.

condenáveis, praticadas pela juventude burguesa que tinha acesso ao estudo em Universidades. No texto de Gay, o *campus* universitário é um espaço onde se travam embates intelectuais e também físicos, preparando os universitários “integralmente”, para se sobreporem aos seus “rivais” dentro mesmo do seu universo “burguês civilizado”, para, posteriormente, conquistar outros espaços, fazendo uso de diversos álibis para a agressão “necessária” nos processos de conquista; inclusive do argumento de serem portadores da “cultura válida”, ofertada por eles como benesse aos “incivilizados”.

Entendidas como campos de batalha onde pulsa a violência epistemológica que mantém a hegemonia das matrizes de pensamento europeias, as Universidades se espalharam pelo mundo e chegaram sólidas ao século XX, quando só então começaram a ter seus pressupostos questionados. Nesse contexto é importante mencionar o papel crítico dos estudos antropológicos (que carregaram elementos de culturas não-europeias para dentro das próprias instituições universitárias), da historiografia (com a emergência de grupos subalternizados, “invisíveis”, pessoas comuns, gentes “sem história”, nas pesquisas de historiadores), do diálogo entre as ciências sociais (especialmente entre a antropologia e a história, no que tange à crítica ao etnocentrismo inerente às investigações historiográficas realizadas por pesquisadores ocidentais)¹² e das lutas anticoloniais e decoloniais, que adentram com força pelo século XXI, pulverizadas nas mais diversas áreas do conhecimento, ensino, pesquisa e extensão que compõem, hoje, as Universidades.

Bem, neste momento da minha explanação, preciso fazer uma digressão. Não vou listar aqui referências de estudos antropológicos e historiográficos mencionados no parágrafo anterior, uma vez que eles são muitos e, principalmente, porque a totalidade desses trabalhos parte da mesma base epistemológica ocidental que eles próprios criticam (seriam autocríticas? Tenho minhas dúvidas...). Também não vou me cercar de infinitas referências sobre publicações anticoloniais e decoloniais, porque, apesar de alinhado a esses discursos em algumas práticas, ideias e “no cerne” da abordagem que procuro construir nesta tese, as teorizações acerca da descolonilidade e/ou decolonialidade não são o tema deste trabalho. Peço licença ao leitor para mencionar apenas exemplos pontuais que me interessam para chegar ao ponto que acredito ser mais relevante da minha argumentação aqui.

¹² Trabalhei essa temática no artigo *Etnias, fronteiras e ciências humanas: a contribuição da História da América*, publicado na revista *Cadernos da História*, da Universidade Federal de Ouro Preto (Cf. SALES, 2012).

Gostaria de começar destacando o pioneirismo dos intelectuais negros na crítica à hegemonia epistêmica europeia, que há séculos, procura estender suas teias na intenção de enovelar todas as engrenagens do mundo, mencionando a obra *Discurso sobre o colonialismo*, publicada em 1950 pelo escritor, poeta, professor e político martinicano Aimé Césaire. O livro mostra que o racismo é o fundamento da condição colonial que a Europa quer ver normalizada através de seus discursos e posturas “humanistas”, “civilizados”, “racionais” e/ou “científicos”. Logo no início da obra diz Césaire:

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente.

Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma civilização enferma.

Uma civilização que trapaceia com seus princípios, é uma civilização moribunda. A verdade é que a civilização dita “europeia”, a civilização “ocidental”, tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial; que, essa Europa acusada no tribunal da “razão” como no tribunal da “consciência”, se vê impotente para se justificar; e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quanto menos susceptível de ludibriar.

A Europa é indefensável (Césaire, 1978, p. 13).

No capítulo 4 do livro, Césaire acusa banqueiros, políticos, magistrados, jornalistas, teólogos, burgueses, intelectuais, “acadêmicos de papada endolarados de idiotices” e outras “categorias de ocidentais” de “sequazes do capitalismo, todos suportes declarados ou envergonhados do colonialismo rapace, todos responsáveis, todos execráveis, todos negreiros, todos credores, de futuro, da agressividade revolucionária” (Césaire, 1978, p. 39-40). E, especificamente sobre os historiadores, o autor faz as seguintes colocações:

- Dos historiadores ou dos romancistas da civilização (é tudo o mesmo), não deste ou daquele, de todos ou quase, a sua falsa objectividade, o seu chauvinismo, o seu racismo sonso, a sua viciosa veemência na negação de todo o mérito às raças não brancas, singularmente às raças melânicas, a sua monomania de monopolizar toda a glória em proveito da sua. (Césaire, 1978, p.41).

A crítica severa e justa de Aimé Césaire ganha coro, poucos anos depois, partindo do mesmo solo, no livro *Pele negra, máscaras brancas* (1952), do psiquiatra e filósofo político (também) martinicano Franz Fanon, cujas ideias estimularam mudanças de abordagens em obras posteriores, nos campos da filosofia, do pensamento político e

social, da teoria literária, dos estudos culturais, da educação¹³ e das ciências humanas. O livro de Fanon procurava exprimir a sua “experiência de um homem negro mergulhado num mundo branco”. O autor destaca que, para superar a alienação imposta aos negros nessa situação seria necessário ir além das ideias de Freud (que, para tanto, havia defendido a necessidade de passar de uma explicação filogenética a uma explicação ontogenética), buscando motivos “sociogênicos” para o fenômeno, mesmo reconhecendo as limitações deste tipo de explicação.

Na sua obra, Fanon critica incisivamente a negação do racismo contra os negros em grande parte do “mundo moderno” de maneira singular, inclusive (e especialmente) através da abordagem de problemas de dominação no âmbito epistemológico, na esfera do conhecimento. Afirma que os negros enfrentam, continuamente, um problema (criado e imposto a eles) de suas relações com a “razão” e com o “Eu” enquanto “indígenas do mundo moderno”, e, por causa disso, esse “Eu negro” sofre da melancolia de uma perda pela qual “eles não podem ser o que ou quem são” (Fanon, 2008).

Dando um novo salto no tempo e no espaço, gostaria, agora, de destacar a atuação de intelectuais negro-brasileiros que procuraram abordar e seguem ainda tratando do mesmo processo de alienação provocado pela hegemonia epistêmica ocidental.

Ainda no final da década de 1950, o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, nascido em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano, publica *A redução sociológica* (1958) – livro no qual utiliza o “conceito culinário” de “redução” – quando se deixa um ensopado, um caldo ou uma calda ferver até reduzir seu volume, resultando num concentrado de sabores –, para destacar a necessidade de deixarmos de lado tudo que é superficial, secundário ou supérfluo do pensamento sociológico “importando” das tradições europeias como único parâmetro metodológico, utilizando apenas o essencial para nos ajudar a compreender aquilo que seria o “sumo” ou “puro extrato” do Brasil. O autor coloca que os “modelos de sociologia” pensados por europeus não servem para estudar as nossas peculiaridades, não se aplicam às nossas situações particulares. Seria, então necessária uma “assimilação crítica da produção sociológica estrangeira” como caminho inicial para produzirmos, nós mesmos, um verdadeiro “pensamento sociológico nacional”, uma vez que considerava a sociologia brasileira à sua época como uma

¹³ O prefácio da edição de 2008, publicada no Brasil pela EDUFBA, indica, por exemplo, a influência que esta obra de Fanon teve no “clássico” livro *Pedagogia do Oprimido* (1968) do educador brasileiro Paulo Freire (Cf. FANON, 2008, p. 11).

disciplina demasiadamente “colonial”, dependente de teorias europeias e servil a elas. (Qualquer semelhança entre a proposta de Guerreiro Ramos e o movimento do “caldeirão antropofágico” no campo das artes e da cultura, típico do Modernismo brasileiro da primeira metade do mesmo século, não nos parece mera coincidência...). No entanto, na sua obra, Ramos faz advertências contra o que chamou de “nacionalismo agressivo e intransigente”, para defender a tese de que não existiria ciência sem universalidade ou “enunciados gerais”, ou seja, sem os “universais”, tão continuamente evocados pelos pensadores ocidentais de maneira geral, em todas as áreas. Ainda que demonstre uma preocupação compreensível com a ideia dos universais, o livro de Guerreiro Ramos é considerado pioneiro na formação do pensamento crítico no âmbito da sociologia mundial e da decolonialidade, devido ao fato de ter sido o primeiro trabalho nesta área das ciências sociais que buscou questionar diretamente e propor a superação do eurocentrismo científico. No contexto dos debates atuais, a obra voltou a ser editada e tem ganhado novas abordagens e interpretações (ver Guerreiro Ramos, 2024).

Indo para os anos 60, 70 e 80, devemos falar da atuação de mulheres hoje consideradas geradoras do feminismo negro brasileiro, que construíram trajetórias pioneiras em tudo o que fizeram, atuando de maneira contundente em diversas instituições acadêmicas, principalmente áreas das ciências sociais. Entre elas, destacamos Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez.

Maria Beatriz Nascimento nasceu em Aracaju, Sergipe e mudou-se com a família ainda criança para a cidade do Rio de Janeiro, onde tornou-se historiadora, professora, pesquisadora e ativista pelos direitos humanos, especialmente de negros e mulheres. Durante sua carreira, publicou diversos textos literários, ensaios e artigos em jornais, revistas e livros, além produzir roteiros para filmes e documentários, sempre em torno de temáticas que envolvem a negritude.

O filme *Orí*, de Raquel Gerber (1989), tem narração e textos de Beatriz Nascimento e, de acordo com ela, foi “fundamentado na minha trajetória de vida, enquanto mulher, negra e especializada em história do Brasil, assim como em minha inserção no movimento político de afirmação da negritude” (Nascimento, 2022, p. 92).

O artigo “Por um território (novo) existencial e físico”, marca sua volta à universidade e ao “ritual acadêmico” após um hiato de dez anos, e registra a “insurgência da autora [...] no questionamento à escrita acadêmica – mais que regrada, eurocêntrica” (Ratts, In.: Nascimento, 2022, p. 34):

[...] Devido a uma atitude crítica, também tinha abandonado o discurso e a literatura específica. Enveredei por esses anos pelo cinema, pela literatura e pelo exercício da poesia, da prosa e do ensaio. A tal ponto levei tal projeto que produzi cerca de mil poemas e outros tantos aforismos inéditos [...].

Ao dedicar-me novamente à área acadêmica, sinto-me aprisionada pela forma literária necessária a essa ritualização do conhecimento. Significa dar uma enorme volta à expressão, provocando-me uma rejeição física ao material escrito. A origem dessa rejeição também repousa numa negação ao pensamento racionalista ocidental, que por tanto tempo fez parte da minha formação pessoal. De tanto pesquisar e até como expressão de um ativismo de vinte anos, houve uma recusa radical a tudo que possa me parecer europeu (erudito), acompanhado de um desejo de romper um pensamento estritamente científico. Isso me coloca numa situação ambivalente: mesmo que me fascine por ele, até por ser aculturada (não posso fugir) por esse pensamento, rejeito-o como sendo um princípio de colonização. Há uma frase de uma autora que me influenciava muito e que expressa: “Minha liberdade é escrever” (Lispector, [1964] 1976, p. 20)¹⁴.

[...] Como sempre fui repositória da Grande História dos séculos XVIII e XIX, requereria uma familiaridade maior no ato de escrever com perfeição. Isso me traz uma timidez paralisante.

O compromisso de tempo de entrega do texto e a exigência do ótimo às vezes impedem a fruição do diálogo entre o papel e a pena e/ou o mestre. Entendo, entretanto, o quanto me forçar uma disciplina para a realização é necessário. Por isso aceito o desafio e espero levar a termo o texto como uma “língua” menor, escusando-me de qualquer prurido de pretensão que essas palavras possam conter (Nascimento, 2022, p. 92-93).

[...] Me seduz e me parece uma límpida explicação o que demonstram Félix Guattari e Gilles Deleuze a respeito da [...] característica da literatura menor: nas literaturas menores tudo é político; seu espaço é político ([1975] 1977, p. 26)¹⁵. É sobre essa potencialidade de individuação que procurarei discorrer [...].

De certo modo minha reentrada na universidade passa por essa tentativa minoritária, pois se “tudo adquire um valor coletivo”, o criar com a palavra, construir palavra, seria uma ação micropolítica [...]. Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse “mim” contém muitos outros, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização. Disso me vem um grande ardor que às vezes paralisa a produção, sem a interlocução do outro. É [...] como aquela inquietação descrita por Félix Guattari e Gilles Deleuze, “falar, e sobretudo escrever, é jejuar” ([1975] 1977, p. 27)¹⁶. Toda a dificuldade desse texto [...], vem da vontade “onipotente” de desligar-me dos mestres, como se pudesse inventar uma língua dentro desta própria em que escrevo. “Quero é uma verdade inventada” (Lispector, 1973, p. 13)¹⁷ (Nascimento, 2022, p. 95-96).

Recentemente Beatriz Nascimento teve parte da sua obra revisitada, ganhando uma publicação póstuma, resultado da reunião de ensaios, entrevistas e prosa já publicados e textos inéditos no livro *O negro visto por ele mesmo* (2022). Nessa obra destaca-se seu trabalho de “observadora analítica” das relações raciais, culturais e de gênero estabelecidas no Brasil, de pesquisadora e leitora crítica da historiografia predominante, “que reduzia a experiência negra à figura do ‘escravo’” (Ratts, In.: Nascimento, 2022, p. 08). No momento do seu retorno aos territórios universitários a autora diz: “[...] estou falando de

¹⁴ Referência a: LISPECTOR, Clarisse. *A paixão segundo G. H.*. Rio de Janeiro: José Olympio, [1964] 1976.

¹⁵ Referência a: DELEUZE, Gilles e GATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, [1975] 1977.

¹⁶ Idem ao anterior.

¹⁷ Referência a: LISPECTOR, Clarisse. *Água viva*. São Cristóvão: Artenova, 1973.

um lugar do meu eu neste exterior que é minha etnia” (Nascimento, 2022 p. 94), para questionar:

[...] para que nos serve história? Não preciso dela, enquanto não possuo poder. Ela serve àqueles que detêm e se registram através do tempo enquanto poder. Neste país minha vida não é poder, mas tem outras expressões tão ou mais importantes que isso. Por que um *rock* não poderia ser uma contaminação à estrutura do poder? Por que não somente o fato de existir essa vivência e fazê-la mais bela, mais feliz? A história é como o campo, o território dos vencedores. Não adiantaria contrapô-la a uma história de vencidos. Ainda não fomos vencidos. Os assim chamados são indivíduos de muitas histórias, pequenas, mas fartas e fascinantes histórias (Nascimento, 2022, p. 90).

São temas recorrentes nas obras da autora a imagem e a corporeidade do negro na cultura (geral e visual) brasileira e questões territoriais no âmbito da negritude, especialmente a formação de quilombos e aquilombamentos vistos como espaços de “continuidade da vida” diante da violenta opressão historicamente vivenciada pela população negro-brasileira, sem esquecer do “dinamismo” e da “transitoriedade” (“uma constante relação espaço/tempo produzindo sempre desterritorialização”) inerente ao “ser negro no Brasil”. “Em se tratando de negros brasileiros, há também um devir branco e um devir ameríndio, passando pelos vários cruzamentos étnicos numa serialização infinita...” (Nascimento, 2022, p. 104). Porém, criticava o “embranquecimento”, como “ideologia capturada pelo aparelho de Estado” e por suas instituições (inclusive universitárias) comprometidos/as com as relações de domínio. Em toda a sua produção científica, artística e filosófica, bem como na sua atuação política, Beatriz Nascimento reivindicou, para as pessoas negras, o direito sobre a produção das suas próprias imagens e imaginários, consolidado na figura-conceito do Quilombo, que, na citação a seguir, foi “traduzido” por termos emprestados da filosofia de Deleuze e Guattari¹⁸:

Sem dúvida, estou falando de otimismo, do ótimo que seja um habitar “platô”, uma “zona de variação contínua”, ponto de onde se “sobrevoa e se vigia uma região”. E essa região é este tempo, minha etnia, o mundo histórico e o planeta. Aqui “a palavra é o revólver” para a transformação contínua da história. Não mais para o *self* a palavra de ordem, mesmo um *break*, nem, ainda, a palavra poética [...] (Nascimento, 2022, p. 108).

Felizmente palavras de ordem como “o povo unido jamais será vencido”, “a luta continua”, redundâncias exaustivamente repetidas, esgotaram sua força, se é que tinham alguma, a não ser de formar novos rebanhos [...]. Para sair do estágio da palavra de ordem para a *mot de passe* [senha de acesso], será preciso despertar em nós *aquele animal primitivo*. Acender uma luz no

¹⁸ Além da obra já mencionada na nota nº 15, ver também: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, [1972] 2010 e DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34, [1980] 2011.

interior, readquirir ou renovar o pensamento selvagem¹⁹. *Reflorestar a mente*. A mente e o corpo-físico. As culturas minoritárias como a negra e a indígena têm repositórios emblemáticos capazes de empreender esse furo na nossa sociedade. Mas todas essas orações soam como *mot d'ordre* [palavra de ordem]. Ainda não é aí... (Nascimento, 2022, p. 109).

O procedimento dos desterritorializados deve ser o agenciamento de conquista de novos territórios - existencial, físico e coletivo; alteridade – sem o sistema. Concluídos esses agenciamentos, não terão onde se fixar: “Se num território, ao fixar-se e permanecer nesse território, corre-se o risco de deixar de ser. De passar do devir ao dever” (Nascimento, 2022, p. 110).

...

Já a mineira (belo-horizontina) Lélia de Almeida Gonzalez, apensar de ter nascido numa família humilde, marcada pelo preconceito étnico-racial – “Seu pai Accacio era ferroviário, sua mãe Orcinda, uma índia domesticada” (Gonzalez, 2023) –, conseguiu formar-se geógrafa, historiadora e filósofa. Também chegou a estudar e atuar nas áreas da antropologia, da psicanálise, da linguística, das artes e da cultura, além de ter forte presença no campo político. Cunhou diversos conceitos e expressões anticolonialistas como “Améfrica Ladina”, se contrapondo a “América Latina” através de uma perspectiva originária e, principalmente afrocentrada; “pretuguês”, destacando as bases africanas da língua portuguesa falada no Brasil, entre outros... Gonzalez procurava fazer o movimento inverso à “tendência embranquecedora” imposta pela colonialidade aos campos do pensamento e da intelectualidade brasileiras (inclusive entre pessoas negras), traçando críticas mordazes, como aquela quando a pensadora fala sobre o “mito de origem” do povo brasileiro, representado na alegoria modernista do Macunaíma de Mário de Andrade:

[...] Como todo mundo sabe, Macunaíma nasceu [numa aldeia indígena, mas era] negro, ‘preto retinto e filho do medo da noite’. Depois ele branqueia como muito crioulo que a gente conhece, que, se bobear, quer virar nórdico. É por aí que dá prá gente entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais. Mas a gente não pode esquecer que Macunaíma é o herói da nossa *gente*. E ninguém melhor do que um herói para exercer a função paterna. Isto sem falar nos outros como Zumbi, Ganga-Zumba e até mesmo Pelé. Que se pense nesse outro herói chamado de a *Alegria do Povo*, nascido em Pau-Grande. Eles estão aí como [...] representações populares do herói. Os heróis oficiais não têm nada a ver com isso, são produto da lógica da dominação, não têm nada a ver com ‘a alma de nossa gente’” (Gonzalez, 2023, p.76).

“Desnecessário dizer que”, quanto aos “heróis de verdade”, de carne-e-osso, com a “alma da nossa gente”, Gonzalez os identificava no povo, em grupos que resistiam à dominação externa, com os quais a acadêmica estava sempre em contato, conforme podemos ver, textualmente, no trecho a seguir da conferência *A Mulher Negra* (1984),

¹⁹ Referência a: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, [1962] 1989.

apresentada durante a “1985 and Beyond: A National Conference”, evento promovido pela *African-American Political Causus* e pela *Morgan State University* (Baltimore, estado de Maryland, EUA):

Em pesquisa que realizamos com mulheres negras de baixa renda (1983), muito poucas, dentre nossas entrevistas, começaram a trabalhar já adultas. Migrantes na grande maioria (principalmente vindas de Minas Gerais, do Nordeste ou do interior do Estado do Rio de Janeiro), e muitas vezes já tendo “trabalhado na roça”, entravam na força de trabalho por volta dos 8-9 anos de idade para “ajudar em casa”. Desnecessário dizer que, nos centros urbanos, começavam a trabalhar “em casa de família”, além de tentarem frequentar alguma escola. Pouquíssimas conseguiram “fazer o primário”. Um dos depoimentos mais significativos para nós, o de Maria, fala-nos das dificuldades da menina negra e pobre, filha de pai desconhecido, em face de um ensino unidirecionado, voltado para valores que não os dela. E, contando seus problemas de aprendizagem, ela não deixava de criticar o comportamento de professores (autoritariamente colonialistas) que, na verdade, só fazem reproduzir práticas que induzem nossas crianças a deixar de lado uma escola onde os privilégios de raça, classe e sexo constituem o grande ideal a ser atingido, através do saber “por excelência”, emanado da cultura “por excelência”: a ocidental burguesa (Gonzales, 2023. p. 112).

Noutra longa passagem de um de seus trabalhos – o artigo “A categoria político cultural da Amefricanidade”, publicado no jornal carioca *Tempo Brasileiro*, em 1988 (ver Gonzales, 2023, p. 134), Lélia Gonzales traça uma síntese “poderosa” do seu pensamento, que eu não poderia deixar de transcrever aqui, dada sua importância para o contexto desta tese.

Sabemos que o colonialismo europeu, nos termos com que hoje o definimos, configura-se no decorrer da segunda metade do século XIX. Nesse mesmo período, o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o *modelo ariano* de explicação que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem, como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental. Vale notar que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (século XV – século XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos “selvagens”²⁰. Daí a “naturalidade” com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se fez abater sobre esses povos. No decurso da segunda metade do século XIX, a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) “costumes primitivos”, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias. Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas “verdadeira superioridade”. Os textos de um [Frantz] Fanon ou de um [Albert] Memmi demonstram os efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados.

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo

²⁰ Referência a Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*. Conforme citado pela autora (Gonzales, 2023, p.89).

menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que comumente é conhecido como *racismo aberto* e *racismo disfarçado*. O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo de impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenha ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não-brancos. A África do Sul, com a sua doutrina do desenvolvimento “igual” mas separado, com o seu “apartheid”, é o modelo acabado desse tipo de teoria e prática racistas. Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o *racismo por denegação*²¹. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. Sobretudo nos países de colonização luso-espanhola, onde as pouquíssimas exceções (como a Nicarágua e o seu *Estatuto de Autonomia de las Regiones de la Costa Atlántica*) confirmam a regra. Por isso mesmo, creio ser importante voltar o nosso olhar para a formação histórica dos países ibéricos. Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir na forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior.

A formação histórica de Espanha e Portugal se deu no decorrer de uma luta plurissecular (a Reconquista), contra a presença de invasores que se diferenciavam não só pela religião que professavam (Islã); afinal, as tropas que invadiram a Ibéria em 711 não só eram majoritariamente negras (6700 mouros para 300 árabes), como eram comandadas pelo negro general (“Gabel”) Tárik-bin-Ziad (a corruptela do termo Gabel Tárik resultou em Gibraltar, palavra que passou a nomear o estreito até então conhecido como Colunas de Hércules). Por outro lado, sabemos que não só os soldados como o ouro do reino negro de Ghana (África Ocidental) tiveram muito a ver com a conquista moura da Ibéria (ou Al-Andalus). Vale notar, ainda, que as duas últimas dinastias que governaram Al-Andalus procediam da África Ocidental: a dos Almorávidas e a dos Almôhadas. Foi sob o reinado destes últimos que nasceu, em Córdoba (1126), o mais eminente filósofo do mundo islâmico, o aristotélico Averróis. Desnecessário dizer que, tanto do ponto de vista racial quanto civilizacional, a presença moura deixou profundas marcas nas sociedades ibéricas (como, de resto, na França, Itália etc.). Por aí se entende porque o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais.

Sabemos que as sociedades ibéricas estruturam-se a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante²². A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “no Brasil não existe racismo porque o negro reconhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor.

²¹ Conceito construído por Lélia Gonzales a partir dos seus estudos sobre categorias da psicanálise freudiana (Ver Gonzales, 2023, p. 21)

²² Referência a: Roberto DaMatta, *Relativizando: uma introdução à antropologia*. Conforme citado pela autora (Gonzales, 2023, p.92).

Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzales, 2023, p. 88-92).

Voltando a falar da forma de racismo identificada por ela como “segregação explícita”, Gonzales constata que seus efeitos sobre os grupos discriminados, ao contrário do “racismo por denegação” que vigora na América Latina, reforçariam a identidade racial dos mesmos, gerando consequências nos campos acadêmicos e culturais.

A produção científica dos negros desses países do nosso continente tem se caracterizado pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional; o que nos remete a um espírito de profunda determinação, dados os obstáculos impostos pelo racismo dominante. Mas, como já disse antes, é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado “inferior”. A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista.

Já nas nossas sociedades de racismo por denegação, o processo é diferente, como também foi dito. Aqui, a força do cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência. O que não significa que vozes solitárias não se ergam, efetuando análises/denúncias do sistema vigente. Foram os efeitos execráveis do assimilacionismo francês que levaram o psiquiatra martiniquenho Frantz Fanon a produzir suas análises magistrais sobre as relações sócio-econômicas e psicológicas entre colonizador/colonizado²³. No caso brasileiro, temos a figura do Honrável (título recebido em conferência internacional do mundo negro, em 1987) Abdias do Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorada pela intelectualidade “branca” do país (acusam-no de sectarismo ou de “racista às avessas”; o que, logicamente, pressupõe um “racismo às direitas”). É interessante notar que, tanto um Fanon quanto um Nascimento só foram reconhecidos e valorizados internacionalmente e não em seus países de origem (Fanon só mereceu as homenagens de seu país após sua morte prematura; daí ter expressado, em seu leito de morte, o desejo de ser sepultado na Argélia). Desnecessário ressaltar a dor e a solidão desses irmãos, desses exemplos de efetiva militância negra (Gonzalez, 2023, p. 93-95).

No mesmo período e posteriormente, há que se destacar a atuação do geógrafo Milton Santos no meio acadêmico como um dos intelectuais negros brasileiros mais recorrentemente participante dos debates que procuravam questionar o uso de bases unicamente eurocêntricas nas nossas produções. Nesse contexto, logo me vem à memória o

²³ Referência a: Frantz Fanon, *Os condenados da Terra; Pele negra, máscaras brancas*. Conforme citado pela autora (Gonzales, 2023, p. 94).

texto intitulado *O intelectual e a universidade estagnada*, pronunciado por ocasião de sua posse como professor emérito da Universidade de São Paulo – USP, e reproduzido na revista *Adusp* de outubro de 1997. Após colocar “a crítica” (inclusive a crítica à própria universidade) como um trabalho essencial, próprio mesmo da atividade do intelectual e falar da necessidade de produzirmos filósofos e filosofias em cada área do saber humano de modo a tentar superar a compartimentação do conhecimento em disciplinas cada vez mais separadas umas das outras, Santos relaciona esse comportamento acadêmico típico com a hegemonia ocidental e com a exclusão das “minorias”, para conclamar: “quem sabe um dia a Universidade de São Paulo vá se mostrar clara e ativamente interessada, por exemplo, na questão negra neste país. Isso falta à Universidade de São Paulo!” (Santos, 2007, p.48)... Adiante, no mesmo pronunciamento, o geógrafo aponta as contínuas ameaças de corrupção perpetradas contra a atividade intelectual “neste momento da história e do mundo” que reduz a produção do conhecimento a uma “força produtiva direta”, instrumentalizando a própria construção do saber de diversas formas, para pontuar:

Diante dessas circunstâncias, talvez seja até muito mais fácil culpar o mundo em que vivemos, em vez de culpar a universidade. Mas, para os intelectuais, não basta culpar o mundo, ele precisa ser entendido. Esse é o trabalho essencial da universidade: interpretar este mundo e a partir daí propor modificá-lo. É evidente que há dificuldades para encontrar o sistema do mundo atual e o respectivo sistema de ideias. O mundo atual é confuso e confusamente interpretado, o que acaba por autorizar o apego a chavões, às meias-verdades, sobretudo quando lhe falta em enfoque totalizante. Como fazer avançar paralelamente os conhecimentos num mundo que muda tão depressa? É uma questão. Como encontrar o novo? É outra questão. Como adquirir o espírito de sistema suscetível de permitir uma análise correta, neste período técnico-científico-informacional, chamado também globalização?

Como fazê-lo no Brasil [...]? E como conjurar o fenômeno da moda, aqui tão espalhado, e essa sedução pelo estrangeiro, da qual uma das marcas mais sensíveis é o apego a uma herança epistemológica europeia e agora norte-americana, ambas defasadas, se jamais tiveram vigência?

São hoje possíveis outras visões do mundo, a partir de qualquer lugar, e creio que é essa a grande lição da era da globalização, em que não apenas uma cultura é capaz de ensinar, todas são igualmente capazes desse magistério. O equívoco da minha geração foi acreditar exageradamente nas virtudes do saber de um continente, agora dois. Sem buscar uma interpretação do mundo a partir do nosso lugar, que modificaria, também, a interpretação do nosso lugar, não contribuiremos validamente ao conhecimento do mundo. Esse é o caminho para outra coisa, diante do drama em que estamos nos envolvendo agora, quando, na verdade, raramente alcançamos universalidade ou universalismo, ficando unicamente internacionais, sem chegarmos a ser universais (Santos, 2007, p. 51-52).

Conforme podemos ver no seu pronunciamento, Milton Santos mostra de forma bastante explícita a necessidade de a Universidade questionar a própria hegemonia da epistemologia ocidental que a criou no formato que conhecemos e de incorporar os

saberes de outras culturas, tão válidos e importantes quanto as perspectivas europeia e norte-americana, dando especial atenção às nossas próprias visões de mundo – movimentos sem os quais não será possível progredir nos campos social, político, cultural e mesmo econômico, bem como na produção do conhecimento em si, que seria a função primordial da Universidade.

Se pensarmos honestamente em iniciativas contemporâneas no campo dessa mesma via crítica, é impossível deixar de mencionar o trabalho realizado pela filósofa e escritora feminista negra Djamila Ribeiro, coordenadora da coleção *Feminismos Plurais*, que tem o objetivo de “disseminar conteúdo crítico produzido por pessoas negras, sobretudo mulheres”, em “linguagem didática”, como forma de fomentar debates profundos e necessários sobre os temas que aborda no âmbito da sociedade brasileira. Nas suas palavras: “O propósito aqui não é impor uma epistemologia de verdade, mas de contribuir para o debate e mostrar diferentes perspectivas” (Ribeiro, 2017, p. 15). Dessa coleção, destaco títulos que tratam diretamente da hegemonização epistemológica ocidental: *O que é racismo estrutural?* (2018), do jurista e filósofo Silvio Almeida e *O que é lugar de fala?* (2017), de autoria da própria Djamila Ribeiro, este último, colocado na prateleira dos livros mais incômodos dos últimos tempos; alvo de sarcasmos, ironias e crítica mordazes que, no meu modo de ver, ao invés de diminuir sua importância no contexto desses debates, apenas revelam o racismo institucional e o pânico que é gerado pela simples insinuação de algum abalo em estruturas, posturas e poderes comodamente desfrutados por acadêmicos (“brancos”) acostumados aos privilégios típicos das posições que ocupam.

Falando em racismo institucional, no seu livro, Silvio Almeida traça uma breve historicização do conceito de raça e mostra como a discriminação racial nasce não de alguma explicação científica minimamente plausível, mas como mecanismo de imposição de poder.

No século XX, a antropologia constituiu-se a partir do esforço de demonstrar a autonomia das culturas e a inexistência de determinações biológicas ou culturais capazes de hierarquizar a moral, a cultura, a religião e os sistemas políticos. A constatação é de que não há nada na realidade natural que corresponda ao conceito de raça. Os eventos da Segunda Guerra Mundial e o genocídio perpetrado pela Alemanha nazista reforçaram o fato de que a raça é um elemento essencialmente político, sem qualquer sentido fora do âmbito socioantropológico.

Ainda que hoje seja um lugar comum a afirmação de que a antropologia surgida no século XX e a biologia – especialmente a partir do sequenciamento do genoma – tenham há muito demonstrado que não existem diferenças biológicas ou culturais que justifiquem um tratamento discriminatório entre seres humanos,

o fato é que a noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades, justificar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários (Almeida, 2018, p.24).

O trecho supracitado evidencia que, ainda que as próprias ciências fundamentadas na epistemologia ocidental provem a inconsistência do conceito de raça, o racismo continua existindo, numa manobra cínica, que releva as próprias constatações científicas geradas no seio das sociedades ocidentais, em função do exercício de submissão de certos grupos por indivíduos representantes de ideologias de dominação que ocupam espaços de poder acima da capacidade de atuação dos cientistas.

Assim, detém o poder os grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Entretanto, a manutenção deste poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem “normal” ou “racional” o seu domínio.

No caso do racismo institucional, o domínio se dá com estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, a aparência e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas – por exemplo, o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades públicas, etc. – e instituições privadas – por exemplo, diretoria de empresas – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos (Almeida, 2018, p. 31, grifo meu).

Adiante o autor enfatiza a “necessidade” de se criar uma “ideologia de harmonia social” através das instituições estatais, especialmente dos espaços educacionais, para manter uma política de coesão na qual não seja necessário recorrer sempre ao uso da força:

É fundamental que as instituições sociais, especialmente o Estado, sejam capazes de produzir narrativas que acentuam a unidade social, apesar de fraturas como a divisão de classe, o racismo e o sexismo. É parte da dimensão política e do exercício do poder a incessante apresentação do imaginário social de unificação ideológica, cuja criação e recriação será papel do Estado, das escolas e universidades e dos meios de comunicação de massa (Almeida, 2018, p. 42, grifo meu).

A discussão da base epistemológica que “sustenta os edifícios” dos espaços educacionais na lógica colonizante “branca” ocidental vai frontalmente contra essa ideologia de coesão social pretendida pelos operadores dos mecanismos de poder (inclusive daqueles que dominam altos cargos administrativos nas próprias Universidades). Nesse sentido, no livro *O que é lugar de fala?*, Djamilia Ribeiro recupera o pensamento de Lélia Gonzales, para propor:

[...] pensar a partir de novas premissas é necessário para desestabilizar verdades. A pensadora e feminista negra Lélia Gonzales nos dá uma perspectiva muito interessante sobre esse tema, porque criticava a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população. Ou seja, reconhecendo a equação: quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo universal e valorizado de ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e, assim, inviabilizando outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)”. Essa reflexão de Lélia Gonzales nos dá uma pista sobre quem pode falar ou não, quais são as vozes legitimadas e quais não são (Ribeiro, 2017, p. 24-25).

Djamila Ribeiro desdobra os questionamentos levantados pelas suas interlocutoras e, “colocando na mesa” a discussão em torno das identidades e dos “identitarismos”, diz:

Essa insistência em não se perceberem como marcados, em discutir como as identidades foram forjadas no seio das sociedades coloniais, faz com que pessoas brancas, por exemplo, ainda insistam no argumento de que somente elas pensam na coletividade, que pessoas negras, ao reivindicarem suas existências e modos de fazer político e intelectuais, sejam vistas como separatistas ou pensando somente nelas mesmas. Ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falarem pelos outros, quando, na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais (Ribeiro, 2017, p.31).

A autora costura ainda muitas outras referências que trazem questionamentos cruciais para o seu trabalho crítico. Vale mencionar, aqui, o seguinte trecho do seu livro:

Lélia Gonzales provoca e desestabiliza a epistemologia dominante, assim como Linda Alcoff. Em *Uma epistemologia para a próxima revolução*, a filósofa panamenha critica a imposição de uma epistemologia universal que desconsidera o saber de parteiras, povos originários, a prática médica de povos colonizados, a escrita de si na primeira pessoa e que se constitui como legítima e com autoridade para protocolar o domínio do regime discursivo, analisando como: “É realístico acreditar que uma simples ‘epistemologia mestre’ possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social” (ALCOFF, 2016, p. 131, *apud* Ribeiro, 2017, p. 27).

Publicado na mesma época que a obra de Djamila Ribeiro, é também nesse campo de discussão que se situa o livro *Fogo no Mato – A ciência encantada das macumbas* (2018), do historiador e pesquisador das culturas populares do Brasil, Luiz Antonio Simas e do pedagogo Luiz Rufino. Como o próprio nome da obra diz, os autores entendem e abordam “as macumbas” – espécie de “topônimo” que pode ser estendido a diversas manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras mencionadas no livro –, como ciências de fato, nascidas nas “cruzas”, nas “Encruzilhadas” epistêmicas. Cabe transcrever

aqui trechos da certa apresentação dessa obra, que precisa ser amplamente conhecida, e nos dá uma dimensão da sua importância para o questionamento da imposição da epistemologia ocidental em contraposição à resistência de matrizes de pensamento africanas no território brasileiro:

Quando se pensa no conceito de Brasil, aqui ou lá fora, é costume predominante situá-lo no âmbito da cultura ocidental, ainda que salpicado de elementos exóticos – como a capoeira, o jongo, o catolicismo sincrético, os múltiplos tipos de samba, as várias espécies de macumba, as culinárias da mandioca e do dendê. [...] o Brasil de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino não fica no Ocidente – mas numa Encruzilhada: ponto equívoco, espaço em trânsito, porque o mapa está no olho de quem vê²⁴.

[...] *Fogo no Mato* é o primeiro ensaio, ou conjunto de ensaios, a propor um arcabouço teórico intrínseco ao fenômeno que analisa. Irmão do Perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro²⁵, há no livro conceitos como o de cruzo, pedagogia das encruzilhadas, culturas da síncope, epistemologia das macumbas, padilhamento dos corpos.

[...] a originalidade radical de tais ideias não emerge da mera articulação engenhosa de dados culturais, mas essencialmente da postura teórica e existencial dos autores: Rufino e Simas são, sobretudo, *cambonos*²⁶. Partem do pressuposto seminal de que conhecimento só se adquire com a experiência. Conhecimento, para eles, é na Encruzilhada (Alberto Mussa, *In*: Simas e Rufino, 2018, s/n).

Logo no primeiro capítulo, os autores “cantam a pedra” e “dão o tom” da obra, em relação à violência colonialista do Ocidente e aos mecanismos de resistência epistemológica afro e indígena no Brasil:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e ao mundo. O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial.

Nos cruzos transatlânticos, porém, a morte foi dobrada por perspectivas de mundo desconhecidas das limitadas pretensões do colonialismo europeu-ocidental. Elas são as experiências de ancestralidade e de encantamento. Para grande parte das populações negro-africanas que cruzaram o Atlântico e para as populações ameríndias do Novo Mundo, a morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida. Assim, para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento e para a perspectiva do

²⁴ É bastante interessante notar as ideias de “trânsito” e de “mapa” nesse contexto, remetendo às nuances conceituais da “cartografia” presentes na obra *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (2011) de Deleuze e Guattari.

²⁵ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2004.

²⁶ Cambonos, cambonas ou cambones, são praticantes de cultos de influência banta (como a umbanda e a cabula), tidos como médiuns preparados e consagrados a auxiliar e servir aos Pais/Mães de Santo, Mentores e Guias durante trabalhos rituais nos terreiros ou centros. Fonte: Blog Umbanda EAD – Faculdade Zumbi dos Palmares. Disponível em: <<https://umbandaead.blog.br/2016/10/27/cambone-o-pilar-da-umbanda/>> Acesso em: 27 nov. 2023.

encantamento tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de supravivência.

A partir das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. São a partir também dessas duas noções que se enveredam grande parte dos saberes assentes no complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carrego e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz necessário para praticarmos outros caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das produções que historicamente foram vistas, a partir de rigores totalitários, como formas subalternas, não credíveis (Simas e Rufino, 2018, p.11).

Simas e Rufino “se localizam” nesse debate da seguinte maneira: “Por mais que o colonialismo tenha nos submetido ao dismantelo cognitivo, a desordem das memórias, a quebra das pertencas e ao trauma, hoje somos herdeiros daqueles que se reconstruíram a partir de seus cacos” (2018, p.13). Trabalhando “nas frestas”, apontam que, “para cada regra haverá sempre uma transgressão” (2018, p.20). “Se nesta gira baixam intelectualidades, a que nos pega é a da encruza, da dúvida, da cisma, de um dizer com vários entenderes”²⁷. Esse movimento “sincopado”, de “giros, dribles, negações e virações” reconhecido pelos autores foi fundamental para a resistência das epistemologias afro no Brasil e suas reinvenções. “Se o colonialismo edificou a cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos o mundo transformando a cruz em encruzilhada e a praticando como campo de possibilidades” (2018, p.20). Esse “campo de possibilidades” aberto pela “quebra de ritmo” da “toada” colonial, pela transgressão sistemática e pelas reinvenções inerentes aos “encantamentos” das “macumbas” chega a tal ponto que “nas bandas de cá baixam Santos que a África não viu” (2018, p.09)!

A perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimentos. É a partir do encante que os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo (Simas e Rufino, 2018, p.12-13).

A partir desse “terreiro” de conceitos e vivências, os autores reafirmam: “A macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes” (2018, p.12). E, adiante, explicam as nuances específicas dessa ideia:

A macumba é mumunha de preto-velho. O conceito de amarração proveniente das sabedorias dos velhos cumbas nos dá base para pensar a macumba tanto no que tange o seu sentido etimológico, quanto à natureza da sua presença (ontologia), e as suas produções de conhecimento (epistemologias). Amarração é

²⁷ Expressão mencionada pelos autores como referência e reverência ao pensamento do mestre jogueiro Jefinho de Guaratinguetá (SIMAS e RUFINO, 2018, P.15)

o efeito de, através das mais diferentes formas de textualidade, enunciar múltiplos entenderes em um único dizer. Assim, a amarração jamais será normatizada porque é inapreensível. Mesmo que o enigma lançado seja desamarrado, esse feito só é possível através do lançamento de um novo enigma, uma nova amarração. Ou seja, o seu desate é sempre provisório e parcial, uma vez que a leitura que o desvenda pode vir a ser apenas parte da construção do enigma e só é possível a partir de um novo verso enigmático que se adicione ao elaborado anteriormente. Nesse sentido, a noção de amarração, assim como a macumba, compreende-se como um fenômeno polifônico, ambivalente e inacabado (Simas e Rufino, 2018, p.14).

Dessa maneira, assumindo-se como “macumbeiros”, os autores mostram que é “da natureza da macumba” o movimento de admitir “impurezas, contradições e rasuras” como elementos fundantes dessa “maneira encantada de se encarar e ler o mundo”. “O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes”, estando sempre aberto aos diálogos no sentido de “atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência [...]” (Simas e Rufino, 2018, p. 05).

Finalmente (e felizmente), nos últimos anos, algumas vozes oriundas de outros *loci*, como as dos herdeiros dos saberes afro, indígenas e populares, têm ganhado algum espaço de audição nas Universidades. Representantes de saberes nativos vêm sendo convidados a estabelecer diálogos com as comunidades acadêmicas no sentido de promoverem debates e críticas ao “exclusivismo” do pensamento ocidental²⁸. Uma das figuras que está ganhando notoriedade nesse contexto é o quilombola Antônio Bispo dos Santos, conhecido também como Nêgo Bispo. Participante ativo de encontros presenciais e virtuais, autor de livros, poemas e artigos publicados há pouco tempo²⁹ e, sobretudo, dono de uma oratória peculiar, envolvente e sólida, coerente com sua origem na oralidade das tradições dos quilombos, Bispo se coloca não como “pensador”, mas no papel de interlocutor, de “tradutor do pensamento do seu povo” para a sociedade “eurocristã monoteísta colonialista”.

E para o meu povo também sou um tradutor do pensamento do colonialista. Porque tudo o que se faz, se faz a partir de um pensar, não se faz por acaso. Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e

²⁸ Devemos reconhecer a importância de iniciativas nesse sentido, tais como o projeto “Encontro de Saberes” (que aproxima professores acadêmicos e mestres populares, já contando com a adesão de 18 Universidades, entre as quais a UFJF, onde esta pesquisa está em curso), e as titulações de “Mestre/mestra de Notório Saber”, “Doutor *Honoris Causa*” e/ou “Professor *Honoris Causa*”, concedidas pelas instituições universitárias a indivíduos oriundos de povos tradicionais que são representantes reconhecidos dos saberes de cada comunidade às quais pertencem. Encontramos um panorama geral sobre esses temas no excelente artigo *Notório Saber para os Mestres e Mestras dos povos e comunidades tradicionais – Uma revolução no mundo acadêmico brasileiro*, do antropólogo José Jorge de Carvalho, publicado na coletânea *Mundos possíveis: Culturas em pensamento* (RIBEIRO e MENCARELLI, orgs., 2022).

²⁹ (Cf: SANTOS, 2015; SANTOS, 2018; SANTOS, 2023; SANTOS e MAYER, 2020)

como devemos pensar para não nos comportarmos como ele (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al., 2023, p. 10*).

Nêgo Bispo traça interessantes considerações que, na visão quilombola, explicariam a linearidade do pensamento ocidental a partir de um fundo religioso, baseado no monoteísmo cristão, que foi imposto pelo colonizador ocidental aos povos submetidos, ao mesmo tempo em que aponta uma abrangência maior de outras visões de mundo:

Nós tivemos que aprender também a conviver com esse deus [cristão]. E até o aceitamos. Porque, se é deus, deve ser bom. Então, além de ter nossas deusas e nossos deuses, nós ainda temos esse deus. E foi aí que eles começaram a perder. Porque eles só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham numa direção. O olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar.

Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al., 2023, p.11*).

[...] A capoeira é rodando, o samba é rodando, o batuque, a gira nos terreiros de umbanda e de candomblé³⁰... Tudo pra nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção.

Os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al., 2023, p.12*).

Na sua fala, Bispo também opõe aquilo que chama de “saber sintético” a um “saber orgânico” de maneira muito ilustrativa...

[...] Compreendemos que há um saber orgânico e um saber sintético. Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do saber sintético.

[...] Grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado. O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida. Já nosso pensamento, movimentado pela oralidade, é um pensamento orgânico (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al., 2023, p.12-13*).

Ainda sobre a distinção entre essas duas formas de saber, o quilombola pontua: “O saber orgânico é o saber que reedita, enquanto o saber sintético é o saber que recicla” (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al. 2023, p.15*) – essa sentença expressa, de forma

³⁰ Ao mencionar práticas da cultura e da religiosidade de matriz afro-brasileira como princípios de organização e visões de mundo, ou seja, como “epistemologias”, Nego Bispo se situa no mesmo “território”, ou melhor, no mesmo “terreiro” do qual se originou o já mencionado livro *Fogo no mato – A ciência encantada das macumbas* (SIMAS E RUFINO, 2018).

bastante lúcida, como os saberes de povos “tradicionais” se reelaboram continuamente para serem novamente reincorporados nessas sociedades no plano cultural, reorientando visões de mundo, pensamentos, posturas, atitudes..., enquanto que o “saber sintético” está sempre focado na materialidade, é “coisificante”, voltado para o uso e reuso das coisas (uma ideia, inclusive, bastante útil à teoria da “sustentabilidade”, capturada pelo sistema capitalista ocidental no sentido de simular alguma viabilidade...).

Falando sempre no coletivo e em consonância com o olhar crítico do seu povo sobre a situação de crise social, política, econômica, epistêmica e ambiental planetária atual, Bispo diz:

A nossa avaliação é que, neste exato momento, estamos vivenciando uma das maiores possibilidades de um fim desse mundo eurocristão, monoteísta, colonialista e sintético. Esse mundo está chegando ao fim. Não é à toa que estamos vivendo esse desespero, essa grande confusão. Mas, por incrível que pareça, estamos vivendo também uma nova confluência.

Trabalho com os conceitos de “confluência” e “transfluência”. Confluência foi um conceito muito fácil de elaborar porque foi só observar o movimento das águas pelos rios, pela terra. Transfluência demorou um pouco mais porque tive que observar o movimento das águas pelo céu. Para entender como um rio que está no Brasil conflui com um rio que está na África eu demorei muito tempo. E percebi que ele faz isso pela chuva, pelas nuvens. Pelos rios do céu. Então, se é possível que as águas doces que estão aqui no Brasil cheguem à África pelo céu, também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil. É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não tiraram a nossa relação com o cosmo. Não tiraram a nossa sabedoria. É por isso que nós conseguimos nos reeditar de forma sábia, sem agredir os verdadeiros donos desse território que são os irmãos indígenas. Nós tivemos essa capacidade porque os nossos mais velhos que estavam em África, apesar de sermos proibidos de voltar lá, vieram pela cosmologia. Isso é o que nós chamamos de transfluência (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al.*, 2023, p.12-13).

Seguindo essa linha de pensamento, Nêgo Bispo mostra que é preciso “confluir saberes” quilombolas e indígenas com o saber ocidental, representado pelas instituições universitárias, de forma equilibrada e desierarquizante para conseguirmos corrigir abordagens distorcidas das nossas realidades no sentido de “contracolonizar” o Brasil.

A nossa relação com as imagens de mundo dá-se na lógica da emancipação dos povos e das comunidades tradicionais através da contracolonização. Não é através da luta de classes, pois a luta de classes é europeia e cristã-monoteísta. Não trato povos e comunidades tradicionais como categorias marxistas: como trabalhadores, desempregados ou revolucionários. Essa linguagem não é nossa. Essa linguagem é euro-cristã-colonialista.

Alguns pesquisadores do Piauí escreveram muito bem sobre os quilombos, mas usaram a perspectiva do marxismo e isso me incomodou. Penso na nossa caminhada desde dentro do navio negreiro, eis o primeiro quilombo. O primeiro aquilombamento foi ali dentro, com pessoas reagindo, jogando-se no mar, batendo e morrendo. Aí começou o quilombo. E Marx nem existia naquele tempo! O que Marx tem a ver com isso? Aquilo que Marx disse, Palmares já tinha feito duzentos anos antes. Acho que Marx tem o seu papel lá na Europa.

Como dizemos lá no sertão, “cada quem no seu cada qual” (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al.*, 2023, p.16).

E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. Não é o Boaventura de Sousa Santos, apensar de ele estar desempenhando um bom papel nesse processo. Uma vez que, pelo menos, ele diz que é preciso desmanchar o que o povo dele o povo colonialista, fez. Isso já é de uma generosidade enorme. Pelo menos ele não está dizendo que é preciso sofisticar e fazer mais.

Mas nós também estamos discutindo a contracolonização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas deste lugar. Uma contracolonização (Bispo dos Santos, *In: Carnevalli et al.*, 2023, p.17).

Nas produções dos intelectuais negros e/ou afrodescendentes mencionados aqui (apenas para citar alguns dos que tiveram ou têm um alcance midático significativo, sem deixar de considerar a importância de todos os trabalhos produzidos no mesmo contexto) ficam explícitos vários aspectos de violência contra matrizes de pensamento diferentes daquela que surge no e se espalha do ocidente colonizador. Esses exemplos mostram que os epistemicídios tornam-se práticas recorrentes; são a primeira atitude para tornar possível a imposição e domínio do “pensamento” e da “cultura” ocidental.

Obviamente, não foi só a população negra que veio a sentir esse processo brutal “na carne”. Conforme já dissemos aqui, e seguindo os adiantamentos da fala do Nêgo Bispo, os povos originários do Brasil também levantaram e continuam levantando suas vozes contra essa situação desde os primeiros contatos com os colonizadores europeus. No cenário que vivenciamos hoje, essas vozes ganham uma importância crucial e, nesta pesquisa, acredito que sejam as referências mais assertivas para a abordagem das questões e hipóteses que levanto. Entre posições de lideranças indígenas publicadas em livros, emitidas em entrevistas e nas infinitas *lives* que tem acontecido na internet, gostaria de citar algumas colocações que fazem coro com as denúncias de violência epistemológica feitas pelos intelectuais negros. Começo me referindo, novamente, a Ailton Krenak, liderança indígena que tem uma trajetória de atuação política ampla, pautada pela crítica ao “modo de vida ocidental”, o que o leva a se posicionar questionando a hegemonia da matriz de pensamento que vigora na sociedade brasileira em todas as suas falas e publicações. No ano de 2016 a Universidade Federal de Juiz de Fora (instituição onde esta

pesquisa está em curso) ofereceu o título de “Professor *Honoris Causa*” a Ailton Krenak, numa atitude de reconhecimento pela sua atuação como produtor e compartilhador de conhecimento, como exemplo vivo da diversidade epistemológica presente no país que precisa atravessar “o alto muro da academia”. Conforme matéria do jornal *Carta Capital* de 03 de março de 2016:

Em seu discurso, Krenak aponta justamente esse desafio a ser superado, qual seja, a barreira que exclui tantas formas de saber. “As universidades devem reconhecer que existe um notório saber em diferentes segmentos da nossa comunidade, da nossa sociedade, que não são apenas honoríficos, e trazer para dentro do conceito da pesquisa, do fazer conhecer, do fazer saber, para que esses saberes não sejam só referências simbólicas ou folclóricas. E que a gente não insista em chamar de conhecimento popular aquilo que prolongue a vida, aquilo que crie maneiras de relacionamento sociáveis, que diminui a violência”.³¹

Nos últimos anos, Ailton Krenak tem publicado livros importantes no sentido da ampliação de acesso e defesa da incorporação de matrizes de pensamento indígena no nosso cotidiano, como, por exemplo, *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), *O amanhã não está à venda* (no formato e-book, 2020), *A vida não é útil* (2020) e *Futuro Ancestral* (2022). Também intensificou sua presença nos meios virtuais de comunicação, participando constantemente de *lives* e entrevistas *on line*. Entre as muitas declarações que poderia incorporar aqui, escolho duas: uma interlocução que Krenak teceu durante um evento *on line*³², mencionando a ideia central do texto *O Perigo de uma história única* da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adiche (2019), ao reafirmar que “o mundo que tem uma só história é um mundo fadado à miséria”. A segunda fala que escolhi segue no mesmo sentido, de mostrar que a diferença na perspectiva étnica muda a própria história, ou, pelo menos, confronta e compromete noções decantadas nas versões oficializadas da História. Trata-se de uma conversa entre o artista indígena Jaider Esbell e Ailton Krenak no programa *Diálogos: Desafios para a decolonialidade*, produzido pela UnBTV por ocasião do 3º CIPIAL – Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, ocorrido em meados de 2019 na Universidade de Brasília - UnB, quando Krenak diz o seguinte:

É... Invocar, né, essa... Essa dimensão de América Latina, é... Desde que eu tive conhecimento de que nós íamos receber no Brasil e na capital aqui do país, em Brasília, esse Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, a

³¹ Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ailton-krenak-um-professor-formado-na-luta/>> Acesso em: 20 nov. 2023.

³² Palestra *O insustentável abraço do progresso ou Era uma vez uma floresta no Rio Doce* – mesa de abertura do Colóquio “Os indígenas e as justiça no mundo Ibero-americano”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zqDnWpbGGEw>> Acesso em: 20 nov. 2013.

primeira... questão que me parou, assim, foi... Que papo é esse de América Latina? É... Essa construção, né, histórica, da ideia de um lugar do mundo que é a América Latina, ela é um produto colonial. Né? É... Escrevendo um texto recente, me ocorreu que a própria coisa de chamar esse continente de América, é d'uma... rendição absoluta a todo o discurso colonialista, porque América vem de Américo, Américo Vespúcio. E... E, quer dizer, veio um veneziano, passou por aqui, não é? Pegou uma empreitada na Europa, descobriu o roteiro pra chegar aqui, explorar esse continente, e a gente homenageou o cara, botando o nome dele num continente assaltado. E... essas questões, práticas, elas me ocorrem, só com o enunciado de um Congresso, é... de Povos Indígenas da América Latina, onde quem chama o congresso são os brancos. São as instituições, tipicamente, coloniais, né? E... As instituições, é..., que ainda não conseguiram... “trocar o sangue”, de vez em quando elas fazem uma “hemodiálise”... Elas pegam o sangue de alguém pra elas continuar, é... funcionando. Eu acredito que... a crise, da Filosofia, das ciências do Ocidente, elas estão, é... confrontando essas superestruturas com a questão de: - Qual a validade dos seus métodos, qual a validade do seu modo de estar no mundo? De um mundo que está indo para o abismo; do ponto de vista climático, do ponto de vista político, a gente não tem mais liderança política no planeta, né? As... as Nações, os povos, foram capturados por essa coisa do mercado, as corporações mandam no mundo, a maior parte das Universidades do mundo inteiro são subordinadas também, elas desenvolvem pesquisas e projetos pra atender dinâmica de mercado, atender interesse de corporações, a ideia de soberania, de autonomia dos povos, foi banida, e a maior parte das pessoas, inclusive... muitos intelectuais, né, que continuam por aí, nascendo, produzindo, eles convivem com isso como um “peixe n'água”, entendeu? Então nós estamos imersos na colonialidade. [...] E receber esse congresso no Brasil, nesse momento que nós estamos totalmente assim... sendo nocauteados do ponto de vista da cidadania, dos direitos civis, das políticas públicas, dos investimentos obrigatórios que o Estado deveria fazer em saúde, educação, infraestrutura, tudo sendo banalizado, ele criou, assim, uma espécie de... uma janela. Uma janela pra uma presença crítica sobre esse momento que nós estamos vivendo e eu saúdo assim... o CIPIAL, como uma ótima “aportagem” aqui no nosso território. Mas ponho em questão toda essa ideia de América Latina, e tudo.³³

Nesse mesmo contexto de diálogo crítico entre representantes dos povos indígenas e as instituições educacionais ocidentais, mas de dentro do campo de atuação formal nesse sistema, gostaria de destacar o trabalho que vem sendo feito pelo professor indígena, Dr. Edson Kayapó³⁴, também através de publicações, participações em *lives*, entrevistas e eventos acadêmicos presenciais e *on line*. Com vasta experiência na área, do ensino básico ao técnico e superior, ele aborda a determinação legal do ensino da história e cultura dos povos indígenas na rede básica de educação no Brasil como uma tentativa promissora no sentido do estabelecimento de relações entre saberes e mundos distintos, porém, crivada de condicionantes para funcionar de maneira que não se torne um novo projeto colonizante:

A viabilização do ensino da história e cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico, como determina a lei 11.645/08, é um esforço de reconhecimento e

³³ Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws > Acesso em: 20 nov. 2023.

³⁴ Edson Machado de Brito (Edson Kayapó) pertence ao povo Medengokréé, é historiador, escritor e professor em licenciaturas no Instituto Federal da Bahia (IFBA).

valorização da diversidade cultural indígena, e é também uma maneira de realizar o diálogo da cultura dos povos indígenas com a cultura nacional não-indígena, possibilitando aos não-índios o acesso aos saberes milenares desses povos.

Numa outra perspectiva, as ações da referida lei podem provocar o debate sobre a necessidade de revisão da história nacional brasileira, eliminando preconceitos e equívocos produzidos historicamente na academia, nos livros didáticos e nas salas de aula contra os povos indígenas. Tal esforço pode colaborar para quebrar o silêncio e as lacunas em branco deixadas pelo ensino da história do Brasil e pelas pesquisas acadêmicas, dando audibilidade e visibilidade aos povos indígenas, demonstrando que suas histórias e culturas são contemporâneas e que estão vivas e se relacionam com os tempos [...], num movimento tenso e dinâmico que pressupõe a perda, manutenção e mudança nas tradições desses povos em contato com a cultura não-indígena (Brito, 2009, p. 67).

É importante ressaltar que as mudanças necessárias ao ensino da história e cultura indígena nas escolas não-indígenas serão efetivas somente através da formação dos professores, o que pressupõe que a realização de pesquisas bibliográficas é apenas uma das atividades urgentes. O Estado [...] deverá promover cursos de formação dos professores da rede de educação básica, sendo que tal formação não poderá prescindir da participação de grupos indígenas entre os formadores. Ninguém poderá falar pelos indígenas sobre a diversidade de seus povos, sobre os significados objetivos dessa diversidade, sobre suas dificuldades e milites no relacionamento com os não-índios. Enfim, as “outras histórias” que a historiografia e o ensino de história têm omitido poderão ser contadas e ensinadas por seus legítimos representantes, os indígenas (Brito, 2009, p.69).

Apesar da sua aparente expectativa quanto à exigência de inserção da história e cultura indígena nos currículos escolares brasileiros como política pública, cinco anos após a publicação do artigo citado nos excertos acima (produzido na mesma época em que a Lei 11.645/08 entrou em vigor), o professor Edson (num outro artigo, em coautoria) constatou que os esforços para promover o que a Lei 11.645/08 determina esbarram em “limites complexos, entre eles a morosidade e o reduzido interesse das escolas [...] para promover cursos de formação dos professores e produção de material didático específico sobre a temática” (Brito e Brito, 2014, p.64), assinalando que os cursos de licenciatura, que deveriam cumprir esse papel formativo, prosseguem com suas ações pedagógicas dando pouca ou nenhuma importância à determinação legal, “o que mantém a formação de professores sem as competências e habilidades necessárias para atuar de forma coerente com a história e a cultura indígena” (Brito e Brito, 2014, p. 64).

O estudo da história e cultura indígena nas escolas brasileiras deve cumprir o compromisso político e ético pela defesa da pluralidade étnico-cultural dos povos indígenas, pois se trata de grupos humanos que têm seus direitos sistematicamente desrespeitados, além de serem vítimas de discriminações na sua terra de origem.

Lembrando Boaventura Santos (2006), o Estado brasileiro utilizou da violência sem limites contra os povos indígenas, provocando o que o autor identifica como *epistemicídio*, que é o extermínio de um conhecimento local perpetrado por uma ciência exterior, alienígena. Segundo o autor, o *epistemicídio* provoca a subalternização dos grupos sociais cujas práticas se assentavam em

conhecimentos específicos e diferentes dos conhecimentos consagrados pela ciência universal.

Tanto as ações instituídas pelos jesuítas, que pretendiam catequizar para dominar, produzir um excedente e transformar os indígenas em mão-de-obra disponível para as missões/colonização, quanto as ações do Diretório dos Índios (1757), do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, criado em 1910; e da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, são exemplos de políticas epistemicidas.

A escola tem o dever de se adequar aos “tempos de direitos” e abrir o diálogo sobre as histórias indígenas silenciadas por séculos. No entanto, é necessário que os professores estejam preparados para lidar com tal realidade, o que pressupõe o empenho na produção de pesquisas e fontes sobre a temática indígena.

[...]

Os cursos de licenciatura, por sua vez, devem realizar o debate de forma profunda nas instituições de ensino superior, realizando reformulações em suas estruturas curriculares a fim de contemplar a história e a cultura indígena, seja com a criação de disciplinas específicas ou na organização transversal da temática nos conteúdos curriculares.

É necessário que professores, alunos e demais agentes das escolas problematizem e se apropriem dos conhecimentos sobre o tema, tornando-se produtores e protagonistas da produção de outras histórias que avancem contra a versão dominante (Brito e Brito, 2014, p. 63-64).

Quase uma década depois dessa publicação, Edson Kayapó seguiu fazendo uma severa crítica às posturas ainda adotadas pela comunidade acadêmica que compõe as Universidades durante a XIX Semana Acadêmica de História da UFSJ, na qual ministrou uma conferência intitulada *Povos indígenas e universidade: desafios para uma formação intercultural*, conforme fica evidente no trecho a seguir:

O que nós temos visto é que, nas universidades, os professores, os cursos, os colegiados seguem..., têm seguido, impavidamente, suas pesquisas, suas metodologias de ensino/aprendizado, sem considerar os nossos saberes, né? Sem considerar as nossas formas milenares de conceber o mundo, né? De organizar as coisas... as nossas organizações políticas. Então, o que nós temos visto em relação aos povos indígenas, eu diria assim... fazendo uma fala forte, é um pacto com uma política epistemicida. Uma política epistemicida que não começou recentemente, né? Que está aqui instalada desde o século XVI.³⁵

Dessa maneira, Aiton Krenak e Edson Kayapó mostram que, nas suas visões (que representariam perspectivas dos povos indígenas), as instituições educacionais, especialmente as Universidades, ainda que constituam espaços de debates importantes, continuam sendo espaços de colonialidade.

Outro alerta no mesmo sentido é feito pelo professor de artes e ceramista Nei Xakriabá, coautor do artigo *Artes do povo Xakriabá e a escola monoepistêmica: desafios metodológicos*³⁶, no qual, dialogando com um professor não-indígena, mostra que, passados 12 anos da promulgação da Lei nº 11.645/2008, que, como já dito, regulamenta e

³⁵ Transcrição da fala do professor Edson Kayapó durante a XIX Semana Acadêmica de História da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ, ocorrida no dia 14 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZhSN5t18eZI&t=920s>> Acesso em: 20 nov. 2023.

³⁶ Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/gearte/article/view/103618>> Acesso em: 20 nov. 2023.

cobra dos espaços de formação a oferta de cursos sobre histórias e culturas dos povos indígenas voltados tanto para professores quanto para alunos que integram os diversos níveis do sistema educacional brasileiro, há evidências de que essa lei não vem sendo cumprida. Daí surgem as perguntas: “como a escola pode solicitar, ao professor, o ensino de uma história e uma cultura que ele nunca aprendeu? Como ensinar uma cultura de bases epistemológicas desconhecidas para a escola de tradição monoepistêmica?” Partindo desses questionamentos, os autores abordam “pontos fundamentais, como as concepções de arte, cultura e educação, entre os Xakriabá, e como esse povo ensina e aprende suas artes”, apontando o caminho da interculturalidade como mecanismo de superação da educação monoepistêmica:

[...] enquanto não houver disposição para vencer o obstáculo do desconhecimento a partir da pesquisa intensiva e da parceria com o professor indígena, o professor da escola monoepistêmica estará fadado a celebrar os modelos de excelência da cultura dominante e relegar às artes das demais culturas uma posição rebaixada.

Para conhecer outros paradigmas artísticos que não partilham, deliberadamente, dos pressupostos culturais da cultura eurocentrada, percebe-se a necessidade de uma ferramenta complementar, intercultural [...] (Faria e Silva, 2020, p.24).

As pontuações dos autores do texto supracitado sobre como a educação monoepistêmica, incorporada como baliza única, restringe um universo pretensamente ilimitado que é o espaço da arte, podem ser facilmente extrapoladas para outras áreas do saber, como a historiografia – campo que nos interessa em particular neste trabalho.

Através das interlocuções que fizemos aqui, podemos ter uma ideia bastante nítida de como a imposição violenta da epistemologia ocidental certamente cerceou percepções, visões, abordagens e resultados dos trabalhos de historiadores brasileiros que desenvolveram e vêm desenvolvendo pesquisas acerca da história de povos e culturas advindas de outras matrizes de pensamento, de outros modos de vida, de outros entendimentos do tempo e do espaço³⁷. Esse processo foi tão exitoso ao ponto de a grande maioria dos nossos historiadores não terem se dado conta da necessidade de questioná-lo. Isso só vem acontecendo nas últimas décadas, muito em função da emergência das teorias decoloniais (ou “descoloniais”) e de um maior acesso dos afrodescendentes e dos indígenas ao ensino formal e às Universidades. Porém, em algumas sub-áreas da historiografia brasileira, persistem, em diversos “níveis” (subliminar ou abertamente) os pressupostos, “modos de fazer” e os discursos científicos monoepistêmicos que, ainda que gerem trabalhos importantes, na prática, não promovem um avanço efetivo nas questões étnicas,

³⁷ Tratarei mais detidamente das diversas concepções de tempo e espaço no 2º capítulo desta tese.

sociais e políticas, tão necessárias para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária no nosso país; ou seja, apenas reforçam a predominância do Ocidente colonizador e, conseqüentemente, a hegemonia de certos grupos sociais, políticos e econômicos privilegiados, que detêm o “poder epistêmico” e o falso “direito de falar” em nome de todos. Continuarei a discorrer sobre isso no próximo tópico, abordando o caso específico da história da Estrada Real – nosso recorte espacial nesta pesquisa, tendo o contexto geral da história da História Indígena no Brasil como referência a ser (re)pensada.

1.2 História Indígena na/da Estrada Real – uma (auto)crítica

*Por que vocês não sabem
do lixo ocidental?
Não precisam mais temer
Não precisam da solidão
Todo dia é dia de viver!...
Por que você não verá
meu lado ocidental?
Não precisa medo não
Não precisa da timidez
Todo dia é dia de viver!...
Eu sou da América do Sul
Eu sei, vocês não vão saber
Mas agora sou cowboy
Sou do ouro, eu sou vocês
Sou do mundo, sou Minas Gerais [...]*

Fernando Brant, Lô Borges e Márcio Borges
(Trecho da canção “Para Lennon e McCartney”)

No momento que escolhemos um “objeto de pesquisa”, naturalmente tendemos a pensá-lo e abordá-lo a partir da “nossa” perspectiva, do lugar social, econômico, político, intelectual, epistemológico, enfim..., do ponto de vista cultural que ocupamos ou imaginamos ocupar, mesmo que não estejamos plenamente conscientes do nosso “lugar de fala” tendo em vista todos os aspectos que nos influenciam e nos levam a fazer nossas “escolhas” sobre como vamos trabalhar durante uma investigação. Tudo isso importa decisivamente para chegarmos a determinados resultados num processo de pesquisa, e não a outros tantos possíveis... Logo, a forma final (?) que damos a uma pesquisa, depende tanto do quê (do tema escolhido), quanto mais ainda do como – dos princípios adotados como guias, das opções assumidas no caminho, do que incorporamos ou descartamos no trajeto, dos procedimentos realizados e dos registros feitos e sistematizados durante a jornada. Nesta investigação, escolhi o caminho da (auto)crítica constante, para tentar atingir o objetivo de construir um trabalho transepistêmico, que se constituísse entre processos típicos das ciências ocidentais e, ao mesmo tempo, incorporasse elementos buscados nas epistemologias indígenas. Portanto, iniciarei nossa caminhada pelo questionamento de pressupostos aceitos tacitamente dentro dos campos de estudo nos quais transito aqui.

Ao propormos uma pesquisa no campo da História Indígena das Américas ou do Brasil, o imbróglio, no meu entender, já começa no próprio nome da área de estudos, uma vez que as mais diversas lideranças indígenas atuantes nos debates contemporâneos

(lembramos a citação de Ailton Krenak no capítulo anterior...), questionam a validade de topônimos impostos pelos colonizadores, inclusive do nome “América”, dado, pelos invasores, a um continente conhecido e chamado de outras tantas formas, evocado por outros termos, que carregam em si significações profundas advindas das relações milenarmente estabelecidas entre suas diversas paisagens e os indígenas dessa vasta extensão territorial hoje situada no *mappa mundi* entre os oceanos Atlântico e Pacífico (nomes também forjados pelos europeus). Em recentes congressos e encontros de indígenas “americanos” têm se usado a expressão *Abya Yala*, ou a palavra *Abiyala*, originárias da língua dos Kuna (povos localizados em territórios hoje pertencentes ao Panamá e à Colômbia) que significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra que floresce”, como uma autodesignação dos povos originários do continente em contraponto a “América”³⁸. De maneira análoga, localmente, *The Red Nation* – grupo voltado para a defesa dos direitos dos povos nativos da América do Norte (sediado em Albuquerque, estado do Novo México), utiliza o nome indígena *Turtle Island* para designar o território colonialmente chamado de “América do Norte”³⁹, enquanto, no sul do continente, nossos indígenas (principalmente os tupis-guaranis) evocam *Pindorama*, antigo nome de origem tupi para o grande território que hoje chamamos de Brasil, traduzido genericamente como “terra, lugar ou região das palmeiras”, mas que, segundo Kaká Werá Jecupé, significaria, mais especificamente, “lugar dos buritis” (Jecupé, 1998, p. 33), sendo que, além de fazer referência à área de ocorrência comum de plantas dos gêneros *Mauritia*, *Mauritiella*, *Trithrinax* e *Astrocaryum*, da família das arecáceas (antigas palmáceas), destaca o “típico” Buriti (*Mauricia flexuosa*) – espécie de “palmeira” cujo habitat natural são as regiões alagadas ou de várzea em diversas áreas do centro e norte da América do Sul, especialmente da Venezuela, do norte e do Planalto Central brasileiro – as veredas do “Grande Sertão” (ROSA, 2006)...

A expressão “História Indígena”, por sua vez, também merece uma ampla revisão crítica... A começar pelo fato de que o campo da História, da historiografia, da ciência histórica, surge da compartimentação de áreas do saber característica da epistemologia ocidental, e de concepções de tempo e de documento no âmbito da “civilização”, do Ocidente. Sendo assim o “Indígena” na “História”, até mesmo antes da

³⁸ Ver o capítulo “Abya Yala, el descubrimiento de América”, escrito pelo geógrafo e pesquisador brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves, do livro *Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias*, publicado (GIARRACA, org., 2011), disponível em: <<https://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/861>> Acesso em: 12 jan. 2026.

³⁹ Segundo o artigo coletivo “Nossas palavras são poderosas e nosso conhecimento é inevitável”, publicado na coletânea *Histórias Indígenas: Antologia* (MASP, 2023, p. 374-382)

sistematização do pensamento científico ocidental, vem sendo tratado, nos últimos 500 e poucos anos após o período das Grandes Navegações e início da colonização europeia, a partir dessas premissas que são bastante (se não completamente) estranhas aos povos indígenas “na realidade” de suas cosmogonias, cosmologias, epistemologias e culturas. Muitas vezes, povos indígenas foram e continuam sendo abordados como seres “exóticos”, ou seja, excêntricos, esquisitos, estranhos ou estrangeiros em relação ao “mundo civilizado”, até mesmo dentro dos seus próprios territórios originários que foram apropriados pelos colonizadores europeus, contrariando a própria semântica da palavra “indígena” que, na língua portuguesa (de base latina, portanto, ocidental), significa “aquele que é nativo de determinado lugar”.

Dado esse cenário, seria perfeitamente possível imaginar que, para qualquer pensador, intelectual e/ou pesquisador americano fosse, no mínimo, bastante desconfortável admitir que a colonização das (mentalidades nas) Américas foi tão absurdamente eficiente a ponto de relegar aos indígenas daqui um lugar externo à “nossa” civilização e periférico no campo da “nossa” historiografia. Porém a coisa não é assim... Espantosamente, a maioria dos nossos acadêmicos, autores e pesquisadores, parece bastante confortável com essas situações ou não demonstra nenhuma indisposição ou incômodo em relação aos modos como os indígenas vem sendo tratados, colocados às margens da “nossa” história, como se eles fossem, simplesmente, “outros” em relação a um suposto “nós”. Isso certamente é reflexo da cultura que se impôs aqui após a colonização ocidental e, obviamente, está também refletido na produção historiográfica americana e brasileira de maneira catastrófica para os indígenas e para nós mesmos, que não somos de fato ou não nos colocamos como indígenas daqui. O já citado Frantz Fanon aponta que todas as sociedades colonizadas tornam-se vítimas de uma espécie de escravidão mental à medida que os colonizadores vão impondo suas próprias referências e seus sistemas de valores, fazendo com que as culturas colonizadas (ou que nascem a partir da colonização, de acordo com Cuche, 2002) passem a se ver, a olhar para si mesmas, através dos olhos do opressor/colonizador (Fanon, 2008). Assim, nós, povos atuais das Américas e do Brasil, passamos gradualmente, a não mais nos identificar com nossas culturas originárias, com nossas raízes humanas e culturais mais profundas que vicejaram nos territórios daqui ao longo de muitos milênios antes da chegada dos europeus no ano de 1.500 do calendário judaico-cristão e, talvez por isso mesmo, nem saibamos direito quem somos... Pior que isso, com poucas exceções, tratamos nossos ancestrais indígenas como “inimigos” ou “seres incômodos”, pelo simples fato de suas experiências de vida expressarem valores

diferentes em relação ao que imaginamos ser essa “civilização” ocidental na qual insistimos em nos inserir completamente, o tempo todo. Nem mesmo os escritores, pesquisadores, cientistas, acadêmicos e outras categorias da nossa “intelectualidade” escaparam/escapam desse processo; ao contrário, nossos círculos intelectuais foram/são instrumentalizados como promotores de reiteração da colonização ocidental das mentalidades. Muitos de nós, mesmo sem ter muita consciência disso, ainda nos comportamos como verdadeiros *cowboys*, ao não reconhecermos o lugar dos indígenas nos terrenos dos nossos estudos, ao “exterminarmos” seus corpos e culturas nas nossas narrativas históricas na intenção de “higienizar” as paisagens que são os substratos onde pretendemos fazer ciência aos moldes do Ocidente, apagando-os, como se eles não fossem “personagens” cruciais de toda a história em comum vivida aqui desde que tiveram seus territórios invadidos e tomados.

De uma perspectiva verdadeiramente excêntrica (externa), porém similar, devido às experiências vividas na própria pele, o autor indígena “brasileiro” Kaká Werá Jecupé nos traz seu ponto de vista ao falar de elementos da cultura norte-americana em comparação ao que aconteceu e acontece por aqui:

[...] A ideia da divisão do cidadão na América do Norte entre “homem branco” e “pele vermelha”, no modo de falar do norte-americano, repercutiu não somente nesta sociedade, mas influenciou também o povo brasileiro. Este termo chegou ao Brasil através dos filmes de Hollywood da década de 1940 e atingiu seu apogeu na década de 1970, mas continua sendo utilizado até os dias de hoje, com as variações: branco versus índio, branco versus bugre, além do velho conhecido termo cara-pálida versus pele-vermelha.

Durante o primeiro ciclo deste tipo de cinema, chamado de “western”, nas dezenas de filmes produzidos, o homem branco era o herói, o valente guerreiro civilizador, o mocinho e desbravador. Em oposição, o pele-vermelha era o forada-lei, o preguiçoso, o perigoso estorvo ao progresso e o curandeiro pagão. Um era o mocinho, o outro, o bandido.

Estes filmes foram produzidos entre as duas guerras mundiais e havia uma estratégia norte-americana de criar uma imagem de herói nacional e reforçar crenças coletivas como a de um povo predestinado por Deus, de cultura superior às outras culturas, forte, altaneiro, imbatível e dono da verdade.

Na época, se apoiaram na ideia de enaltecimento de um orgulho americano baseado no enaltecimento de sua colonização e conquista territorial que se inicia no século XVIII, que historicamente ficou conhecido como “A marcha para o oeste”. Aquele foi o período em que os EUA iniciam um processo de expansão territorial, passando de 2,3 milhões de quilômetros de área para 9,3 milhões de km. E isto custou a vida de milhões de pessoas e culturas nativas locais, em um longo processo de guerras, [...] ocorridas entre 1778 e 1890 [...].

De heroísmo estas guerras não tiveram nada. Foram longos anos de invasões, massacres e destruições de culturas. Embora realizadas contra etnias diferentes e em várias circunstâncias, a origem dos conflitos possuem algumas características em comum: a invasão de territórios tradicionais de etnias milenares da região, o não cumprimento de acordos por parte do chamado homem branco, na maioria das vezes por imposição de uma elite de empreiteiros e empresários de ferrovias, que cortavam territórios tradicionais para ligar pontos

de transporte de riquezas minerais, passando por cima de culturas de subsistência, lugares sagrados, etc.

Com o tempo, os povos indígenas norte-americanos foram empurrados gradativamente para lugares cada vez mais áridos, inférteis, isolados e diminutos. Há o caso dos seis mil Cherokee, por exemplo, que aceitaram sair de suas terras e caminhar a pé, literalmente, até o árido espaço destinado a eles, sob a vigilância militar. Chegou ao destino somente um terço da população. Os demais morreram de cansaço, doença ou fome. Momento tão terrível e de humilhação que ficou registrado na história norte-americana como “Trilha das Lágrimas”.

Dos 25 milhões de nativos, falantes de mais de 2 mil idiomas, após o período das guerras, restaram cerca de 10% da população, ou seja, cerca de 2 milhões de pessoas. Todas estas guerras foram chamadas de “justas” pelo governo norte-americano na época (JECUPÉ, 2017, p.93-96).

[...]

No caso do Brasil, tivemos um primeiro ciclo de guerras, no século XVI, que se estendeu até o século XIX praticamente [...].

Nos primeiros dois séculos, que ficaram conhecidos como “Entradas e Bandeiras”, tivemos a façanha de portugueses e mestiços em uma verdadeira febre por ouro e prata e madeira que foi responsável pela escravização de milhares de pessoas de diversas etnias milenares (JECUPÉ, 2017, p.97-98).

O texto transcrito mostra que a “ocidentalização” da América do Norte e do Sul, desde os princípios da colonização europeia, demandou a criação de imagens heroicas forjadas como exemplos do que seria desejável para o avanço da “civilização”. Mas..., nas “Américas” de hoje, para quem percebe esses mecanismos colonialistas que ainda vigoram por aqui, mesmo de forma latente, pulsam sempre no nosso sangue algumas questões: Até quando vamos gastar nossa energia para enaltecer heróis de faroeste, defender estátuas de bandeirantes, querer a qualquer custo pertencer ao seletor “lado ocidental”? Somos ainda *cowboys*, somos [como os antigos bandeirantes] do ouro, somos “vocês”? Somos Ocidente? De que ocidente estamos falando?

É exagerado trazer aqui essas perguntas? Creio que não; ainda menos se nos dermos conta de que, enquanto a América do Norte assumiu, sempre violentamente, um papel de protagonismo junto à própria Europa no Ocidente-centro, nós, Brasil, assim como toda a América Latina, desde o estabelecimento do regime de exploração Metrôpoles-colônias no século XVI, fomos relegados ao papel de periferia desse mesmo Ocidente, de onde são apenas extraídas as “riquezas” mais diversas oriundas dos nossos territórios, povos e corpos. Portanto, somos, no máximo, o Ocidente-periferia... Metaforicamente, somos aquela criança faminta, desnutrida, nascida em alguma ex-colônia, que é “salva” da morte por alguma ONG internacional do Norte, algum artista de *blockbuster*, um “nobre branco-salvador”, alguma “alma benfeitora”; levada para adoção em algum país de “primeiro mundo” e que, por conta desse “gesto de caridade”, estaremos o resto da vida em débito ao mesmo tempo em que sempre desejaremos sentir que pertencemos de fato àquele

“clube” da “civilização”. Provavelmente isso nunca acontecerá. Porém, talvez nossos traumas atávicos e carências viscerais se curem com terapia. Talvez não. Quem sabe num rezo, numa roda de candomblé, candombe, capoeira ou numa pajelança?... Ou ainda, apenas dando ouvidos às tantas vozes, prestando atenção, lendo atentamente aquilo que nossos povos indígenas têm a comunicar, como faz, por exemplo, o poema a seguir, de autoria da escritora Ellen Lima Wassu, do povo Wassu Cocal (Maceió, AL)?...

firmamento

nasceu na periferia
música incidental
menino metido a besta
que se pensa ocidental
pintado de anil
com rezo de encantaria
vai se chamar brasil
esse pobre rei
de coisa nenhuma.

(Wassu, 2023, p.68)

Se repararmos nos pontos de vista dos indígenas, se fizermos um esforço para nos colocar na posição desses povos e “sentir” suas impressões sobre o Ocidente, como se isso fosse possível, é certo que seremos levados a ver esse “ente” Ocidente “de fora”, em perspectiva, como se fosse externo a nós. Por mais que, hoje, os indígenas do nosso país estejam forçosamente inseridos num contexto ocidental-brasileiro, creio que seja uma “operação didática” importante, tratar o Ocidente na terceira pessoa, como um “ente outro”, relembrando que nem sempre fizemos parte desse constructo geopolítico, à maneira como muitas das lideranças, pensadores e autores indígenas fazem. Até mesmo indígenas da própria Europa ou das suas vizinhanças imediatas, que literalmente nasceram e vivem bem mais próximos do “berço da ocidentalidade”, têm feito esse “exercício de alteridade” ou de “outridade” em relação ao Ocidente. Por exemplo, no texto “*Heavdni*: aquele que tece o tempo. Lembrar do futuro, imaginar o passado, ou será que era o contrário?”, artigo-síntese fundamental para compreender minimamente o modo de pensar da cultura Sami – um dos mais numerosos povos indígenas da Europa, antigamente chamados de “lapões” (hoje considerado um termo pejorativo), originários no extremo norte do continente europeu, zona gelada pertencente ao Círculo Polar Ártico geograficamente conformada por afloramentos rochosos de altitudes elevadas como serras e fiordes associados à vegetação florestal e também a áreas costeiras, que compõem, em conjunto, um mosaico historicamente chamado de Lapônia (abarcando partes das atuais Noruega, Suécia,

Finlândia e Rússia), a pesquisadora, escritora e *duojár*⁴⁰ sami Liisa-Rávná Finbog explica que a própria noção diversa de Tempo constitui um campo de disputa de poder, na qual se confrontam noções originadas das epistemologias ocidental e indígenas, criando aí a diferenciação, a alteridade, a outridade, e suas consequências:

O que é o tempo? Ou, melhor ainda, como percebemos a existência dele?

O tempo é a passagem de acontecimentos consecutivos que tem um começo e talvez um fim? Ou será que é a criação de rios, que são formados não como um processo linear, mas a partir de correntes e redemoinhos, que se movimentam por meio e através de escolhas e ações?

“É difícil falar [do] tempo [...]. O tempo, assim como o idioma ou o dinheiro, é portador de significados, uma forma pela qual definimos o conteúdo ou as relações entre o eu e o outro”.⁴¹ No Ocidente e a partir dele, nós somos o outro, e o tempo é como somos criados – uma história cinematográfica, encenada, que coloca o colonizador como normativo, o eu, e o colonizado como indígena, o estranho que se torna o outro.

No Ocidente, o tempo é entendido como um conceito linear que se move entre as ações e para além delas, sobrevivendo apenas como um passado narrado, concebido simplesmente como um caminho que vai do início ao fim, afastando o presente “dos crimes horrendos cometidos contra povos indígenas e contra a terra”.⁴² Dessa maneira, até mesmo o conceito de tempo é entendido de dentro de uma estrutura colonial. De forma realista, isso significa que um ato de colonização ocorre até mesmo na percepção do tempo, em que o tempo é definido e entendido em apoio àqueles que se beneficiam do colonialismo e em detrimento daqueles de quem o colonialismo apenas roubou.

A imposição da percepção colonial do tempo garante uma definição fixa que opera como plano de fundo para o privilégio continuado de um sistema colonial de opressão e apagamento.⁴³ E nós, povos da terra, de Skáidi⁴⁴, é que somos apagados.

Mas eis aqui nossa verdade

Não dita, mas entendida mesmo assim, a verdade é que o tempo nunca pode ser forçado em uma estrutura definitiva do fazer humano. Qualquer tentativa nesse sentido apenas reforça a mentira de que a humanidade pode controlar os vastos poderes do cosmos.⁴⁵

Porque, na verdade, o tempo deveria ser abordado “como plural, menos como uma temporalidade do que como temporalidades”, existindo em diversos níveis, paralelos mas igualmente reais para quem os vivencia.⁴⁶ O turbilhão, onde o tempo é tanto “passados, presentes e futuros que fluem juntos como correntes em um fluxo navegável”.⁴⁷

E aqui

mais uma

⁴⁰ Algo como artista-artesã-cientista.

⁴¹ Referência a: FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nova York: Columbia University Press, 2000.

⁴² Referência a: ESTES, Nick. *Our History is the Future*. Standing Rock Versus the Dakota Access Pipeline, and the long Tradition of Indigenous Resistance. Londres/Nova York: Verso Books, 2019, p.24.

⁴³ Referência a: RIFKIN, Mark. *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham: Duke University Press, 2017.

⁴⁴ “Região sami ao norte da Noruega. [N. E.]”. Exatamente como em: MASP, 2023, p. 412.

⁴⁵ “Como evidenciado pela moção criada pela Comissão Europeia: ‘European MPs Vote to End Summer Time Clock Changes’. *BBC News*, 26 mar. 2019. Disponível em <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-47704345>. Acesso em 13.10.2023.” Exatamente como em: MASP, 2023, p. 412.

⁴⁶ RIFKIN, Mark, 2017, op. cit., p.2.

⁴⁷ Referência a: DILLON, Grace. “Imagining Indigenous Futurisms”. *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction*. Tucson: University of Arizona Press, 2012, p.3.

Na língua sami diz-se *áigi ii manna, dat boahtá*, ou que o tempo não passa por nós, mas vem em nossa direção: não tem começo nem fim, é simplesmente a vida em movimentos circulares contínuos. Essa percepção fala de um entendimento holístico de que o tempo nunca pode ser forçado e que tudo tem seu próprio ritmo, que devemos respeitar.⁴⁸ Assim, o tempo é um processo de devir, moldado não por uma programação estabelecida, mas pelas “condições, itinerários e redes existentes nas quais se está imerso”.⁴⁹

Em mundos indígenas, essa percepção é reconhecível para além do conceito de tempo. Na verdade, no contexto sami, é uma percepção que se reflete em práticas múltiplas, entre as quais está a contação de histórias (Finbog, In: MASP, 2023, p. 396-397).

[...] essas histórias invocam momentos que são conectados ao tempo, ao espaço e ao lugar como constelações de parentesco-espaço-tempo, nas quais você se move por entre e através das pluralidades do tempo, envolvendo-se em uma “relacionalidade” forjada tanto em passado(s), presente(s) e futuro(s) aparentados, “mobilizando [...] conhecimentos coletivos e incorporados para imaginar, sonhar e criar”.⁵⁰

Os pulsos de nosso passado estão presentes em nosso tempo e estarão presentes também no tempo de nossos descendentes.

Essa também não é uma afirmação poderosa? (Finbog, In: MASP, 2023, p. 399-400).

Para algumas pessoas, a ideia de se lembrar do futuro pode parecer estranha, inconcebível nos termos das normas estabelecidas do mundo ocidental, onde tudo aparentemente evolui de um “pensamento científico/racionalista objetivo que o [...] universo” pode ser entendido “a partir de um ponto de vista puramente mecanicista e materialista”.⁵¹

Mas no(s) mundo(s) indígena(s), lembrar-se do futuro significa re-recordar o passado, imaginando o que foi, o que é e o que será. Isso é uma “futuridade” que se refere não a um futuro específico, mas aos vários atos de “correr atrás dos futuros que desejamos em um momento contemporâneo e à criação de condições para esses futuros”.⁵² De acordo com a acadêmica de origem mvskoke Laura Harjo, “quando encenamos a futuridade, envolvemos práticas, conhecimentos e relações comunitárias” para além do entendimento escasso do tempo colonial e de uma linearidade singular, engajando-nos em constelações de parentesco-espaço-tempo.⁵³

[...]

Mas isso não é entendido no Ocidente,

onde uma praga continua afetando um grande número de pessoas.

Nós chamamos isso de “ignorância epistêmica”.

Rauna Kuokkanen, uma acadêmica sami, cunhou o termo para discutir como práticas e sistemas de conhecimento do ocidente ignoram e excluem outras tradições epistêmicas e intelectuais que não aquelas dominantes da Europa ocidental. Com o passar do tempo, essa ignorância vem garantindo que entendimentos, valores e visões de mundo intrínsecas em sociedades indígenas são, no melhor dos casos, marginalizadas e, muito mais provavelmente,

⁴⁸ Referência a: GASKI, Harald. *Sami Culture in a New Era: the Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji. 1997, pp. 167-78.

⁴⁹ RIFKIN, Mark, 2017, op. cit., p.2.

⁵⁰ Referência a: HARJO, Laura. *Spiral to the Stars: Mvskoke Tools os Futurity*. Tucson: The University of Arizona Press, 2019, p.30.

⁵¹ Referência a: GODUKA, I. N. “Indigenous Epistemologies: Ways of Knowing: Affirming a Legacy”. *South African Journal of Higher Education*, v.13 n.3, 1999, p.26.

⁵² HARJO, Laura, 2019, op. cit., p.5.

⁵³ Ibid., p. 199.

completamente silenciadas por meio de apagamento.”⁵⁴ (Finbog, In: MASP, 2023, p. 400-401).

Outra expressão dessa vontade de afastamento/diferenciação de uma pessoa indígena em relação ao Ocidente, vem da poesia de Ellen Lima Wassu, na segunda parte do seu “*Yby Kûatiara – um livro de Terra*”, escrita em territórios lusitanos, quando a autora se encontrava cursando doutorado na Universidade do Minho (Portugal):

padrão dos meus descobrimentos

quem atravessa o mar
é pra pegar de volta
pra retomar o nosso
o ancestral mandou buscar

quem atravessa o mar
é py'atã de enfrentar
de mostrar cara
fazer movimento
desmentir a falácia estúpida
de descobrimento

e nomear:
genocídio
invasão
matança

e dizer ao colonizador
nos seus jogos, andanças
eu não sou o seu irmão

e não tem mal
não ir para o seu céu
só na sua religião
caim mata abel
por essa liturgia cristã
repito,
não quero ser sua irmã

quem atravessa o mar
é para apontar
afirmar a falência do ocidente

se atravesso o mar

é pra desaprender o português
me desbatizar da igreja de vocês
me deseducar da escola
me desocidentalizar do mundo
me ancenstralizar pelo fundo do chão

eu não volto pra minha terra
eu sou a terra

⁵⁴ Referência a: KUOKKANEM, Rauna. “What is Hospitality in the Academy? Epistemic Ignorance and the (Im)Possible Gift”. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, v.30, n.1, 2008, p.60.

Voltemos, pois, aos nossos territórios de origem... Também aqui, nessa vasta porção do continente americano denominada de Brasil, houve e há, entre nossos indígenas, constante estranhamento em relação a essa ideia de pertencimento ao Ocidente, ao “mundo civilizado ocidental”, conforme veremos reiteradamente em diversas passagens e citações incorporadas nesta Tese. Muitos deles já vieram e vêm a público acusar essa falácia de ser uma estratégia retórica de dominação cultural, política, econômica... que não traz, nem nunca trouxe vantagens para os povos indígenas, apenas impactou negativamente nos seus modos de vida, levando-os, na totalidade dos casos, a apenas sobreviver, de maneiras muito mais precárias em relação ao período milenar antes da colonização. Lá entre as décadas de 1960-1980, por exemplo, Marçal Tupã-Y (Marçal de Souza), líder da comunidade Guarani-Nhandevá originário de Ponta Porã (MS), bradava: “- Nós reclamamos a injustiça, a calúnia, a pobreza, e a fome que a civilização nos trouxe” (Tupã-Y, apud Wassu, 2023, p. 18). Sua voz denunciava os absurdos crimes cometidos contra os indígenas daqui desde a época colonial e, apesar de ter sido assassinado a tiros em 1983, suas palavras ainda reverberam nos discursos das lideranças de hoje, que continuam reafirmando pertencimento aos seus territórios ancestrais não-ocidentais e lutando pelos seus modos de vida, pelas suas culturas, plantadas e cultivadas milenarmente nesses territórios.

A expansão do Ocidente mundo afora é um fenômeno cultural, político, econômico..., mas também é, preponderantemente, uma questão territorial. A apropriação de territórios configura-se como a materialização dos domínios do Ocidente projetada nos outros âmbitos. No caso brasileiro, todos sabemos, o processo de apropriação física dos territórios indígenas começa com a colonização (século XVI), porém, devido à resistência contínua dos povos indígenas à invasão europeia, levou alguns séculos para chegar a alguma consolidação. O período entre os séculos XVI e XVIII foi um tempo de constantes e violentos embates entre os modos de ser, agir e pensar dos diversos povos que se confrontavam dentro do “caldeirão cultural” da sociedade brasileira em gestação. “O Ocidente” demora a “se criar” por aqui. Isso parece acontecer de maneira mais visível apenas lá pelo Século XIX, no contexto do chamado “Brasil Império”, coincidindo com o surgimento, sistematização e hegemonização de “princípios científicos” aos moldes

ocidentais, eurocêntricos, aplicados em várias zonas do planeta. É por aí que o Ocidente vai “engolir” o Brasil.

A legitimação da demarcação física do Império ia sendo respaldada por formas diferentes de trabalhos geográficos que colaboravam no acréscimo do conhecimento do território. Corografias, mapas, itinerários, memórias sobre limites e mesmo as polêmicas [que envolviam esses marcos territoriais] indicam a importância atribuída ao conhecimento do território, conhecimento que [...] acabava por incluir em seu conteúdo as nações indígenas associadas ao espaço que ocupavam nos sertões ignotos. A idéia de uma unidade desse território era professada na inclusão de todos os seus elementos internos como parte de uma mesma totalidade, inclusive os índios, cujo caráter geral muitas vezes era ressaltado pela uniformidade.

A coincidência entre a extensão ocupada pelas tribos de origem tupi-guarani, falantes de uma mesma ‘língua geral’, e a dimensão do território nacional reforçavam a tese da unidade. Essas idéias equivaliam ao argumento de defesa dos “limites naturais” do território. Segundo Magnoli (1997:21), a doutrina das fronteiras naturais teria surgido no século XVIII, na França iluminista, “funcionando como justificativa, a posteriori, dos limites do Estado nacional e princípio organizador das relações com os países vizinhos” – princípio este sustentado em uma idéia de predestinação geográfica (Kodama, 2009, p.40).

Ou seja, a enorme diversidade das Nações indígenas originárias daqui foi comprimida em falsas ideias de unidade relacionadas aos supostos limites dos seus respectivos territórios para caber dentro de uma Nação Brasileira em constituição. Enquanto os povos “tapuias”, Jês (ou Gês) do Brasil central, eram tidos como um dos elementos contidos nos “sertões ignotos” a serem conquistados, o suposto “pan-territorialismo” dos tupis (Tupi-guaranis) – povos que, antes da colonização, empreenderam migrações/ocupações por todo o nosso atual território, comprovaria que um Estado Nacional brasileiro estaria predestinado a se fundar nesses territórios.

Porém, é nesse mesmo “Brasil imperial” que vem à tona as primeiras pesquisas sobre registros materiais de povos indígenas que viveram no atual território brasileiro, entre as quais se destacam as descobertas arqueológicas e paleontológicas do dinamarquês Peter Wilhelm Lund na região de Lagoa Santa – Minas Gerais (que abordaremos mais detalhadamente adiante), fomentando uma curiosidade viva entre os “homens ilustrados” da época, fazendo com que se reunissem em torno da criação do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil – IHGB, no ano de 1838 (Kodama, 2009). Assim como os relatos do período colonial, os primeiros estudos ligados ao IHGB já esboçavam um cenário que contrariava a noção de uniformidade cultural – elemento importante para compor a ideia de unidade nacional defendida pelo Império.

O interesse do Instituto Histórico por uma investigação arqueológica vinculava-se ao próprio projeto de fundar uma escrita da história a partir de um tempo remoto predestinado a ser o passado da “Terra de Santa Cruz” – um passado

transformado em ‘tradição’ que, não obstante, por não se basear naquela dos antigos textos clássicos, deveria ser afirmada por outras perspectivas. Era por meio da investigação dos vestígios arqueológicos, que tinham o valor de “objetos-testemunhas” (Mongne, 2002), que seria possível pensar um passado alargado para o território do Império. Na atuação dos agentes do instituto era possível encontrar a mesma tendência que foi marcante entre as repúblicas do continente e entre as européias nas primeiras décadas do século XIX: a de reformular um imaginário sobre o Novo Mundo, mediante a valorização de seu passado. O interesse em fundar as tradições nacionais em um tempo remoto devia-se à busca da legitimação de um lugar para a nação brasileira no “concerto das Nações”, e tal movimento constituía-se como uma das características de uma certa concepção de história.

[...]

Em meio àquelas inquirições sobre o passado, podemos perceber paralelamente a configuração de um ‘lugar’ para os índios, que emergia em conjunto com as descrições da natureza do país nas tentativas de escrita de uma história do Brasil por “brasileiros”. Mas foi também nos anos iniciais do instituto, quando começaram essas tentativas de pensar uma história pátria, que ficaram evidentes as dificuldades em ajustar o modelo de escrita histórica de tipo “moderno” e o lugar do índio formulado como “passado”. A presença do eixo “espacial” para adequar os índios na história do Brasil, levando a que fossem entendidos como elemento de descrição do espaço geográfico, continuava a ser referência primordial. Os escritos de Raimundo José da Cunha Matos podem servir como exemplo interessante dos conflitos que então emergiam entre a necessidade de se criar um modelo historiográfico próprio ao Brasil, no qual cabia a discussão sobre o lugar do elemento indígena, e as formas de concepção histórica que se encontravam em vigor (Kodama, 2009, p. 75-76).

O elemento-chave que construía a Corografia de Cunha Matos era a sistematização detalhada de vários dados sobre a mesma localidade, o que exigia a mobilização permanente de novas informações sempre precisas, que deveriam ser constantemente verificadas [...], tratando de inserir esse conhecimento em um modelo único, geográfico e histórico ao mesmo tempo. Ora, esse modelo único – de inclusão contínua de novos dados que pudessem ser sistematizados em um quadro – acabava por fornecer uma base comum de procedimento metodológico tanto para a história como para a geografia nos trabalhos de Cunha Matos (Kodama, 2009, p. 83).

Assim, esse intelectual vinculado ao IHGB seguia uma tendência vigente à época:

O conhecimento geográfico fornecia, então, a chave de leitura das diversas raças na tradição monogenista, uma vez que, em sua variabilidade, elas deveriam ser estudadas de acordo com o seu lugar de ocupação no globo terrestre, como informações que se revelavam fundamentais a uma teoria das migrações dos povos. A própria identificação dos povos com suas regiões de origem se fazia pela denominação que aqueles povos ganhavam. Dessa maneira, os negros eram pertencentes à raça etiópica; os brancos, à caucásica, e assim por diante. (Kodama, 2009, p. 85).

De acordo com a historiadora Kaori Kodama, no seu livro *Os índios no Império do Brasil* (2009), Cunha Matos teria dado “o primeiro passo para a abertura de um novo campo de estudos – a etnografia, no IHGB (Kodama, 2009, p. 85), mas foi Francisco Adolfo Varnhagen, através de uma carta enviada ao instituto, quem manifestou mais explicitamente, à época, a “importância da coleta de informações etnográficas a fim de

identificar as particularidades de cada grupo indígena”, pois, para ele, esse deveria ser “o objetivo de um estudo considerado etnográfico” (Kodama, 2009, p.86).

Ora, o ponto para o qual Varnhagen chamava a atenção era a necessidade de se criar um método de caracterização e distinção entre os indígenas da América, particularizando-os em relação aos outros povos do mundo. Essa idéia, que concorria para a formação da nação e da nacionalidade, nos dá ensejo a pensar que a necessidade de um estudo etnográfico deveria ser imprimir a especificidade de um povo, preocupação que norteava a todo instante as atividades dos consócios do instituto. O que Varnhagen apresentava como questão, e que constituía um aspecto até então pouco frisado no instituto, era a busca de um método capaz de possibilitar a comparação e a distinção entre as tribos indígenas.

[...] Sustentava que, mediante uma coleta precisa das línguas, seria possível esclarecer e distinguir melhor as “raças” indígenas, indicando que o caminho para o estudo da etnografia precisaria se iniciar pelo estudo filológico [...] (Kodama, 2009, p. 86-87).

Tal como já havia proposto Cunha Matos, Varnhagen reafirmava uma “crença de que a linguagem seria a chave para revelar a história da humanidade” (Kodama, 2009, p.88), corrente nos círculos intelectuais da época; ou, no mínimo, um caminho para dirimir informações desencontradas, como, por exemplo, dar maior clareza às distinções de grupos indígenas que não teriam ligações com os ramos Tupi e Guaraní, ou corrigir equívocos, como aquele em torno do vocábulo “Tapuia”, “tido por vários autores como designação de uma tribo particular, quando o termo significa tão-somente tribo inimiga em guaraní e em tupi, e, portanto, não designa nenhum grupo específico” (Kodama, 2009, p.87).

Porém a preocupação de Varnhagen residia menos na relevância das línguas indígenas em si mesmas e mais na noção de que, em suas estruturas e usos, elas poderiam remeter às suas ascendências. Para o intelectual, tais distinções seriam importantes, pois “revelavam aspectos [culturais] mais gerais de cada uma daquelas tribos, medidas em uma escala civilizacional que previa o ponto mais alto e os mais baixos” no intento de “avaliar o grau de barbárie dos povos” em investigação. “Assim, as especificidades de cada povo estudado não deveriam indicar mais do que o seu lugar em uma escala geral cuja direção [almejada] e ponto mais alto eram dados pela civilização européia (Kodama, 2009, p.88).

“Nesse seu esforço de distinção e ao mesmo tempo de hierarquização, Varnhagen não deixava de se posicionar e de construir a sua própria identidade como historiador” (Kodama, 2009, p.88), ao mesmo tempo em que moldava, com sua influência intelectual e política, os direcionamentos dos estudos dentro do IGHB que, poderíamos supor, influenciariam os rumos das ciências sociais no nosso país até os dias de hoje, em consonância com a epistemologia ocidental hegemônica por aqui ao longo do tempo.

[...] O que parece ser de suma importância frisar é que, ao insistir em um método, Varnhagen expunha a necessidade de legitimar a etnografia por meio de um procedimento científico colocado em proximidade ao conhecimento

histórico. Porém, o que é resguardado como convicção expressa no historiador, e repercutiria no direcionamento da divisão das seções do instituto, é que a etnografia – conhecimento dos povos sem história – não deveria se confundir com o próprio domínio da história.

[...] Os assuntos da “etnografia”, embora precisassem de um método mais próximo da filologia, deveriam ser separados dos estudos históricos no que dizia respeito ao seu estatuto, pois eles importavam para matérias de natureza hierarquicamente distintas: os estudos de um passado indígena interessavam aos mitos e às fábulas, pertencendo já a história ao discurso mais estritamente científico.

[...]

A criação de um espaço oficialmente definido para o estudo dos assuntos indígenas no instituto tendeu, assim, a conferir maior relevância à distinção e, ao mesmo tempo, à relação entre aquele campo de estudos e a história. A seção de etnologia e arqueologia, oficializada no Instituto Histórico em 1851, refletia o próprio movimento de criação de um espaço discursivo sobre os índios e o passado no contexto da busca de uma história de cunho “nacional” (Kodama, 2009, p.89-90, grifos meus).

É, pois, entre os intelectuais vinculados ao IHGB que, num primeiro momento, surgem projetos de pesquisas arqueológicas, geográficas, históricas e etnológicas no Brasil. A distinção entre campos e métodos de estudo também era debatida no âmbito da instituição. Muito em função de contribuir com o ideal da constituição de uma nacionalidade brasileira aos moldes do Ocidente (do pensamento europeu), que demandava alguma unidade cultural, a solução encontrada pelos sócios do IHGB para lidar com a diversidade indígena que já ficava evidente nos seus primeiros estudos foi colocá-los para fora da História, como objetos de estudos de outros campos do saber como a etnologia, a arqueologia e a antropologia, seguindo a concepção defendida por Varnhagem “segundo a qual para os ‘povos na infância não há história: há só etnografia’” (Varnhagem, s/d:42, v.1, *apud* Almeida, 2010, p.17).

Essa frase de Varnhagen evidencia claramente o papel reservado aos índios também pelos historiadores. Ainda que distantes dos antropólogos quanto às temáticas analisadas e às formas de abordá-las, comungavam com eles quanto às ideias assimilacionistas a respeito dos índios. Para eles, os índios também eram povos primitivos, espécies de fósseis vivos da humanidade, portadores de culturas autênticas e puras que deviam ser estudados por etnógrafos, antes que desaparecessem. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 com a intenção de criar uma história do Brasil que unificasse a população do novo estado em torno de uma memória histórica comum e heroica, iria reservar aos índios um lugar muito especial: o passado. Nessa história, os índios apareciam na hora do confronto, como inimigos a serem combatidos ou como heróis que auxiliavam os portugueses. Os índios vivos e presentes no território nacional, no século XIX, não eram incluídos. Para eles, dirigiam-se as políticas de assimilação que, desde meados do século XVIII, tinham o objetivo de integrá-los acabando com as distinções entre eles e os não índios, primeiro na condição de súditos do Rei, depois como cidadãos do Império (Almeida, 2010, p. 17-18).

Nessa visão eurocêntrica herdada da colonização, os povos indígenas eram considerados ágrafos, portanto, sem história, uma vez que não produziram documentos escritos aos moldes europeus que servissem de base para a investigação e (re)escrita das suas trajetórias no tempo. Não obstante, contraditoriamente, essas premissas passaram a constituir os rudimentos sobre os quais se estruturará, nos séculos seguintes, uma “história indígena” no nosso país. Antes disso, porém, como não poderia deixar de ser, os indígenas continuaram figurando nos nossos primeiros estudos históricos como “personagens” sempre presentes, mas apenas em torno de personalidades eleitas como heróis e grandes vultos da nacionalidade em construção, às margens dos grandes nomes e acontecimentos, na periferia dos fatos históricos. Ailton Krenak critica essa escrita tradicional na historiografia brasileira na qual os indígenas não têm nenhum protagonismo, aparecendo somente como “vultos lá no fundo do quintal”. “Nós, os povos indígenas, nós passamos ao longo da História tocaiando os grandes vultos da História. Os grandes vultos da História ocupam a cena e nós os tocaíamos. Ficamos de tocaia” (Krenak *in*: Lima, 2012, p. 125, *apud* Cruz, *in*: Resende, 2020, p. 62).

Maria Regina Celestino de Almeida, na sua obra fundamental *Os índios na História do Brasil*, diz que, da época da nossa historiografia nascente até pouco tempo atrás, os indígenas tem sido colocados “nos bastidores” da História.

Desde a *História do Brasil* de Francisco Adolfo Varnhagen (1854) até um momento bastante avançado do século XX, os índios, *grosso modo*, vinham desempenhando papéis muito secundários, agindo sempre em função dos interesses alheios. Pareciam estar no Brasil à disposição dos europeus, que se serviam deles conforme seus interesses. Teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores. Além disso, em geral, apareciam na história como índios apenas no momento do confronto, isto é, quando pegavam em armas e lutavam contra os inimigos. Assim, os tamoiós, os aimorés, os goitacazes e tantos outros eram vistos como índios guerreiros, que resistiram bravamente à conquista de suas terras. Foram, no entanto, derrotados e passaram a fazer parte da ordem colonial, na qual não havia brecha nenhuma para a ação. Tornavam-se, então, vítimas indefesas dessa ordem. Na condição de escravos ou submetidos, aculturavam-se, deixavam de ser índios e desapareciam de nossa história.

Essas ideias, até muito recentemente, embasavam o desaparecimento dos índios, em diversas regiões do Brasil, já nos primeiros séculos da colonização. Desapareciam, porém, deve-se ressaltar, apenas da história escrita. Estudos recentes têm demonstrado que, do século XVI ao XIX, os índios inseridos no mundo colonial, em diferentes regiões da América portuguesa, continuavam muito presentes nos sertões, nas vilas, nas cidades e nas aldeias. Inúmeros documentos produzidos pelos mais diversos atores sociais evidenciam essa presença (Almeida, 2010, p. 14).

A historiografia mais recente em torno da situação dos indígenas daqui mostra que os processos colocados em prática desde a colonização (séculos XVI-XVIII), bem

como as teorias do século XIX que projetavam a inevitabilidade da assimilação e do desaparecimento dos povos indígenas serviam a interesses políticos muito específicos, dos grupos sociais que foram de apropriando (1) dos lugares de poder, de mando, de dominação, a partir dos quais surgiram as diretrizes que enquadrariam o funcionamento da nossa sociedade; (2) da nossa própria cultura em constituição, na fricção entre as práticas colonizantes impostas pelos invasores/colonos e os modos de vida dos nativos daqui e, principalmente, (3) das terras que hoje constituem o substrato material sobre o qual se assenta o Estado brasileiro. As discussões em torno dos direitos de posse da terra entre outros direitos assegurados nas leis que foram sendo promulgadas pelas “autoridades competentes” em cada fase da nossa História sempre estiveram e continuam no centro da “questão indígena” no nosso país.

Percebe-se, pois, que as disputas políticas por esses direitos envolvem disputas sobre suas classificações étnicas. Ser ou não ser índio implica em ganhar ou perder direitos e isso não acontece apenas em nossos dias. Desde meados do século XVIII, disputas políticas em torno de classificações étnicas para assegurar ou não direitos indígenas concedidos pela legislação já ocorriam (Almeida, 2010, p. 19-20).

É precisamente sobre os documentos que comprovam as demandas que os próprios indígenas apresentavam à justiça do colonizador e do diálogo (re)estabelecido entre história e antropologia, gerando novas perspectivas teóricas para além das interpretações fatalistas dominantes até então (Cruz, in: Resende, 2020) que historiadores de uma geração mais recente vão se debruçar para produzir uma escrita renovada da nossa História Indígena, a partir da década de 1990. Aqui os indígenas (res)surgem, finalmente, bastante vivos, como agentes de processos políticos, atores sociais, protagonistas de suas histórias.

[...] A ideia do “índio colonial”, empregada por [John Manuel] Monteiro, inspirado em análises sociais sobre a América Espanhola (SPALDING, 1974⁵⁵), renovou o debate brasileiro sobre o envolvimento indígena nas relações econômicas, sociais e culturais da época, rompendo com a “crônica de extinção”, seja pela guerra ou pela acusada descaracterização cultural em suas trajetórias de contato com a sociedade ocidental [...].

Pesquisas posteriores, dialogando com o historiador, colaboraram na revisão do passado colonial e de seus efeitos sobre as populações nativas, interessadas em processos de mudança e na formação de novas identidades étnicas. Os estudos apresentaram diferentes exemplos de apropriação dos espaços e das leis coloniais, afirmando que os indígenas também usaram de expedientes que podem

⁵⁵ Referência a: SPALDING, Karen. *De índio a campesino*. Cambios en la estructura social del Perú colonial. Lima, IEP, 1974. Para uma visão mais ampla sobre os debates acerca do protagonismo indígena na História Americana no contexto da América Espanhola ver: ROJAS, José Luis de. *La etnohistoria de América: los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: SB, 2008.

ser denominados de “resistência adaptativa” (STERN, 1987⁵⁶), por meio dos quais encontraram formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam, tomando parte nos projetos coloniais, convivendo e negociando com os estrangeiros e incorporando novas tecnologias (ALMEIDA, 2010⁵⁷. RESENDE 2003⁵⁸. LOPES, 2005⁵⁹. CARVALHO JÚNIOR, 2005⁶⁰. GARCIA, 2009⁶¹).

Sem dúvida, a renovação historiográfica foi, sobretudo, impulsionada pela “descoberta do Brasil” pelos próprios índios (KRENAK in COHN, 2015⁶²). No século XX, principalmente a partir de 1980, acompanhando os processos de redemocratização política nos países da América Latina, “ressurgiram” grupos autodeclarados indígenas buscando o reconhecimento político de suas identidades com as garantias sociais correspondentes. A Constituição brasileira de 1988, após debates com grande participação de agentes e lideranças nativas, com destaque para Ailton Krenak, reconheceu o direito dos povos originários às suas terras e à cidadania plena. Grupos considerados extintos ou em vias de extinção – apagados no discurso histórico oficial – conquistaram um maior espaço na cena política do Brasil lutando pelos seus espaços de direito e pelo reconhecimento étnico (OLIVEIRA, 2004⁶³) (Cruz, In: Resende, 2020, p. 64-65).

Portanto, foram as próprias etnogêneses indígenas – processos de (res)surgimento de grupos que reivindicaram o reconhecimento das suas identidades étnicas indígenas vinculadas aos seus territórios, aos direitos assegurados nas legislações vigentes (ou em reelaboração) a às lutas políticas pela conquista, manutenção e acesso a esses direitos (de acordo com cada caso)⁶⁴, que provocaram a “revisão historiográfica” no sentido de buscar compreender melhor essas sociedades na complexidade e originalidade das “suas diferentes trajetórias, transformações e desafios superados ao longo do tempo” (Cruz, In: Resende, 2020, p. 65). Esse “movimento” da historiografia americana e brasileira da década de 1990 em diante foi precedido por e concomitante com um estreitamento dos diálogos entre as “ciências irmãs” História a Antropologia, o que

⁵⁶ Referência a: STERN, Steve J. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

⁵⁷ Referência a: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

⁵⁸ Referência a: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP: 2003.

⁵⁹ Referência a: LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005.

⁶⁰ Referência a: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP: 2005.

⁶¹ Referência a: GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

⁶² Referência a: KRENAK, Ailton. In: COHN, Sergio (Org.) *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. (Coleção Encontros)

⁶³ Referência a: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

⁶⁴ Para mais informações sobre o conceito de etnogênese ver: BARTOLOME, 2006, p. 39-68; ALMEIDA, In: CARDOSO & VAINFAS, 2011, p. 164; SALES, 2012. p. 97-123.

“contribuiu com novas interpretações, especialmente dos primeiros contatos dos povos classificados ‘índios’ com os ocidentais” (Cruz, In: Resende, 2020, p. 67).

Uma das primeiras obras que ganhou popularidade no sentido de trazer para um público brasileiro mais amplo essas novas abordagens interdisciplinares entre Antropologia e História foi escrita, justamente por uma antropóloga. Trata-se de *Sociedades Indígenas* (1988), de Alcida Rita Ramos, que, segundo a própria autora, teve a finalidade de “suprir uma necessidade didática” de contribuir com o ensino acerca dessas sociedades de forma mais coerente com a realidade, contrariando as consequências de longo prazo da invasão e colonização europeia que “teve o efeito de erradicar muitas das diferenças sociopolíticas que existiam antes do século XVI”. Ramos procurou explicar a grande diversidade de culturas indígenas, abordando também os impactos da colonização ao longo do tempo, a partir de um recorte específico:

Tentamos, pois, chegar a um meio-termo, procurando uma unidade de estudo intermediária: nem o mundo inteiro [como fez Marshall Sahlins em *Sociedades Tribais*, 1970] nem um só país [como Julio Cesar Melatti em *Índios do Brasil*, 1983], mas um subcontinente. Esse subcontinente é a América do Sul não-andina, que já se consagrou na profissão antropológica como uma unidade relevante de estudos etnológicos, as chamadas sociedades das “terras baixas sul-americanas”. A melhor justificativa para delimitar, desse modo, o objeto deste trabalho, excluindo-se áreas como a andina, está no fato de que as sociedades das terras baixas apresentam características comuns bem mais marcadas entre si do que quando comparadas com sociedades de outras regiões.

Por outro lado, a realidade etnográfica é tal que torna artificial um corte em termos de fronteiras nacionais. Para muitas das populações indígenas sul-americanas as divisões entre os vários países são, no mínimo, irrelevantes, chegando a ser até bastante inoportunas em alguns casos, pois podem dividir sociedades, promovendo cisões ou dificuldades de comunicação e acesso, às vezes, entre parentes que por acaso vivem de ambos os lados de uma fronteira [...] (Ramos, 1988, p. 08).

A abordagem de Alcida Rita Ramos a partir de um recorte antropológico focado no “subcontinente” chamado de “terras baixas da América do Sul”, assumida na intenção de tratar das sociedades indígenas sul-americanas “do seu próprio ponto de vista e não daquele dos países aos quais estão involuntariamente ligadas” (Ramos, 1988, p. 09), tornou-se referência para outros tantos estudos e nos interessa aqui nesta pesquisa em particular, conforme mostraremos adiante.

Outra obra pioneira publicada no começo dos anos 1990 foi a *História dos índios no Brasil* (1992), organizada por Manuela Carneiro da Cunha. Reconhecida como referência nos campos da etnologia e da antropologia histórica, além de militante pelos direitos dos povos indígenas do Brasil, essa antropóloga luso-brasileira percebeu a necessidade de reunir sínteses de trabalhos produzidos por antropólogos, etnólogos,

arqueólogos, historiadores (como o já citado John Manuel Monteiro) e outros cientistas sociais de diversas formações, num volume impresso que desse conta da História dos nossos indígenas de maneira ampla, emergindo entre as áreas de pesquisa e atuação dos autores reunidos na obra. Talvez essa tenha sido a primeira publicação sobre a História Indígena feita no Brasil, fruto de um esforço interdisciplinar (contendo artigos resultantes de diferentes disciplinas e metodologias, porém ainda um tanto “isolados” uns dos outros) que ganhou destaque em vários campos das ciências, atingindo um público considerável.

Contudo, pouco tempo depois, se popularizou por aqui o livro paradigmático *O índio e a conquista portuguesa* (1994), do historiador Luiz Koshiha que, apensar da pretensão de abarcar a nossa História Indígena desde a chegada dos primeiros grupos humanos nas Américas até o período pós-conquista e de mencionar vários povos diferentes, em muitos aspectos, trouxe de volta uma abordagem conservadora tradicional do tema. O autor reafirma aquelas ideias defendidas pelos membros do IHGB, bem ao modo do século XIX, concluindo que só restou a tragédia aos indígenas em choque com os colonizadores nos territórios onde se fundou o Brasil. Nas palavras do próprio:

Nos confrontos entre essas duas sociedades, os indígenas foram mortos, escravizados ou simplesmente expulsos de suas terras. A sua sociedade foi desorganizada, e a sua tradição cultural, os seus costumes foram destruídos. A derrota dos indígenas foi completa – física e espiritual (Koshiha, 1994, p.76).

Percebe-se ainda no trecho transcrito logo acima, que o autor, subliminarmente, reforçava o equívoco de tratar os diversos povos indígenas como uma “unidade” social, uma sociedade, portadora de uma tradição cultural em oposição aos europeus, que configurariam uma unidade outra. E, para Koshiha, a explicação mais provável para o que ele chamou de “derrota completa” dos indígenas que viviam aqui se deveu ao “caráter igualitário” das suas sociedades, “ao fato de serem sociedades *sem* classes” (Koshiha, 1994, p.77).

Pertencendo a uma sociedade igualitária, os indígenas ignoravam o que fosse a dominação de classe ou ambição de riqueza e poder. Por isso, desconheciam por completo a prática de guerras que objetivassem a expansão territorial e a dominação de outros povos. Assim, ao defrontarem com os portugueses estavam despreparados para enfrentar um inimigo segundo as regras das sociedades de classes. E isso foi fatal (Koshiha, 1994, p.77).

Observando a História em perspectiva a partir dos tempos presentes, sabemos muito bem que (1) os indígenas daqui não foram extintos, muito ao contrário, continuam vivos e ativos, vêm reocupando de maneiras cada vez mais evidentes os papéis de protagonismo que sempre tiveram como agentes históricos resistentes a séculos de

violências cotidianamente vividas desde a colonização e, também, que (2) não ignoravam conformações sociais estratificadas, as conheciam muito bem, mediante contatos que mantinham, antes da chegada dos europeus, com as chamadas sociedades indígenas “Imperiais”, como, por exemplo, os Incas dos Andes, e, por isso mesmo, **agiam de forma voluntária e contínua** no sentido de evitar a centralização excessiva de poder nas mãos de poucos indivíduos em suas sociedades, resistiam pragmaticamente a atitudes que procurassem impor uma subordinação à maioria da população em função de privilégios acessíveis apenas a uma “elite” minoritária, para, dessa forma, manter uma desejável “horizontalidade social” de forma consensual e intencional. Koshiba ignorou a tese do antropólogo e etnógrafo francês Pierre Clastres, publicada originalmente em 1974 (a partir de artigos conhecidos desde a década de 1960) na obra *A Sociedade contra o Estado*, fruto de suas pesquisas entre povos indígenas sul-americanos, na qual o autor assumiu uma “atitude ao mesmo tempo política e epistemológica”, propondo um “pensamento novo que a antropologia promete a partir de um diálogo com o pensamento indígena” (Lima e Goldman, In: Clastres, 2017, p.10) e anunciando

[...] o tema a ser por ele perseguido por muito tempo: em que condições a vida social indígena pode desenrolar-se fora das relações de poder coercitivo? O autor analisa aqui a chefia, instituição política dos índios da América do Sul tropical, abordando-a sob o aspecto do paradoxo que apresenta ao Ocidente: o fato de que o chefe indígena é a um só tempo chefe e homem destituído de poder de coerção (Lima e Goldman, In: Clastres, 2017, p.11).

[...] sua tese central: a ausência do Estado nas chamadas sociedades primitivas não deriva, como se costuma imaginar, de seu baixo nível de desenvolvimento ou de sua suposta incompletude, mas de uma **atitude ativa de recusa** do Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. "Contra o Estado", portanto, mais que "sem Estado" (Lima e Goldman, In: Clastres, 2017, p.11, grifo meu).

Na virada do século XXI foi também um antropólogo, o brasileiro Carlos Fausto, quem deu continuidade ao trabalho de tentar sistematizar informações gerais sobre a História Indígena americana, dessa vez antes da chegada dos colonizadores europeus, no livro, também paradidático, *Os índios antes do Brasil* (2000). Nele o autor retoma a perspectiva continental, embora tenha como foco principal os “índios” daqui, justificando sua opção:

Antes de focalizarmos algumas regiões da América do Sul, é preciso ter uma visão geral do continente. Há duas razões para isso. Os sistemas sociais indígenas existentes às vésperas da conquista não estavam isolados, mas articulados local e regionalmente. Ao que tudo indica, vastas redes comerciais uniam áreas e povos distantes. Movimentos em uma parte produziam efeitos em outra, por vezes a quilômetros de distância. O comércio, a guerra e as migrações articulavam as populações indígenas do passado de um modo mais intenso do que observamos hoje.

Uma visão continental é também necessária porque muitos dos modelos sobre a pré-história e a história do continente foram forjados a partir de uma oposição entre as terras altas e as baixas [...] (Fausto, 2000, p. 09-10).

A partir dessa oposição, Carlos Fausto volta à grande “questão recorrente” nos estudos sobre a História Indígena americana:

[...] por que nas terras baixas não se desenvolveram sociedades politicamente centralizadas, estratificadas e urbanas como nos Andes? A indagação ronda como um espectro a antropologia deste continente, refletindo uma visão que é contemporânea à própria “descoberta” do Novo Mundo. Os índios do Brasil foram logo caracterizados como gente sem religião, sem justiça e sem estado – uma idéia que, elaborada pela filosofia política, serviu de base ao imaginário sobre o homem natural e o estado de natureza. No século XIX, outras dicotomias somaram-se à oposição entre natural e civil – parentesco versus política, sangue versus território, status versus contrato –, constituindo um corte entre sociedades organizadas por laços de parentesco (mais “naturais”) e aquelas estruturadas segundo vínculos políticos (mais “sociais”).

Essa dicotomia está na base das hipóteses e questões sobre a América do Sul às vésperas da conquista [...] (Fausto, 2000, p. 10-11).

O autor não resolve explicitamente a questão, mas passa, então, a traçar uma necessária crítica ao “mais influente modelo continental”, proposto pelo antropólogo norte-americano Julian Steward na década de 1940: o *Handbook of South American Indians* (“Guia dos índios sul-americanos”), obra extensa, publicada em 5 volumes, na intenção de “organizar a diversidade das culturas do continente” americano, classificando-as em “quatro grandes tipos, hierarquizados em função do nível de complexidade” (Fausto, 2000, p. 11).

A tipologia, embora utilizando um conjunto de traços variados, fundava-se em uma associação estreita entre ecologia, modo de produção e organização sociopolítica. A esses tipos corresponderia uma distribuição geográfica determinada, conforme se vê no mapa [...] (Fausto, 2000, p. 11).



Mapa da Distribuição dos Tipos Culturais da América do Sul segundo Julian Steward. Em preto, os Andes Centrais; em linhas horizontais, os cacicados do mar do Caribe; em xadrez, as tribos da floresta tropical; em pontilhado, os marginais. As linhas diagonais referem-se aos semi-marginais, categoria que o autor não elabora (Fausto, 2000, p. 12).

No estrato inferior, temos os chamados povos marginais, um conjunto heterogêneo de sociedades definidas por possuírem uma tecnologia de subsistência muito rudimentar e por carecerem de instituições políticas. Seriam predominantemente caçadores-coletores nômades, vivendo em pequenos bandos e retirando seu sustento em ambientes inóspitos. Esses povos estariam

concentrados em três áreas de campos abertos, embora com condições climáticas bastante diversas: o Cone Sul, o Chaco e o Brasil Central.

Acima dos marginais, teríamos as tribos da floresta tropical. Estas viveriam em aldeias mais permanentes, porém dispersas no território. Congregariam um número maior de pessoas do que os bandos marginais, graças à agricultura de queima e coivara e à exploração de recursos aquáticos, mas careceriam de instituições propriamente políticas. O princípio organizacional continuaria a ser o parentesco não haveria poder político ou religioso destacado, e o panorama social seria dominado por um notável igualitarismo. Sociedades desse tipo estariam dispersas pela maior parte do continente, ocupando quase toda a Amazônia, a costa do Brasil e das Guianas e os Andes meridionais.

Na região circuncaribenha e nos Andes setentrionais, apareceria um outro tipo de formação social, caracterizada por um desenvolvimento inicial de centralização política e religiosa, estratificação em classes e intensificação econômica. Embora apresentassem tecnologia e cultura material semelhantes às das tribos da floresta tropical, Steward considerava que essas sociedades tinham ultrapassado o nível de organização social baseado apenas em laços de sangue: grupos fundados em categorias de parentesco, idade e sexo davam lugar a classes sociais e à especialização ocupacional. O poder e a religião institucionalizavam-se, levando ao aparecimento de chefes supremos, sacerdotes, templos e ídolos. O igualitarismo da floresta cedia lugar à hierarquia e ao poder.

Por fim, no topo da classificação encontramos a civilização que se desenvolveu nos Andes Centrais e na costa do Pacífico e que teve como ponto culminante o império inca uma experiência expansionista que durou cerca de cem anos antes de ruir com a chegada dos espanhóis. Populações densas, sistemas intensivos de produção agrícola, criação extensiva de animais, aparelho estatal desenvolvido com formas sofisticadas de administração pública e extração de tributos, estratificação social, especialização e desenvolvimento de técnicas como a metalurgia; tudo isso faria do mundo andino uma exceção frente às outras sociedades do continente (Fausto, 2000, p. 11-14).

Através da sua análise inicial, baseada na classificação quadripartite dos povos indígenas americanos de Julian Steward, Carlos Fausto, todo o tempo, tangencia o problema central da proposta de Steward: seus pressupostos teóricos ainda muito influenciados por pensamentos evolucionistas, eurocêntricos, constituídos pelo modo de valorar sociedades em graus de evolução tendo a Europa como referência máxima de progresso. Mesmo que o evolucionismo antropológico estivesse sendo superado em função da emergência de novas correntes de pensamento e das críticas da *Antropologia Cultural* (1940) de Franz Boas (antropólogo teuto-alemão que questionou a validade do método comparativo e a ideia da inevitabilidade de uma evolução unilinear e progressiva das sociedades)⁶⁵, colapsando no início do século XX, ainda deixava marcas que se faziam visíveis em diversos trabalhos. Ou seja, o suposto problema da suposta diferença de graus de evolução das sociedades indígenas americanas residia na abordagem que era feita à época, não nas sociedades em si. Era e é um falso problema. No livro de Fausto, isso ficará mais nítido quando o autor vai tratar, justamente, dos povos Jê do Brasil Central – o que

⁶⁵ Ver: BOAS, 2004.

nos interessa aqui diretamente, conforme veremos em mais detalhes no 6º capítulo desta tese.

Bem, não tenho aqui a intenção de fazer uma historicização completa de tudo que ocorreu, de listar todos os autores ou de revisitar todas as obras acerca da nossa História Indígena produzidas nesse período entre fins dos anos 1980 e o início do segundo milênio, uma vez que os próprios pesquisadores da época e seus “herdeiros” já fizeram isso de diferentes perspectivas⁶⁶. Mencionei as obras e autores acima por terem feito parte da minha formação de leitor sempre interessado no tema, porque faz sentido no encadeamento de ideias com as quais trabalho aqui nesta pesquisa e para mostrar como o final do século XX foi um período contraditório em relação à produção e publicação de obras a esse respeito, que às vezes avançavam e outras retrocediam nas maneiras de abordar a História dos povos indígenas daqui.

Os trabalhos historiográficos realizados no Brasil a partir da virada do século XX para o XXI, bastante influenciados pela perspectiva elaborada por John M. Monteiro, estarão “mais interessadas nos processos de reconstrução identitária, nas maneiras como os próprios nativos se apropriaram das situações e novas identificações nas relações de contato interétnico” (Barth, 2011, apud Cruz, *In*: Resende, 2020, p.70⁶⁷) como estratégias colocadas em prática nos processos de resistência diante de tantas e tão variadas violências vividas desde a colonização europeia. Interessa-nos aqui, especialmente, as novas interpretações acerca do surgimento da categoria “índio colonial”, proposta por Monteiro. De acordo com Carlos Henrique Cruz,

A experiência colonial dos indígenas foi profundamente alterada com a aplicação de uma nova legislação indigenista implementada no reinado de D. José I (1750-1777), tendo como expoente o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal. Seguiram-se os seguintes decretos: a Lei de Liberdade (1755) proibia totalmente a escravidão indígena; enquanto a Lei de Casamentos (1755) estimulou a união de portugueses com mulheres nativas, especialmente em áreas fronteiriças onde a presença colonial era rara, provendo incentivos e abolindo qualquer infâmia aos cônjuges e a seus filhos mestiços. Os jesuítas foram definitivamente expulsos do Brasil, em 1759, e as suas antigas missões entregues a um governo civil. A grande inovação era, justamente, a sua proposta assimilacionista (que iria se acentuar no século XIX) com o principal objetivo de transformar os índios em vassalos portugueses, sem distinção alguma dos demais. Portanto, avançava em relação à perspectiva anterior, relacionada aos aldeamentos e à cristandade, como forma privilegiada de integração e de acesso aos direitos políticos [...] (Cruz, *In*: Resende, 2020, p.84-85).

⁶⁶ Ver, por exemplo, em ordem de publicação: RESENDE, 2003; ALMEIDA, 2010; CRUZ, *In*: RESENDE, 2020, p. 61-106)

⁶⁷ Referência a: Barth, Frederik. O grupo étnico e suas fronteiras. *In*: POTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011.

Assim, a política de integração proposta pelo “Diretório dos Índios” do Marquês de Pombal, consequentemente, provocou um gradual “apagamento” dos indígenas nos registros históricos.

Por exemplo, avançando da segunda metade do século XVIII para o século XIX, o “desaparecimento” dos indígenas na região Nordeste começou a ser noticiado pelas autoridades políticas e pelos intelectuais, paralelamente à emergência da categoria “caboclo”. Analisando os censos e outras listagens da época, pesquisas observam a diluição progressiva da categoria indígena em contraste à identificação mestiça: o ano de 1872 marca o “desaparecimento oficial” dos índios do Rio Grande do Norte, pois estes não aparecem mais como categoria distinta no censo desse ano, são classificados como “caboclos” ou “pardos” (CAVIGNAC, 2003⁶⁸. LOPES, 2005⁶⁹). “Índio” irá se tornar uma “categoria ausente”, justificando o confisco das terras coletivas das antigas aldeias. No começo do século XIX, o empresário e cronista do Nordeste, Henry Koster, observou que, na região, nomeavam-se todos os “índios selvagens” como “tapuias”; “caboclo” era o “índio domesticado” (KOSTER, 1943[1810], p. 235⁷⁰). (Cruz, In: Resende, 2020, p.87).

Porém, nas Minas, o transcurso da aplicação das diretrizes de Pombal teria demandado adaptações diante das especificidades locais.

[...] Segundo a historiadora Maria Leônia Resende (2003), as políticas indigenistas aplicadas foram, em muitos casos, diferentes em comparação com outras regiões. Em parte, por conta da proibição da atuação das ordens missionárias, que foram acusadas de extraviarem riquezas minerais, sob o pretexto da catequese. Desde 1721, o governador D. Lourenço expediu uma ordem para que todos os religiosos fossem expulsos da capitania. Com a ausência das ordens, foram as autoridades civis que introduziram políticas relacionadas aos indígenas. [...] a política dos governadores foi manter estas populações afastadas do contato – como “um cinturão de resistência nos sertões, intimidando a penetração dos contrabandistas no interior, ávidos que eram em explorar as jazidas minerais à revelia do controle metropolitano”. Assim, na prática, o governo nem sempre se preocupou de fato com a “civilização” dos indígenas, que, muitas vezes, prestavam melhores serviços na condição de “bestas e selvagens”, ameaçando com sua ferocidade os contrabandistas, o que contribuiu para reforçar essas imagens sobre a população indígena e, mais tarde, as campanhas de extermínio.

O processo de aldeamentos foi tardio na região mineradora, principalmente no final do século XVIII, e ficou a cargo dos padres seculares, muitas vezes apontados como despreparados para a função. Na documentação, há notícias de grupos habitantes do sertão leste, como registrado pelos portugueses: “coroados”; “puri”; “kayapó” e “botocudo”. Avançando para a segunda metade do mesmo século, com o declínio da atividade mineradora, os colonos passaram a clamar pela abertura dos sertões “proibidos” (região ocupada pelos “índios bravos”). Com isso, as entradas e bandeiras tornaram-se cada vez mais intensas, acirrando

⁶⁸ Referência a: CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte. *Mneme* – Revista de Humanidades, vol. 5, n.8, pp.1-79, 2003.

⁶⁹ Referência a: LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005.

⁷⁰ Referência a: KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943[1810].

o conflito com as populações locais. Segundo as pesquisas de Resende (2003, p. 56), a região fronteira entre Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, foi atravessada por 79 expedições. Para compensar o empreendimento, a Coroa concedia um lote de terras como recompensa para os colonos que se empenhassem na conquista. Contabilizadas pela autora, entre 1701 e 1836, foram concedidas 7.991 cartas de sesmaria (Cruz, In: Resende, 2020, p. 85-86).

Diante de tantas investidas dos colonos sobre as terras até então não conquistadas, indígenas aldeados em diversas zonas, legalmente considerados cristãos e vassalos do rei de Portugal, passaram a acionar a “legislação indigenista” surgida na colônia-Brasil procurando preservar os territórios de suas aldeias.

[...] Também nas Minas Gerais, alguns indivíduos recorreram à legislação pombalina com a intenção de garantirem a sua condição de índios livres (RESENDE, 2003). A identidade indígena era uma categoria jurídica no período colonial, implicando lugares específicos num quadro hierárquico de organização social (MÖRNER, 1969⁷¹) (Cruz, In: Resende: 2020, p. 87).

Seguindo a tendência, inaugurada por John Monteiro, de votar à documentação tradicional produzida ao modo europeu no período colonial (e posteriormente) para refazer leituras críticas a partir das quais seria possível produzir uma renovada História Indígena no Brasil, a historiadora mineira Maria Leônia Chaves de Resende passou a se dedicar ao estudo das denúncias feitas ao Tribunal da Santa Inquisição, contabilizando mais de 530 casos de indígenas e mestiços denunciados por crimes tipificados como “bigamia”, “feitiçaria”, “mandinga”, “pacto com o demônio”, “desacato”, entre outros. Conforme a pesquisadora, as denúncias são procedentes de todas as regiões da América portuguesa e envolvem sujeitos e grupos em situações variadas, tais como: recém-contatados pelos descimentos, aldeados nas missões, servidores nas fazendas e casas de colonos e até mesmo transeuntes pelas vilas e cidades (Resende, 2019). Para além da sua própria produção, diante de tantos casos identificados na documentação, durante sua atuação como professora-pesquisadora na Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ, Resende passou a congregar grupos de estudantes que desejavam se dedicar a pesquisas que dessem conta de abordar esse material. Sob sua orientação direta ou a partir dela, nas primeiras décadas dos anos 2000, foram produzidos diversos trabalhos de iniciação científica e pós-graduação importantes, muitos dos quais hoje reunidos e disponíveis gratuitamente no sítio virtual “Mundos Nativos”⁷². E, de 2009 em diante, nos dedicamos a abrir outra via de investigação da História Indígena, focada em olhar para o período anterior à conquista.

⁷¹ Referência a: MÖRNER, Magnus. *La mezcla de razas em La historia de America Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

⁷² <<https://mundosnativos.com.br>> Acesso em: 14 nov. 2025.

Dando continuidade a trabalhos precedentes realizados em São João del-Rei (Resende, Tôrres e Matos, 2006) e às minhas experiências iniciais com a arqueologia indígena durante a graduação em Estudos Sociais/Geografia no centro-norte de Minas Gerais (desde 2006), decidimos investir na pesquisa acerca das expressões de arte rupestre a partir da região do Campo das Vertentes, na qual se localiza a sede da Universidade Federal de São João del-Rei, adotando, como recorte expandido, os caminhos da Estrada Real. Sob a orientação de Resende, passei a mapear os vestígios arqueológicos deixados nas pedras na forma de expressões gráficas pintadas ou gravadas de modo a comprovar a incontestável presença indígena nessas rotas ancestrais que foram, como tantos outros elementos, apropriadas pelos colonizadores como parte da estrutura colonial que foi criada para que a frente colonizatória avançasse até a região das Minas, tornando-se isso que hoje chamamos de Estrada Real.

Nossas pesquisas sobre os sinais gráficos deixados nas antigas rotas de deslocamentos indígenas que se converteram em caminhos coloniais após a conquista e em Estradas Reais no cenário turístico contemporâneo, nos levavam ao cenário de uma História Indígena “pré-colonial” que, dadas as circunstâncias próprias das abordagens da época, ainda seria considerada “Pré-história”, uma vez que os “tipos” de “objetos de estudo” e as metodologias de pesquisa divergiam bastante entre as áreas das ciências humanas ou sociais, conforme podemos ver na citação do arqueólogo André Prous, a seguir:

É freqüente as pessoas confundirem-se quando se trata de definir as relações entre disciplinas conexas como Arqueologia, História, Pré-História, Paleontologia, etc. A Paleontologia é o ramo da Biologia (estuda as formas de vida) que trata dos seres (vegetais, animais ou homens) extintos; preocupa-se, portanto, essencialmente com os corpos. A História tem por objeto de estudo as sociedades, numa perspectiva diacrônica, abordando essencialmente as que possuem escrita. As sociedades sem escrita do passado são, pois, o campo da Pré-História, enquanto as culturas dos povos ágrafos atuais ou recentes são principalmente investigadas pela Antropologia Cultural. Embora o objetivo de todas estas disciplinas seja o conhecimento abrangente de homem como ser social, a diversidade de condições de estudo levou ao desenvolvimento de métodos e técnicas diversificados: enquanto os historiadores estudam preferencialmente os textos, os pré-historiadores analisam os vestígios materiais conseguidos através de métodos específicos, e os antropólogos, o discurso e as imagens das pessoas vivas, conseguidos através de uma longa convivência (Prous, In: Tenório, 1999, p.19).

O trecho acima sugere que essas “fronteiras” entre os campos científicos seriam “pontos pacíficos” e até mesmo desejáveis para que os estudos de cada um deles fluíssem com mais desenvoltura. Porém, alguns antropólogos e arqueólogos começaram a “borrar” essas linhas fronteiriças e mostrar a necessidade incontornável do estabelecimento

de diálogos inter e transdisciplinares quando pretendemos nos dedicar aos estudos da História Indígena nas Américas e no Brasil. Conforme o próprio professor Prous,

[...] os historiadores lidam com o discurso deixado pelos autores dos escritos e têm de descobrir as razões ocultas e os aspectos por eles deixados em silêncio; por sua vez, o arqueólogo tem de se preocupar menos com distorções voluntárias causadas pelos homens que estuda (quase ninguém se preocupa com o próprio lixo, pois não imagina que alguém irá estudá-lo!), mas deve analisar o papel das forças naturais que selecionam os vestígios (a madeira preserva-se bem menos do que a pedra, por exemplo), enquanto o antropólogo moderno se interessa tanto pelo discurso consciente que os homens elaboram sobre sua própria cultura quanto pelos modelos inconscientes que regem a sociedade.

Outrossim, por abordar a vida material e quotidiana, estudando freqüentemente sociedades mais dependentes dos ritmos naturais e dos quadros geográficos (climas, estações, disponibilidade de recursos naturais) que a nossa, os arqueólogos preocupam-se em inserir as sociedades que investigam no seu contexto ambiental, dando grande importância à interação entre a cultura e a natureza. Assim sendo, aproximam-se de certos antropólogos (nesta perspectiva, a Arqueologia pré-histórica é considerada como um ramo da Antropologia na tradição americana) enquanto, até há bem pouco tempo, os historiadores tendiam a esquecer-se dos aspectos materiais da vida quotidiana.

Na atualidade, a diferença entre historiadores, antropólogos e arqueólogos tende a diminuir e se percebe que cada disciplina desenvolveu abordagens úteis para as outras, revertendo a tendência à ultra-especialização desenvolvida durante o século XIX e a primeira metade do século XX; exemplos disto são o sucesso da “história das mentalidades” e os estudos estruturais da mitologia clássica, que consagraram a penetração da Antropologia nos meios históricos brasileiros nos últimos decênios (Prous, In: Tenório, 1999, p. 20-21).

Irmhild Wüst também sugere um aprofundamento da produção historiográfica fazendo uso de fontes antropológicas:

[...] Embora comumente rotulemos os antepassados de “pré-históricos” por não possuírem documentos escritos, o seu corpo mítico e a sua tradição oral, na medida em que é apropriadamente decodificada, revelam de forma geralmente metafórica aspectos extremamente ricos quanto à construção coletiva de suas trajetórias históricas (Wüst, In: Tenório, 1999, p. 330).

Prous, por sua vez, destaca importância central da arqueologia tanto para a ciência histórica quanto antropológica:

Os pré-historiadores têm de dispor de métodos específicos para estudar os vestígios materiais fornecidos pela Arqueologia, a qual dispõe de um conjunto de métodos e técnicas (procura também desenvolver um corpo teórico próprio) que permite localizar, analisar e interpretar os indícios materiais da presença e da atividade dos homens no seu quadro natural e artificial. Vemos, pois, que a Arqueologia é essencial para o pré-historiador que dela não pode prescindir e pode também ser utilizada por outros pesquisadores da área das chamadas ciências humanas: o historiador e o antropólogo têm, através dela, acesso a informações não mencionadas – ou deturpadas pelos textos. Como exemplo podemos citar os quilombos do século XIX, até há bem pouco tempo conhecidos exclusivamente através de documentos escritos que mencionam apenas a existência dos mesmos, os danos por eles causados à estrutura escravista e às expedições punitivas; ou seja, só o ponto de vista e os aspectos que interessavam aos adversários dos negros fugitivos. Apenas a partir de 1980, através de

trabalhos pioneiros, como os desenvolvidos pela Universidade de Minas Gerais (UFMG), de escavações e levantamentos realizados em quilombos, iniciou-se o resgate de alguma parte da vida cotidiana dos quilombos e pôde-se conhecer a diversidade estrutural dessas povoações [...] (Prous, In: Tenório, 1999, p.19-20).

A menção ao caso da História dos Quilombos na citação de Prous acima, nos leva de volta a uma referência fundamental para nossa trajetória perseguindo a construção de uma História Indígena mais coerente com a própria realidade dos processos históricos no contexto indígena americano/brasileiro, no qual também os “documentos do solo” – vestígios encontrados soterrados na terra ou impressos na paisagem de sítios arqueológicos –, muitas vezes rivalizam com, contradizem ou complementam informações constantes em documentos escritos, produzidos após a colonização. Estou falando do artigo “Arqueologia e história indígena: por uma História Antiga da América”, do arqueólogo Paulo Seda, publicado em 2007 na coletânea *Arqueologia e Patrimônio de Minas Gerais*, organizada pela historiadora, arqueóloga e antropóloga Ana Paula de Paula Loures de Oliveira (então Coordenadora do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora - MAEA/UFJF), que, para mim, representou e ainda representa a “provocação” mais contundente, com a qual topamos no caminho das nossas pesquisas. As questões centrais postas no texto de Seda podem ser resumidas no seguinte trecho:

Na lingüística, os termos, as palavras, são criadas para explicar ou definir algo. Como qualquer traço cultural caem em desuso com as mudanças. A escrita foi a responsável pela grande divisão entre “História” e “Pré-História”. Tudo anterior ao domínio da escrita, na Mesopotâmia, ao redor de 5400 anos AP, foi denominado de pré-história, bem como todos os povos iletrados posteriores aquela conquista e datação. E, neste ponto, é preciso sistematizar e aprofundar os questionamentos.

O primeiro destes questionamentos, diz respeito ao próprio termo “pré”: ele significa “antes” ou “sem”. Poderá existir um povo ou cultura “com História” e outro “sem História” ou “anterior à História?” A História é uma seqüência, um contínuo, portanto nada, nenhum traço cultural, nenhum invento, justificaria uma divisão na História da humanidade. A civilização, com tudo aquilo que ela representa (cidades, comércio, ciências, transportes, etc. e a própria escrita) foi consequência da invenção da agricultura. Esta, por sua vez é resultado de um longo processo de mais ou menos 4,5 milhões de anos, destacando-se a confecção de instrumentos (*Homo habilis*) a partir de uns 2 milhões de anos atrás.

Isto nos leva a um outro questionamento: se temos que ter alguma divisão, porque esta divisão tem que ser a escrita? Nos parece que, na verdade, durante a longa caminhada da humanidade outras invenções foram tão ou mais importantes. Este é o caso, precisamente, da agricultura: a domesticação de vegetais é o impulso inicial para um sem número de realizações, desde a invenção da própria escrita até a recente conquista espacial. Se colocarmos a história da humanidade em uma linha do tempo, veremos que o tempo que vivemos sem agricultura é infinitamente maior, mas, contudo, o número de invenções, descobertas e realizações após a agricultura é, também, infinitamente maior.

[...] se as civilizações podem ou puderam prescindir da escrita, elas não puderam prescindir da agricultura. Exemplo claro disto, são os Incas, que não possuíam escrita.

Contudo, não queremos utilizar a agricultura como divisor, pois estaríamos incorrendo no mesmo erro tradicional de considerar fora da história os povos que não desenvolveram a escrita, só que agora tomando como base a agricultura, o que no fundo é um conceito prenhe de preconceitos.

Aliás, estes preconceitos acabaram gerando uma série de distorções do próprio conceito de pré-história, quando ele é levado para além do Velho Mundo. A escrita teria surgido entre 5000 e 4000 anos atrás, na Mesopotâmia e isto daria início a história. Se este conceito já é estranho no Velho Mundo (toda a região passou a utilizar a escrita a partir desta época?), transportado para, por exemplo, a América ele se torna completamente anacrônico.

A América teria, dentro da visão tradicional, uma data precisa para o fim da pré-história: 12 de outubro de 1492! Isto, por si só, é absurdo, mas torna-se ainda pior, pois subverte o próprio conceito. Se o marco é a escrita, muito antes da chegada dos europeus os Maias já possuíam escrita (praticamente toda decifrada), assim como os Astecas (grande parte decifrada), como também, ao que tudo indica, os Olmecas e os Mochicas (na costa peruana).

Desta forma, no caso americano, a coisa é ainda pior. A escrita não é mais o marco divisório, mas sim os relatos europeus sobre os povos americanos.

No Brasil, evidentemente, esta situação se repete. Nossa história começaria, precisamente, em 22 de abril de 1500. Contudo, sabemos que a colonização foi feita aos poucos e concentrando-se, inicialmente, no litoral, ficando o interior durante muito tempo mergulhado na pré-história e, dentro desta visão, temos que admitir que em determinadas regiões a pré-história perdurou até pelo menos o século XIX, caso do Estado do Acre, onde os primeiros documentos escritos datam desta época.

Assim, aplicado na América, o conceito se torna ainda mais discriminador. Não só colocam-se a margem aqueles povos que não desenvolveram a escrita, como também as escritas nativas são desprezadas. O marco, agora, já é outro. Não apenas a escrita, mas uma escrita específica, a escrita do europeu ocidental. É como se nada do que aqui existiu, antes da chegada do europeu, tivesse importância. A chegada do europeu é o início da História na América (Seda, In: Oliveira, 2007, p. 195-196).

Diante desse desenvolvimento de ideias, Paulo Seda diz que precisamos abandonar termos como “América pré-Colombiana” ou, principalmente, “Pré-História da América”, ambos tendo a colonização como marco inicial para a História Indígena em função da compreensão e do reconhecimento de que um processo de adaptações, organizações sociais e sistematizações culturais – sem dúvidas, um processo histórico! – já estava em curso aqui desde a chega dos primeiros grupos humanos muitos milênios antes dos europeus. E propõe, alternativamente, o uso da expressão “História Antiga da América”.

Falar em História Antiga da América implica em abordar duas questões: a Arqueologia e a História das Populações Indígenas.

Arqueologia porque, sem dúvida, este é o principal meio para se conhecer a história dos povos que ocuparam, povoaram, exploraram e se desenvolveram neste continente antes da chegada dos europeus. São, sobretudo, os arqueólogos que revelam como estes povos viviam, como se organizavam, como se relacionavam e, até mesmo, como pensavam.

História Indígena, porque se entende que os indígenas atuais são os descendentes destes primeiros povos e, desta forma, sua história não pode ser contada a partir

da chegada do colonizador, mas sim desde o momento em que, a milhares de anos, seus ancestrais iniciaram o povoamento do continente.

Por outro lado, falar em História Antiga da América não significa, de modo algum, transpor para cá o conceito de Antiguidade, é de uma outra História Antiga que está se falando. Significa sim, romper conceitos como “pré-história”, como “pré-colombiana”, significa entender que um processo histórico já se desenvolvia neste continente antes da chegada do europeu e que estes povos foram fundamentais em nossa formação histórica. Significa dar o Direito a História a estes povos (Seda, In: Oliveira, 2007, p. 191).

[...] a história indígena tem sido, na maior parte das vezes, a história das relações entre essas populações e os colonizadores. Uma História Indígena propriamente dita, no nosso entender, ainda está para ser feita.

Desta forma, toda esta herança indígena que permeia os povos americanos é, na verdade, a ponta de uma história de longa duração, em que se juntam a história indígena pré e pós-contato. Não se trata mais, portanto, de uma pré-história e de uma história, mas de uma **História Indígena de longa duração**, de uma História Antiga da América (Seda, In: Oliveira, 2007, p. 193, grifos meus).

Conforme propõe Seda, consideramos que a ideia de constituirmos um campo de estudos denominado “História Antiga da América” seja bem melhor que continuarmos falando em Pré-história da América. Porém, de fato, o uso da expressão “História Antiga” já carrega outra confusão (apontada na ressalva do próprio autor) em relação ao período da “Antiguidade” já consolidado da História da Europa. Talvez nos convenha deixarmos essa discussão de divisão de períodos históricos no contexto europeu, para os povos de lá... Ademais, ao continuarmos utilizando “América”, também estaremos endossando a denominação colonial do nosso continente. Penso que seja muito mais interessante adotarmos “História Indígena de longa duração”, pois, muito embora o conceito de “longa duração” tenha sido sistematizado e se popularizado pela obra do historiador francês Fernad Braudel, essa expressão nos parece mais “neutra” e inclusiva, aplicável a quaisquer territórios e culturas. Aplicada à História Indígena nas Américas e no Brasil, a abordagem na “longa duração” pode ser bastante funcional quando se propõe a investigar a história dos indígenas daqui desde a chegada dos primeiros grupos humanos (seus e nossos ancestrais mais antigos); as interações com a geologia, com os diversos ambientes, e as transformações das nossas paisagens provocadas intencionalmente pelas culturas que se estabeleceram em cada região ao longo dos tempos, e as relações interculturais como um todo. A “longa duração” braudeliiana “organiza” a abordagem historiográfica de forma tripartite, em, pelo menos, três dimensões correspondentes a três ritmos distintos, mas profundamente interrelacionáveis: (1) o “tempo longo”, “geológico”, “lento”, “arrastado” pelo “peso” dos condicionantes ambientais, tempo de uma “Geohistória”; (2) o tempo de “média duração”, das “fases” ou “conjunturas” vivenciadas nas relações sociedades-espacos, que duram algum tempo, mas que se encerram ou voltam, em ciclos atualizados; e

(3) o “tempo ágil”, dos acontecimentos que provocam mudanças mais ou menos rápidas, cuja durabilidade estará condicionada pelas conjunturas temporárias e pelas “estruturas” lentas, longevas (Braudel, 1965; Braudel, 1978). Ou seja, uma “História Indígena de longa duração” é muito mais coerente com a realidade da história dos povos indígenas daqui, pois abarcaria a integralidade da história dessas culturas humanas e ainda a relação humanos-territórios – absolutamente essencial para compreendermos a história dos indígenas, e mais tudo o quanto for possível acessar nas médias e curtas durações.

Falaremos mais sobre as teorias de Braudel logo adiante, mas para reforçar como suas propostas servem à História Indígena, convém mencionar aqui um pesquisador/autor que tem se tornado conhecido tanto nos círculos acadêmicos, quanto popular na mídia muito recentemente devido à qualidade de suas pesquisas na Amazônia, especialmente sobre as cerâmicas, “terras pretas” (produzidas pelos povos indígenas) e todo o contexto arqueológico envolvente regional e continental. Trata-se do arqueólogo Eduardo Góes Neves que, mesmo sem citar nominalmente F. Braudel ou P. Seda, em *Sob os tempos do Equinócio*, publicado em 2022, parece retomar diretamente as discussões e proposições de ambos:

A história deste lugar chamado Brasil começa em 22 de abril de 1500. No entanto, numa estimativa conservadora, os ancestrais dos povos indígenas vivem por aqui há mais de 12 mil anos. Este livro busca contar uma parte dessa história, apresentando uma síntese do que se sabe dos 8 mil anos de ocupação indígena da Amazônia central. Buscarei ainda desdobrar a discussão para outros contextos da arqueologia das terras baixas da América do Sul. Espero com isso contribuir para a arqueologia brasileira, mas, sobretudo, quero demonstrar que a história do Brasil anterior à chegada dos europeus - que chamarei de “história antiga”, em vez de “pré-história” - é riquíssima, interessante e relevante para o entendimento do lugar que o Brasil ocupa hoje no planeta (Neves, 2022, p. 13).

Na introdução do seu livro, Neves já demonstra a perspectiva do seu trabalho, que vai do local/regional a recortes mais amplos, ao propor

[...] utilizar os dados e hipóteses da arqueologia da Amazônia central para discutir temas semelhantes presentes em outros contextos da arqueologia das terras baixas da América do Sul. A premissa, nesse caso, é que o potencial e as limitações da arqueologia da Amazônia central não são exclusivos dessa área, mas têm uma relevância que vai além do contexto regional (Neves, 2022, p. 13-14).

O autor mostra que a arqueologia é o caminho para chegarmos aos níveis mais profundos da História Indígena:

[...] é espantosa a capacidade que a arqueologia tem de revelar detalhes obscuros ou surpreendentes sobre o passado e seus habitantes. Refiro-me aqui especialmente à arqueologia das populações sem escrita, também conhecida

como arqueologia pré-histórica, pré-colonial, ou mesmo dos povos “sem história”. A prática dessa disciplina requer uma boa dose de esperança e até de ingenuidade: há que ter muita fé para acreditar que o estudo de pedaços de rocha e cacos de cerâmica enterrados ou espalhados pelo chão pode produzir algum tipo de conhecimento. No entanto, como por milagre, isso é possível. Nossa espécie, *Homo sapiens*, tem mais ou menos 300 mil anos de idade, dos quais apenas os últimos 4 mil ou 5 mil foram registrados por alguma forma de escrita. Ou seja, nossa capacidade de escrever nossa própria história abarca apenas 1,5% do tempo que vivemos no planeta. Se considerarmos a antiguidade de nossos ancestrais remotos, que habitaram as savanas africanas há cerca de 6 milhões de anos, a relação é ainda mais esmagadora: menos de 0,1%. A concretização desses pequenos milagres constitui a prática da arqueologia [...] (Neves, 2022, p. 17).

O arqueólogo aponta o objetivo dos profissionais da arqueologia enquanto ciência social: “entender a história de populações do passado” através da investigação de fontes diferentes dos documentos escritos, utilizados primordialmente pela ciência histórica. Enquanto historiadores e historiadoras, como princípio fundamental do seu trabalho, realizam uma indispensável leitura crítica de documentos escritos (que mesmo sendo “o mais árido dos relatórios, contém sempre uma carga intencional” de quem os produziu), arqueólogas e arqueólogos usam outros tipos de materiais: objetos, cacos de cerâmica, lascas de pedra, sinais gráficos, sepultamentos, restos orgânicos, ruínas ou marcas de estruturas, além de outros vestígios e detritos que, de acordo com Neves, são fontes que apenas dão a impressão de terem “o silêncio profundo das pedras e dos túmulos, se comparados às fontes escritas” (Neves, 2022, p. 17-18).

O objeto de estudo da arqueologia é a materialidade. A propriedade mais importante da materialidade arqueológica é sua natureza híbrida. Embora objetos fragmentados ou inteiros componham uma parte importante do registro arqueológico, este é uma matriz de componentes culturais e naturais que inclui também elementos que não foram modificados pela atividade humana. Por causa da hibridiz de seu objeto de estudo, a boa arqueologia retém um pouco do sonho renascentista de uma espécie de conhecimento generalizado sobre as sociedades humanas e a natureza. De fato, nenhum campo do conhecimento é tão bem equipado para entender em escalas temporais milenares ou centenárias como se constituíram as relações entre nossa espécie e a natureza [...] (Neves, 2022, p.18).

[...] sua contribuição vem muito mais da capacidade, oferecida pelo registro arqueológico, de entender a **história de longa duração**, às vezes por centenas ou milhares de anos. Trata-se, enfim, de uma maneira específica de lidar com o tempo e seus ritmos (Neves, 2022, p. 21, grifo meu).

Tanto quanto fez (implicitamente) Paulo Seda (2007), Eduardo Góes Neves coloca, explicitamente, a “arqueologia como ciência histórica” (Neves, 2022, p. 15), ou seja, como área de estudos que a História deveria abarcar, fazendo uma espécie de chamamento, principalmente aos historiadores que investigam a História Indígena nas Américas e no Brasil, para que promovam, façam acontecer, uma aproximação

indispensável com a arqueologia, uma leitura historiográfica das fontes arqueológicas, sem as quais, qualquer História Indígena será, no mínimo, incompleta e tendenciosa (à colonialidade, à ocidentalidade...).

A História como conhecemos no Ocidente, documentada e (re)construída a partir de textos escritos ao modo europeu/ocidental, difere das memórias indígenas, “impressas” e reelaboradas na oralidade, nas suas criações artísticas, nos seus territórios, nas suas tradições culturais. Partindo dessa constatação, às vezes chego mesmo a pensar que nós, historiadores, temos criado “índios idealizados” demais, quase como faziam os escritores da literatura romântica de fins do século XIX; “índios toponímicos” etéreos, dispersos no espaço, perdidos entre os nomes indígenas que ainda hoje identificam certos lugares, cidades, bairros, ruas do país...; “índios Frankenstein” refeitos artificialmente a partir de “pedaços de vários índios” espalhados pela documentação histórica escrita pelo colonizador; “índios de papel”, ao insistirmos em trabalhar exclusivamente com fontes escritas não-indígenas, de segunda mão, que primeiramente assumiram o papel de registrar e falar pelos indígenas, papel que nós temos reproduzido nos nossos trabalhos... Isso tem nome: epistemicídio.

Onde estão “a carne”, ou, pelo menos, “os ossos”, dessa gente indígena da qual falamos, falamos e falamos? A sensação que tenho é que só vislumbramos a superfície, formas opacas, reflexos enevoados, epidermes pálidas de todos esses “índios” nas letras e números impressos nas nossas “peles de imagens” – expressão criada pelo xamã Davi Kopenawa Yanomami para se referir aos nossos papéis escritos (Kopenawa e Albert, 2015).

No ano de 2015 “veio ao mundo” o livro *A Queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, fruto da escuta cuidadosa e do registro em linguagem escrita das “palavras dadas” por Davi Kopenawa ao antropólogo francês Bruce Albert ao longo de muitos anos de convivência. No seguinte trecho da obra, Kopenawa expressa sua contundente visão (contra-antropológica?)⁷³ acerca de determinados aspectos culturais que

⁷³ No prefácio do livro, intitulado *O recado da mata*, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro diz que *A queda do céu* traz, “Ao mesmo tempo uma explicação do mundo segundo outra cosmologia e uma caracterização dos Brancos segundo outra antropologia (uma contra-antropologia) [...]” (VIVEIROS DE CASTRO In: KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 24). De minha parte não “fico confortável” com fato de o referencial para entendermos a fala crítica do xamã yanomami sobre nós tenha que ser uma ciência sistematizada pela epistemologia ocidental. Embora Kopenawa promova, de fato, um movimento na direção da tradução das suas tradições, pensamentos e visões visando o nosso entendimento, por que teríamos que denominar sua atitude de “outra antropologia” ou “contra-antropologia”? “Outra antropologia” reforçaria a ideia do indígena como um outro em relação ao “nós ocidental”... E “contra-antropologia”? Seria contra quem?... Contra “nós”, que produzimos uma “antropologia real”? Minhas percepções me levam a entender as

guiam as vidas “dos brancos” e as suas intenções ao querer publicar um livro, “traduzindo” para nosso entendimento aquilo que ele gostaria de compartilhar conosco:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte [...].

[...] O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre.

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana*⁷⁴ que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções. Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta.

A imagem de *Omama*⁷⁵ disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu*⁷⁶! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!”. Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais as

palavras de Davi Kopenawa para muito além desses referenciais disciplinares que, mais uma vez, são nossos...

⁷⁴ “Davi Kopenawa foi iniciado no xamanismo no início da década de 1980, pelo pai de sua esposa, líder da comunidade onde reside atualmente com a família, *Watoriki*. Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimuu*, ‘agir como espírito’) se diz também *yãkoanamuu*, ‘agir sob influência do pó de *yãkoana*’. Embora se use a expressão ‘beber (*koai*) o pó de *yãkoana*’, este é inalado. O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amat’a hi* [...]”. “Diz-se que, ao soprar o pó de *yãkoana* nas narinas de um noviço, o xamã que o inicia lhe transmite seus espíritos *xapiri* com seu ‘sopro vital’ (*wixia* ou *wixi aka*)” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 612).

⁷⁵ “*Omama*” é o demiurgo da “mitologia yanomami”. Ver capítulo 2 de KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.610.

⁷⁶ Grandes festas-cerimônia intercomunitárias que reúnem diversas aldeias yanomami (ver KOPENAWA e ALBERT, 2015).

depositaram em nosso pensamento e desde então nós as temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*⁷⁷, que é o alimento dos *xapiri*⁷⁸. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação⁷⁹ enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (Kopenawa e Albert, 2015, p. 75-77).

...

Diante do exposto até aqui, talvez seja mais adequado assumirmos que temos registrado e produzido, na verdade, “história indigenista” nos últimos 500 anos, uma vez que fazemos isso a partir dos “**nossos**” códigos escritos, “importados” da Europa pelos colonizadores e impostos através da hegemonização da cultura ocidental. Repito o que disse Paulo Seda quase vinte anos atrás: “Uma História Indígena propriamente dita, no nosso entender, ainda está para ser feita” (Seda, In: Oliveira, 2007, p. 193). Pelo que observo hoje, essa situação ainda não mudou significativamente. Para tanto, nos é indispensável recorrer às fontes orais, arqueológicas, artísticas, entre outros tantos “documentos primários” constituídos por **outras escritas** de autorias indígenas.

A escrita [...] é um tema central da arqueologia e da história americanas. É comum encontrarmos especialistas que usam o termo “pré-história”. Na verdade, o termo foi criado para distinguir as sociedades sob uma ótica evolutiva, indicando a “pré-escrita” como uma etapa inferior de desenvolvimento. No entanto, o que distingue a iconografia de um vaso cerâmico, ou um códice pictográfico pré-colombiano, da pedra de Rosetta decifrada por Chapollion? **Quando se consegue decifrar o que está codificado nos elementos pintados e gravados na superfície dos objetos, quando se consegue compreender sua linguagem, percebe-se que a questão deixa de ser a existência da escrita, e passa a ser a diversidade das formas que ela pode assumir.** Da mesma maneira podem ser entendidos os domínios da matemática, as concepções de tempo e de espaço, e as visões de mundo que se traduzem em noções precisas,

⁷⁷ Essa expressão poderia ser traduzida como “árvores das quais se faz o pó de *yãkoana*”, conforme composição indicada na nota 64 deste capítulo (ver mais informações em KOPENAWA e ALBERT, 2015).

⁷⁸ Nas narrativas yanomami, os *xapiri* são “seres-imagens (‘espíritos’) primordiais”, “descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs (*xapiri t’ë pë*). Praticar o xamanismo é *xapirimuu*, ‘agir com o espírito’, tornar-se xamã é *xapiripruu*, ‘tornar-se espírito’. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os ‘espíritos auxiliares’ por ele convocados” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, P.610).

⁷⁹ “A dança de apresentação (*prai ai*) desses seres-imagens (‘espíritos’ *xapiri*) reproduz a dos primeiros ancestrais humanos/animais (*yarori*) no mito de origem do fogo [...] e constitui o protótipo superlativo da dança dos convidados (*h’ama*) na abertura das grandes cerimônias intercomunitárias *reahu*. Esta é realizada em torno da praça central da casa, individualmente no início, depois em grupo. Batendo no chão com os pés, os homens dançam girando sobre si mesmos e brandindo suas armas ou objetos de troca. As mulheres agitam galhos novos de palmeira enquanto se movem para frente e para trás” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, P.612).

decorrentes da observação da natureza, do movimento dos astros e dos ciclos sazonais (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 25, grifo meu).

Complementando essas ideias a partir da crítica feita pela já aqui citada autora indígena sami, Liisa-Rávná Finbog, podemos ter um vislumbre da gravidade do processo de hegemonização ocidental da “cultura do texto escrito” imposta aos povos indígenas colonizados:

[...] onde o colonizador reivindicou o domínio da cultura e da civilidade, o indígena foi batizado na natureza e, assim, criou-se uma oposição binária, fazendo de nós o outro, um processo que tem consequências devastadoras. Considere, por exemplo, como a ideia ocidental de literatura definiu os povos indígenas como se fôssemos analfabetos. Isso foi feito de maneira astuta porque a etimologia do termo literatura enfatiza que a transmissão de conhecimento se dá em formato escrito, ou seja, por meio de livros e obras escritas. No entanto, muitas comunidades indígenas têm uma literatura baseada na oralidade e no corpo. A literatura de povos indígenas – nossos livros de história, de legislação, de conhecimento – se encontra em nossas coisas e objetos, em nossas histórias e corpos (às vezes também sobre eles) (Finbog, In: MASP, 2023, p. 395-396).

É preciso que reconheçamos de uma vez por todas que **tudo é texto**, e que cabe a nós desenvolvermos habilidades, competências, métodos e processos críticos de leitura cada vez mais acurados, afinados com os modos de pensar e organizar o mundo próprios das culturas que produziram intencionalmente todo o sortimento de suportes de informações condensadas em primeira mão nos objetos-corpos, nas paisagens antropizadas (manejadas, modificadas, produzidas culturalmente como território de cada povo) e em todas as outras formas de expressão cultural dos povos que desejamos pesquisar e entender historicamente. Uma História Indígena, de fato, só se fará num movimento transdisciplinar/transepistêmico – com trocas, somas, colaborações e cooperações entre diversas áreas do conhecimento científico ocidental, bem como criando indispensáveis espaços de diálogo real, de **fala e escuta** (no nosso caso, mais de escuta que de fala, inclusive), entre não-indígenas e indígenas, entre a epistemologia ocidental e as epistemologias nativas. Se os indígenas de hoje vão querer compartilhar o campo da disciplina História conosco, aí já são “outros quinhentos”... Creio que sim, para a sorte de todos nós, uma vez que temos, hoje, uma quantidade significativa de indígenas historiadores formados e em formação, em níveis de graduação e pós-graduação, promovendo uma real ocupação dos territórios universitários⁸⁰. Espero que chegue o dia

⁸⁰ Um levantamento divulgado no final do ano de 2025 pelo Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos da Universidade de São Paulo – CEMAA/USP, mapeou, até esse momento, 122 trabalhos de pós-graduação (Teses de Doutorado e Dissertações de Mestrado) no campo da História e áreas afins, produzidos em 36 universidades, por 88 pesquisadores(as) indígenas de 47 etnias diferentes. Os dados

em que nossos colegas, historiadores indígenas, com toda a força de suas culturas originárias somada ao domínio dos códigos da disciplina História, tomem seus lugares de direito e revolucionem nosso campo de atuação. Caberá a nós, então, desocupar esses lugares com o máximo de respeito e alegria por ver essa “revolução” epistemológica acontecer; ou nos tornarmos meros colaboradores da reescrita da História Indígena pelos próprios indígenas, quando assim convier ao todos, se formos solicitados...

Por hora, até que isso se dê, para que ocorra a consolidação da via de abordagem que chamamos aqui de “História Indígena de longa duração”, reafirmamos que é urgentemente necessário que nós, historiadores, atentemos para os chamados dos arqueólogos/antropólogos e criemos, por iniciativa própria, caminhos de trânsito entre disciplinas e epistemologias. Procurarei demonstrar ao longo deste trabalho, como as artes indígenas, tanto produzidas milênios atrás quanto nos últimos quinhentos e poucos anos após a colonização, muito em especial “a escrita da/na cerâmica”, constituem documentos-fontes privilegiadas para um começo de caminhada nessa direção; assim como a investigação das próprias paisagens, o mapeamento e a pesquisa dos antigos territórios indígenas, contextos nos quais aparecem os vestígios arqueológicos.

Nesse sentido, o diálogo da História Indígena de longa duração com diversos subcampos abarcados pela Geografia também impõe-se como fundamental. Especialmente no que tange à formação das paisagens e à diversidade inerente aos conceitos de “território”.

É preciso não perder de vista a relação profunda entre as “paisagens originais” (ambientes naturais) e as culturas humanas (influenciadas por e modificadoras das paisagens) que se instalaram em cada área do planeta, já enfatizada pela Geohistória braudeliana. No caso dos povos indígenas americanos, essa relação sempre foi mais que profunda, sendo mesmo indissociável. Não é possível reconstruir uma História Indígena de longa duração sem nos dedicarmos ao estudo das paisagens manejadas, transformadas em territórios indígenas, por cada cultura que aqui se instalou e/ou originária daqui. Nesse contexto, é de extrema importância observarmos e registrarmos características da conformação geológica/geográfica de cada região e tentar identificar os sinais de intervenção humana, de modificações (intencionais ou não) do “substrato” material a partir do manejo de seus elementos constituintes (– minerais, vegetais e fauna, por exemplo) para termos uma noção mínima de até que ponto a história humana ali vivida interferiu

ativamente na formação de cada paisagem que temos hoje e, em contrapartida, de como cada paisagem influenciou no transcurso dessa História. A “história das paisagens antropizadas”, modificadas pelas pessoas, está impressa em cada nível de deposição dos solos dos sítios arqueológicos, que contém vestígios que comprovam as atividades culturais em cada momento e em cada porção desses lugares. É assim que se identificam antigos territórios indígenas – “lendo” cada camada de solo arqueológico como se elas fossem as páginas de um livro escrito diretamente na Terra.

No caso deste trabalho de pesquisa, percebe-se que a formação geológica e geográfica participou definitivamente de diversos aspectos dos percursos da História humana vivida nos cenários que hoje procuramos explorar. Ora, estamos falando das Minas Gerais – região da *Terra Brasilis* que não teria sido nomeada dessa forma pelos colonizadores se não existissem na “sua pele” e nas “suas entranhas”, certos minérios considerados valiosos por eles...

Porém, muito antes da chegada dos invasores europeus no século XVI, essas mesmas conformações geológico-geográficas daqui já se encontravam em “diálogos milenares” com cada grupo humano que por elas se aventurou em movimentos de migrações, itinerâncias e/ou assentamentos mais permanentes. Conforme veremos com mais detalhes no 4º Capítulo desta tese, temos registros de populações indígenas ocupando diversas paisagens da “Minas antiga” desde cerca de 12 mil anos atrás! E cada povo indígena que por aqui passou ou permaneceu, interagiu com e moldou essas paisagens às suas maneiras – produzindo ferramentas de pedras lascadas e polidas extraídas das formações rochosas locais ou de regiões vizinhas, imprimindo símbolos gráficos pintados ou gravados nos paredões das serras, extraindo argilas locais para a produção de cerâmica, cultivando gêneros agrícolas em áreas cada vez mais férteis e enriquecidas pelas técnicas indígenas de manejo de solo, instalando acampamentos temporários ou aldeias mais ou menos estáveis em zonas mais propícias à habitação e à defesa de seus territórios, estabelecendo roteiros de trânsito fluvial ou por terra – picadas e trilhas ancestrais que passaram a ligar grupos aparentados ou mesmo áreas muito distantes umas das outras e que serviam de percursos profundamente conhecidos pelos indígenas, utilizados para trocas comerciais e culturais, etc...

Aqui chegamos, então, ao recorte geográfico específico desta pesquisa, assim como de outras das nossas investigações acadêmicas: A “Estrada Real”. Desde o início dos nossos estudos no campo da História Indígena, temos insistido em demonstrar a

procedência indígena dos caminhos coloniais que se converteram na rota turística que ganhou o “nome fantasia” de Estrada Real em tempos presentes.

No período da hegemonia do regime monárquico absolutista nos Estados que compõem a Europa ocidental (com antecedentes no medievo, porém mais generalizado entre os séculos XVI e XVIII, se estendendo, em alguns casos, pelo Século XIX), as Estradas Reais, de fato, eram aquelas vias utilizadas para o trânsito da realeza em solos europeus. Assim, não conhecemos documento oficial produzido pela Coroa Portuguesa ou pelos seus colonos americanos que mencione o nome “Estrada Real” para se referir a qualquer via existente no território brasileiro nessa época. O que a documentação histórica mostra e define são os caminhos de cobrança de tributos relativos à mineração, que deveriam ser pagos a interventores e enviados para Portugal. Citemos a seguir, só para dar um exemplo entre outros, parte de um sub-recorte que nos interessa aqui em particular – roteiros e topônimos que compunham o “Caminho Velho” e o “Caminho Novo”, que pode ser encontrado no documento 139 que integra a coletânea do *Códice Matoso*, intitulado “Itinerário geográfico com a verdadeira descrição dos caminhos, estradas, roças, sítios, povoações, lugares, vilas, rios, montes e serras que há da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro até as Minas do Ouro. Composto por Francisco Tavares de Brito. Sevilha. Na oficina de Antônio da Silva. MDCCXXXII [1732]”. Partindo da cidade de São Paulo, o autor indica as seguintes “passagens”:

[...]

Nossa Senhora da Penha (fazenda dos padres da Companhia [de Jesus], e se passa num rio ao sair dela); vila de Mogi (passa-se um rio ao entrar); vila de Jacaré (passa-se, antes de entrar na vila, o rio Paraíba, em canoa); princípio do Capão Grande; Capela; vila de Taubaté; vila de Pindamonhangaba; Guaratinguetá.

A esta vila também vem dar o caminho de Parati, que chamam o Caminho Velho, e quem sai de Parati, vem ao Bananal, sobe a inacessível serra [do Mar] e descansa na Aparição; passa-se o rio Paraitinga (que toma aqui o nome das serranias por onde passa e logo depois se chama Paraíba do Sul); e se pernoita no sítio que também toma o nome do rio; Afonso Martins; passa-se aqui o Facão, que é um *carreirinho // que vai pelo alto de um cume, no qual apenas passa um cavalo ou passa um homem a pé, e se acaso declina para alguma das partes se precipita.

Vai-se à Encruzilhada e se entra depois na vila de Guaratinguetá, já dita, e dela se parte para as Minas, passando-se em canoa, e daí a breve distância o rio Paraíba, no sítio de Aipacaré; e se prossegue a caminho das Minas.

Sítios ou roças deste caminho

Embaú; passa-se um rio vinte vezes, e por isso se chama o Passa Vinte; sobe-se a notável cordilheira ou serra da Mantiqueira; passa-se outro rio trinta vezes e lhe chamam o Passa Trinta; e se vai ao Pinheirinho; daí a Rio Verde; Pouso Alto; Boa Vista.

Sobe-se um monte em cujo cume se dilata a vista circularmente pelos horizontes, com igualdade e sem obstáculo algum ou estorvo de outro monte que se oponha, em que dá mostras da sua grande eminência; e se vai a Caxambu, onde há um monte cuja falda é // lambida de todo o gênero de caça que ali vem gostar daquela terra, por ser aprazível, se bem que muito salitrada.

Baependi; Pedro Paulo; Ingaí; Traiutuba; Carrancas; rio Grande; Tijuco; rio das Mortes Pequeno.

Entra-se na vila de São João del-Rei, no Rio das Mortes. Desta vila se vai para as Minas Gerais em cinco ou seis dias por uma de duas estradas, ambas quase iguais assim na extensão como nas comodidades e caminhos. Uma se intitula o Caminho Velho; outra, o Caminho Novo. A estrada velha se toma à mão direita e a estrada nova fica à mão esquerda, cujos sítios ou roças de uma e outra são as seguintes:

Caminho Velho

Logo que se sai da vila de São João se passa em canoa o rio das Mortes (se se não quer passar na ponte, de que se paga quarenta *réis) e se vai ao Carandaí; Cataguases; Camapuã; Carijós; Macabelo.

Caminho Novo

Carandaí; Lagoa Dourada (toma este nome todo aquele terreno, usurpando-o da lagoa vizinha); Camapuã; Redondo; Congonhas; Macabelo (Francisco Tavares de Brito, Códice Costa Matoso, p. 902-903).

Desse modo, “Caminho Velho”, “Caminho Novo”, “Caminho do Sabarabuçu”, “Caminho dos Diamantes” – são as nomenclaturas que aparecem, cujos roteiros e descrições ficaram registrados nos documentos coloniais.

Sendo assim, autores que tendem a produzir interpretações mais rigorosas dos dados e fatos registrados em documentos escritos poderiam afirmar que a “Estrada Real” não existe, nunca existiu, no Brasil. E, logo, se não existe nos documentos, seria um falso recorte de pesquisa. Se considerarmos ainda que a presente investigação recua a tempos “pré-coloniais”, além de falso, o recorte espacial em torno da “Estrada Real” seria anacrônico, uma vez que tais vias só serão estabelecidas e algo estruturadas após a colonização portuguesa do nosso território, com a apropriação de rotas indígenas ancestrais, como reafirmamos.

Porém, na perspectiva de abordagem do tempo-espço que adotamos aqui, consideramos que seja fundamental reconhecermos o potencial infinito do presente de alterar o passado, sempre adicionando novas camadas de significações, de perspectivas, de “leituras” e de interpretações da História, na longa duração. E se a “Estrada Real” passou a existir como um “produto turístico” a partir da criação do Instituto Estrada Real, em 1999, pelo Sistema FIEMG (– Federação das Indústrias do Estado de Minas Gerais), tornando-se um dos maiores e mais bem divulgados roteiros turísticos brasileiros, ao se reapropriar dos

mais de 1.630 quilômetros de extensão⁸¹ dos caminhos coloniais da apropriação das nossas riquezas minerais, esse fato do tempo presente reproduz e reflete a iniciativa exploratória do Ocidente colonizador num contínuo que expressa a permanência desses processos, representando, assim, um exemplo plenamente palpável da historicidade que vincula o demarcado regime colonial típico dos séculos XVI ao XVIII, aos desdobramentos da colonialidade a partir do século XIX, que perduram até a contemporaneidade.

Portanto, defendemos que o recorte é legítimo, do ponto de vista retrospectivo. Mais ainda considerando que, embora tenha havido certo grau de invenção⁸², a origem primordial dos roteiros contemporâneos estabelecidos como caminhos da Estrada Real turística de hoje é indígena “pré-colonial”, e a comprovação desse fato pode contribuir para que populações remanescentes ou descendentes de povos indígenas locais possam empreender, a qualquer momento, retomadas simbólicas e/ou mesmo materiais desse marco territorial – uma cicatriz indelével das expropriações violentas impingidas pelos colonizadores e seus “herdeiros” contra os originários dessas terras.

Quando nos colocamos o desafio de trazer a Estrada Real como um tema de estudos para o campo da História, parece necessário situá-la em alguma subárea da historiografia... Porém, visualizo a Estrada Real como um “objeto” inerentemente transversal, transdisciplinar. Poderia, por exemplo, ser abordada tanto por estudiosos da “História do Espaço”, uma vez que constitui um elemento projetado e construído no espaço (embora o conceito de “espaço” seja um tanto impessoal ou “desumanizado” demais), quanto por pesquisadores que tratam do viés mais turístico contemporâneo, ligado aos estudos do patrimônio cultural, suas implicações e usos. De minha parte, acredito que o mais adequado seja abordar a Estrada Real a partir do campo da História da formação territorial/social do Brasil e de Minas Gerais e como um marco que atravessa a História Indígena de longa duração, uma vez que veio sendo construída desde muitos milênios atrás a partir dos roteiros indígenas, integrou os movimentos de apropriação territorial dos conquistadores europeus em busca de riquezas no período colonial e, finalmente, “virou” substrato para o turismo contemporâneo. Nas paisagens cortadas pelos caminhos da Estrada Real foram se configurando territórios (muitas vezes em confronto), foram se organizando sistemas econômicos (produtivos, comerciais, etc...) diversos, foram vividas muitas camadas de histórias, por vários personagens, povos, sociedades e culturas

⁸¹ Fonte das informações: <<https://institutoestradaREAL.com.br/>> Acesso em 23 dez. 2025.

⁸² Sobre as “invenções” de trajetos que hoje compõem os caminhos da Estrada Real turística, ver entrevista com o geógrafo e topógrafo Ricardo Carvalho Couto, no “Anexo 2” da minha dissertação de Mestrado (SALES, 2012, p. 332-334).

diferentes que ali se sucederam ou conviveram, desde a “nossa antiguidade” até os tempos presentes. Assim, essa Estrada “participa” da nossa História; além de ser um elemento inscrito nas paisagens historicamente construídas que corta, é, também, personagem histórico que “viveu” diversas fases ao longo do tempo.

O estudo da “Estrada Real primitiva” – das antigas rotas indígenas que originaram seus caminhos, ainda carece de “substância”. Tanto a Arqueologia quanto a História dos Caminhos no Brasil, são campos de trabalho ainda muito pouco explorados, se compararmos com o que acontece em relação aos *senderos*, *caminhos antiguos* e *rutas ancestrales* na América Hispânica⁸³. cremos que isso ocorre por aqui, principalmente, por causa da tendência à ultraespecialização que caracteriza diversas áreas de estudo no nosso país, somada à falta de interesse ou capacitação para aplicar a diversidade de meios e metodologias eficientes de que já dispomos ou de estabelecer diálogos transdisciplinares visando mapear e analisar vestígios arqueológicos ainda presentes no entorno dos caminhos que ora compõem nossa Estrada Real. Ainda que esses seus caminhos, na prática, se configurem muito mais como roteiros de deslocamento (uma vez que a maior parte das vias não foi, até hoje, estruturada materialmente, pavimentada com pedras ou qualquer outro material durável, por exemplo), nos seus entornos podemos encontrar sítios arqueológicos indígenas contendo diversos tipos de vestígios – provas incontestáveis de demarcações e territorializações desses povos nas suas paisagens. O mapeamento desses marcos vestigiais da presença indígena ancestral nas rotas da Estrada Real tem sido o objetivo principal das nossas pesquisas realizadas já há mais de uma década⁸⁴, mas ainda há muito a ser feito...

Sem dúvida, a “fase” mais estudada da Estrada Real vai do seu estabelecimento como rota de penetração da colonização do litoral para o interior (rumo norte) do sudeste brasileiro a partir do século XVI e, posteriormente (até o século XVIII), como conjunto de caminhos “melhorados” a partir das trilhas indígenas, utilizados para escoamento da extração de riquezas minerais, contendo postos de cobrança de impostos a mando da Coroa Portuguesa. Não vou me alongar em considerações sobre esse período nesse momento, pois voltarei ao assunto adiante e, ademais, já tratei dele no “Capítulo 2 : Territorialização, vida cotidiana e os caminhos coloniais”, da minha dissertação de mestrado em História,

⁸³ Ver, por exemplo, diversos trabalhos de pesquisa sobre caminhos indígenas antigos no México em *Arqueología Mexicana*. Editorial Raíces S.A. de C.V./ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Volume XIV, nº 81, *Rutas y Caminos en el México Prehispánico*, 2006.

⁸⁴ Ver: RESENDE, SALES, ROCHA e FONSECA, 2010; SALES, 2012; RESENDE, SANTOS, SALES, ROCHA e COUTO, 2014; SALES, RESENDE, SANTOS e ROCHA, 20019.

intitulada *A Estrada Real nos cenários arqueológico, colonial e contemporâneo* (2012)⁸⁵, cuja escrita me baseei em trabalhos “clássicos” da historiografia brasileira, como *Caminhos de Minas Gerais* (1971), de Demerval José Pimenta; *Caminhos e Fronteiras* (1957) e *Monções* (1990), de Sérgio Buarque de Holanda e *Capítulos de História Colonial: Caminhos antigos e o povoamento no Brasil* (1982), de Capistrano de Abreu – obras que já levantavam a hipótese da origem indígena ancestral dessas rotas e enfatizavam a importância do estudo das vias de trânsito no Brasil e na Minas Gerais colonial como mecanismo de entendimento de processos históricos, da organização do espaço social a partir do geográfico e das territorializações que permitem reconstruir múltiplos aspectos dos âmbitos socioeconômico e de interação cultural intra e entre diferentes sociedades. Além dos pioneiros citados, recorri ainda a trabalhos mais recentes, da lavra autoral de historiadores como Renato P. Venâncio⁸⁶, Carla M. J. Anastasia e Junia F. Furtado⁸⁷, Dora Shellard Corrêa⁸⁸, e de geógrafos como Antonio Robert Moraes⁸⁹, que também abordam diretamente ou tangenciam a “história da formação territorial do Brasil colonial” destacando a incontestável presença indígena nesse contexto. Renato Venâncio, por exemplo, no artigo “Caminho Novo: a longa duração”, cita pesquisas da arqueóloga Maria Beltrão⁹⁰ que evidenciam a existência de ocupações humanas no trecho da “Estrada Real” conhecido como “Caminho Novo” (entre “Vila Rica”, atual Ouro Preto e o Rio de Janeiro) já há cerca de dez mil anos atrás, como um possível desdobramento de um eixo inicial de povoamento “pré-histórico”, que, tendo como ponto de partida os Andes e/ou a Amazônia, teria chegado ao sudeste brasileiro, alcançando o litoral atlântico. Venâncio propõem um diálogo entre Maria Beltrão e Capistrano de Abreu para mostrar que, não só a “malha viária”, mas também os pontos de assentamento indígenas ao longo de seus roteiros de deslocamentos ancestrais, constituíram “estruturas pré-coloniais usurpadas” pelos

⁸⁵ Disponível em: <<https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/dissertacaoCristianoLima.pdf>> Acesso em: 13 dez. 2025.

⁸⁶ VENÂNCIO, Renato Pinto. Caminho Novo: a longa duração. *Varia História*, Belo Horizonte: UFMG - Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, v. 21, 2000, p. 181-189.

⁸⁷ ANASTASIA, C. M.J.; FURTADO, J. F. A estrada real na história das Minas Gerais. *História e Perspectiva*, Uberlândia, 1999, v.20/21, p. 33-54.

⁸⁸ CORRÊA, Dora Shellard. Descrições de paisagens: construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. In: *Varia História*. Belo Horizonte, vol 24, nº 39, jan/jun 2008, p. 135-152.

⁸⁹ MORAES, Antonio Carlos Robert. *As bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no ‘longo’ século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 2000 e MORAES, Antonio Carlos Robert. *Território e História no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

⁹⁰ BELTRÃO, Maria da Conceição, et al. Arqueologia e História. Um binômio para a sistematização da transdisciplinaridade. *Anuário do Staden*. Estudos Brasileiros, n.36, 1988.

conquistadores, originando tanto o “eixo fundamental de ligação entre o litoral e a região aurífera”, como os primeiros povoados do “Brasil-colônia” (Venâncio, 2000).

Convém citarmos aqui, por fim, a tese de doutorado da historiadora Núbia Braga Ribeiro – *Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII* (2008), publicada como livro em 2022, que, de alguma forma, atualiza os trabalhos mencionados anteriormente. Ainda que a abordagem de todos se caracterize por um “viés ocidental” proeminente, ao associar a História Indígena à mineração, de fato, a questão da terra se configura como um tema transversal geral, que perpassa diversas dimensões da História. Conforme Ribeiro:

[...] O ofício do historiador é analisar como uma sociedade se transformou e a pesquisa histórica se articula com base no lugar da produção socioeconômica, política e cultural.

As sociedades indígenas na colônia mantinham em suas culturas comportamentos, maneiras de se organizarem economicamente com base na terra. Afinal eram povos cujos mitos e rituais eram preservados a partir do contato com a terra e a sobrevivência extraída dela. “As culturas não são entidades abstratas, só vivem sustentadas por grupos humanos, adaptados a um meio geográfico, comprometidos numa história”⁹¹. É essencial à compreensão das lutas indígenas não dissociá-las da história da terra e vice-versa, tampouco apartar-se das esferas sociais e culturais da vida desses povos. Nota-se que as influências dos valores e dos julgamentos culturais dos indígenas por parte dos colonizadores deram a tônica à formulação da política indigenista, desaguando no domínio e no controle das Terras que habitavam. Para compreender o elo entre a história da terra, colonização e história indígena é necessário retomar a imagem edificada dos indígenas na ótica das elites, das autoridades coloniais civis, eclesiásticas, configurando as concepções que influenciaram na elaboração da política indigenista [...] (Ribeiro, 2022, p.42).

A política adotada não foi contraditória como alguns autores defendem. A oscilação nessa matéria da mudança das leis foi **oportunista**, caminhava ao sabor das circunstâncias e era alterada quando necessário. A domesticação e/ou extermínio foi autorizado *pari passu* com a desqualificação do gentio. Na política traçada, estão as raízes da dominação e do poder daqueles que se julgaram os descobridores das terras de além-mar e das minas do ouro, e elaboraram estratégias mesmo que oscilantes para os sertões e fronteiras de Minas com outras capitanias com a finalidade de extrair riquezas, mascarada em prol da civilização (Ribeiro, 2022, p.43, grifo meu).

No discurso das elites é preciso diagnosticar como se registrou o conjunto simbólico cultural dos indígenas, questionado e rejeitado no mundo do colonizador. Com isso, o uso de argumentos forjados foi recorrente para se apropriarem das terras no exercício da dominação.

A partir dessas proposições, a matriz construída no discurso congelou, na longa duração, a visão que prevalece do indígena como avesso ao trabalho, preguiçoso, indolente, inferior, selvagem e violento. Essa linha de pensamento deixou rastros nos estudos dos povos indígenas [...] (Ribeiro, 2022, p.43).

⁹¹ Citação de: WACHTAL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novos problemas*, 1888, p.29.

Ribeiro mostra a indissociabilidade entre a pesquisa voltada para a História Indígena e para a “história da terra” ou da formação territorial no contexto brasileiro (eu diria mesmo americano...), falando mais especificamente dos territórios coloniais mineiros, apontando, também, imagens distorcidas que foram criadas pelos colonizadores sobre os indígenas daqui nesse período, e que permanecem vigorando até os dias de hoje no “imaginário brasileiro”, contaminando, inclusive, os próprios estudos sobre os povos indígenas – campo no qual, constantemente, ainda ressurgem abordagens crivadas de colonialismos.

Uma maneira de “decolonizar” nossas pesquisas seria rever questões, temas e conceitos básicos, essenciais para nossas áreas de atuação, buscando construir relações entre ideias que parecem consensuais na cultura ocidental com as visões indígenas sobre cada tema ou conceito. No âmbito desta tese vamos retomar algumas discussões “antigas” para fazer esse “caminho de volta” a certos temas/conceitos buscando questioná-los e amplificá-los, ensaiando uma abordagem transepistêmica, que coloque em diálogos, confrontos ou colaborações, perspectivas ocidentais e nativas.

Aqui importa, por exemplo, voltarmos brevemente ao recorrente tema da mineração. Num correr de olhos sobre nossa historiografia é fácil constatar que a esmagadora maioria dos trabalhos historiográficos sobre a Minas do período colonial trata o avanço dos europeus e dos colonos sobre os territórios mineiros como uma epopeia heroica desses invasores, “desumanizando” paisagens milenarmente antropizadas pelos povos originários daqui. Os antigos territórios indígenas plenamente ocupados desde milênios atrás, são chamados de “sertões”, espaços vazios, terras “virgens” a serem penetradas e conquistadas. “Os índios” são simplesmente convertidos em aliados ou inimigos nessas empreitadas. Não são gentes, são coisas daqueles cenários selvagens, instrumentalizados, produzidos pelas espertezas coloniais e mentalidades colonialistas. “Os índios” aparecem como mais alguns elementos salpicados nos palcos nos quais os colonizadores-protagonistas encenam o grande teatro da História que querem construir e deixar registrada nos documentos escritos. E a maioria de nós, historiadores brasileiros, até hoje, temos nos comportado como “índios mansos”, “bons colaboradores” da colonialidade, da hegemonia do Ocidente, ao repetirmos, repetirmos e repetirmos essa farsa nos nossos trabalhos...

Mas, e se, ao invés de perpetuarmos ideias sedimentadas, fizéssemos algo diferente e tentássemos pensar a colonização e a mineração através de olhares nativos, das versões dos indígenas daqui? Bem, infelizmente, não temos no nosso país notícias da

existência de obra escrita por nenhum indígena ou autor de ascendência indígena durante o período colonial, como foi o caso de Felipe Guamán Poma de Ayala, cronista de origem inca, que escreveu um dos livros mais importantes da historiografia mundial – *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616)⁹², mostrando, com riqueza de detalhes e na perspectiva indígena (através de textos em castelhano do século XVI e quéchua, além de mais de 390 gravuras/ilustrações), diversos aspectos da sociedade peruana e do mundo andino em geral impactado pela conquista europeia. Em contrapartida temos, no presente, diversas passagens nas publicações de autores indígenas brasileiros que nos dão a noção da verdadeira catástrofe que representou e ainda representa a colonização e a atividade minerária para as sociedades indígenas daqui. Do noroeste amazônico, fronteira entre Brasil e Venezuela, Davi Kopenawa Yanomami nos envia seu recado:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! *Omama* nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os *xapiri*. Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só. E é esse o único pensamento direito (Kopenawa e Albert, 2015, p. 252-253).

[...] Seus antepassados não descobriram esta terra, não! Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de *Omama*. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas (Kopenawa e Albert, 2015, p. 253).

Entre muitas outras menções diretas ao garimpo e à mineração, Davi Kopenawa mandou escrever uma parte inteira – “A fumaça do metal” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 221-372) –, para o já mencionado livro em parceria com Bruce Albert, detalhando os profundos impactos dessas atividades nos territórios yanomami a partir da década de 1980, que, não por acaso, precede a parte final, o trágico desfecho da obra – “A queda do céu”. Vejamos alguns trechos:

⁹² A obra de Ayala encontra-se, hoje, na Biblioteca Real da Dinamarca. Disponível para consulta *on line* em: <<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>> Acesso em: 30 dez. 2025.

Depois de ter voltado a trabalhar para a Funai, tinha visto os brancos rasgarem o chão da floresta para construir uma estrada. Eu os tinha visto derrubar suas árvores e queimá-las para plantar capim. Eu conhecia o rastro de terras vazias e de doenças que deixam atrás de si. Apesar disso, sabia ainda pouca coisa a respeito deles. Foi quando os garimpeiros chegaram até nós que realmente entendi de que eram capazes os *napë*! Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru* – ouro. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas. Sujaram os rios com lamas amareladas e os enfumacaram com a epidemia *xawara* de seus maquinários⁹³. Então, meu peito voltou a se encher de raiva e de angústia, ao vê-los devastar as nascentes dos rios com voracidade de cães famintos. Tudo isso para encontrar ouro, para os outros brancos poderem com ele fazer dentes e enfeites, ou só para esconder em suas casas! Naquela época, eu tinha acabado de aprender a defender os limites de nossa floresta. Ainda não estava acostumado à ideia de que precisava também defender suas árvores, seus animais, seus cursos d'água e seus peixes. Mas entendi logo que os garimpeiros eram verdadeiros comedores de terra e que iam devastar tudo na floresta [...].

Se deixarmos os garimpeiros cavarem por toda parte, como porcos-do-mato, os rios da floresta logo vão se transformar em poças lamacentas, cheias de óleo de motor e lixo. Eles também lavam o pó de ouro misturando-o com o que chamam de azougue. Os outros brancos chamam isso de mercúrio⁹⁴. Todas essas coisas sujas e perigosas fazem as águas ficarem doentes e tornam a carne dos peixes mole e podre. Quem os come corre o risco de morrer de disenteria, descarnado, com violentas dores de barriga e tonturas. Os donos das águas são os espíritos das arraías, dos poraquês, das sucurs, dos jacarés e dos botos [...]. Se os garimpeiros sujarem as nascentes dos rios, todos eles morrerão e as águas desaparecerão com eles. Fugirão de volta para dentro da terra. Aí, como poderemos matar nossa sede? Morreremos todos com os lábios ressecados. [...]

Antigamente, nossos maiores não ficavam morrendo à toa. Desde a chegada dos garimpeiros é diferente. A maior parte de nossos pais e avós foi devorada por suas doenças. Nas terras altas, muitos dos nossos estão agora morando em casas desabadas, cobertas de lonas de plástico velho. Os jovens, órfãos, não abrem mais roças e não vão mais caçar. Ficam na rede o dia todo, ardendo em febre. É por tudo isso que não queremos garimpeiros na floresta em que *Omama* criou nossos ancestrais. O pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de *napë worëri pë*, os “espíritos queixada forasteiros”, porque não param de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pë*, os “comedores de terra”⁹⁵ (Kopenawa e Albert, 2015, p. 335-337).

⁹³ Como veremos mais detalhadamente a seguir, Davi Kopenawa associa a fumaça emitida pelos combustíveis queimados para fazer funcionar as máquinas utilizadas nos garimpos de ouro e os próprios metais extraídos do solo às epidemias ou “*xawara*” (na língua própria), que grassaram entre seu povo, causando a morte de milhares de indivíduos ao longo de todos os anos de contato com “os brancos” (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

⁹⁴ Sobre a contaminação dos Yanomami por mercúrio de garimpo no final da década de 1980, ver CASTRO, Miriam B. et al. “Mercury Levels in Yanomami Indians Hair from Roraima-Brazil”. In: FARMER, John G. (Org.) *Heavy Metals in the Environment*. Edimburgo: CEP Consultants, 1991, pp 367-70 (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 698).

⁹⁵ Os queixadas desapareceram do território dos Yanomami no Brasil pelo menos durante uma década a partir da invasão dos garimpeiros, no final dos anos 1980. Esse desaparecimento pode ter sido causado por uma epidemia associada à introdução de porcos domésticos [ver FRAGOSO, José Manuel V. “Desapariciones locales del baquiro labiado (Tayassu Pecari) em la Amazonia: migración, sobre-cosecha, o epidemia”. In: FANG, T. G. et al. (Orgs). *Manejo de fauna silvestre em la Amazonia*. Lima: Unap; University of Florida; GEF – Universidad Mayor de San Andrés, 1997]. Os queixadas são, juntamente com a antas, as presas mais

Do município de Normandia, que contém parte das Terras Indígenas Raposa Serra do Sol, situado no extremo norte de Roraima (fronteira com a Guiana), antigo distrito da capital do estado, Boa Vista, Jaider Esbell deixou registrada sua visão sobre o impacto do garimpo para seu povo, os Makuxi, na forma de uma tristíssima passagem memorialística mal disfarçada em prosa poética, publicada no seu segundo livro – *Tardes de Agosto: manhãs de setembro: noites de outubro* (2013):

Lembro-me, estava na fazenda Boqueirão da Lua e era um menino vaqueiro de doze anos, quando chegaram os corpos no porto da fazenda. Arrelhávamos os cavalos no barracão, quando, no rio, os corpos eram retirados da canoa e colocados em uma velha caminhonete e trasladados para Normandia. Não pude ver direito, deviam ser garimpeiros mortos nas tocaias na saída do barraco. Era gente demais nesse rio acima e vez ou outra desciam corpos. Era comum e igual; sem ninguém pra esperar.

Lembro-me, estava em casa com meus irmãos menores, todos já dormiam e eu vigiava trancado dentro de casa. Mamãe devia ter ido à igreja. Papai, ao garimpo. Os cachorros grunhiram sem latir e saíram, afastando-se meio abaixados e arrepiados. Eu já sabia, era sinal de algo diferente, tamanduá ou raposa. Abri levemente a janela de tábuas pintada com um azul fraco e vi um casal de idosos e duas crianças agarradas às suas pernas. Eram magros com roupas simples, desbotadas e um pouco esfarrapadas. Olhavam-me sem dizer nada, nem seus olhos me diziam alguma coisa. Eu criança, fiquei a olhá-los e, não sei como, voltei a fechar a janela e preferi não olhar. Entendi, enfim, que os índios não eram fantasmas, mas pareciam que estavam de passagem. Senti muito medo. Não dos índios, mas do que poderia representar aquela visita inesperada.

Depois, soube que fugiam das balas do fazendeiro. Da guerra que eu fazia parte meio sem saber.

Assustados, sem destinos nos olhos, parados, estáticos, sem vida ou vontade, iam pelas crianças. Passaram, pegaram algumas frutas, pois tinha muito, manga, laranja, jenipapo. Pegaram água na beira do poço, beiju no forno, pimenta na horta, buchada seca e gordura no varal. Do varal, eles levaram umas camisas velhas. Sei que foi assim porque consenti quando lhes olhei com olhar de aliado. Estavam de passagem e com pressa. Rumaram. Fiquei ainda menor na demora do tempo da vigilância em casa só com os curumins, meus irmãos. Foi assim que eu entrei na guerra, ajudando os sobreviventes a esconder o futuro por alguns dias. Eu ainda era bem pequeno e já estava no futuro.

Agora entendo aqueles guerreiros trepados nos taxizeiros⁹⁶ com arcos e flechas habilidosas e nós, crianças, fugindo com medo. Eram os makuxis que atravessavam por cima da serra pra ir a Normandia, fugindo da guerra quando as passagens estavam jagunçadas [...].

[...] Por causa da guerra, eles faziam suas roças em cima da serra e não no sopé como de costume. Era por isso. Era por isso que morria criança, direto; de fome, de desnutrição, da falta de roça. Ouvia tiros e um vento de agouro subia por cima da serra. Via torres de urubus voando alto e ninguém me dizia nada por medo ou não me lembro.

Lembro-me, mamãe, eu e os cachorros saímos cedo pra maloca Santa Cruz pela subida da fuga dos índios da guerra. Numa missão secreta, levamos mantimentos

valorizadas pelos caçadores yanomami, em particular para suas grandes festas intercomunitárias *reahu* (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 660).

⁹⁶ “Denominação comum a várias árvores do gênero *Tachigali* ou *Sclerolobium*, da família das leguminosas ou das poligonáceas, nativas da Amazônia; formigueira, pau-de-formiga, pau-de-novato, taxi, taixi.” Fonte: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/taxizeiro>> Acesso em: 05 jan. 2026.

para os sitiados por cima da serra alta, entre pedras grandes e íngremes. Mistério e muito medo, ninguém queria ir. Eu ia com minha mãe. Levamos açúcar, óleo, sabão, roupas, calçados e outras coisas que eles usavam. Trouxemos pajuaru, buriti, cana, padapadas e algo mais deles, como carne de caça.

Lá, lembro-me, havia muita tristeza no ar. Tudo parecia suspenso, balançando no vento. Sempre estavam sós, as mulheres, e foram elas com seus gestos próprios que logo que vi percebi que aquilo seria eterno. Eu não escutava porque não podia. Ficava por longe, mas imaginava, vendo as lamentações, o apontar dos dedos e os esmurros no coração, de dor. Dor de mulher, dor de mãe, dor de mais ninguém.

Os homens que ainda restavam, as lideranças, os flechadores, os vaqueiros, os tiradores de palha, os fazedores de canoa, os pajés, os lenhadores, os professores, todos estavam fora, tentando fazer alguma coisa pra ajudar, capinando, plantando, cercando, espantando o gado, apanhando, flechando, se humilhando, escrevendo, indo pra Boa Vista, escrevendo pra Europa.

As mulheres, lá com minha mãe. Eu, por ali, olhando os patos já grandinhos, todos sujos de lama. As crianças da minha idade não tinham a minha vida. Viviam assustadas com a dor no rosto. Logo, estariam rindo. As comadres nas suas trocas e os meninos já menos tristes, agora, estavam se abrindo.

Hoje, entendo o porquê daquelas muralhas que fechavam a passagem aonde a gente ia pegar araquá miúdo, logo curvando a serra. Cercavam a aldeia por todos os lados e os mantinham encurralados como gado, sem nada, no tempo. Sem pescar, sem caçar, sem fazer canoa, roça, palhoça, paçoca. Plantar, só em cima da serra. Se criassem, tinham que dar a cota. Sem escola, sem igreja, sem roça, sem peixe, sem panela de barro, sem pimenta, sem nada, como animal em extinção.

Tudo acontecia atrás da minha casa e ninguém queria ir com minha mãe. Eu ia. Sem saber, ajudava na guerra [...] (Esbell, 2013, p. 59-62).

As tragédias narradas por Kopenawa e Esbell, acontecidas em duas áreas distintas da Amazônia no final da década de 1980 e início dos anos 90, nada mais são que absurdas recorrências, permanências, resultado de contínuos processos da colonialidade exploratória tendo a busca desenfreada por riquezas minerais como motor e justificativa para as maiores insanidades e atrocidades cometidas contra a Terra e seus povos originários. A partir dos textos dos autores indígenas nossos contemporâneos e através de um fácil exercício imaginativo, podemos ter um vislumbre das horrendas situações vivenciadas pelos indígenas no período colonial nas Minas Gerais desde o século XVI – época em que tudo por aqui era ainda muito mais precário, drástico e violento...

Nesse contexto, não poderia deixar de trazer, ainda, uma referência ao mais recente crime-catástrofe da incansável e faminta “máquina minerária”, ocorrido no ano de 2019, em território localizado no entorno, a noroeste, do Caminho Velho da Estrada Real (a oeste do entroncamento dos quatro caminhos que compõem a rota turística), na voz de Ailton Krenak:

[...] Vai completar quatro anos que um rio, uma bacia hidrográfica do Brasil, foi cauterizado pela lama química da mineração que, os jornais diziam, matou o Rio Doce. A lama da mineração matou o Rio Doce.

Eu pertenço a uma família, Krenak, que vive na margem esquerda daquele rio. No mapa é o Rio Doce, mas na nossa subjetividade ele é o nosso avô. E o nome

dele é “Watu”. Nós cantamos para o “Watu”, nós enfiamos nossas crianças dentro dele para vacinar as crianças. Conversamos com ele, sonhamos com ele e ele nos manda sonhos de presente.

Isso nos mantém com alguma sanidade; possibilita que a gente constitua uma comunidade que tem uma perspectiva comum de viver num lugar e de valorizar os diferentes atributos que esse lugar tem. A montanha que está do outro lado do rio, o corpo do rio, o som dele, a voz dele.

Quando a lama passou devastando a calha do rio inteiro numa extensão de 600 quilômetros, e acho que todos vocês tiveram notícia disso, então eu não vou ficar apavorando vocês com os detalhes desse crime, a nossa vida foi abalada. Ficamos reféns do corpo do rio em estado de coma. Os brancos dizendo que o rio está morto, e nós dizemos que o rio está em coma.

Se o seu avô estiver morto é uma coisa, mas se estiver em coma é diferente. Alguém em coma pode viver de novo, alguém morto acabou.

Em algum momento, para as mineradoras, era bom dizer que o rio morreu. “Sinto muito, o rio morreu”, eles choram e tal. Quando nós começamos a dizer: “Oh Watu Mirare re”, [ou seja,] o “Watu” está vivo, o “Watu” está em coma e nós vamos ficar velando “Watu” até ele voltar. Olhem o campo da subjetividade, vejam como que ele tem potência. Não é sem razão que o território da subjetividade também é disputado.

O Rio não é só uma matéria para os especialistas estudarem e produzirem. Ele é um lugar onde as pessoas, especialmente aquelas que se constituem como sujeitos coletivos, e não indivíduos... Essa potência [é forte] para aquelas pessoas que vivem uma experiência de sujeito coletivo, mas diminui muito quando é apreciada na perspectiva do sujeito singular, da pessoa que quer ser dono dessa taça, dono dessa mesa, desse prédio. Isso é patrimônio imaterial; o rio não.

Se nós pudéssemos relacionar aquela entidade com alguma coisa, seria com a memória. Menos com o patrimônio e muito com a memória. Apesar de memória e patrimônio parecerem indissociáveis, ou quase difíceis de demarcar, no exercício da vida, no exercício vivo, você aprende a diferença entre memória e patrimônio.

Para os povos indígenas, para os quilombolas, para os povos de matriz africana que numa sociedade individualista, capitalista, disputam um lugar para continuar reproduzindo a sua subjetividade, é fundamental esse exercício de reconhecer os diferentes campos de luta e de disputa a partir dos lugares onde nossas comunidades vivem (Campos e Krenak, 2022, p. 51-54, grifos meus).

Esse trecho coletado de uma fala de Ailton Krenak nos leva a pensar no que há de comum em relação à concepção de Território no contexto das epistemologias nativas.

Na “cultura ocidental”, tratamos “território” como um conceito amplamente presente e debatido nos campos da política, da economia, da cultura, das ciências, etc..., sendo que área da ciência ocidental que se dedica mais ampla e profundamente ao estudo do conceito de território é a Geografia. No Brasil, temos uma produção intelectual considerada de excelência sobre esse tema, a respeito da qual não falaremos detalhadamente aqui, devido às limitações de um trabalho como este. O próprio Milton Santos, provavelmente o geógrafo brasileiro mais estudado no país (e mundo afora), anteriormente citado aqui, publicou diversos trabalhos sobre a construção do conceito de

território⁹⁷. Ademais, Marcos Aurélio Saquet, geógrafo que vem se dedicando ao estudo das territorialidades numa perspectiva que procura integrar espaço, tempo e cultura, também produziu uma síntese riquíssima em *Abordagens e concepções de território* – livro publicado originalmente no ano de 2007 e, desde então, reeditado e utilizado como uma referência importante para pensarmos esse conceito. Nessa sua obra fundamental, Saquet analisa a evolução, no tempo, das “camadas de significação” que compõem, historicamente, o conceito de território, muito para além da mera delimitação de espaços, sintetizando debates ocorridos em solos europeus (principalmente no campo da geografia italiana) e brasileiros, enfatizando, também, a necessidade de adequarmos essa conceituação às dinâmicas socioespaciais próprias da realidade latino-americana, sem perder de vista os saberes nativos/populares e os atuais processos de descolonização das ciências⁹⁸. O autor parte de uma abordagem crítica e materialista marxista, na qual os processos de territorialização, desterritorialização e/ou reterritorialização são explicados como consequências de conflitos sociais e culturais, para chegar, finalmente, às dimensões imateriais que comporiam territórios. “O território, assim, resulta como conteúdo, meio e processo de relações sociais. Essas relações sociais que são, ao mesmo tempo, materiais, substantivam o território” (Dematteis, in.: Saquet, 2024, p. 08-09).

Nessa linha de raciocínio, aqui nos interessa muito mais diretamente identificar modos como os povos indígenas daqui “conceituam” ou melhor, se referem aos seus territórios. No trecho supracitado de Ailton Krenak, destaquei as palavras “lugar” e “memória”, que aparecem no momento em que o pensador indígena se refere ao “Watu”, ou Rio Doce, como nós conhecemos, que constitui um “marco territorial” fundamental para o povo Krenak. A partir dessa fala é tentador para qualquer historiador com um pouco de leitura em obras “clássicas” da historiografia francesa do século XX, sair afirmando que o “Watu” teria um caráter de “lugar de memória” para os Krenak, recorrendo ao conceito cunhado por Pierre Nora (Nora, 1984; Nora, 1993). Creio mesmo que não seria tão equivocado ressaltar essa espécie de “confluência conceitual” entre a expressão oral de Ailton Krenak e a teoria de Pierre Nora, principalmente se fizermos um detalhamento das minúcias dos pensamentos de um e de outro, mostrando, também, os pontos divergentes. Porém, Krenak aponta, na sua fala, uma característica diferencial, que faz parte disso que

⁹⁷ Ver, especialmente: SANTOS, Milton et al. (org.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994 e SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

⁹⁸ Saquet introduziu um capítulo específico sobre esses últimos temas na edição mais recente do livro, intitulado “Entre a territorialologia e a territoriovisão: uma contribuição para a descolonização do conhecimento científico” (Saquet, 2024, p. 193-211).

chamo de territorialidades indígenas, ou nativas: o “Watu” é tratado como um lugar (material), mas, também, concomitantemente, como uma memória em si; algo muito mais profundo e caudaloso que apenas mais um elemento do “patrimônio imaterial” presente no território e na cultura Krenak, porque o rio é, inegavelmente, material – um “corpo de memória”, que faz as pessoas Krenak “lembrarem”, cotidianamente, do pertencimento àquele território no qual “Watu” é uma entidade ancestral (mesmo que em coma, neste momento). Há uma fusão entre “ser Krenak”, ser “neto de Watu” e ser também parte daquele território. Pessoas e lugar, corpos e território, se fundem em Watu.

Entre os Guarani, há duas palavras conexas que, dadas as suas significações na tradição desses povos, criam, de imediato, essas mesmas relações de “fusão”: enquanto *teko* pode ser traduzido como “modo de ser/estar no mundo”, *tekoha* remete a “espaço de ser”, lugar ou território onde o ser se constrói. Sandra Benites, indígena da etnia Guarani Nhandewa com formação acadêmica em Antropologia e atuação profissional no campo das artes, explica melhor:

Na nossa tradição oral, as versões narrativas têm que ser ditas através da óptica de cada *teko*. *Teko* é o modo de ser, o modo de estar no mundo, o modo de enxergar o mundo. O *teko* se produz e se transforma durante a caminhada de cada ser. É um processo que está sempre em movimento, e sua transformação está relacionada com a vivência e as relações com o entorno. Existem *teko* das mulheres, das mães, dos homens, das crianças, dos jovens, dos homens mais velhos, das mulheres mais velhas, das mulheres que se relacionam com outras mulheres, dos homens que se relacionam com outros homens... Suas formas de ver e estar no mundo são diferentes.

Teko porã é o que sempre buscamos, o bem-estar de todos os *teko*. Se não é dada uma voz a todos esses *teko*, eles podem ser apagados, podem sofrer uma homogeneização, como se fossem todos iguais, e ainda uma hegemonização, quando um apaga o outro [...].

[...] Na língua guarani, *tekoha* é nosso espaço territorial [...] (Benites, In.: Carnevalli et al. (org.), 2023, p.194).

Na sociedade guarani, o corpo e a língua são a base da sabedoria. A construção dos corpos físicos e simbólicos se faz de acordo com as necessidades e os ambientes, sempre levando em consideração a cosmologia e os costumes. As experiências vividas individualmente se refletem no coletivo, são arremessadas para o coletivo, independentemente de serem boas ou ruins. Falo a partir do olhar de uma mulher Guarani Nhandewa. Trago a fala de uma *sy*, mãe, e de uma *djaryi*, avó, ao narrar o processo do ensinamento da minha avó.

Desde a primeira menstruação, nos construímos como mulheres e aprendemos a cuidar do nosso corpo. No período da menstruação, ficamos de resguardo em casa, evitando certos tipos de alimentação, fugindo do estresse ou do barulho excessivo, mantendo o corpo aquecido. Construímos o território a partir do nosso jeito. Digo “território” porque o funcionamento do nosso corpo e o nosso jeito de ser mulher são territórios e identidades, têm relação com diferenças e especificidades. Portanto, as regras são diferentes para as mulheres, para atender às nossas demandas. A partir de nossas identidades, de nossos corpos e de nossas necessidades, podemos construir nossos direitos e nossas políticas públicas, para todas as mulheres. Isso é o que chamo de território. Percebo que essa discussão

me possibilitou compreender melhor o termo *teko*, nosso modo de ser. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser.

Cada corpo é um território. Procuramos sempre respeitar o *teko* do outro, mesmo que não sejamos iguais, para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nos movimentamos também é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não estiverem em harmonia umas com as outras, o lugar também não estará bem. Para os Guarani, o *tape porã* - ou caminho bom - se constrói a partir do outro também [...] (Benites, In.: Carnevalli et al. (org.), 2023, p.195-196).

Entre os Xakriabá, que vivem no atual norte do estado de Minas Gerais, há também profundas conexões entre memória, pertencimento, “corpo como território” e “território como corpo” (Xakriabá, In.: Carnevalli et al. (org.), 2023):

A memória nativa é aquela que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós: são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a memória ativa consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas por processos de resignificação que definirão a nossa relação com as memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão. (Xakriabá, In.: Carnevalli et al. (org.), 2023, p. 321)

Conforme podemos ver na citação de Célia Xakriabá acima (e veremos com mais detalhes no último capítulo desta tese), seu povo não separa corpo (pessoas) de território (lugar), são “entidades” unificadas. Diz-se que onde está um corpo indígena, constitui-se um território indígena. Se, por exemplo, há um Xakriabá em alguma cidade da Grécia, de Portugal, da Cochinchina ou de qualquer outro lugar do mundo, ali, naquele momento, há um território Xakriabá existindo...

Essa é uma concepção comum, presente nas epistemologias indígenas de diversas culturas diferentes que ainda vivem no atual território brasileiro, sempre atualizada na memória, nos pensamentos, nos “modos de ser e de estar”, nas produções ou expressões culturais e artísticas desses povos. Assim, para os indígenas daqui, é muito óbvio perceber que qualquer agressão ao “corpo da terra” é também um atentado contra eles mesmos, contra seus corpos, que, ancestralmente, procuram viver em relações harmônicas com os territórios. Há uma lógica “espiritual”, cultural, e, sobretudo, bastante racional, que evidencia, para os indígenas, o deveria ser óbvio para toda a humanidade: todos os seres, inclusive os humanos, serão afetados por qualquer impacto provocado contra a Terra. Dessa “lógica indígena” advém explicações e interdições relativas a certas atividades consideradas extremamente nocivas para a Terra, para as pessoas, para os “corpos-territórios”, para a vida de modo geral. Voltemos ao tema da mineração e sigamos, mais uma vez, pelo caminho do pensamento de Davi Kopenawa Yanomami transcrito a seguir:

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só *Omama* conhecia. Ele porém decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas desde sempre. A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo. O metal que *Omama* ocultou nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos, que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que, fazendo isso, serão tão contaminados quanto nós somos. Estão enganados. Muitas vezes pensei, durante a noite, nessas coisas debaixo da terra que os brancos cobiçam tanto. Perguntava a mim mesmo: “Como teriam vindo a existir? De que são feitas?”. Por fim, os *xapiri* me permitiram ver sua origem no tempo do sonho. O que os brancos chamam de “minério” são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Por isso nossos antigos sempre nomearam o metal brilhante *mareaxi* ou *xitikarixi*, que é também o nome das estrelas. Esse metal debaixo da terra vem do antigo céu *Hutukara* que desabou antigamente sobre os nossos ancestrais. Tornado fantasma durante o sono, eu também vi os brancos trabalhando com esses minérios. Arrancavam e raspavam grandes blocos deles, com suas máquinas, para fazer painéis e utensílios de metal. Porém, não pareciam se dar conta de que esses fragmentos de céu antigo são perigosos. Ignoravam que sai deles uma fumaça de metal densa e amarelada, uma fumaça de epidemia tão poderosa que se lança como uma arma para matar os que dela se aproximam e a respiram.

Penso que na verdade não foi *Omama* que criou esse metal. Encontrou-o no solo e com ele escorou a nova terra que acabara de criar, antes de cobri-la com árvores e espalhar os animais de caça pela floresta. Ao descobri-lo, pensou que os humanos poderiam utilizá-lo para abrir suas roças com menos trabalho. Contudo, por precaução, só deixou a nossos ancestrais alguns fragmentos dele depois de torná-los inofensivos. Com eles puderam fabricar machadinhas. *Omama* ocultou sua parte mais dura e maléfica no frescor da terra, debaixo dos rios. Temia que seu irmão *Yoasi* fizesse mau uso dele. De modo que deu a nossos ancestrais o metal menos nocivo, mas também o menos resistente. Disse a eles: “Tomem esses poucos pedaços para trabalhar em suas roças e não desejem mais! Guardarei o restante, que é perigoso! Ele agora pertencerá aos espíritos!”. Esse outro metal, o de *Omama*, muito pesado e ardente, é o verdadeiro metal. É o mais sólido, mas também o mais temível. Se ele não o tivesse ocultado desse modo, *Yoasi*, sempre desastrado, logo teria revelado sua existência a todos e desse modo a floresta já teria sido destruída por completo há muito tempo!

Porém, apesar da prudência de *Omama*, *Yoasi* conseguiu assim mesmo fazer chegar a notícia da existência desse metal aos ancestrais dos brancos. Por isso eles acabaram por atravessar as águas para vir à sua procura na terra do Brasil. Não é à toa que os brancos querem hoje escavar o chão de nossa floresta. Eles não sabem, mas as palavras de *Yoasi*, o criador da morte, estão neles. Assim é. Os garimpeiros são filhos e genros de *Yoasi*. Tornados seres maléficos, esses brancos só fazem seguir seus passos. São comedores de terra cheios de fumaças de epidemia. Acham-se todo-poderosos mas seu pensamento é cheio de escuridão. Eles não sabem que *Yoasi* colocou também a morte nesses minérios que tanto buscam. *Omama* os escondeu para que o choro do luto não nos atormentasse sem trégua [...] (Kopenawa e Albert, 2015, p.357-358).

Porém, tudo isso vai acabar mal, pois, como eu disse, essas coisas do fundo da terra são muito perigosas. Se os brancos um dia chegassem até o metal de *Omama*, a poderosa fumaça amarelada de seu sopro se espalharia por toda parte, como um veneno tão mortal quanto o que eles chamam de bomba atômica. Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ocultos, pedras brilhantes, cascalho e areia. Tudo isso contém seu calor, como uma

geladeira de vacinas. Já disse: essas coisas caídas do primeiro céu são muito quentes. Se forem todas postas a descoberto, incendiarão a terra. Esfriando no solo elas só exalam um sopro invisível, que se propaga por suas profundezas como uma brisa úmida. Mas quando a floresta se aquece sob o sol, esse sopro pode se tornar perigoso. É por isso que deve permanecer preso no frio do solo, onde as pedras e a areia, como uma tampa de panela, retêm seu vapor maléfico e o impedem de se espalhar.

Não foi portanto à toa que *Omama* soterrou o ferro, o ouro, a cassiterita e o urânio, deixando acima do solo só nossos alimentos. Assim guardados pelo frio dos seres da terra que chamamos *maxitari* e do ser maléfico do tempo chuvoso, *Ruëri*, os minérios não representam perigo. Mas se os brancos os arrancarem todos do solo, afugentarão o vento fresco da floresta e queimarão seus habitantes com sua fumaça de epidemia. Nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter seu calor. Então, ao ficar sem peixes para comer e sem néctar de flores para beber, o ser sol *Mot'okari*, que é também um ser onça, descerá à terra, enfurecido, para devorar os humanos como se fossem macacos moqueados. Depois, mais tarde, quando os brancos tiverem acabado de extrair todos os minérios, seu calor irá se dissipar e a terra se resfriará pouco a pouco, pois são eles que aquecem suas profundezas [...] (Kopenawa e Albert, 2015, p. 359-360).

[...] O solo, que não é nada grosso, vai começar a rachar. A chuva não vai mais parar de cair e as águas vão começar a transbordar de suas rachaduras. Então, muitos de nós serão lançados à escuridão do mundo subterrâneo e se afogarão nas águas de seu grande rio, *Moto uri u*. Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de *Omama*. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último. Esses pensamentos me atormentam muito. Por isso levo em mim as palavras de *Omama* para defender nossa floresta. Os brancos não pensam nessas coisas. Se o fizessem, não arrancariam da terra tudo o que podem, sem se preocupar. É para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os *xapiri* me deram no tempo do sonho (Kopenawa e Albert, 2015, p.361).

A cosmogonia/cosmologia yanomami que guia a fala de Davi Kopenawa é assertiva e contundente ao alertar a todos nós, mesmo se entendida como uma expressão metafórica nativa, sobre a tragédia iminente que poderá ser provocada pela continuidade dos processos de exploração extrativa irracional do planeta em nome de um desenvolvimento que enche de bens apenas uma parcela ínfima da humanidade e provoca a ruína generalizada pelos mais diversos territórios de povos inteiros.

A mesma consciência desses processos, que indica como única saída uma (re)conexão entre a humanidade e o “corpo da Terra” (rompida lá no “berço” do Ocidente), é manifestada na poesia de Ellen Lima Wassu:

tolo de ouro

quando uma mineradora explora a terra
pode até parecer
que é no solo o buraco
mas o buraco é na gente

é o nosso corpo-terra explorado
nossos corpos-água contaminados
nosso sangue-rio transformado
em lama tóxica

no garimpo não é diferente
mercúrio no rio
mata o rio
gente bebe essa água
e o mercúrio mata gentes

é o nosso rio-corpo envenenado
em nome de pedra preciosa
que coisa de ouro
Pode ser mais valiosa
do que vida de gentes?
qualquer vida na floresta importa

ouro mente
precioso é semente
natureza não é recurso
é gente.

(Wassu, 2023, p.59-60)

...

Desde o século XVI a colonização associada à mineração promoveu invasões, expulsões, apropriações, explorações/extinções de vidas e extrações de materiais em tal nível que arrasou paisagens inteiras e remodelou totalmente territórios “americanos”, causando verdadeiras tragédias humanas, desconsiderando lógicas milenares de (con)vivências que já existiam nesses lugares e que os mantinham em equilíbrio. A mineração aprofundou a chamada “catástrofe ancestral” (Povinelli, 2024) nas Américas, no Brasil, na região que hoje é o estado brasileiro de Minas Gerais, antigamente chamado de “Minas dos Cataguases”, e, desde o início, não parou mais de devastar territórios indígenas na sua fome incessante. Nas Minas, esse processo começou justamente com a apropriação de trilhas indígenas “provisórias” e cambiantes, que cortavam paisagens da maneira mais “harmônica” possível, permitindo apenas a passagem de indivíduos ou grupos de pessoas momentaneamente, “pisando leve sobre a terra” (como diria Ailton Krenak), cumprindo a função de roteiro de itinerâncias sem, no entanto, “ferir” permanentemente os territórios cortados por elas. Quando os colonizadores e colonos expulsaram os indígenas e se apropriaram de suas trilhas, transformando-as em caminhos e estradas permanentes que davam acesso a territórios cada vez mais distantes em busca de minerais preciosos, passaram a produzir verdadeiras “cicatrizes” na paisagem, constantemente reavivadas pelos fluxos do trânsito e suas consequências – literalmente, toda gama de infecções que penetraram nos corpos dos povos que tinham ali seus territórios ancestrais, levando uma parcela enorme dessas populações à morte.

É preciso tentarmos entender o significado calamitoso da construção de uma estrada, de um caminho “fixado” na paisagem, para os povos originários daqui. Isso vai

contra toda a lógica das relações corpos-territórios/territórios-corpos, fundamental para o “funcionamento” da grande maioria (senão de todas) as culturas indígenas que viveram e ainda vivem nas chamadas “terras baixas da América do Sul”, recorte que inclui todo o território brasileiro. Vejamos pela perspectiva de Davi Kopenawa:

Quando eu era criança, os brancos subiram os rios e começaram a fazer morrer nossos antigos em grande número. Depois voltaram, de avião e de helicóptero. Então suas fumaças de epidemia, mais uma vez, fizeram morrer muitos de nós. Agora, eles tinham resolvido abrir uma de suas estradas até o meio de nossa floresta, e suas doenças iriam com certeza devorar os que tinham sobrevivido. Eu ficava pensando em tudo isso, quando estava sozinho no posto da Funai. Isso me atormentava e me entristecia. Dizia a mim mesmo: “Os brancos rasgam a terra da floresta. Derrubam as árvores e explodem as colinas. Afugentam a caça. Será que agora vamos todos morrer das fumaças de epidemia de suas máquinas e bombas?”. Eu já sabia que essa estrada só iria nos trazer coisas ruins. Ninguém nos tinha avisado antes de as obras começarem [...] (Kopenawa e Albert, 2015, p. 305).

Muitos foram, porém, as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada. Não foram mortos pelos soldados, é verdade. Mas foram as fumaças de epidemia trazidas pelos operários que os devoraram. E, mais uma vez, ver morrer os meus daquele modo me revoltou. As coisas só faziam se repetir, desde a minha infância. Então, a dor da morte dos meus, outrora, em Toototobi⁹⁹, voltou. A raiva do luto invadiu novamente o meu pensamento: “Esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia *xawarari* vêm seguindo por ele, atrás das máquinas dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro? Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficos, já que continuam nos maltratando assim?”.

Nossos antigos não tinham essas preocupações, porque não sabiam de nada quanto à estrada. Os homens do governo não os reuniram para ouvir a voz deles. Não perguntaram a eles: “Podemos abrir esse caminho nas suas terras? O que acham? Vocês não vão ficar com medo?”. Os poucos brancos que tinham falado do seu traçado não explicaram quase nada. [...] Então, nossos grandes homens, mantidos na ignorância, não se mostraram hostis com os brancos da estrada [...] (Kopenawa e Albert, 2015, p. 306).

[...] Dizia a mim mesmo: “Os brancos não possuem sabedoria nenhuma. Dizem que o Brasil é muito grande. Então, por que ficam vindo de todas as partes para ocupar nossa floresta e devastá-la? Cada um deles não tem sua própria terra, onde sua mãe o fez nascer?”. Pensava também, com tristeza, em nossos antigos, que desde a infância eu tinha visto serem devorados um a um pelas epidemias, e em todos os nossos que não tinham parado de morrer desde a abertura da estrada (Kopenawa e Albert, 2015, p. 325).

Através da documentação histórica e dos relatos de viajantes, sabemos que, desde o século XVI, muitas tragédias semelhantes a essas narradas por Kopenawa aconteceram entre os indígenas que viviam nos territórios de Minas quando os colonizadores começaram a avançar do litoral do Sudeste brasileiro para o interior, pelas trilhas indígenas, iniciando processos de colonização que demandaram uma posterior

⁹⁹ Aldeia yanomami lugar de origem de Davi Kopenawa (Cf: Kopenawa e Albert, 2015).

“melhoria” de vias de trânsito que hoje fazem parte da “Estrada Real”. Devido à comprovada origem ancestral indígena dos roteiros a partir dos quais foram estabelecidos os caminhos da Estrada Real, chegamos a escrever um artigo intitulado *Estrada real: um “lugar de memória” dos povos indígenas* (Resende, Sales, Rocha e Santos, 2014)¹⁰⁰ evocando, justamente o conceito de “lugar de memória” elaborado por Pierre Nora (Nora, 1984; Nora, 1993). Hoje, se quisermos continuar a trabalhar com esse conceito, é preciso afirmar explicitamente que a Estrada Real pode ser pensada como um “lugar de memória **traumática**” dos povos indígenas, como ícone da uma “formação territorial” completamente excludente, símbolo de processos de colonização extremamente violentos, cicatriz indelével em paisagens onde existiam povos que ali viviam suas histórias de longa duração e que tiveram suas trajetórias histórico-culturais transformadas para sempre... Não devemos continuar adotando a perspectiva do colonizador e achar que está ótimo que a Estrada Real ainda possa gerar lucro com a sua reapropriação, convertida em produto turístico, sem pensar nas consequências desse processo contínuo que reafirma o atual colonialismo capitalista ocidental e as relações impregnadas de colonialidade nos locais que fazem parte da rota turística. Esse tipo de abordagem continua dando munição a tendências colonizantes que seguem impactando as culturas e a (geo)história de povos indígenas e de populações “tradicionais” locais até hoje!

A extensão do capitalismo (e do “ocidentalismo”) pelo mundo ocorreu a partir do sistema colonial (relações metrópoles-colônias); conforme enfatiza Núbia Braga Ribeiro (evocando Fernando Novais¹⁰¹), “a formação do capitalismo e a colonização não são processos estanques, mas complementares; o primeiro é necessário para a compreensão do segundo”, “o capitalismo se desenvolveu impulsionado pelo colonialismo” (Ribeiro, 2022, p. 44). E esse processo não se encerra com o fim do sistema colonial típico que funcionou até o século XVIII, mas permanece até os tempos presentes, imiscuído nas mentalidades, que acabam municiando políticas públicas adotadas pelos atuais Estados Nacionais que reverberam colonialidades. Vejamos, por exemplo, o que tem a nos dizer o escritor indígena Kaká Werá Jecupé sobre a política de demarcação de terras indígenas hoje em dia:

¹⁰⁰ Disponível em:

<https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/temposgerais/13_%20Estrada%20Real%20Um%20lugar%20de%20memoria%20dos%20povos%20indigenas.pdf>

¹⁰¹ Cf. NOVAIS, Fernando Antonio. *História econômica geral do Brasil* (Curso de Pós-Graduação). Campinas: Instituto de Economia - Unicamp, 2024.

O principal tema que se relaciona à questão indígena é a questão da demarcação de terras que é um outro jogo, o de campo minado, onde de um lado estão os interesses de ruralistas envenenadores da terra, caçadores de minérios e desmatadores, que querem manter longe dos seus territórios de interesse os povos e famílias que habitam milenarmente determinadas regiões.

O Estado brasileiro ainda continua tratando a questão indígena como no século XVI, ou seja, de acordo com a política da catequese. No passado era a catequese religiosa, e atualmente é a catequese social. No entanto, atualmente temos grandes líderes indígenas, como Álvaro Tukano, Marcos Terena, Ailton Krenak, Daniel Munduruku. Estes são alguns dos mais antigos ativistas da causa indígena, que possuem experiência e trânsito internacional em relação à questão dos direitos humanos. Mas o governo brasileiro ainda insiste em escolher para cargos de autonomia executiva aqueles que “estudam” ou “estudaram” os índios. São “indigenistas”, são “antropólogos”, são especialistas disso e daquilo. Mas já passou da hora do próprio parente indígena conduzir as políticas públicas que dizem respeito às suas raízes. Por mais competentes e estudiosos que sejam tais especialistas, o seu olhar será sempre do ponto de vista alheio à alma mais profunda da cultura ancestral do Brasil (Jecupé, 2017, p.91-92).

Esse tipo de política pública que não coloca os indígenas no justo lugar de **agentes** capazes de decidir seus destinos, **atores** protagonistas de suas trajetórias e histórias, entregue apenas nas mãos de administrados técnicos ou “pesquisadores” cuja formação se deu exclusivamente no âmbito da epistemologia ocidental, resulta em graves situações: mantém as relações colonialistas vivas e continua alimentando concepções que chegam a inverter completamente os sentidos e as consequências dos acontecimentos históricos no imaginário do povo brasileiro. Isso é o que fica evidente, por exemplo, no trecho transcrito a seguir, de artigo publicado por Nei Leite Xakriabá:

Quando vamos à cidade, muitas pessoas dizem: “Olha aí, estão chegando os ladrões de terra!”. Não sabem que o território xakriabá foi demarcado em 1987, com apenas um terço do tamanho do território tradicional, após uma chacina. Foi a primeira chacina reconhecida como genocídio após a Constituição de 1988, na qual mataram, inclusive o vice-cacique. Hoje, quando fazemos as retomadas do território tradicional, nos chamam de ladrões de terra. Não entendem que estamos retomando algo que era nosso. Aham que não precisamos da terra e que vamos atrapalhar o desenvolvimento do país, que somos um entrave porque não plantaremos soja nem exploraremos os minérios da terra. Na verdade, é o contrário: nós preservamos o território. Vivemos ali de maneira sustentável cuidando das nascentes, das florestas e dos animais – o território é sagrado para o nosso povo (Xakriabá, In.: Carnevalli et al. (org.), 2023, p. 264).

Célia Xakriabá, por sua vez, segue na trilha do seu ex-professor, Nei Xakriabá, e deixa sua mensagem impregnada de outros sentidos, muito mais consoantes com a Terra, para quem quiser ver/ouvir:

Nós, populações tradicionais, temos condições de apresentar outro projeto de sociedade, não exatamente pela falácia do desenvolvimento e, sim, por meio do **reenvolvimento**, que representa a retomada de outros valores. Em nossa relação com o mundo, que é com o ambiente inteiro e não apenas com partes dele, não podemos criar laços impessoais ou sem espiritualidade. É impossível para os Xakriabá enxergar a natureza apenas como um bem a ser explorado, ou mesmo como um lugar que produz alimento.

A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. É preciso considerar o território como um importante elemento que nos alimenta, nos ensina, e constitui o nosso ser pessoas no mundo. Não podemos nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso corpo (Xakriabá, In.: Carnevalli et al. (org.), 2023, p. 264, grifo meu).

Porque já viveram nos seus corpos-territórios muitas “catástrofes ancestrais”, muitos “fins de mundos”, os indígenas de hoje levantam suas vozes para nos alertar a todos sobre possíveis e prováveis novas tragédias iminentes ou já entre nós...

Não sei se a tempo, porém, de toda forma, felizmente, diversos cientistas sociais “ocidentais” têm dado ouvidos às manifestações de indígenas e pensadores oriundos de povos de origens ancestrais outras. É o caso da antropóloga (e cineasta) estadunidense Elizabeth Povinelli, professora da Universidade Columbia, Nova York (onde ocupa a cátedra Franz Boas), que, recentemente (em 2024, no Brasil), publicou o livro *Catástrofe Ancestral – existências no liberalismo tardio*, no qual

[...] pede que consideremos que o mundo humano e mais-que-humano é um entrelaçamento sedimentar de uma história específica que poderia ter transcorrido de outra maneira – que seu legado e, portanto, aquilo que o mundo é poderiam ser diferentes. Mas, para fazer esse mundo, precisamos começar pelas condições sedimentadas, segundo as quais aquilo que partilhamos são as diferentes relações com a história colonial como uma presença condicionante (Povinelli, 2024, p. 11).

Ou seja, somente através da (auto)consciência dessa “presença condicionante” da colonialidade que nos impregna a todos, e sobre “as maneiras como a catástrofe colonial amarrou e continua amarrando uma multiplicidade de mundos, ao mesmo tempo que concentra riqueza e bem-estar em alguns lugares e, em outros corpos, miséria e poluição” (Povinelli, 2024, p. 13), é que teríamos como pensar em (re)construir um mundo possível, nos desviando de caminhos tortos que certamente nos levarão a tragédias e mais tragédias outras que continuam se insinuando no nosso horizonte.

O livro de Povinelli veio a público no momento em que a COVID -19 estava no seu auge, afetando todo o mundo, especialmente as populações mais vulneráveis. A autora chama a atenção para as relações entre essa pandemia virótica atual e os efeitos da expansão capitalista ocidental pelo planeta desde o período colonial:

[...] A covid-19 emergiu do capitalismo extrativista e foi disseminada pelo capitalismo do transporte. Ela devasta as comunidades indígenas pobres e as comunidades de cor porque essas comunidades corporificam o longo alcance da catástrofe ancestral do racismo e do colonialismo. Em vez de enxergar a covid-19 como uma analítica horripilante da corporificação do poder, como uma crítica devastadora do capitalismo liberal tardio – em vez de entender o capitalismo liberal tardio como a origem desse horror que estamos vivendo –, querem nos

fazer considerar que o vírus é nosso inimigo. [...] Certamente, o vírus da covid-19 não é nosso amigo. Mas tampouco é nosso inimigo. É uma manifestação das catástrofes ancestrais do colonialismo, da escravidão, da contínua destruição e despossessão da existência pela extração maciça e pela máquina de recombinação do capitalismo liberal tardio (Povinelli, 2024, p. 15).

[...] o racismo e o colonialismo estruturais e seus efeitos devastadores sobre a saúde de corpos negros, pardos e indígenas – e dos seus territórios – existiam muito antes da covid-19. A catástrofe das mudanças climáticas, a exposição tóxica e as pandemias virais não estão por vir – não estão num horizonte distante, vindo na direção dos que olham para elas. Essas são as catástrofes ancestrais que começaram pela despossessão brutal dos mundos humanos e mais-que-humanos e a extração brutal do trabalho humano e mais-que-humano. Essas despossessões e extrações deram origem ao liberalismo e ao capitalismo e, com deles, a um maquinário maciço que nega a sua violência estrutural (Povinelli, 2024, p. 12-13).

A antropóloga explicita que seu trabalho toma como ponto de partida a consciência dessas as violências históricas, argumentando que toda e qualquer “teoria da existência” em construção nos trabalhos de pensadores e cientistas sociais de hoje,

[...] deve tomar como ponto de partida e objetivo final o desmantelamento dessa incessante catástrofe ancestral. Qualquer discussão que desvie a atenção do terreno físico e social sempre desigual dessa catástrofe em curso ou que comece por uma teoria geral do mundo humano e não-humano contribui para o fortalecimento do capitalismo liberal tardio e de sua forma de negar seu maquinário tóxico (Povinelli, 2024, p. 13).

Considero bastante pertinente a crítica político-ontológica feita por Povinelli e, nesta tese, pretendo trazendo essas discussões de caráter filosófico para o campo da historiografia, especialmente para o âmbito da História Indígena. Para dar continuidade às reflexões nessa trilha, penso que, além de incorporar fontes arqueológicas que nos permitam recuar milênios atrás em busca de informações sobre as culturas e histórias de longa duração dos povos indígenas antes da colonização ocidental e de tratarmos das culturas e territorialidades indígenas totalmente impactadas pela chegada dos invasores europeus a partir do século XVI, devemos também avançar até as discussões contemporâneas em torno das relações colonialistas que ainda vigoram entre a nossa sociedade ocidentalizada e os povos ou nações indígenas que hoje habitam o território brasileiro. Nós, historiadores que nos dedicamos à pesquisa da História Indígena, não podemos nos isentar de tratar do caráter eminentemente político dessas relações vivenciadas em tempos presentes, entre as quais predomina a questão da luta pela Terra e pelo acesso a outros territórios do campo simbólico-cultural. Sigamos nessa direção para o próximo capítulo.

Capítulo 2: Considerando a História Indígena em tempos presentes¹

[...]

Oh! Nem o tempo, amigo

Nem a força bruta

Podem um sonho apagar!

Quem perdeu o trem da história por querer

Saiu do juízo sem saber

Foi mais um covarde a se esconder

Diante de um novo mundo

Beto Guedes e Ronaldo Bastos
Trecho da “Canção do Novo Mundo”

01 de setembro de 2021

Para os povos indígenas no Brasil, terra e vida são sinônimos. É só com a terra livre, demarcada, que os indígenas garantem sua própria existência: o plantio da roça, a pesca, a caça, a água limpa, as festas, a ancestralidade. E é por isso que no Acampamento pela Vida, que reúne milhares de indígenas em Brasília desde o dia 22 de agosto, a luta é pela terra.

O acampamento foi organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) para acompanhar o julgamento do “marco temporal” no Supremo Tribunal Federal (STF) e protestar contra a agenda anti-indígena do governo e do Congresso. A tese do “marco temporal” é a consolidação de toda a violência sofrida pelos povos indígenas nos últimos séculos. Ela afirma que só serão reconhecidas as terras indígenas que estavam ocupadas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição, ignorando as expulsões e deslocamentos forçados desses povos nos últimos séculos.

“Ancestralmente a terra é a principal fonte, que é a mãe-terra, a natureza. A terra oferece a vida. Por isso nós lutamos para que tenhamos um espaço de terra para a gente viver”, afirma Maurício Yek’wana, do povo Yek’wana, sobre o nome do acampamento.

[...]

No pior governo para os indígenas no período democrático, o acampamento foi o maior da história, segundo a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). O governo Bolsonaro uniu o movimento indígena. Entre os mais diferentes cantos e danças, havia um grito comum a todos: “Fora Bolsonaro”. “Estamos no meio de uma guerra”, explica Maurício Yek’wana. “Então, dentro dessa guerra temos que ficar juntos, unindo nossas forças, senão seremos facilmente derrubados”.

Na terça-feira (24/8), descendo a Esplanada dos Ministérios em direção ao Supremo Tribunal Federal, as delegações de todo o país carregavam bandeiras simulando placas da FUNAI com os nomes de suas terras. São essas placas que, nos territórios, indicam os limites para aqueles que vêm de fora. Eles depositaram cada uma dessas placas em frente ao Congresso e iniciaram uma vigília para que o Marco Temporal não seja aceito pelo STF. A vigília durou três dias, até quinta-feira, quando o julgamento foi iniciado e, após a leitura do relatório do ministro Edson Fachin, foi suspenso. Ele será retomado nesta quarta (1/9). Os indígenas decidiram estender a mobilização e permanecem acampados em Brasília até a decisão final. Seguindo os protocolos sanitários de combate à COVID-19, o grupo de cerca de mil indígenas vai somar forças à Segunda Marcha das Mulheres Indígenas, que acontece entre 7 e 11 de setembro.

“O futuro da vida dos povos indígenas está ameaçado. Por isso é pela vida. O Marco Temporal, o PL 191, 490. Todos esses projetos que estão tramitando no Congresso ameaçam a vida. A vida dos povos indígenas, da biodiversidade, do planeta terra”, diz Mayalu Txucarramãe, do povo Kayapó.

“A mobilização que está acontecendo agora ficou para a história. São mais de 6 mil indígenas lutando e gritando contra o Marco Temporal”, opina Mydjere Kayapó. “É muito importante estarmos todos esses povos juntos. Nossos antepassados eram inimigos. Mas o maior inimigo hoje é o governo atual, que quer

¹ Capítulo baseado na bibliografia e nas discussões trabalhadas nas disciplinas cursadas no segundo semestre de 2021, durante o doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, a saber: “Tópico Especial em Poder, Mercado e Trabalho VII – História em Tempos Presentes”, ministrada pelo Prof. Dr. Odilon Caldeira Neto e “Seminário de Linha de Pesquisa”, ofertada pela profª Drª Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro. O texto que compõe este capítulo foi retrabalhado desde então, com o aporte de outras fontes bibliográficas, acréscimos de informações, ideias e discussões.

aprovar esse projeto de lei. Antes nós éramos inimigos, hoje nós agarramos na mão um do outro e não soltamos mais, diz.

Oreme Ikpeng, do povo Ikpeng, explica que a história do seu povo é um exemplo perfeito da injustiça da tese do Marco Temporal. Na época da demarcação do Território Indígena do Xingu (TIX), que completou 60 anos em 2021, seu povo foi retirado do seu próprio território e transferido para o então Parque Indígena do Xingu (hoje TIX). Desde a [primeira] década de 2000, eles reivindicam o retorno para seu território tradicional, a Terra Indígena Jatobá. Caso a tese do Marco Temporal seja aceita, a possibilidade do retorno fica ainda mais distante. Em 1988, os Ikpeng estavam no TIX, transferidos contra sua vontade. Assim, por essa tese, eles não teriam direito ao seu território tradicional do qual foram forçadamente retirados – a não ser que comprovem que lutavam por ele na justiça ou na própria área na mesma data de 5 de outubro de 1988.

[...]

A luta também é contra o Projeto de Lei 490, que pode inviabilizar as demarcações e abrir as Terras Indígenas a atividades predatórias como o garimpo. O Projeto de Lei (PL) 490/2007 permite que o governo, unilateralmente, retire da posse dos povos indígenas áreas oficializadas há décadas [...]. “Esse projeto vai liberar a nossa terra para os brancos. Os brancos vão roubar a nossa terra, ficar com a nossa terra”, afirma Mydjere kayapó. “Esse governo fala para que os índios sejam brancos. Mas ele quer escravizar os indígenas. A gente dando a nossa terra para esses brancos, vamos ficar sem nada.”²

Conforme já dito anteriormente, as primeiras décadas do século XXI tem sido trágicas para as populações indígenas do Brasil. As notícias cotidianas dão conta dessa tragédia contemporânea constituída por variadas e inúmeras situações, especialmente pelo impacto da pandemia da COVID-19 nas aldeias, levando à morte muitos anciãos e lideranças político-religiosas, todos referências culturais importantes, e pela necropolítica característica do governo Bolsonaro que, algumas vezes, se ausentou propositalmente das suas responsabilidades, deixando esses povos sem nenhuma assistência e, em outras ocasiões, se posicionou abertamente como algoz das populações nativas, aliado de grupos políticos e econômicos que só desejam tomar e explorar tudo o que resta delas. O Estado Brasileiro, agindo por meio do governo Bolsonaro, tornou-se abertamente inimigo dos povos indígenas, descendentes diretos dos primeiros habitantes do nosso território, que chegaram aqui há mais de 12.000 anos, segundo as fontes arqueológicas. Nesse cenário atual, a velha questão territorial emerge, evidenciando a fome incessante e predatória dessa “sociedade ocidental à brasileira” que nos tornamos – um pastiche do Ocidente colonizador (que, inclusive, nos rejeita no seu “corpo original”), uma vez que os processos de “colonização” que vivemos e assistimos hoje são internos (embora, obviamente, não descolados no contexto global internacional), empreendidos por grupos que se identificam com os mais cínicos ideais “civilizacionais”, políticos, econômicos e culturais ocidentais, instrumentalizados contra populações nativas que representam, de fato, nossa

² Extraído de reportagem de Clara Roman (ISA), disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nossos-antepassados-eram-inimigos-mas-hoje-o-governo-e-nosso-principal-rival>> Acesso em: 20 nov. 2013.

ancestralidade negada, o vínculo mais remoto que teríamos com o próprio território sobre o qual se constituiu esse país.

Como acadêmico vocacionado para a abordagem da temática indígena, sigo constantemente aterrorizado pela percepção de que as históricas situações de descaso, perseguição e mesmo de tentativas de extermínio impingidas às populações indígenas se repetem sucessivamente, e com muita força, no exato momento em que escrevo este texto. Os primeiros resultados gerados nesta pesquisa, através do mapeamento e das análises de dados arqueológicos que já temos, atestam que a expulsão da terra significa, se não mesmo a extinção, uma mudança cultural radical para as populações nativas. Tão radical ao ponto de elas negarem ou disfarçarem a ancestralidade indígena até para elas mesmas. Se essas situações são aterradoras para mim, como cientista social, sem dúvidas são muito mais sérias para os próprios indígenas que estão passando por elas “na carne”, de forma consciente e buscando acionar todos os mecanismos de resistência possíveis. Essa resistência se dá, inclusive, dentro da academia, através da atuação de estudantes e professores indígenas que conquistaram seu espaço nas Universidades e promovem um diálogo muito importante através dos seus testemunhos, do compartilhamento de suas vivências em aulas e eventos. Uma fala recente do professor Dr. Edson Kayapó, por exemplo, nos dá uma dimensão do contexto atual:

Estamos aqui para fazer esse debate, e um debate, assim, que chega num momento muito propício, não é? Que bom que os historiadores, historiadoras, estudantes de história estão envolvidos nessa questão! Porque, vejam só, que nós estamos, assim, num momento, numa conjuntura política extremamente complicada, né? Não é novidade para nenhum de nós e nenhuma de nós, né? Que estamos num momento de uma república é... Ruralista, vamos assim dizer, né? E... Assim... Em um dos momentos mais difíceis para os povos indígenas, que é o momento em que querem, de todas as formas, né? As forças conservadoras, ruralistas do Brasil, latifundiárias... Querem de todas as formas cessar o processo de demarcação dos nossos territórios. Mas não só isso, né? Eu estive, semana passada, no 1º Fórum Nacional de Educação Superior Indígena e Quilombola, né? Inclusive participei da primeira mesa ali naquele evento... Estive numa audiência e falei lá para os Deputados Federais mais ou menos isso que eu vou falar por aqui, hoje, né? Que, assim... Para além das questões de território, né? Que o Estado está se negando a realizar, esses movimentos de demarcação, nós estamos sofrendo agressões, assim, terríveis em relação à questão educacional. Então, por exemplo, os estudantes indígenas estão, é... sem a bolsa permanência, né? Sem a política de permanência, que está suspensa pelo governo federal já tem dois anos... A admissão de novos estudantes indígenas no programa bolsa permanência. E os que estão recebendo, recebem, assim, com uma precariedade muito grande em termos de atrasos, de ficar mais de mês sem receber, né? E isso provoca um recuo no... Em uma conquista que nós tivemos que foi o de entrar nas Universidades, né? E, para nós, a entrada é uma política que está mais ou menos bem garantida... O grande problema agora é a permanência. Então este Fórum que nós realizamos em Brasília, em forma de acampamento, foi pra pautar exatamente essa política de permanência em espacial, mas, obviamente, abrindo o leque, discutindo tantas outras questões, né?... E o marco temporal, que

é uma política extremamente violenta que está em votação no [...] Supremo Tribunal Federal... Deu uma paralisada, mas deve voltar nos próximos dias, porque o... O ministro que pediu vistas já devolveu o processo e estamos aguardando aí, a marcação da nova data pra continuidade desse processo. Certamente que estaremos acompanhando, lá em Brasília... Quero dizer inclusive que, como ativista, eu gostaria muito de cumprir, sabe?... O isolamento social. Assim... Ficar em casa, assegurando a minha saúde, a saúde da minha família, só que infelizmente, sabe? Diante de tantas agressões, né? Em relação aos nossos direitos, nós temos que fazer essa mobilização, sair das nossas casas... E não sou só eu, né? A minha esposa, Aline Kayapó... Companheira mesmo, de primeira hora, né? Ela coloca a barraca e a mochila nas costas... E o Yupanki [filho de Edson e Aline], tem seis meses... Olha, com seis meses de idade o Yupanki já participou de dois acampamentos indígenas em Brasília. Ele esteve conosco na... No acampamento, na Luta pela Vida, e depois ele esteve com a Aline na Marcha das Mulheres, né? É... em Brasília... E aí nós temos que fazer toda essa mobilização por conta dessa violência do Estado brasileiro... Que eu estive sábado, participando de uma... De uma *live*, com a professora Juciene e a professora Isabel, da [Universidade] Federal Rural do Rio de Janeiro... E eu estava dizendo assim que, o que nós estamos assistindo nesse momento, são novas versões das “Guerras Justas”... A professora Juciene até falou assim: “É guerra injusta”... De fato é injusta, mas eu estou me reportando àquelas políticas dos tempos coloniais, né? Que a Coroa portuguesa decretava com o nome “Guerras Justas” contra os povos indígenas que eram considerados pela Coroa e pela Igreja como infiéis e considerados como desordeiros porque não atendiam às ordens da Coroa portuguesa. Então, guerra, “Guerra Justa” contra essas pessoas... E essas “Guerras Justas” é... Tinha como, um dos desdobramentos, a escravidão, né?... Nos dias de hoje, essas “Guerras Justas” são declaradas de formas atualizadas... Então, hoje, é o PL 490, é o marco temporal, é a suspensão do pagamento da bolsa permanência para os estudantes nas Universidades, é a precarização do projeto de educação escolar indígena nas comunidades indígenas, né? Então, uma série de direitos que foram duramente conquistados ali na Constituição... A partir da Constituição de 1988, e que, agora, nós vemos sair entre os dedos, por conta de um governo extremamente irresponsável, né? E falo irresponsável para não falar coisas absurdas e não acabar sendo criminalizado diante do desejo do que eu, de fato, assim... Sabe... Gostaria de falar [...].³

Nas declarações do professor Edson Kayapó fica muito óbvio o descompasso entre as (faltas de) atitudes do governo brasileiro e os projetos de (re)existências indígenas na contemporaneidade. Um dos pontos nevrálgicos desse descompasso continua sendo a questão do espaço, dos territórios, do acesso aos lugares ancestrais pelos povos indígenas brasileiros e as constantes políticas públicas de constrangimento desses espaços, visando reduzir ou negar qualquer possibilidade nesse sentido. Convém lembrar aqui a declaração amplamente publicizada na mídia do então deputado federal e pré-candidato à Presidência da República, Jair Bolsonaro: “Se eu assumir, índio não terá mais um centímetro de terra”⁴ – reafirmada após sua eleição em entrevista a uma rede de televisão de abrangência

³ Transcrição da fala do professor Edson Kayapó durante a XIX Semana Acadêmica de História da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ, ocorrida no dia 14 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZhSN5t18eZI&t=920s>> Acesso em: 20 nov. 2023.

⁴ Notícia disponível em: <https://esquerdadiario.com.br/spip.php?page=gacetilla-articulo&id_article=21395> Acesso em 20 nov. 2023.

nacional: “[...] no que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena”⁵. Fica claro que o constrangimento do espaço indígena foi projeto desse governo desde sempre. Empreendido, seja nos locais públicos como nas Universidades, nos órgãos oficiais (como a própria FUNAI – Fundação Nacional do Índio, que, de acordo com as críticas de muitos indígenas, indigenistas e ex-funcionários, passou a trabalhar, abertamente, com pautas anti-indígenas), seja na “revisão” da legislação/regulamentação acerca das Terras Indígenas (TI’s).

⁵ Ver: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>> Acesso em: 20 nov. 2023.

2.1 Espaço-temporalidades em choque

Como já vimos, não é recente a questão do acesso e ocupação da terra, requeridos pelos indígenas brasileiros de hoje. Esse é um ponto de conflito recorrente entre os povos que habitavam, viriam a habitar e habitam agora esse território continental que é o substrato físico sobre o qual se “ergueu” o Brasil. Tais conflitos são resultado dos choques de percepções e concepções muito diferentes sobre os significados de território entre povos indígenas subjugados e colonizadores europeus que impuseram seus “modos de ser e de estar” no espaço como elementos que forjaram a própria organização social que passaria a caracterizar a “sociedade brasileira” desde o início de sua formação.

Não é possível listar aqui a totalidade de estudos historiográficos sobre esse tema, porém, dados os elementos em comum acerca dos conflitos atuais que envolvem as Terras Indígenas e o recorte das pesquisas nas quais venho trabalhando nos últimos 15 anos⁶ (incluindo a presente investigação) em torno das chamadas “Estradas Reais”, é importante lembrar, aqui, certas colocações presentes em obras de alguns historiadores e geógrafos brasileiros (mencionadas no tópico 1.2 desta tese)⁷, que levantam a hipótese da origem indígena ancestral dessas rotas e enfatizam a importância do estudo das vias de trânsito e comércio no Brasil – e na Minas Gerais – colonial como mecanismo de entendimento dos processos históricos, da organização do espaço social a partir do geográfico; das diferentes territorialidades que permitem reconstruir múltiplos aspectos dos âmbitos socioeconômico e de interação cultural intra e entre diferentes sociedades. Desses trabalhos emerge uma “história da paisagem” do Brasil colonial, evidenciando questões que envolvem processos de territorializações indígenas e colonial em conflito. Neles é possível perceber, por exemplo, que, de início, os colonizadores não entendiam os regimes de ocupação territorial dos indígenas daqui, em geral, caracterizados pela itinerância – mobilidade (em maior ou menor grau) dos grupos por uma grande extensão de terras ao longo dos ciclos anuais, à cata de produtos de coleta, caça e pesca sazonais. Nesse sistema de vida em interação com o espaço, os indígenas, por um lado, se preocupavam em “pisar leve”, “não deixar rastros”, ou seja, em não impactar seus territórios; por outro lado, ao mesmo tempo, procuravam enriquecer as áreas abarcadas por eles nas suas itinerâncias através do plantio de sementes e outros propágulos de plantas alimentícias. O resultado

⁶ Cf.: RESENDE, *et al.*, 2010; RESENDE, *et al.*, 2014; RESENDE, *et al.*, 2019; SALES, 2012.

⁷ PIMENTA, 1971; ABREU, 1982; HOLANDA, 1957; HOLANDA, 1990; ANASTASIA e FURTADO, 1999; CORRÊA, 2008; MORAES, 2000; VENÂNCIO, 2000.

dessa forma peculiar de lidar com seus territórios foi que, na ausência de “sinais de ocupação” reconhecíveis pelos padrões europeus de posse territorial, concluía-se que as terras não tinham “dono” e, dessa forma, estaria justificada a ocupação dessas áreas a serem colonizadas. Outras vezes os sinais deixados pelos indígenas eram ignorados ou encobertos propositalmente e o colonizador “construía sertões”, forjava vazios territoriais, justificando sua ocupação e exploração.

Foi assim, desde os primeiros movimentos de conquista do espaço empreendidos aqui pelos colonos, ainda no século XVI, que as paisagens de um Brasil em formação se tornariam objetos de posse e fonte de recursos a serem continuamente explorados pela lógica econômica materialista “ocidental” do colonizador europeu, contrária à perspectiva indígena, uma vez que os indígenas conviviam havia milênios com esses espaços como territórios ancestrais sagrados, espécies de “entes vivos” que, muito além de assegurarem apenas suas sobrevivências físicas, participavam intimamente das relações e práticas sociais, políticas, culturais e simbólico-religiosas desses povos.

As consequências trágicas do atrito entre as concepções indígenas e ocidental sobre o espaço estão profundamente relacionadas com as suas também diferentes maneiras de conceber o tempo. Na citação a seguir, extraída de uma conversa entre Ailton Krenak e o astrofísico Dr. Marcelo Gleiser a respeito da “fratura” entre o ser humano e o “ambiente”, Krenak pontua:

A própria ideia do tempo, né? Essa coisa que nos permite contar o tempo, esse tempo prospectivo, que, como uma flecha, tá indo sempre pra algum lugar, é... Deve estar também na base dessa... Desse nosso engano, quando nós nos separamos de tudo que era a... A vida; e achamos que a gente podia fazer essa descolagem da vida... Eu às vezes acho que isso tem a ver também com nossa ideia de tempo. A... As diferentes memórias, né? Que são as narrativas indígenas sobre a origem da vida, sobre a nossa transformação aqui na terra... Seríamos nós nos transformando... gente se transformando, mas se transformando a partir, por exemplo, do peixe. Tem... Tem gente que era peixe, tem gente que era... humm... Árvores mesmo. Tem gente que era diferentes seres que co-habitavam o mundo com esses que vieram a ser os humanos [...]. Todos nós já fomos alguma coisa antes de ser seres humanos. Essa... Essa mensagem, ela atravessa desde as narrativas dos nossos “parentes”, o povo Ainu, que vive lá no... Em Hokkaido, no norte do Japão, naquelas ilhas lá em cima, perto da Rússia, até os Guarani, e os Yanomami, e... pra surpresa minha também, inclusive os “parentes” que vivem no Canadá, nos Estados Unidos... Quer dizer, os ameríndios todos, e os povos que têm memória ancestral, que contam histórias [...] muito antigas da humanidade e... quem sabe talvez até os Mesopotâmicos também, aquela gente muito antiga, eles tiveram assim, também, uma memória de si antes de serem configurados como humanos [...]⁸

⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xeAI7GDOefg>> Acesso em: 23 nov. 2023.

A fala de Krenak nos faz lembrar que cada povo, distribuído nas mais diversas paisagens do planeta ao longo dos tempos, tem suas próprias “interpretações” dessa grandeza que chamamos de tempo e, por conseguinte, diversas formas de conceber temporalidades, memória, história, “regimes de historicidade”⁹ ... A hegemônica historiografia ocidental sabe muito bem disso. Inclusive já foram publicadas diversas obras a esse respeito, como, por exemplo, a coletânea *As culturas e o tempo* – estudos reunidos pela Unesco (1975), com a colaboração do filósofo francês P. Ricoeur.

Outro trabalho bastante elucidativo na esfera dessa temática é o livro *Tempo e espaço na cultura japonesa* (2012), no qual o autor Shuichi Kato, intelectual nativo do Japão, trata das diversas concepções de tempo e de espaço para diferentes povos, inclusive do tempo judaico-cristão linear que prevalecerá no Ocidente. Da obra de Kato é possível tirar algumas nítidas relações entre a ideia de tempo na Grécia antiga e algumas das formas mais usuais de entender o tempo no Oriente, especialmente no que tange a um “tempo cíclico”, ligado às mudanças sazonais do espaço, das paisagens. Entre os povos indígenas americanos esse princípio da “circularidade” temporal é essencial.

Creio que, para desempenhar melhor nosso ofício de historiadores que tivemos nossa formação imersa na epistemologia ocidental, torna-se bastante revelador fazer o exercício de procurar perceber as diversas concepções de tempo através dos olhares de pensadores não-ocidentais, como os nativos do Oriente e os ameríndios, por exemplo, no intuito de compreender melhor os “efeitos” espaciais, sociais, políticos, econômicos e culturais provocados ou influenciados pela “temporalidade do Ocidente”. Nesse sentido, no trecho transcrito a seguir, Ailton Krenak, evocando o “parente” Davi Kopenawa Yanomami, narra uma interessante experiência:

Essa passagem do tempo em que não havia a angústia da certeza deve se referir ao instante imediatamente anterior à linha que divide os povos que têm história e os que passariam a ter mito. O Olimpo, por exemplo, aquele monte Olimpo que fica ali em torno de Atenas, que sobe e encosta lá no mar Egeu e sai se espalhando por ali, aquele monte que hoje é ocupado por oliveiras, que é uma coluna de pedras, deixou de ser o lugar de deuses, deixou o seu lugar de trânsito de divindades e foi simplificado como uma paisagem que pode ser alterada. Ele deixa de ser um lugar sagrado, um lugar com essa potência criadora e transformadora que foi percebida antes como o Olimpo, o lugar onde os seres de poder transitavam entre humanos, a ponto de estabelecer relações com os humanos, de ter filhos, de ter consanguinidade com os humanos. Acaba essa possibilidade e aquela gente empobrece a sua visão. Eu vou usar uma expressão que pode não ser a melhor agora, mas eles perdem a sua visão, a sua cosmovisão, eles abandonam uma cosmovisão e passam a perseguir agora uma ideia. Uma ideia de *polis*, de cidade, de sociedade, uma ideia de civilização que começa a

⁹ Para remeter ao conceito trabalhado por François Hartog na sua obra *Regimes de historicidade – Presentismo e experiências do tempo*, de 2003.

viver a angústia de ter certeza de alguma coisa. De ter certeza de que vão poder controlar aquele lugar onde estão vivendo, aquela paisagem; que vão conseguir através do conhecimento, da ciência, da experimentação, controlar a passagem do tempo, as mudanças dos ciclos do plantio e da colheita, até chegar a esse extremo que nós experimentamos hoje, no qual não dependemos mais do humor da terra para nossa produção, tanto da nossa produção material quanto da nossa produção de ideias. Os humanos seguem produzindo em algum sentido independentemente do humor desse imenso Olimpo que é o planeta onde vivemos. [...] Seus habitantes romperam com a ideia de que aqueles lugares eram sagrados e passaram também a tratar aqueles lugares como recurso. Recurso disponível para o humano moldar, manipular. E essa compreensão crescente de que o mito é uma categoria de conhecimento de povos que não têm história, que não tem *polis*, que não tem política, que não pensam a complexidade das relações no mundo que nós compartilhamos, é uma grave herança segregacionista daquele pensamento que teve origem lá nos gregos.

Eu fui com o Davi Yanomami a Atenas. E o Consulado do Brasil em Atenas pôs uma pessoa para nos acompanhar em visita à Acrópole, ao Arco de Adriano, ao Templo de Zeus. Fomos visitar esses lugares. Quando chegamos lá perto do mar Egeu, numa ruína, com aquelas colunas quebradas, com pedra caída para todo lado, restos de antigos templos tombados no chão e um mar lindo à nossa vista, em um dia de luz bonita e sol, paramos ali e nossa acompanhante do Consulado brasileiro ficou junto com a gente contemplando a paisagem. Então ela perguntou para mim e para o Davi: “O que vocês acharam deste lugar? Vocês gostaram do passeio?” Eu fiquei num vazio, assim, pensando no que eu ia responder. O Davi me antecipou um pouquinho e disse: “Eu gostei de vir aqui, porque agora eu sei de onde saíram os garimpeiros que vão destruir a minha floresta. Fuçar a minha floresta como se ela fosse pó. O pensamento deles está aqui. Eles fizeram isso aqui e foram fazer o mesmo lá onde eu vivo. Eles reviram a terra, eles quebram tudo”.

Essa imagem, essa tradução que o pajé yanomami fez da nossa visita àquele lugar de ruínas na Grécia, é de uma completa compreensão daquele tempo mítico em que os antigos gregos viveram, quando o Olimpo era um lugar de trânsito de seres divinos, bem como da passagem daquele lugar para um lugar histórico, onde você faz monumentos, constrói templos e constrói cidades e faz guerras. É a transição do tempo do mito – tempo em que é possível tudo, em que é possível que os mundos se intercambiem – para um tempo chapado, com uma história linear. Não tem uma régua dessas para você contar o tempo nas narrativas cósmicas ou cosmogônicas que os nossos ancestrais experimentaram e que alguns de nós herdaram deles por boa audição, porque, se fôssemos surdos, também estaríamos com uma régua, contando tempo (Krenak, 2017, p.71-73).

Esse excerto do texto de Krenak, extremamente rico em imagens e leituras críticas do tempo e do espaço no “berço da Civilização” ocidental, nos dá material suficiente para (re)pensar nossas concepções e práticas como historiadores pesquisadores da chamada História Indígena. Nos estimula a fazer um exercício de análise mais profundo, procurando estabelecer caminhos entre os modos de pensar e fazer história aos moldes do Ocidente (que vigoram hoje entre nós) e o lugar dos povos indígenas na nossa História e na produção da nossa historiografia... Krenak traça relações entre a transformação da concepção sobre o tempo no Ocidente estando intimamente ligada à assunção de uma postura exploratória, dessacralizada, do espaço. Nesse processo de “descolagem” e “reificação” do espaço, enquanto “o branco” (ocidental) constrói monumentos, museus, escreve livros ou produz quaisquer outros artificios como “lugares

de memória”¹⁰, os povos ameríndios insistem, ainda em tempos presentes, em manter suas memórias vivas pela transmissão direta oral¹¹ e pela manutenção de vínculos profundos com o espaço, com seus territórios – repositórios de memórias ancestrais nas paisagens.

Partindo da constatação dessas diferenças, dessas diferentes premissas, acredito que, para se fazer História Indígena de modo minimamente coerente, seja necessário atentar para abordagens, conceituações e metodologias mais adequadas e para “objetos” com mais potencial informacional. A análise de documentos escritos continua sendo importante para a pesquisa histórica, porém, nesse caso, os documentos tradicionais, escritos em línguas europeias pelos colonizadores seriam fontes de segunda mão, uma vez que as sociedades indígenas não os produziram até muito recentemente. Seria necessário pensar em outras estratégias para acessar fontes primárias, advindas dos próprios “territórios” (físicos e culturais) indígenas; o que não seria um problema, pois, faz tempo que a própria historiografia ocidental vem se renovando, especialmente a partir da ascensão da “escola dos *Annales*” na França da primeira metade do século XX – corrente que vai propor o uso das mais diversas fontes, métodos e parâmetros como caminhos viáveis para a produção historiográfica. Essa nova postura diante de uma amplitude de fontes a serem incorporadas pelos historiadores está presente desde a base de criação dos *Annales*. Para ilustrar essa tendência é sempre bom lembrar uma conhecida passagem, tão instrutiva quanto poética, presente na obra *Combates pela História*, de Lucien Febvre (historiador que, junto de Marc Bloch, fundou essa corrente da historiografia francesa):

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando eles existem. Mas ela pode fazer-se, ela deve fazer-se sem documentos escritos, se os não houver. Com tudo o que o engenho do historiador pode permitir-lhe utilizar para fabricar o seu mel, à falta das flores habituais. Portanto, com palavras. Com signos. Com paisagens e telhas. Com formas de cultivo e ervas daninhas. Com eclipses da lua e cangas de bois. Com exames de pedras por geólogos e análises de espadas de metal por químicos. Numa palavra, com tudo aquilo que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve ao homem, exprime o

¹⁰ Conceito sistematizado por Pierre Nora no livro *Les lieux de mémoire* (1984).

¹¹ A escrita alfabética em língua portuguesa ou em qualquer outro idioma, ainda é um processo recente para os povos indígenas. O escritor indígena Daniel Munduruku pontua que a literatura de autoria indígena que se faz hoje no Brasil é caracterizada por uma profunda contradição entre oralidade e escrita. Nas suas palavras: “[...] não é possível falar de literatura quando ela é feita por pessoas de tradição ágrafa sem apresentá-las antes para que se entenda o grau de dificuldade que temos nas relações com as sociedades complexas que têm, nas letras, seu principal ponto de convergência humana. Isso, às vezes, faz com que estas mesmas sociedades tenham necessidade de dar tempo à leitura e se esquecem de fazer a leitura do tempo, rejeitando, por isso, as outras formas de leitura e escrita produzidas, desde muitos séculos, pelas sociedades tradicionais (MUNDURUKU, 2018, p.60-61). Mais adiante, na mesma obra, o autor continua: “De minha parte sequer acho que fazemos literatura. [...] fazemos memória escrita. Contamos nossa vida, nossa experiência, nossas histórias relatadas pelos velhos. Colocamos nela sonhos e crenças que cultivamos como verdade que nos é oferecida pelos nossos ancestrais” (MUNDURUKU, 2018, p.66).

homem, significa a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem (Febvre, 1989, p.249).

Ainda no contexto dos *Annales* é importante destacar os trabalhos de Fernand Braudel (1978; 1983), representante de maior destaque na “segunda geração” dessa corrente historiográfica, que, além de rediscutir e propor novas concepções de tempo “longo” como material da História, converteu-se na principal referência da historiografia ocidental quanto à incorporação do espaço como ator nos processos históricos. Depois de Braudel, o espaço e seus elementos constitutivos passaram a entrar na História não só como substrato, mas como elemento influente nos processos sociais, políticos, econômicos e culturais, tornando-se fonte de informação histórica, o que é um “princípio epistemológico” bastante útil, diria mesmo fundamental, para a produção da História Indígena.

A influência dos *Annales*, especialmente de Braudel, estará nitidamente “pulverizada” no decorrer deste trabalho, porém, gostaria de tratar mais pontualmente, no tópico seguinte, de uma corrente historiográfica mais recente, que vem contribuindo para novos entendimentos a respeito do tempo e também do espaço no campo da ciência histórica – a História do Tempo Presente –, cujas abordagens, temas e metodologias, acredito, são potencialmente estimulantes para uma renovação da escrita da História Indígena no Brasil.

2.2 Sobre a História do Tempo Presente

O historiador Henry Rousso aponta que o presente, “que cobre em verdade a duração do último século” (Rousso, 2016, p.166), se tornou o regime de historicidade dominante na historiografia francesa tardiamente, apenas nos últimos 30 anos, muito em função dos debates políticos em torno das catástrofes de um passado próximo – especialmente a escravidão e o comércio escravagista ocidental e os “crimes contra a humanidade” nos períodos das Guerras Mundiais –, com a intenção de poder se afastar desse passado, julgá-lo e repará-lo.

Para Rousso, esse “atraso” da França em aderir aos estudos da contemporaneidade na história, essa “resistência ao presente” entre os historiadores franceses, teria acontecido devido a uma “abordagem estrutural que parece antinômica com o estudo do passado recente” (Rousso, 2016, p. 168). Entre essas “estruturas” da historiografia francesa o autor destaca o “peso” da “longa duração” braudeliana, opondo-a à constituição do campo da História do Tempo Presente. Rousso fala sobre uma “recusa, ou, talvez, incapacidade” de F. Braudel,

[...] em aceitar o caráter incerto e inacabado de toda história do tempo presente, que vai ao encontro da sua perspectiva fundamentalmente cientificista. Acresce-se a isso a questão mais precisa da incompatibilidade de fundo entre o conceito de “longa duração” defendido por Braudel, figura dominante da historiografia da época, e o estudo do tempo de então, o da primeira metade do século XX (Rousso, 2016, p. 170).

Braudel não explica, [...] em nenhum momento, em que o longo prazo oferece uma melhor inteligibilidade do que o curto prazo, uma vez que não se observa unicamente as estruturas com fraco ritmo de evolução, nem em que esse método pode ser aplicado para compreender um século, o seu, marcado precisamente pela aceleração de um tempo particularmente móvel. Em realidade, se o conceito de longa duração permite compreender a temporalidade própria do Ocidente medieval ou moderno até as primícias da Revolução Francesa, ele mostra pouca pertinência para analisar as sociedades de massa contemporâneas, marcadas pela velocidade e pela sucessão de acontecimentos construídos e percebidos como outras tantas rupturas em uma continuidade histórica que perdeu a sua legibilidade. Daí a escassez dos trabalhos fundados no conceito de longa duração que tenham permitido uma inteligibilidade melhor do século XX, ainda que o termo às vezes seja agitado como um chocalho. Este pertence menos a um conceito heurístico do que à interpretação de uma conjuntura, ainda que milenar, que não é nem eterna, nem universal (Rousso, 2016, p. 173-174).

Rousso aponta, como contraponto a Braudel, a atuação de René Rémond no cenário da historiografia francesa:

Rémond defende [...] um elemento essencial a toda prática de história do tempo presente: a apreensão de uma história em movimento. Ele o faz contudo com uma grande prudência, uma vez que ele admite “que historiadores formados nos

bons métodos da crítica histórica e que visam à objetividade científica tenham escrúpulos ao abordar um período ainda muito próximo e uma regra de esperar os efeitos benfazejos do tempo” [...] (Rémond, 1957:256 *apud* Rousso, 2016, p.179).

Entretanto, de acordo com Rousso, René Rémond muda de postura poucos anos depois e passa a defender a aplicação do “método histórico” objetivamente mesmo sobre eventos recentes. Rémond vai, então, assumir uma postura teleológica em defesa do seu país, declarando sentenças controversas (para dizer o mínimo...) tais como: “Hoje, a descolonização acabou, a França está em paz com o mundo inteiro, sua economia se transforma em um ritmo que permite a comparação com os outros; a lembrança dos nossos reveses se afasta e tem-se o direito de pensar que os seus efeitos psicológicos se apagaram” (Rémond, 1972:41 *apud* Rousso, 2016, p. 184); “persuadido de que a França está agora voltada para o futuro e para a prosperidade, um traço próprio da sua geração” (Rousso, 2016, p. 184), relevando os efeitos nefastos da colonização para os povos colonizados.

No seu texto, sem deixar de destacar amplamente a importância da “Nova História” francesa nesse processo, Rousso pontua que a História do Tempo Presente parece ganhar corpo apenas quando “escapa” da exclusividade do “território” da historiografia francesa, a partir do final do Século XX (o autor menciona o ano de 1989), e avança, (con)fundindo as dimensões da história e da memória, em “países da Europa central e oriental que tiveram uma transição democrática, nos países da América Latina liberados das ditaduras, em uma África do Sul liberada do *apartheid*, ou ainda em muitos países continuamente marcados por heranças coloniais [...]” (Rousso, 2016, p. 195).

O desenvolvimento da história do tempo presente se insere nesse contexto. Ela resulta de uma evolução própria à historiografia e ao universo científico, mas acompanha também uma “demanda social” de história. A criatividade dos historiadores e dos cientistas sociais em geral, sua capacidade de identificar fenômenos, de lhes dar um nome, de inseri-los em uma duração e em um espaço permitiram dar forma a uma espera, uma necessidade de compreender o passado próximo, as quais nutriram em contrapartida seus questionamentos (Rousso, 2016, p. 196).

O fenômeno da expansão do campo da História do Tempo Presente é o foco do artigo *Itinerarios de la historia del tiempo presente. Del IHTP de la post-guerra a la “globalización de la memoria”* (2018), de Frederick Lange, que começa tratando da criação do Instituto de História do Tempo Presente na França como uma etapa da legitimação e reconhecimento científico dessa nova corrente historiográfica. Sob a direção de François Bédarida, o IHTP teria retomado a tradição de análise do “passado que não passa” (de acordo com o título do trabalho homônimo de Henry Rousso – pesquisador e

ex-diretor do IHTP), comprometido em escrever uma história aberta a fontes mais recentes e diversas (como, por exemplo, o uso da “história visual” e outras “mediações” como formas legítimas para escrever a história), no sentido de atender a demandas sociais, focada nos períodos e temas mais sombrios e ainda incertos da história contemporânea (“memórias do Holocausto”, consequências do nazismo e dos fascismos de modo geral, sistemas de dominação autoritários e/ou coloniais, a problemática das emoções em situações de conflitos, entre outros...), chegando a incorporar problemas da relação entre história e memória na escrita da História (Langue, 2018). Aborda também os processos vivenciados no que ele chama de “mundo hispânico”, referindo-se especialmente aos países saídos de ditaduras na América Latina, assim como as consequências de guerras, genocídios, ou quaisquer outras situações de crises agudas como processos cujas investigações foram e continuam sendo centrais para a consolidação desse campo da historiografia.

Dialogando com as ideias de H. Rousso, Langue destaca que “a reflexão epistemológica é o primeiro movimento que propicia a prática dessa nova maneira de fazer história. Parte-se da consideração de que toda história é feita no presente, devido à natureza mesma da operação historiográfica” (Langue, 2008, p.101, tradução nossa). De fato, por mais paradoxal que seja a situação, o historiador do tempo presente é contemporâneo dos fatos que são seu objeto de estudos, embora isso não o limite a uma concepção linear do tempo. A própria noção de “presente” evoca a aceção da memória como “presente do passado”. Na prática do historiador do tempo presente, o recurso às memórias de testemunhas dos fatos investigados, através do uso de metodologias já conhecidas no âmbito da História Oral, por exemplo, além de se configurar como uma estratégia de aquisição de informações que estariam em arquivos cujo acesso é restrito ou mesmo que não constam nos arquivos documentais tradicionais, resgata mecanismos de reconstrução da história no processo mesmo de coleta dos depoimentos, “o que W. Benjamin chamou de ‘entrelaçamento’ de temporalidades, de (re)apropriações, ecos e ressonâncias entre ‘campos de experiência’/passado e ‘horizonte de expectativa’/futuro (R. Koselleck)” (Langue, 2008, p.102), se dando no presente.

Langue considera que a atuação dos pesquisadores do IHTP promoveu uma extensão do “espaço historiográfico”, uma vez que esse Instituto chegou a alcançar

[...] o estatuto de laboratório de uma outra forma de escrever a história, mais aberta à sua complexidade. Nessa perspectiva, a “distância” em relação ao objeto [operação científica sempre perseguida no âmbito da abordagem ocidental] não é

produto da passagem do tempo, mas do trabalho epistemológico de construção desse objeto, um processo que inclui contribuições e confronto com outras ciências sociais, principalmente a sociologia e a ciência política (Langue, 2008, p. 102, tradução nossa).

Em decorrência dessa “virada” epistemológica na operação historiográfica e do estabelecimento de novos diálogos com ciências “vizinhas” no processo de consolidação e avanço da História do Tempo Presente como corrente historiográfica, começaram a acontecer colaborações entre o IHTP e outras instituições, e também houve uma crescente inclusão de espaços não europeus como preocupação dos historiadores do tempo presente. Entre outros casos, Frédérique Langue menciona:

Norte da África, com a história pós-colonial da Argélia (Malika Rahal), renovação na história visual na China (cinema chinês visto por Anne Kerlan) e uma história cultural do tempo presente na América Latina (especialmente no caso da Venezuela, dos usos políticos do seu passado na reescrita da história entre o mito bolivariano e a história oficial, trabalho do próprio autor). (Langue, 2008, p. 104, tradução nossa).

Langue pontua, finalmente, que, nos projetos atuais da História do Tempo Presente os problemas relativos à memória se reafirmam, uma vez que a memória constitui valor fundamental das sociedades democráticas contemporâneas e fomenta políticas relacionadas aos direitos humanos, partindo de situações concretas de necessidade de reparação histórica. Além de abordar a memória como fenômeno transnacional e global, portanto, a História do Tempo Presente está comprometida com uma “busca por justiça” na escrita da história, colocando em pauta, inclusive, os regimes de historicidade, ante “passados que não passam”, tidos como desafios enfrentados pela democracia em escala global.

No contexto desse movimento ambicioso da tentativa de construir uma História Mundial do Tempo Presente, surgem, inevitavelmente, questões e temas muito variados, tais como: as diversas maneiras de abordar acervos museológicos e imagéticos (onde se destacam o cinema e a fotografia, porém, considerando sempre a ampla acepção do conceito de “imagem”); a utilização de ferramentas e tecnologias digitais no campo da história; as “temporalidades emergentes”; o colonialismo e “pós-colonialismo”; o antisemitismo, o racismo e outras formas de discriminação das chamadas “minorias étnicas ou raciais”, bem como objetos outrora colocados à margem nas investigações históricas, como os sentimentos, as esperanças, angústias e entusiasmos resultantes de revoluções, guerras e violências historicamente vivenciadas.

É nesse sentido, no artigo *Historia reciente: apuntes para un campo de investigación en expansión*, abordando a consolidação intelectual e institucional da História do Tempo Presente, ou “História Imediata”, ou ainda “História Recente” (denominação mais frequente na Argentina e em outros países da América Latina), que Marina Franco e Daniel Lvovich apontam:

Entendemos que a História Recente se refere a processos históricos cujas consequências diretas conservam ainda fortes efeitos no presente, em particular em situações muito sensíveis, como a violação dos direitos humanos mais básicos. Esta é a razão pela qual este tipo de historiografia surge em países que passaram por situações de enorme violência social ou estatal tais como conflitos armados ou guerras civis, formas de terrorismo de Estado e vitimização de uma parte da sociedade, o que gerou demandas por reparação e justiça por parte dos setores afetados e que continuam vigentes como problemas do presente, mesmo muitas décadas após a ocorrência dos eventos. Esta é também a razão pela qual, normalmente, existe uma estreita relação entre essa forma de fazer história e as demandas por justiça, os movimentos sociais que as sustentam e as formas de memória social que contribuem para a configuração de sua identidade. Assim, boa parte do ímpeto para a pesquisa e das perguntas que orientam esse campo se originam neste vínculo, ao mesmo tempo em que a memória – entendida como as sucessivas e fragmentárias camadas de significação (ou sentido) outorgadas por diferentes grupos àquele passado – às vezes converte-se em fonte e outras vezes em objeto mesmo de estudo, ou ambos, ao mesmo tempo.

[...] daí resulta a óbvia dimensão política do campo da História Recente. Um vínculo não apenas explícito, senão consciente, entre o objeto do conhecimento, a prática do conhecimento (ou da pesquisa) e a busca de objetivos éticos como “verdade e justiça”. Esse espírito – que poderíamos chamar “militante” –, muitas vezes empático em relação a determinados atores estudados e também expresso na vontade de muitos em converter esse saber em arma de intervenção social, se apresenta em tensão com o gesto crítico – o estabelecimento da necessária distância não apenas em relação aos mesmos atores analisados, mas também em relação às políticas de memória que são tributárias dessas identidades. Em termos dessa tensão constitutiva entre empatia e distanciamento, a História Recente é aparentada com outras tradições críticas de longa data, como a História Operária (ou do trabalho), a História Social, a “História de baixo”, a História de Gênero (Franco e Lvovich, 2017, p. 191, tradução nossa).

2.3 Por uma História Indígena em tempos presentes

Ora..., nessa linha de raciocínio, penso que seja bastante viável propor relações entre os campos da História do Tempo Presente e da História Indígena no nosso país. Principalmente se levarmos em consideração os seguintes pontos que, correndo o risco de me repetir, gostaria de frisar novamente:

I - A nefasta herança colonial que iniciou os processos de subordinação dos povos indígenas aos ditames da política, da economia e da cultura aos moldes do Ocidente, muito especialmente no que tange às diferenças nas concepções de ocupação e exploração do espaço/território entre as sociedades indígenas e colonial como via de entendimento de muitos desses conflitos, que continuaram acontecendo nos séculos seguintes, chegando até a atualidade;

II - A política genocida da administração portuguesa que, antes mesmo da constituição do Estado brasileiro, estimulou e empreendeu verdadeiros massacres das populações nativas, das “Guerras Justas”¹² do período colonial à “Guerra dos Botocudos” do “Brasil Império” (apenas para citar alguns conflitos melhor registrados na documentação e estudados pela historiografia);

III - As relações “turbulentas”, ao longo do Século XX, entre o Estado brasileiro e a diversidade de povos indígenas que viviam no nosso território, constrangidos entre a criação do SPI – Serviço de Proteção aos Índios em 1910, convertido na FUNAI – Fundação Nacional do Índio, a partir de 1967 (atuante até hoje); entre as práticas de “sertanistas aliados” e os projetos de “expansão da civilização” empreendidos pela ditadura militar, com consequências trágicas para diversos povos, entre muitas outras situações de imposição violenta de políticas de Estado sobre as populações nativas¹³.

No final desse período cabe destacar alguns avanços conquistados através de uma maior articulação dos próprios indígenas. Dois dos importantes marcos históricos nesse contexto foram a emblemática participação de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte em 1987 e a promulgação da Constituição de 1988, que incluiu, na última hora, um capítulo sobre os direitos das populações indígenas. Vale transcrever, aqui, trecho do “discurso-performance” contumaz de Krenak nos debates acerca da Constituição de 88,

¹² Aludidas na fala do prof. Edson Kayapó transcrita nas páginas 72-73 deste trabalho.

¹³ Podemos encontrar diversas informações sobre as relações estabelecidas entre Estado brasileiro e os povos indígenas durante o Século XX na visão dos próprios indígenas em KRENAK 2015, KRENAK, 2017, GUAJAJARA, 2018 e MUDURUKU, 2018.

no qual, enquanto se pintava de tinta preta de jenipapo, chamou a atenção para as agressões sofridas pelas populações indígenas:

E hoje nós estamos falando de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança, de que ainda existe dignidade. De que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não tem o dinheiro pra manter uma campanha de incessante difamação. Que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas. Um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado, de jeito nenhum, como um povo inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da Nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadros do Brasil – os senhores são testemunhas disso [...]¹⁴

Há pouco tempo, participando como convidado principal de um programa de entrevistas numa rede pública de televisão, o próprio Ailton Krenak fez uma avaliação da sua atitude na ocasião da Assembleia Constituinte e do pouco lastro jurídico que teve aquelas conquistas:

De certa maneira, ao fazer aquele protesto, eu, como... Naquela história que a criança mostra que o Rei tá nu, o que eu fiz foi só isso... Eu mostrei que tava todo mundo pelado naquele Congresso. E eles tiveram que deixar a gente passar com aquela demanda dos povos indígenas, por direitos. E nunca houve consenso. É... quatro anos depois de promulgada a Constituição, o... Senador pelo Rio Grande do Sul [...], o Nelson Jobim, que foi depois Ministro da Justiça, ele... Fez uma primeira resolução encaminhando isso que veio dar no [...] marco temporal, que estabelece que os povos indígenas que já tinham seus direitos reconhecidos até a Constituição de 88, ficam reconhecidos. [...] Os que não tinham esse reconhecimento até aquela data, não terão daí pra frente. É o que o marco temporal estabelece, essa tentativa de golpe naqueles direitos que foram instituídos alguns anos antes, então, assim, não durou sequer uma década. Então não houve consenso. Não tem consenso. Em 93 já tinha gente querendo rasgar aquele capítulo “Dos Índios”.¹⁵

IV – A inoperância do Estado brasileiro, nesse início de Século XXI, em garantir os direitos constitucionais dos povos indígenas, convertendo-se numa política francamente persecutória do governo Bolsonaro, com características pouco dissimuladamente genocidas no trato com as demandas mais básicas de sobrevivência das populações indígenas que ainda vivem nas mais variadas situações de resistência no nosso país¹⁶ e as contínuas pressões a favor da tese do Marco Temporal, cuja aprovação nas

¹⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q> Acesso em: 24 nov. 2023.

¹⁵ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BtpbCuPKTq4>> Acesso em: 24 nov. 2023.

¹⁶ Nos primeiros meses de 2023, após a derrota de Jair Bolsonaro, candidato à reeleição para a Presidência da República, com o início do terceiro mandato presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva, vieram à tona nas mídias jornalísticas, notícias e imagens estereotipadas sobre as condições desumanas de vida no Território Yanomami, afetado pelo garimpo e extração de madeira ilegais, assolado por doenças, fome e miséria geral. O triste caso dos Yanomami na Amazônia se tornou “emblemático”, mas é apenas uma das situações que evidenciam a postura genocida do governo Bolsonaro e seus cúmplices contra os povos indígenas brasileiros.

instâncias de poder provocaria um catastrófico (e, talvez, irremediável) assalto aos territórios indígenas...

No artigo *A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?* (2014), Edson Kayapó e Tamires Brito, traçam, a partir de uma perspectiva indígena, um panorama bastante representativo e pungente sobre as relações estabelecidas entre os colonizadores, os governantes e, finalmente, o Estado Brasileiro com os povos indígenas, que vão de projetos de franco extermínio (alguns fundamentados no mais puro racismo) às sucessivas “políticas integracionistas”, como as missões jesuíticas, o “Diretório dos Índios” (instituído pelo Marquês de Pombal em 1757), a legislação indigenista esboçada no Século XIX, o regime tutelar estabelecido no início do Século XX com a criação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI (em 1910), até a situação atual, demarcada pela promulgação da Constituição de 1988 e seus desdobramentos para a diversidade de povos indígenas que vivem hoje no Brasil estabelecendo diferentes formas de se relacionar com o Estado Brasileiro, desde aqueles que já vivem séculos de “integração”, passando por grupos com apenas algumas décadas de interações, até algumas poucas culturas que resistem a estabelecer contatos com a “sociedade nacional”, mas, não por isso, estão isentas dos impactos causados pela sociedade que as envolve. Em diálogo com o escritor e intelectual indígena Daniel Munduruku, os autores apontam que até mesmo a adoção do termo genérico “Índio” foi uma estratégia do movimento indígena da década de 1970 para facilitar as tratativas com o Estado, “buscando demonstrar uma consciência étnica de unidade nas suas demandas políticas e sociais” a despeito da consciência interna desse movimento quanto à diversidade de povos indígenas com modos de vida e organização sociocultural próprios que resistem no nosso país. Por fim, destacam que o ensino de história no Brasil do modo como foi estruturado pelas políticas públicas de Estado, pode ser responsabilizado por sedimentar essa falsa ideia de homogeneidade cultural ao tratar da temática indígena, bem como pela invisibilização de suas histórias, quando os inferioriza, tratando-os como povos extintos ou fadados ao desaparecimento, sendo que os dados provam o contrário: as populações indígenas estão crescendo, ocupando “territórios” (tanto em termos de áreas geográficas como nos espaços educacionais e políticos, por exemplo) e demandando o cumprimento dos seus direitos constitucionais e legais.

Um bom resumo da situação dos Yanomami pode ser visto na reportagem de Juliana de Paula Batista e Estêvão Benfica Senra para o Instituto Socioambiental - ISA, disponível em: <<https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/bolsonaro-ignorou-decisoes-judiciais-e-ampliou-crise-yanomami>> Acesso em: 24 nov. 2023.

Diante desse brevíssimo, trágico e tenso panorama da história vivenciada pelos indígenas e da situação desses povos hoje no nosso país, gostaria de considerar uma “constelação” de temas, procedimentos e abordagens em tópicos que aproximam (com o potencial de fundir) a História do Tempo Presente e a História Indígena no Brasil:

I – O tempo presente e a “militância” na historiografia: Não creio que seja coerente pesquisar e escrever uma História Indígena do Brasil sem que essa prática assuma algum caráter “militante”, devido às óbvias constatações das situações de violências impostas às nossas populações indígenas desde o início da colonização europeia, com a convivência, anuência, ausência proposital, ou mesmo provocadas por iniciativas dos próprios governos que se sucederam aqui, até os dias de hoje, quando vivemos sob o regime de “Estado democrático”. Para que fique bem explícito: estamos falando de violência de Estado, institucionalizada, contra povos minorizados ao longo de séculos de contatos e relações turbulentas.

São tantas e tão variadas as maneiras de subjugar que, observando algumas situações específicas, não é difícil ceder à tentação de estabelecer comparações entre os genocídios colocados em prática por regimes fascistas históricos, incluindo o nazismo alemão, com aquelas impostas aos indígenas daqui. O estabelecimento de campos de concentração para onde seriam levados todos os indivíduos “inadequados” para o funcionamento dos sistemas políticos fascistas poderiam ser comparados, por exemplo, com as reduções indígenas dos missionários no período colonial (que, se não tinham o objetivo de promover intencionalmente e em larga escala o extermínio físico, se desconsideramos a facilitação do alastramento de epidemias, por exemplo, colocavam em prática, indubitavelmente, um projeto de aniquilamento) ou mesmo com iniciativas muito semelhantes a verdadeiros campos de concentração estabelecidos no período da ditadura militar brasileira¹⁷. Conforme aponta Sonia Guajajara:

[...] na ditadura muitas terras indígenas foram entregues, inclusive com títulos de posse, pelo Estado para os fazendeiros. E os índios foram expulsos, ou foram vistos como invasores, porque embora aquela terra fosse tradicionalmente deles, como foi entregue para os fazendeiros, eles de repente estavam lá como invasores (Guajajara, 2013-2018. P. 22).

¹⁷ Sobre esse tema existem pesquisas recentemente publicadas, como a tese de doutorado *A “Guerra dos 18 anos” – Repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo*. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória, de Juliana Ventura de Souza Fernandes, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, no ano de 2020 (eleita melhor tese pelo Prêmio Capes na área de História, em 2021). Há também trabalhos em andamento, como o projeto de doutoramento *Os povos indígenas, os direitos humanos, a ditadura civil-militar e a redemocratização: As marcas da memória*, do historiador Flávio Luciano da Anunciação, em curso, neste momento, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF.

O “holocausto” indígena perpetrado pelo próprio Estado no Brasil parece não ter fim, é um “passado que não passa”. Das capitanias hereditárias e sesmarias do período colonial às políticas de terras adotadas pelo Estado brasileiro de ontem e de hoje, a invasão das terras indígenas (suas bases para a sobrevivência), se tornou uma verdadeira prática de extermínio legalizado, através da própria máquina político-administrativa de Estado.

Os fazendeiros foram percebendo que poderiam perder suas terras e se organizaram para assumir o Congresso Nacional. E foi o que fizeram, né? Se uniram e colocaram os seus representantes no Congresso. E hoje nós temos aí o que estamos cansados de ver: a bancada maior do Congresso é formada por ruralistas. A segunda maior é formada por evangélicos. A terceira maior é formada pela indústria das armas. A famosa BBB, bancada do boi, da Bíblia e da bala. E eles se juntaram e perceberam que com isso tinham o poder de mudar a lei, de fazer emendas. E começaram inclusive a tentar mudar a Constituição Federal, que garantia o direito territorial dos povos indígenas. Começaram a fazer as mudanças para acabar com esse direito territorial. Não só para não perder suas terras, mas para conseguir mais terras. Sempre usando a desculpa de que tem que produzir, tem que contribuir com a economia do país, que o país tem que crescer, se desenvolver. E se colocando como responsáveis por esse crescimento. [...] depois do Golpe, que não foi um golpe no PT, ou na Dilma, mas em todo o povo brasileiro, tudo piorou. Para nós esse golpe atingiu fatalmente. O pouco poder que a Funai ainda tinha acabou, sob a chefia de um general que nada tem a ver com os povos indígenas. Não conhece, não defende. Está ali exatamente para defender os interesses de outros, dos ruralistas, dos empresários, da mineração, do agronegócio. Não é nem que ele seja um destes, mas está dentro do acordo firmado entre o poder executivo e o poder legislativo para sustentar o governo (Guajajara, 2013-2018, p. 22-23).

Estamos numa fase difícil de retrocesso de direitos conquistados, de ameaças, de criminalização de lideranças indígenas. Ou seja, essas lideranças de vítimas passam a réus, como é o caso dos Xukurus em Pernambuco. É como se estivéssemos vivendo o período da colonização, onde se conquistava um dia após o outro. Todos eram vítimas do processo. Hoje somos vítimas do sistema governamental, do capitalismo, do progresso. Tudo legalizado para acabar com nossos direitos. Estamos no meio de um fogo cruzado: de um lado um sistema, de outro os donos do capital que comandam seus pistoleiros [...] (Guajajara, 2012-2018, p. 53).

Observando esse verdadeiro “genocídio legislado”¹⁸ dos povos indígenas, que estamos presenciando neste exato momento, acredito que não é possível ser um pesquisador frio, imparcial, distante do seu “objeto” ou completamente isento, quando se investiga um contexto onde a violência é reiterada constantemente há séculos e até os dias de hoje.

Além das apropriações, dos roubos, das perseguições, dos genocídios, enfim, das violências física e territorial perpetradas contra nossos indígenas pelos agentes e

¹⁸ Expressão dita repetidamente e com ênfase pela Deputada indígena Célia Xakriabá nas mídias e no próprio Congresso Nacional para se referir à postura adotada pelos ocupantes desse espaço decisório da política brasileira.

mecanismos de Estado, nos cabe também, e sempre, trazer à tona o epistemicídio sistêmico e sistemático cometido contra esses povos. Em diversos trabalhos publicados, o prof. Dr. Edson Kayapó faz coro com outros acadêmicos (indígenas e não-indígenas) para mostrar que as instituições de ensino implantadas aqui pelo colonizador constituíram “um dos principais instrumentos usados durante a história do contato para descaracterizar e destruir as culturas indígenas” (Silva 1997 apud Brito, 2009, p.62) e, assim, se tornaram espaços de reprodução dos interesses dos grupos dominantes; aponta que, historicamente, nessas instituições, “os povos indígenas são retratados como a expressão do folclore nacional ou como elementos presos a um passado longínquo da história brasileira” (Brito, 2009, P.61), sendo lembrados nas aulas sobre o “período colonial” ou, eventualmente, em datas como o 19 de abril (“Dia do Índio”) – ocasião em que suas imagens são “folclorizadas”, estereotipadas e desconsideradas na potência viva de suas culturas e saberes.

Nesta perspectiva a cultura dos povos indígenas está condenada à extinção e o tempo presente não pertence a eles.

A escola, nas duas dimensões (indígena e não-indígena) reproduz preconceitos semelhantes, generalizando e banalizando culturas milenares, vivas e reativas que se situam no presente com forte poder transformador e antropofágico, no sentido oswaldiano do termo (Brito, 2009, p. 61).

Analisando a atuação do sistema educacional brasileiro como mecanismo de domínio do Estado sobre os povos indígenas, Edson Kayapó aborda essa situação como uma espécie de prolongamento da violência colonial e denuncia:

A problemática indígena no Brasil teve início com a chegada dos portugueses em 1500 e a sucessiva política de destruturação das tradicionais formas de organização dos povos originários, o que significou a imposição de novas regras para o funcionamento da vida comunitária e o extermínio de centenas de povos, línguas e conhecimentos, em nome da religião, da civilização e da unidade nacional.

As escolas e seus currículos, por sua vez, sutilmente vêm acompanhando a ação genocida do Estado Brasileiro, seja no silenciamento desses povos na história e no estudo da História, na transformação de suas culturas em folclore nacional, ou ainda condenando-os a um passado longínquo da História nacional (Brito e Brito, 2014, p. 38-39).

A formação do estado nacional brasileiro produziu uma unidade nacional que cerceia o direito à diferença, que não admite a expressão dos povos indígenas com suas tradições diversas e milenares. Daí a produção de um modelo de educação escolar voltado para o “abrasileiramento” desses povos, o que resultou historicamente um atentado contra as suas tradições e formas de expressão.

Nas escolas não-indígenas, vê-se um movimento semelhante, que é o de silenciar a história e a cultura dos povos indígenas, homogeneizando culturas muito distintas.

Atualmente, observa-se um movimento reativo contra os preconceitos aos povos indígenas, especialmente nos meios educacionais. A tentativa de construção da escola indígena diferenciada, bilíngue e intercultural e a obrigatoriedade do ensino da história e cultura dos povos indígenas nas escolas brasileiras de nível

básico (Lei 11.645/08) é o começo de um repensar a importância da cultura indígena na formação da sociedade brasileira.

No entanto, os esforços desse repensar a presença dos povos indígenas no Brasil esbarram em limites profundos, entre eles, a lentidão e o reduzido interesse político pela efetivação da escola indígena diferenciada, bilíngue e intercultural e da Lei 11.645/08. A precariedade das escolas (péssimas condições da infraestrutura, falta de recursos financeiros e humanos, entre outros) e a ausência de uma política de formação dos professores comprometem a boa vontade dos próprios educadores comprometidos com tais mudanças e mantêm a reprodução de preconceitos contra os povos indígenas (Brito, 2009, p. 70).

Analisando “a efetivação da Lei 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do estudo da história e da cultura indígena nas escolas de nível médio e fundamental” (Brito e Brito, 2014, p. 38), Edson Kayapó e Tamires Brito colocam que:

Apesar de estarmos vivendo “tempos de direitos”, instaurados com a constituição de 1988, as posturas etnocêntricas, de matriz européia, embebidas pela racionalidade iluminista e capitalista, não permitem facilmente que a sociedade e o Estado brasileiro admitam formas alternativas de organização social, a exemplo das vivências sócio-culturais específicas dos povos indígenas. Sistemáticamente são impostos rótulos que desqualificam ou discriminam a diversidade étnica, ou são implementadas políticas públicas de “adaptação” desses povos aos hábitos ditos “civilizados”.

Ainda hoje persiste a tendência de identificar a pluralidade étnica e a diversidade cultural desses povos como inimigas do progresso e da soberania nacional (Brito e Brito, 2014, p. 39-40).

A negação do pertencimento, as diversas formas de discriminação, o silenciamento e o escamoteamento da violência histórica contra os povos indígenas estão expressos na composição das memórias ou no esquecimento a que tais povos foram condenados. Tal constatação sinaliza para o fato de que a memória (e o esquecimento) é um campo minado pelas contradições socialmente produzidas.

A História hegemônica produzida e ensinada, por sua vez, é fruto de uma dada visão de mundo, em que prevalece a versão dos grupos dominantes [...].

A escola e seus currículos têm pactuado com [a] reprodução de lacunas históricas e a propagação de preconceito sobre os povos indígenas, estando alinhada a interesses de grupos hegemônicos de perspectiva colonizadora. A Lei 11.645/2008 abre novos horizontes para o ensino da História e cultura dos povos indígenas, possibilitando o rompimento com o silêncio e com a memória produzida pelos grupos hegemônicos, colocando sob suspeita o currículo que produz e reproduz a invisibilidade e a inaudibilidade destes povos, rejeitando o reducionismo de suas memórias e histórias (Brito e Brito, 2014, p. 40).

Diante desse panorama atual, no qual as vidas indígenas encontram-se em situações extremamente vulneráveis em todos os níveis e campos de existência, penso que cabe aos historiadores que atuam no âmbito da História Indígena em tempos presentes, especialmente àqueles que são também professores, a denúncia, o apelo aos direitos humanos e a construção dos seus trabalhos de pesquisa como argumentação política, suporte jurídico e prova eficaz da necessidade de reparação histórica do Brasil para com seus povos nativos; e do seu trabalho na docência no sentido de se capacitar quanto ao domínio da temática indígena e de reverberar as demandas dos indígenas por condições

dignas, respeitadas e equânimes nas suas relações com o sistema educacional formal brasileiro, de acordo com o que determina a Lei 11.645/08.

II – Relação história-memória e a renovação das fontes: No âmbito da História Indígena, assim como no da História do Tempo Presente, os conceitos e dimensões da história e da memória estão bastante entrelaçados. Isso está relacionado com a diversidade de fontes utilizadas para “o fazer história” nos dois campos, tais como: os testemunhos orais, elementos e objetos de cultura material, registros de cultura imaterial, objetos e vestígios arqueológicos, todas as categorias de imagens, os tradicionais documentos escritos, entre tantas outras. Antes da colonização, os nossos povos indígenas seriam ágrafos, ou seja, até onde se sabe no momento, não dominavam códigos de escrita gráfico-linear, semelhantes aos padrões europeus.

A escrita que é considerada pelo ocidental diz respeito a um tempo linear, presente, passado, futuro, a que a civilização está presa. A escrita que os povos indígenas deixaram, e que se manifesta até hoje, está ligada a outra frequência da realidade, que é muito mais simbólica. Os povos indígenas têm a sua escrita, mas ela é inacessível a essa frequência que a civilização reconhece como escrita. Essa escrita se manifesta no corpo, através das pinturas corporais, se manifesta nas cestarias, nas cerâmicas. Tem um livro que a antropóloga Lux Vidal organizou chamado “Grafismo indígena”. Esse livro dá uma ideia da riqueza dessa escrita (Jecupé, 2017, p. 43).

Dessa maneira, conforme mostra Kaká Werá Jucupé na citação acima, todas as expressões materiais indígenas que podemos ver hoje constituem fontes documentais primárias para acessar uma “memória ancestral” ali plasmada e proceder a uma decodificação de processos históricos cifrados ali, se conseguirmos mudar a nossa “frequência”, questionar nossas concepções limitadas sobre o que seria afinal a escrita e a nossa própria noção de tempo (linear, na concepção hegemônica ocidental).

O mesmo acontece quando é possível coletar depoimentos diretamente de indígenas ou de seus descendentes sobre as questões em apuração nas pesquisas, processo comumente adotado no campo da História Oral¹⁹.

Estabelecendo diálogos com acadêmicos não-indígenas, especialmente das áreas da Educação e da História, Edson Kayapó aborda a importante temática do ensino de História no contexto indígena, com a implantação das Escolas Indígenas interculturais, como uma oportunidade para reescrever nossa história a partir do ponto de vista dos indígenas, tendo suas memórias recolhidas através de registros da oralidade como matéria-prima:

¹⁹ Ver, por exemplo, ALBERTI, 2004; FERREIRA e AMADO, 2006 e PORTELI, 2016.

[...] Macedo e Farage observam que “tornou-se evidente que não há uma história do Brasil, mas inúmeras histórias do Brasil, que ainda estão por contar” (Macedo e Farage, 2001, p.194). No caso específico das histórias dos povos indígenas, que quase sempre não têm registros escritos e estão ocultadas pela história oficial, o ensino de história pode colaborar nessa construção, tendo os próprios indígenas como protagonistas dessas atividades, através de um trabalho pedagógico de reconstituição das memórias locais, envolvendo alunos, professores e a comunidade indígena em geral. As mesmas autoras sugerem que “[...] lembrar, produzir a memória do passado é criá-lo a partir do presente. [...] É preciso compreender que todas as formas de memória são igualmente válidas e referem-se a projetos históricos de cada povo, que o professor deverá conhecer e utilizar na sua ação pedagógica” (Macedo e Farage, 2001, p.194).

A despeito da questão acima anunciada, vários povos indígenas estão mobilizando esforços para a produção de vídeos e documentários retratando o cotidiano das aldeias, em que velhos, velhas, pajés e lideranças indígenas são entrevistados ou são solicitados para deporem sobre as histórias de seu povo, da sua comunidade, a exemplo dos Xavante, Terena e Kaxinawa. É uma maneira de estabelecer o diálogo do presente com o passado, ressignificando e revigorando as tradições para repassá-las às novas gerações. O material produzido como atividade pedagógica é utilizado pela própria comunidade escolar, em que as crianças e adolescentes assistem os documentários e debatem sobre a sua cultura. Esse é um exercício pedagógico muito criativo e promissor na valorização das tradições indígenas, que pode ser incorporado pelo ensino de história.

Esta proposta coloca em evidência outro aspecto não menos importante do projeto de construção da educação escolar indígena diferenciada, que é a valorização da oralidade enquanto forma de transmissão de conhecimentos por excelência na cultura indígena (Brito, 2009, p.64-65).

Dessa maneira, pensamos que os registros produzidos pelos próprios indígenas em mídias tipicamente ocidentais, como os documentários em vídeo, as participações de lideranças de diversos povos originários brasileiros em eventos *on line*, entrevistas e *lives* da internet (atividades que, nos últimos anos tornaram-se quase diárias), não podem ser desconsiderados como fontes importantes para nossas investigações, uma vez que a oralidade e a narratividade sempre foram os suportes tradicionais das matrizes de pensamento indígenas.

Por fim, não podemos deixar de mencionar, como fonte, as publicações impressas de autores indígenas que, nas duas últimas décadas, cresceram muito em volume. Conforme o escritor Daniel Munduruku, temos:

A literatura indígena é uma coisa nova para esses povos. Eu, particularmente concebo que toda manifestação cultural de um povo é literária. O grafismo é literatura, a dança é literatura. Porque não é parte da tradição indígena fazer essa separação toda que a sociedade ocidental faz. Dividir tudo em caixinha, definir o que é uma coisa e o que é outra coisa. Por isso que nós sempre chamamos os artistas indígenas para fazer parte desse movimento da literatura indígena. A gente tem procurado ser fiel ao nosso espírito de comunidade. E àquilo que a gente aprende em nossa educação, de não separar nossos conhecimentos e saberes (Munduruku, 2018, p. 30).

Se em um primeiro momento a forma parece restringir-se ao signo dos gêneros literários canônicos, como o conto, a memória, a autobiografia, logo ela

desvencilha-se desse juízo, posto que a ficcionalização das matérias utilizadas para a composição das narrativas estão no interstício da matriz ocidental e extraocidental. Esse embaralhamento de raízes, indígena-ocidental, nos leva a um outro tempo da crítica literária brasileira: ao da recepção dessas poéticas compostas por matérias de histórias da humanidade, tempos cíclicos, ritos, cantos e danças dialogando com o papel, com a escrita alfabética e o impresso (Munduruku, 2018, p. 9-10).

A literatura indígena, há muito silenciada, surge, nesse sentido, para expressar sua potência estética radicada na ancestralidade em correlação com a matriz ocidental. Isto é, as narrativas sagradas passam a ser contadas nos livros que, publicados como estratégia consciente de autoafirmação e resistência, têm por objetivo o dar-se a conhecer ao público-leitor não indígena. Por isso, seja em sua fala, em seu canal no *youtube*, seja nos livros publicados, encontramos formas e conteúdos bastante diversos (Munduruku, 2018, p. 9).

Cabe lembrar que Daniel Munduruku (conforme já mostramos na nota 39) chega a colocar em questão se ele mesmo e os outros indígenas escritores fazem literatura ou “memória escrita” (Munduruku, 2018, p.66), tal o peso da “tradição memorialística” advinda da oralidade e das narrativas ancestrais que emergem das suas obras.

III – O alargamento do campo da historiografia e a diversidade de metodologias: Se a corrente historiográfica francesa da “escola dos *Annales*”, na primeira metade do século XX, já propunha uma revolução das fontes, métodos e escalas de abordagem do “fazer história” (entre as quais a “geohistória” e a história de “longa duração” defendidas por F. Braudel²⁰) e se o diálogo entre a História e a Antropologia, ocorrido na mesma época, também renovou bastante o panorama da pesquisa em História, pensando novos caminhos para a abordagem de sociedades ágrafas nas investigações e gerando a “Etnohistória”²¹, uma “História Indígena em tempos presentes” tem potencial para continuar a ampliar o campo da historiografia, envolvendo processos do fazer mais tradicional do historiador com abordagens, procedimentos e metodologias da antropologia, da arqueologia e da geografia, por exemplo.

No caso da pesquisa à qual me dedico aqui neste momento, a análise técnica, material e formal de vestígios arqueológicos cerâmicos, bem como a contextualização (ou espacialização) de dados coletados em trabalhos de campo, confrontados com alguma documentação produzida pelo colonizador e com relatos orais, podem gerar um corpo de informações únicas, não acessíveis por outros meios. Nesse processo, a utilização de ferramentas digitais (que é uma característica marcante nos procedimentos da História do

²⁰ Cf. BRAUDEL, 1978; BRAUDEL, 1983.

²¹ Trato da origem da Etnohistória, no artigo *Etnias, Fronteiras e Ciências Humanas: a contribuição da História da América*, publicado no dossiê *Para uma historiografia da ciência: Processos, agentes e artefatos*, da revista *Cadernos da História*, da Universidade Federal de Ouro Preto (Cf. SALES, 2012).

Tempo Presente), como os SIG's – Sistemas de Informação Geográfica –, é fundamental para a geração de mapas que, longe de serem mera “ilustração”, precisam ser construídos como ferramentas de trabalho, insumo e produto da pesquisa, permitindo avanços no conhecimento das sociedades do passado em relação à ocupação dos espaços e às territorializações (Valencia e Gil, 2016). É nesse sentido que o próprio espaço, entendido como paisagem-herança de uma ancestralidade indígena e seus vestígios arqueológicos passaram a constituir categorias de documentos primários, centrais, definidores mesmo da minha prática como historiador.

IV – As “temporalidades emergentes”: A compreensão das temporalidades indígenas que emergem hoje no contexto da produção intelectual brasileira, a partir das publicações de autores indígenas (e também de não-indígenas tributários dos primeiros), traz outras nuances importantes à própria abordagem das culturas e da História Indígena. Por exemplo, no capítulo intitulado “Pequena síntese cronológica da História Indígena Brasileira”, do seu livro *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio* (1998), Kaká Werá Jecupé diz:

O tempo, para os povos indígenas, é uma divindade sagrada encarregada de manter a Lei dos Ciclos: as estações da Terra e as estações do Céu. As estações da Terra podem ser medidas pelo Sol e as estações do Céu, pela Lua. O tempo faz a ligação do ritmo - que é coordenado pelo coração - com a ação e a inação. O Pai Tempo tem muitos nomes entre os povos. O povo Xavante chama o espírito do tempo de Wahutedew'á.

Quando chegaram as Grandes Canoas dos Ventos (as caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do Homem da civilização. Dessa época em diante, o tempo passou a ser contado de modo diferente. Esse modo de contar o tempo gerou a História, e mesmo a História passou a ser contada sempre do modo como aconteceu para alguns e não do modo como aconteceu para todos (Jecupé, 1998, p.71).

O autor pontua que “a civilização” ocidental que chegou aqui “nas caravelas” passou, então, dessa maneira, a dominar as narrativas históricas “desse tempo inventado”. “Inventado, mas de ações humanas reais e, infelizmente, na maior parte das vezes, cruéis (Jecupé, 1998, p.71).

Até poucas décadas atrás, os indígenas brasileiros eram tidos como povos do passado, vítimas de um genocídio que teria exterminado a grande maioria dessas populações e deixado poucos descendentes. Esse “apagão indígena”, como já frisamos, foi um projeto dos governos que se sucederam aqui desde a colonização e continuou pautado pelo Estado brasileiro de várias maneiras, até o momento presente. A institucionalização de “políticas anti-indígenas” refletiu na nossa historiografia que fez coro à “crônica da extinção” indígena, plasmada em boa parte da nossa produção. Até poucas décadas atrás,

não eram muito comuns os trabalhos de historiadores que destoavam dessa generalização falsa, ou seja, que abordavam a resistência e sobrevivência das populações indígenas.

Desde o final do século XX, com os processos de lutas por direitos e a adoção de políticas de compensação ou reparação histórica por parte de muitos Estados americanos em relação aos povos indígenas subjugados nos processos de colonização e constituição de Estados Nacionais aos moldes europeus, aconteceram etnogêneses – processos de ressurgências e/ou assunção de identidades indígenas (Bartolome, 2006; Rojas, 2008) – em vários países da América, incluindo o Brasil. Diversas lideranças indígenas brasileiras passaram a se manifestar no sentido de mostrar que os indígenas brasileiros são povos do presente, estão “bastante vivos” neste exato momento, apesar dos terríveis traumas de um “passado que não quer passar” e das suas consequências circunstanciais atuais, dos subjugamentos impostos a esses povos ainda hoje no nosso país.

Mas a noção de que os indígenas são povos do presente vai além da constatação das suas óbvias existências físicas e demandas políticas atuais. Mudou a ideia errônea de apego anacrônico desses povos a culturas “antigas”, “tradicionais”, ultrapassadas; ao mesmo tempo em que se (re)conheceu o presente como instância central na circularidade, na percepção e entendimento dos ciclos naturais que fundamentam a própria noção de tempo naquilo que poderíamos chamar de “temporalidades indígenas”. No trecho a seguir, Kaká Werá Jucupé exemplifica essa ideia:

Tive a oportunidade de viver dentro da sociedade urbana e também vivi uma parte da minha vida dentro de uma comunidade Guarani, e pequenos espaços da minha vida entre os Kamaiurá, Krahô, Xavante. Uma coisa que determina o tempo para o povo Krahô, por exemplo, é a passagem da chuva para o verão, ou a passagem do dia para a noite. O povo nunca esteve preocupado em quebrar essa passagem. Por viver tão integralmente esse movimento, é como se o tempo fosse um eterno hoje. Mesmo nascendo criança, ficando adulto, tornando-se velho. Cada ciclo é vivenciado com seus ritos de passagem. É viver agora. Tem a festa da castanha, a festa do pequi, da mandioca. Tem esses ritmos na aldeia colocando na cultura uma melodia. Eles vivem aquela melodia e tudo é um grande hoje (Jecupé, 2017, p.44).

O “presentismo indígena”, conforme expresso por seus pensadores, mostra que o foco da vida indígena é sempre o presente; sempre foram as questões de um “hoje contínuo”, em relação direta com suas concepções de tempo circular e também com suas heranças e memórias culturais, recuperadas sempre em função do momento atual. Um eterno “presente ancestral”, como apontam.

V – “Aceleração” versus “Bem viver”: Esses dois temas amplamente debatidos em trabalhos teóricos publicados nos últimos anos também constituem outra

possibilidade de relacionar a História do Tempo Presente e a História Indígena. Porém, nesse caso, seria uma relação pela antítese.

A aceleração na historiografia é tida como um processo que se inaugura na “modernidade” (Rosa, 2019), ao ritmo da mecanização e industrialização crescente do Século XIX, passando pela “segunda revolução industrial-tecnológica” do Século XX e chegando à mundialização e digitalização das tecnologias em redes a partir do Século XXI, período no qual vivemos hoje. A ideia de “aceleração”, portanto, está diretamente relacionada ao ritmo vertiginoso dos avanços tecnológicos, à concepção ocidental de tempo linear progressivo e de “progresso” em si, à urbanização crescente, à mundialização da economia com o advento de grandes corporações transnacionais que passaram a dominar as relações econômicas, políticas e sociais em escala mundial, entre outras situações que estariam gerando consequências nas formas de aumento dos níveis de ansiedade, depressão, alienação e outros sintomas de doenças psicossociais em boa parte da população (Han, 2017). Ainda assim, parece haver um entusiasmo a respeito da “aceleração” entre pesquisadores da História do Tempo Presente, muito afeitos e atentos aos ritmos dos acontecimentos atuais que se sucedem cada vez mais velozes, às abordagens de temas mais globais e aos usos de tecnologias digitais de ponta. Se, por um lado, esses historiadores parecem ecoar uma “defesa da velocidade” bastante enfatizada, por exemplo, desde o Futurismo do Século XX (Fabris, 1987; Lynton *In*: Stangos, 2003), por outro, poderiam ser alvo de uma “crítica social” fundamentada na própria crítica da modernidade – processo que já foi central nos trabalhos dos intelectuais ligados à chamada “Escola de Frankfurt” (contemporânea do Futurismo), como T. Adorno (Adorno e Horkheimer, 2002; Adorno *et al.*, 2000) e W. Benjamin (1996).

Como os “Frankfurtianos”, na contramão dos entusiastas da “aceleração”, se situam os defensores do “Bem viver” que, nas últimas décadas (do final do Século XX ao momento atual), têm se preocupado em sistematizar, escrever e publicar trabalhos sobre essa “filosofia de vida” baseada, essencialmente, numa diversidade de princípios ameríndios semelhantes²² de relação com o espaço e com o tempo. No “Bem viver”, o

²² O “Bem viver” (*Sumak kawsay* em quechua ou *Sumak Qamanã* em aymara) é “uma maneira ancestral de ser e estar no mundo. Apesar de essas expressões mais conhecidas referirem-se ao Equador, Peru ou Bolívia, outras similares são encontradas no *Ñandereko* do Guaraní, os *Waras Shiir* do Ashuar, o *Küme Mongen* do Mapuche, o *Kaimen* para os Wapichana entre outras expressões em praticamente todos os povos indígenas” (JIMÉNEZ, 2011; PACINI, 2019 *apud* RESENDE, *In*: RESENDE, 2020, p.111). Para acessar mais informações sobre o “Bem viver” e outras “mundividências” indígenas, ver ACOSTA, 2016; KRENAK, 2017 e o capítulo *Por outras mundividências: uma aproximação ao pensamento indígena* de RESENDE, *In*: RESENDE (org.), 2020, p.107-150.

espaço é “humanizado”, ganha *status* de “ser vivo” – um rio, uma montanha, uma planície ou qualquer outro elemento da paisagem não são recursos a serem explorados pelos sistemas econômicos, mas “entidades” respeitáveis tanto quanto nós, seres humanos. Esse pensamento gerou, inclusive, um novo campo jurídico: o “direito ambiental”, domínio no qual são propostas leis de proteção desses “entes” da paisagem, análogas aos direitos humanos. Esse olhar humanizado em relação ao espaço reflete e é reflexo das próprias concepções de tempo entre os povos indígenas americanos, intimamente ligadas aos ritmos naturais, aos ciclos da natureza, às estações, a um “tempo da Terra”. Essas concepções de tempo ameríndias, se comparadas com os “regimes de historicidade” ocidentais, estariam, de fato, muito mais próximas da “longa duração”, do tempo lento, geológico, enfatizado por F. Braudel na sua proposta de uma Geohistória que de qualquer outra forma de pensar a temporalidade no Ocidente. Uma “História Indígena em tempos presentes” reconciliaria, pois, os historiadores do Tempo Presente (através de todas as relações que tecemos anteriormente aqui) com Braudel, uma vez que, na nossa visão, a História Indígena é, necessariamente, uma Geohistória de longa duração. Porque o espaço geográfico, desde o mais remoto processo de ocupação e territorialização indígena até os cenários atuais, converteu-se em paisagem cultural, que precisa ser compreendida como herança indígena e fonte de informações para a escrita da História desses povos; e porque, aqui, o espaço, se não dita, pelo menos pesa muito no ritmo do tempo. O tempo não seria determinado exclusivamente pelos ritmos humanos, pelo contrário... Não faria sentido defender um tempo linear, vertiginoso, progressivo, pois esse tempo estaria completamente fora de sintonia com a “história natural”. A própria ideia de progresso, de desenvolvimento desenfreado, seria uma “disrupção”, algo contrário ao ritmo “natural” da vida, o que, em algum momento próximo, poderia causar a ruína da nossa espécie e atingir drasticamente boa parte do planeta. Tanto que os “militantes do Bem viver” chegam a defender a máxima do “desenvolvimento zero” como única saída social, política, econômica, cultural e ambiental viável para a humanidade.

Para finalizar este tópico, gostaria de destacar que, para trabalhar com a História Indígena nos tempos presentes de maneira coerente, além de buscar aportes nas abordagens ou correntes historiográficas já estabelecidas (seja na História da América, na Etno-história, na “longa duração” de Braudel, na História do Tempo Presente, ou em quaisquer outras) e nas ciências humanas “vizinhas” (como a arqueologia, a antropologia, a sociologia, a lingüística e a geografia – cujas metodologias são indispensáveis para a coleta, organização e espacialização de dados), precisamos ir além, mirando um caminho

que transite da transdisciplinaridade à transepistemologia. A História Indígena não pode mais ser pensada e escrita unicamente “pelo Ocidente”, por acadêmicos presos ao modo de pensar e de fazer ciência limitado pela e comprometido com a epistemologia ocidental. Devemos estabelecer diálogos constantes e diretos com as fontes indígenas, colocando-as no lugar adequado, ou seja, no centro das discussões, de modo a incorporar e reverberar as visões de mundo nativas no nosso trabalho. Já temos material suficiente à nossa disposição para isso, não há mais desculpas para continuarmos fazendo ciência de maneira colonizante, tutorial e, dessa forma, violenta, sem considerar primordialmente os contextos (culturais, sociais, políticos, econômicos...) e as visões originais daqueles que constituem as nossas próprias temáticas, ou ainda considerando-os como “objetos de pesquisa”. Temos que aprender a fazer ciência, a escrever História, não sobre os indígenas, mas **com** eles. Quando fazemos o exercício de tentar trazer as epistemologias indígenas para o cerne das nossas abordagens a História é outra. Muda a maneira de pensar e interpretar os acontecimentos, os fatos, os dados, os conceitos..., passamos a perceber o transcurso da vida nos tempos/espacos e até mesmo o mundo em si de outra maneira. Sim, ocorre um processo “filosófico” de revisão de posturas (mecanicistas) e de valores (mercadológicos) que pode resultar numa “ciência orgânica”, mais humanizada e muito mais sintonizada com a vida no planeta que habitamos. Somos levados a (re)formular questões que deveriam estar sempre na origem e no horizonte das nossas atividades, nos orientando nos nossos caminhos profissionais e pessoais... Afinal, para que (e para quem) fazemos ciência? E o que é mais importante que a vida?

Creio que um pouco desse processo de repensar, reelaborar e transformar concepções ficará evidente no próximo (e último) capítulo da primeira parte desta tese, no qual tratarei das artes indígenas, traçando alguns paralelos com conceitos e abordagens desse tema extraídos da História da Arte e das ciências no Ocidente. Paralelos porque, quando os indígenas contemporâneos “entram na história” falando de si, dos seus pontos de vista, o conceito mesmo de arte indígena se transforma completamente. Considerando essa premissa, procurarei mostrar ainda que, para escrever a História Indígena (ou uma História da Arte Indígena), pode ser viável para nós, não-indígenas, buscar entrar em contato direto com “fragmentos” das epistemologias indígenas através do estudo das suas próprias produções, em especial, dos seus processos e produtos artísticos, “lidos” pelos seus próprios princípios cosmológicos, presentes nos seus “discursos” visuais, falados e/ou escritos que podemos acessar hoje.

Capítulo 3: **História e artes indígenas**

Me dei um tempo pra pensar na arte. Coisa de que todo mundo fala e eu já vi. Disso, posso ter bastante, lá, com meu povo. Lá, temos coisas fantásticas que jamais caberiam em molduras, pois estão vivas. Elas se movimentam o tempo todo mudando de forma. E em estado de espíritos, são invisíveis para os comuns. São coisas grandiosas que ficaram de fora da história. Estão de fato para além do concebível. Para caber no todo, é preciso ser olhado muito do alto ou de muito longe. Te mostro apenas algumas palavras de poder, algumas pistas dos mistérios que decoro com coisas coloridas e brilhantes da modernidade. Mas isso é só um pouco do que posso te mostrar.

Jaider Esbell (2017, p. 113)

Quando um ktãwanõ [não-indígena] adquire ou se encontra com nossa arte, está se encontrando com nossa cultura, pois ela tem origem, transporta saberes do waïtê akwê [meu povo] e histórias do passado e do presente. Narra histórias belas e denuncia violências sofridas. Ela está a exercício das nossas lutas falando de demarcação, de perda de direitos e de tka [terra], apresentando nossa realidade e nossa visão de mundo. E é importante que ao adquirirem nossa arte tenham consciência que além do objeto estão levando um aglomerado de histórias.

Nei Leite Xakriabá (2022, p. 84)

O ponto está riscado: há que se ler a poética para se entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência.

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018, p. 16)

A chamada “História da Arte” era e, em boa medida, ainda é um “território da historiografia” relegado às margens dos “grandes estudos” que são sempre mencionados ou mais “incensados” pela comunidade de historiadores. Ainda existe muito preconceito incidindo sobre essa subdivisão da História; historiadores ortodoxos, defensores da hegemonia total do documento escrito, chegam a zombar e a tentar desqualificar colegas que se dedicam a ela, acusando-os de “pouco rigorosos”, “pseudocientistas”, “intelectuais fracos”, “diletantistas”..., e seus estudos vistos quase como um *hobby* beirando a inutilidade. Nunca compreendi a postura dos paladinos dessa ortodoxia cientificista no campo da historiografia, uma vez que, sendo eu mesmo um produtor de arte e historiador, sempre percebi como bastante óbvia a possibilidade de extrair informações de cunho histórico, cultural, antropológico, sociológico, político, geográfico, etc..., das mais diversas expressões artísticas.

Mas o histórico dessa situação tem precedentes na própria sistematização da ciência histórica e só começou a mudar no início do século XX, com a “revolução metodológica” proposta pela historiografia francesa representada nas várias gerações de pesquisadores ligados à Escola dos *Annales*, que passaram a incorporar uma ampla gama

de expressões e criações humanas – registros de relatos orais, vestígios arqueológicos, obras de arte, entre outros –, como fontes tão importantes para a escrita da História quanto a própria documentação escrita. O intenso diálogo entre a Antropologia e a História em meados do mesmo século, carreando para dentro do campo da última, objetos de pesquisa da primeira, ampliou ainda mais a visão dos historiadores sobre a diversidade de fontes possíveis para a historiografia. Mais ou menos na mesma época, surgiram alguns trabalhos historiográficos declaradamente marxistas sobre o tema das artes, entre os quais podemos destacar *A Ideologia da Estética* – estudo de Terry Eagleton, que retoma o conceito gramsciano de hegemonia para mostrar que a arte vem sendo instrumentalizada como mecanismo de sustentação do poder da chamada “classe média” desde a Inglaterra setecentista (embora, hoje, possamos mesmo pensar em extrapolar sua tese para outros períodos e sociedades...). Através de uma ampla crítica realizada sobre abordagens da estética produzidas por muitos dos principais pensadores europeus desde o século XVIII até o século XX – nomes como Foucault, Lyotard, Derrida, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Benjamin, Adorno, Freud e o próprio Marx – o autor evidencia o peso ideológico da arte na busca por um “consentimento” social generalizado, hegemônico, da manutenção do poder nas mãos da “burguesia”, com riqueza de nuances.

Meu argumento, *lato sensu*, é de que a categoria do estético assume tal importância no pensamento moderno europeu porque falando de arte ela fala também de outras questões, que se encontram no centro da luta da classe média pela hegemonia política. A construção da noção moderna do estético é assim inseparável da construção das formas ideológicas dominantes da sociedade de classes moderna, e na verdade, de todo um novo formato da subjetividade apropriado a esta ordem social. É em função disso, e não de um súbito despertar de homens e mulheres para o valor da poesia e da pintura, que a estética assumiu esse papel tão importuno na herança intelectual do presente. Porém minha tese é também a de que a estética, entendida num sentido determinado, coloca igualmente um desafio e uma alternativa poderosos a estas mesmas formas ideológicas dominantes. Trata-se, assim, de um fenômeno especialmente contraditório (Eagleton, 1993, p.8).

Sintetizando, nas palavras que apresentam a obra:

Eagleton busca mostrar como o pensamento estético, apesar do projeto de hegemonia, é sempre marcadamente contraditório. Expõe, através de sua perspectiva dialética, como este pensamento revela questões importantes para as lutas sociais emancipatórias, não merecendo o lugar que a militância de esquerda tradicionalmente lhe confiou: o da “lata de lixo da metafísica” (Mauro Sá Rêgo, *In*: Eagleton, 1993, s/n).

Apesar desses (entre outros) precedentes, ainda hoje parece ser preciso sempre reafirmar e demonstrar continuamente que as obras de arte são documentos autênticos,

legítimos e riquíssimos em possibilidades que, muitas vezes, apenas elas oferecem ao historiador, pois dão acesso a informações fidedignas acerca dos mais variados contextos temporais, espaciais, sociais e culturais nos quais surgiram. Bastando, para isso, utilizar as “ferramentas” e procedimentos de análise mais adequados para trabalhar em cada estudo, e inclusive, se necessário, emprestando métodos e abordagens das “ciências vizinhas”, a depender dos objetivos do pesquisador.

Esta tese acaba sendo, em boa medida, um trabalho de História da Arte. História de expressões artísticas muito específicas – as cerâmicas indígenas. Porém, antes de falarmos da cerâmica¹, que elegemos como nosso “documento primário” aqui, é necessário fazer um exercício de crítica acerca do conceito de “Arte Indígena”, uma vez que ele está em pleno processo de revisão, dados a emergência sem precedentes da “Arte Indígena Contemporânea” no cenário artístico de países colonizados e o alcance intelectual e midiático de artistas indígenas no tempo presente (nesse início do século XXI).

Antes de mais nada, é preciso atentar para o fato de que o próprio conceito de “História da Arte” em si, que quase sempre foi utilizado unicamente como emblema para a história da arte do/no Ocidente (do hemisfério Norte ocidental, para ficar mais claro), vem sendo (até que enfim!...) abalado pelos relativamente recentes trabalhos nos campos da História da Arte na África e no Oriente. Somam-se a esses estudos as expressões da Arte Indígena Contemporânea nas Américas, procurando descolonizar nosso olhar sobre o que chamamos de arte, e sobre “que tipo” de arte seria digna de ter sua história reconhecida e escrita, num movimento que aponta o quanto a História da Arte até o século XX ajudou a reafirmar processos de colonização cultural, com consequências muito visíveis nos campos político, social, econômico..., ao ponto de ter demorado alguns séculos, literalmente, para compreendermos as variadas expressões estéticas dos indígenas como arte (situação que reforça a tese de Eagleton sobre o pesado e insidioso caráter ideológico do discurso estético hegemônico)².

Tendo esses pontos iniciais explicitados, dedicaremos, então, este capítulo à nossa “crítica” da Arte Indígena, que será composta através do procedimento de coligir (e, às vezes, colidir...) diversos pontos de vista, extraídos de estudos antropológicos, arqueológicos, históricos e, muito especialmente, dos discursos de vários pensadores indígenas a respeito desse tema.

¹ O tema da cerâmica será amplamente abordado a partir da Parte 2 desta tese.

² Cf EAGLETON, 1993.

Para começar a tratar do tema da Arte Indígena, da sua história e da sua relação com a “filosofia de vida” e com o “pensamento indígena” sobre como os diversos povos vivenciam as artes integradas a outros aspectos das suas vidas cotidianas, vou fazer, aqui, um exercício que já fiz em outras ocasiões³, propondo uma breve reflexão sobre o modo como nós, “ocidentais” não-indígenas, nos relacionamos com as expressões artísticas no nosso contexto de vida. Vou recorrer (novamente), ao caso extremamente sintomático dos artistas britânicos Gilbert Prousch e George Passmore, que ganharam fama e notoriedade no panorama da Arte Moderna na Europa da década de 1970. Conhecidos simplesmente como Gilbert & George, a dupla produziu um trabalho expressivo nos campos da arte conceitual, da performance e da “arte corporal” (*body art*), considerados como “novidade” à época. Gilbert & George designavam a si mesmos como “Esculturas Vivas” e adotavam o lema “Ser Com Arte É Tudo O Que Pedimos” (Smith, 2003).

Apesar de muito bem humorados e de serem considerados geniais em suas propostas, a dupla de artistas era fruto e refletia, no campo da arte, a dramática melancolia dos cidadãos europeus comuns que viviam naquele período. Em certa medida as propostas artísticas de Gilbert & George simbolizam a angústia do homem moderno, submetido a um regime de vida marcado pelas relações de mercado típicas da sociedade capitalista, industrializada e urbanizada que prevalecia na Europa do Século XX.

Esse modelo de sociedade, que chamamos de maneira geral de “sociedade ocidental”, funciona baseada em horários de relógio, impõe às pessoas uma existência compartimentada, dividindo a vida cotidiana em diversos momentos: hora de levantar, hora de tomar café da manhã, hora de trabalhar, de almoçar, de dormir, de descansar... para recomençar o mesmo ciclo, dia após dia. Cria também uma separação drástica entre a vida cotidiana e as expressões de arte. A arte é desfrutada apenas nas horas de lazer, nos finais de semana, feriados ou “quando dá tempo”. Esse processo de alienação retira do cidadão comum sua capacidade criativa e reafirma a ideia de que apenas algumas poucas pessoas com “dons especiais” seriam capazes de produzir arte (Sales, *In*: Resende, 2020, p.45).

Ou seja, “no Ocidente”, as expressões artísticas foram instrumentalizadas em algumas poucas situações para “caberem” nas “leis do mercado”. Majoritariamente se converteram em produtos de um grupo restrito (privilegiado) de pessoas-produtoras de arte, que vendem suas produções para outros grupos (igualmente privilegiados) de pessoas que “não são artistas” e que podem pagar por eles. Mesmo a grande maioria do “povo”, que não seria artista, vai ter que mobilizar recursos e pagar se quiser ter acesso ao teatro, ao cinema,

³ Refiro-me, especialmente, ao preparo de material didático para uma especialização em Culturas e Histórias dos Povos Indígenas, oferecida para professores da Rede Estadual de Ensino, pelo Núcleo de Educação à Distância da Universidade Federal de São João del-Rei – NEAD/UFSJ entre os anos de 2018 e 2019, da qual participei como autor e professor. Este trabalho, além de compor a plataforma de ensino, gerou uma publicação impressa (RESENDE, 2020), disponível no site do nosso grupo de pesquisas “Mundos Nativos” no endereço eletrônico: <http://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2021/03/RESENDE-Maria-Le%C3%B4nia-Chaves-org._Amer%C3%ADndia-2020.pdf> Acesso em 01 dez. 2013.

a shows de música, a exposições ou a qualquer outro objeto/processo artístico ofertado pelo “sistema das artes”...

Outra “aplicabilidade” da arte que vem se tornando muito comum no Ocidente, é a prescrição médica e/ou psicoterápica a “pessoas comuns” (leia-se, “não-artistas”) em situação de fragilidade emocional, com depressão ou ansiedade, por exemplo, que dediquem algum tempo a trabalhos manuais, artesanais e/ou artísticos, como possibilidade para restabelecer algum equilíbrio. Longe de desconsiderar ou desdenhar os efeitos reais, benéficos e necessários da arte-terapia, amplamente documentados em diversos lugares e ocasiões, e, por isso mesmo, um campo consolidado da psicologia e da psiquiatria, penso que deveríamos sempre ter em mente os seguintes questionamentos, que extrapolam do nível individual para o social: Em que medida os estados emocionais doentes do “homem moderno” ocidental não seriam parcialmente causados justamente pela inadequação humana ontológica ao modelo de sociedade no qual vivemos imersos com a expansão e hegemonia da “ideia de Ocidente” em si mesma? Não seria essa “vida ocidental”, artificializada, que quer nos transformar em simples “engrenagens do sistema” ao nos cobrar uma adequação à aceleração, uma submissão aos ritmos mecânicos cada vez mais rápidos do relógio, do calendário, das cidades, do trabalho, da “produtividade”, do mercado..., não seria essa vida compartimentada da “modernidade”, que separa arte e vida, que nos aliena de nossa criatividade “natural”, onde quase não cabe a arte, que está nos adoecendo?...

A sociedade brasileira “herdou” esse modelo de organização e funcionamento ocidentalizado do violento processo de colonização que sofremos. Prevaleceram, para nós, os direcionamentos impostos pelos colonizadores de origem europeia e, a partir daí, passamos a perseguir o objetivo de emular o Ocidente. Assim, apesar de hoje sermos, obviamente, diferentes dos europeus que nos colonizaram, em muitos aspectos, a sociedade brasileira funciona de modo semelhante às sociedades dos países da Europa ou do norte global ocidental de modo geral. “Parece não haver saída para nossa “correria” cotidiana e quase não temos tempo para pensar que possam existir outras opções de vida... Mas as sociedades indígenas que viveram e que ainda vivem no nosso país provam o contrário!” (Sales, In: Resende, 2020, p. 46).

Para demonstrar e comprovar a viabilidade dessa afirmação vou recorrer a algumas considerações de Darcy Ribeiro, presentes nas sínteses de seus estudos sobre a organização, o pensamento e a produção de arte no contexto das sociedades indígenas. O conjunto da obra de Darcy Ribeiro, que se tornou referência para a Antropologia das Américas e do Brasil, é fruto de suas muitas e variadas experiências de permanência junto de

diversos grupos indígenas brasileiros desde meados dos anos 1950. Algumas das mais importantes pesquisas desse emblemático antropólogo brasileiro foram publicadas na forma de livros e artigos na década de 1970; enquanto Gilbert & George ganhavam destaque no cenário cultural e artístico ocidental europeu, Darcy mostrava as especificidades da arte no contexto indígena, sempre fazendo um movimento de abordagens que iam da análise de casos particulares a reiteradas tentativas de generalizações muito amplas no sentido de pensar a própria constituição da sociedade e do povo brasileiro (indo mesmo além disso, ao propor soluções para o futuro do país a partir dos seus estudos, e, posteriormente, atuando diretamente nos campos da educação e da política). Não é difícil imaginar a influência que o contato com os povos indígenas teve em toda a produção intelectual de Darcy Ribeiro, quando percebemos, através do seu olhar (ainda que seja um olhar bastante típico de um “homem ocidental”), o encantamento pela observação de passagens comuns vividas no cotidiano das sociedades indígenas, situações muito diferentes das que nós vivemos, e, por isso mesmo, a partir das quais é possível vislumbrar a real possibilidade de uma vida mais criativa e saudável. A seguinte passagem vem da *Suma Etnológica Brasileira*, obra publicada na década de 80:

Ao contrário do homem “civilizado” e atrelado a uma economia de mercado, que trabalha mais tempo para outros que para si próprio, não tendo folga para o lazer - e que foi espoliado até da confiança em si mesmo como um ser capaz de inteligência e criatividade - o nosso “selvagem” vive uma vida farta e está seguro de que ele próprio é uma nobre criatura, capaz de tudo entender e de fazer muito bem ao menos algumas coisas. Mais horas ocupa um índio em satisfazer sua vontade de beleza, fazendo coisas belas, adornando seu corpo, cantando ou dançando, do que qualquer artista profissional nosso dedica a seu ofício, às vezes tão arduamente especializado que deixa de ser gozoso. O esforço e a diligência que um índio põe no fazimento das coisas é muito maior do que o necessário para que elas cumpram suas funções pragmáticas. Este esforço adicional e dispensável seria inútil e fútil, se beleza não fosse assunto tão sério para seres humanos equilibrados e íntegros. Com efeito, os índios - como em geral as gentes das sociedades não estratificadas que conseguiram desenvolver uma economia de subsistência que as libertou da penúria - vivem como se fossem criaturas de um deus dionisíaco que lhes deu corpos armados de prodigiosas possibilidades de gozo, espíritos fantasiosos e mãos capazes de recriar o mundo vivificando a matéria em formas de beleza exemplar (Ribeiro, 1986, p. 32).

A expressão escrita de Darcy para tentar explicar suas impressões acerca da arte produzida nos contextos indígenas é evidentemente datada e crivada de “ocidentalismo” (quando, por exemplo, utiliza a dicotomia “civilizado” *versus* “selvagem”, ou quando invoca Dionísio, uma divindade grega, para criar uma imagem idealizada de que a vida indígena seria unicamente direcionada para a fruição). Porém, mostra como a arte indígena não existe apenas para participar de relações mercantis, mas para satisfazer outras necessidades, como

a “vontade de beleza” que, em realidade, é a expressão visual de um contexto espiritual ritual de origens muito mais profundas. Podemos começar a entender melhor o que o professor Darcy esboça, construindo um diálogo entre a visão do antropólogo e as explicações encontradas em publicações de pensadores indígenas. O escritor Kaká Werá Jecupé explica, da seguinte maneira, a importância da arte em relação às tradições e aos modos de organização das sociedades indígenas:

A instituição do criar promovida pelo índio é a arte, a cerimônia e a celebração. Que se desdobram em beleza, ordem e alegria. A arte gera a beleza porque trata da exteriorização do fluir do espírito; a cerimônia gera ordem porque trata da exteriorização da comunicação do espírito com a matéria, ou seja, da tradução do céu para a terra; e a celebração gera alegria porque trata da animação da tribo externa pela tribo interna, pois essa tribo é uma qualidade superior de fogo, que anima, que vivifica (Jecupé, 1998, p.94).

Dos excertos mencionados aqui tiramos que, no mundo indígena, a “produção artística” não segue a mesma lógica mercadológica que vigora nas sociedades ocidentais. Muitas das expressões artísticas dos indígenas não entram nas “leis do mercado”, isto é, não se convertem em mercadorias feitas para vender. São, isso sim, produtos/participantes do universo étnico, cultural e/ou simbólico desses povos e desempenham funções bastante específicas dentro das sociedades onde são criadas.

Para se manterem saudáveis os indígenas procuram ter uma “vivência artística” cotidiana, porque, para os povos indígenas, a arte está integrada à vida. Procuram viver uma vida integral: quando precisam produzir um objeto para seu uso cotidiano, quando vão construir sua moradia, quando criam um presente para um amigo, quando vão participar de seus rituais, os indígenas se empenham em produzir algo que seja, nas suas concepções, esteticamente belo. Algo que expresse suas almas (RIBEIRO, 1986). Isso reforça seus espíritos e sua relação de proximidade com seu grupo sociocultural e com a natureza, explorando todos os materiais que o ambiente oferece e a si mesmos como objetos de arte (Sales, *In*: Resende, 2020, p.48).

Na citação acima, sintetizo algumas ideias de Darcy Ribeiro no intuito de mostrar que os povos indígenas desde sempre realizaram, cotidianamente, aqueles ideais bradados por artistas ocidentais (muito explicitamente por Gilbert & George, conforme o exemplo que demos no começo deste texto), de viverem suas vidas em unidade absoluta com a arte e de se converterem, eles próprios, em objetos de arte. Foi nesse sentido que utilizei a expressão “objetos de arte”, para enfatizar que o artista (indígena ou não-indígena) pode converter seu próprio corpo não num produto de mercado, mas, antes, em “material” para suas manifestações artísticas. Porém, revendo o uso dessa expressão em relação ao contexto indígena, creio, hoje, que ela não é adequada, pois não há objetificação dos corpos indígenas nos seus “processos artísticos”. Há, sim, o contrário – a “animação” de objetos, a

conversão de objetos que seriam “inanimados” em entes, em seres animados semelhantes a “pessoas” (na nossa definição)⁴. Talvez, ao invés de dizer que os indígenas podem usar “a si mesmos como objeto de arte”, o mais adequado seria falar que eles habitualmente podem transformar o próprio corpo em suporte ou via de manifestações que consideramos como artísticas, mas que, para além da arte, da estética, da “beleza”, também são constituídas de outros sentidos e/ou finalidades culturais.

Isso posto, podemos desdobrar nossa abordagem da arte indígena em alguns pontos que julgo serem cruciais para sua melhor compreensão, ainda que todos sejam profundamente integrados nos seus contextos originais. Vamos, primeiro, procurar trabalhar melhor os sentidos ou significados de “beleza” e “arte” no âmbito da “ocidentalidade”, observando os lugares aos quais os indígenas foram relegados nessas formulações conceituais. Em seguida, procuraremos falar dos mesmos temas através do olhar sobre/do “universo indígena”, para pensar sobre as “modalidades” e “funções” da arte nessas sociedades. Finalmente, falaremos sobre o artista indígena, sobre quem foi essa “figura” no passado e quem é no presente.

⁴ Essa compreensão está bastante presente na obra *Arte e agência*, do antropólogo Alfred Gell (2018), sobre a qual falaremos adiante.

3.1 “Do colonial na arte”

No Ocidente, o conceito de beleza sempre foi um dos temas mais explorados e reconstruídos, dos primórdios do pensamento filosófico até os dias de hoje. Portanto, tem uma historicidade e vem sendo continuamente (re)trabalhado tanto pelos próprios artistas quanto pelos filósofos, críticos e historiadores da arte.

De acordo com a *História da Beleza* (2004), de Umberto Eco, a filosofia socrática foi pioneira em

[...] querer legitimar a práxis artística no plano conceitual, distinguindo pelo menos três diversas categorias estéticas: a *Beleza ideal*, que representa a natureza através de uma montagem das partes; a *Beleza espiritual*, que exprime a alma através do olhar [...]; e a *Beleza útil* ou funcional (Eco, 2004, p. 48).

Esse último aspecto parece prevalecer na obra de Sócrates, para quem “o belo é o útil”, a beleza tem um caráter utilitário, prático, que teria proeminência em relação à aparência estética de um objeto artístico.

Do pensamento de Platão veio o princípio de que “o belo é o bem” e está relacionado com a expressão da “verdade” através da “perfeição”. Esse ideal de perfeição que caracteriza o “belo clássico” é algo central na arte grega e se expressa pela busca de simetria, proporção, equilíbrio e harmonia das formas. Para Platão, tudo o que existe no nosso mundo sensível, acessível aos nossos sentidos, é ilusório e imperfeito, pois seria apenas uma cópia condicionada pelos nossos padrões e capacidades sensoriais do “mundo inteligível” perfeito ou “mundo das ideias”⁵. A beleza seria uma “essência universal”, da esfera da perfeição, restando a nós, humanos, perseguir, filosófica e racionalmente, essa “verdade harmônica” inerente ao “cosmo”. Segundo o historiador da arte alemão Erwin Panofsky, no livro *Idea: A evolução do conceito de belo* (1994), Platão elaborou uma visão extremamente crítica em relação às artes, especialmente ao caráter “mimético” da grande maioria das obras de artistas que “sabem apenas imitar a aparência sensível do mundo dos corpos”. O filósofo grego avalia as produções da escultura e da pintura em função da suposta existência de um único “conhecimento verdadeiro”, em conformidade com “a Idéia” – conceito que seria fundamentalmente alheio às artes plásticas de modo geral (Panofsky, 1994).

⁵ A concepção de beleza de Platão pode ser relacionada com seu conhecido “mito da caverna” – uma alegoria criada pelo filósofo na intenção de demonstrar como nossa percepção da realidade seria apenas produto de nossas limitações sensoriais e de nossas subjetividades, condicionadas pelas nossas vivências. Assim, a “verdadeira realidade” estaria fora do nosso alcance imediato.

[...] Platão acaba portanto necessariamente delimitando de maneira bastante estrita o círculo das produções artísticas que ele podia, de seu ponto de vista, aprovar; e, mesmo nessa perspectiva estritamente limitada, a arte só pode receber, a seus olhos, um valor condicional: se a arte tem por missão ser verdadeira no sentido “idealista”, ou seja, se deve entrar numa espécie de concorrência com o conhecimento racional, seu objetivo deve consistir necessariamente então, ao preço de uma renúncia à individualidade e à originalidade em que vemos habitualmente a marca distintiva das produções da arte, em reduzir o mundo visível às Formas, que nunca mudam e que são universal e eternamente válidas. (Conseqüentemente dá prioridade, sobre a arte indisciplinada dos gregos, à arte “canonicamente fixada” dos egípcios, cujas obras, dez mil anos antes, não eram nem mais belas nem mais feias que as daquele tempo, e, mais ainda, eram executadas sempre segundo o mesmo estilo). [...]

Com isso, o valor de uma criação artística determina-se, para Platão, como valor de uma investigação científica, ou seja, em função da inteligência teórica e sobretudo matemática que nela se acha investida; do mesmo modo, a maior parte do que se considerou e ainda se considera geralmente arte, mesmo a grande arte, inclui-se para ele no conceito de “arte mimética”, contra a qual, no livro X da *República* e no *Sofista*, lança suas condenações bem conhecidas [...] (Panofsky, 1994, p. 09-10).

Na concepção de Platão, “a Idéia” deveria prevalecer sobre a forma livre, sobre a liberdade formal ligada à observação e “imitação” da natureza que caracteriza a maioria das obras de arte humanas conhecidas.

Isso permite compreender também em que medida correspondiam ao ideal platônico as obras dos pintores e escultores egípcios, que não apenas pareciam manter-se imutavelmente fiéis a fórmulas solidamente estabelecidas, mas também rejeitavam a menor concessão à percepção ótica; afinal, para Platão, não era o artista, e sim o dialético, que tinha a missão de revelar o mundo das Idéias. Pois, enquanto a arte se instala na produção das imagens, a filosofia possui o supremo privilégio de utilizar as “palavras” apenas como primeiros degraus conduzindo ao caminho do conhecimento que permanece interdito ao artista, justamente porque este apenas produz uma “imagem” (Panofsky, 1994, p.11).

Nos trechos citados, Panofsky destaca dois princípios explícitos no pensamento de Platão: (1) a ascensão da racionalidade como único conhecimento válido, “universal”, e (2) a atribuição de um valor superior à “palavra” (única “corporificação” viável da razão e da “Idéia”) em relação às outras “produções” humanas (todas limitadas à ilusão de uma mimese do “real”). Assim, aparentemente, estamos diante de um dos primeiros momentos bem registrados do afastamento gradual entre os campos da arte e da “natureza”, antes profundamente integrados, sendo que, até então, a arte cumpria uma função “sagrada” de expressar a natureza cultural/simbólica/religiosa humana no seio e em relação ao mundo natural, reafirmando esses vínculos. Aqui, é como se o “território da arte” começasse a ser dessacralizado (tanto quanto os territórios geografico-culturais), rompendo vínculos ancestrais “espirituais” com os espaços, com as paisagens, com “a natureza”, para mirar numa concepção de “(res)sacralização” com o humano no centro, pela via da racionalidade

humana, que seria o único caminho para perseguir (sem necessariamente alcançar) o divino, o sublime, o “ideal”... E, nesse contexto, a máxima platônica da superioridade da “palavra” sobre a arte, interessa e é bastante sintomática para nós, historiadores... Não estariam irrompendo também, nesse momento, os rudimentos da noção de que o texto (falado ou escrito) e o documento escrito (a “palavra” codificada, “cristalizada” num suporte físico) corresponderiam às “matérias ideais” da razão, da racionalidade, do “conhecimento válido”, da ciência e, o conseqüente desprezo a que foram relegadas, por muito tempo, todas as outras expressões humanas no âmbito mesmo das ciências humanas ocidentais (especialmente da historiografia)?... Sejam quais forem nossas hipóteses para responder a essa questão, conforme podemos observar pelos registros históricos e materiais (gerados pelas/nas próprias obras de arte), fato é que o desafio crítico lançado por Platão em relação às produções artísticas, contraditoriamente, repercutiu definitivamente nas atividades dos artistas gregos, que passaram a “responder” a essa “doutrina das Idéias” ao incorporar princípios da “racionalidade matemática” nas suas criações, gerando, por exemplo, esculturas de corpos humanos “ideais”, praticamente impossíveis de atingir no nosso “mundo carnal”, mas que passaram a ser desejados como propósito (na arte e na vida!). Conforme Panofsky (1994, p. 07), Platão “conferiu ao sentido e ao valor metafísico da Beleza fundamentos universais” e propôs uma “teoria das Idéias” que “adquiriu para a estética das artes plásticas uma significação cada vez maior”, se expandindo entre os gregos e da Grécia para outros territórios ao longo dos tempos. Seguindo esse raciocínio podemos supor que os “ideais universais” de beleza oriundos da arte grega sob a crítica de Platão irão influenciar, milênios depois, o “olhar do Ocidente” sobre todas as expressões artísticas de outros povos.

A filosofia aristotélica supera a oposição platônica entre mundo inteligível (das Idéias) e mundo sensível (dos nossos sentidos) “por uma síntese recíproca entre a universalidade do conceito e a singularidade da representação individual, no plano de uma filosofia da natureza e da arte, e também por uma relação sintética recíproca entre a forma e a matéria”; de acordo com Panofsky (1994, p.22), em Aristóteles, “a única diferença entre as obras de arte e as produções da natureza é que sua forma, antes de penetrar na matéria, reside na alma humana: ‘É um produto da arte tudo aquilo cuja forma reside na alma’”. A arte seria o caminho do homem no sentido de promover o “esplendor da ordem” – sua definição de beleza. Para Aristóteles, uma obra de arte, para ser considerada bela, precisava ser catártica, gerar catarse em quem entrava em contato com ela através da fruição das formas e/ou de seus outros elementos constitutivos em ordenação harmônica.

Os significados de beleza na filosofia grega marcarão profundamente a construção desse conceito no Ocidente e reaparecerão na arte medieval europeia.

Também Agostinho reconhece que a arte dá a contemplar um tipo de beleza que, longe de pertencer apenas aos objetos da natureza para depois ser conferida por imitação, às obras de arte, reside antes no espírito do artista, o qual, sem mediação, transfere-a para a matéria; mas, para ele também, essa beleza visível é apenas uma débil parábola da invisível beleza; e a admiração perante as formas singulares do belo que o artista trazia em sua alma antes de torná-las visíveis em sua obra, como um mediador entre Deus e o mundo material, essa admiração é transcendida em Agostinho como adoração da imensa Beleza situada “para além das almas” (Panofsky, 1994, p. 35-36).

É visível que as elaborações filosóficas de Agostinho concordam, em partes, com o “Neoplatonismo”, porém, era inaceitável para o cristianismo medieval a concepção de que as “Idéias” seriam “essências”, independentes “da divindade”. Agostinho resolve essa questão postulando que “as essências metafísicas de Platão, que preexistem à criação do mundo pelo ‘demiurgo’ [...], são imanentes ao espírito divino na medida em que são suas próprias produções”. Dessa maneira, “Agostinho teve apenas de substituir o espírito impessoal que o Neoplatonismo atribuía ao mundo pelo Deus pessoal do cristianismo, para estabelecer uma concepção aceitável para si mesmo e decisiva de fato para toda a Idade Média” (Panofsky, 1994, p. 37).

Para Panofsky (1994, p. 41), a “teoria da arte” esboçada pela escolástica medieval não passava de “simples ‘construções’ auxiliares dos raciocínios da teologia”. A arte medieval permaneceu focada na idealização de uma “harmonia universal” (ainda que filosófica e esteticamente bastante diferente da arte grega), mas com viés religioso, expressando, fundamentalmente, uma função utilitária, no sentido da catequese cristã, para a qual a catarse estética contribuía muito ao “impressionar os espíritos” de uma população majoritariamente analfabeta, associando a beleza ao bem, ao sublime, ao divino, e, em contrapartida, a feiúra ao mal, ao execrável, ao demoníaco.

Quem compôs o grosso dos colonizadores que chegaram às terras que chamariam de América e Brasil foram ainda “homens do medievo”, que, quando tinham algum conhecimento em relação às artes, compartilhavam de visões bastante idealizadas sobre a beleza, tributárias de ideais clássicos e, principalmente, de concepções cristãs, devido, obviamente, ao próprio contexto cultural no qual vivam imersos. Boa porção desse “espírito medieval” parece ter tido uma sobrevida significativa nas colônias europeias, como é o caso do Brasil; que, se tornou cenário do surgimento, ou reelaboração, de importantes expressões artísticas esboçadas desde fins do século XVI (quando foram introduzidas pelos

jesuítas), tais com o Barroco e o Rococó, mantendo o “caráter catequético” da arte produzida aqui nesse período, bem como as associações da beleza com o bem e da feiúra com o mal. Mesmo tendo contato com as produções artísticas de outras bandas do planeta, como as riquíssimas expressões de arte do Oriente, por exemplo, no mais das vezes, os europeus classificavam essas artes “alienígenas” (não-europeias) de “decorativas”, “primitivas”, “bárbaras”, “hereges”, entre outros adjetivos pejorativos. Não poderiam ser diferentes as observações dos colonos em relação às produções dos nossos indígenas...

Na transcrição do documento a seguir, intitulado “Índios” (resumo extraído de uma obra datada de 1658⁶), presente na coletânea de documentos compilados pelo Ouvidor Caetano da Costa Matoso – temos um panorama bastante rico sobre a visão do colonizador acerca do universo cultural indígena:

Era também habitada esta região de várias espécies de índios, que costumavam dizer os primeiros portugueses povoadores dela que eram tantos como as folhas das árvores, e ainda hoje são infinitos.

Todas estas nações se reduzem a quatro, a saber: tupinambás, tabajaras, potiguaras e tapuias, dividindo-se esta última em nações inumeráveis, com línguas diversíssimas, falando as três primeiras a mesma língua, com pouca diferença.

São geralmente de natureza fera e tragadora de carne humana; andam todos nus, assim varões como fêmeas, sem pejo algum entre si; no entendimento são rudes e mais quanto mais vão crescendo; **não têm arte** nem política alguma, nem sabem contar mais que até quatro, contando os mais números pelos dedos dos pés e mãos, e os anos pelos frutos das árvores; trazem pela maior parte as orelhas e beiços furados, e alguns até as duas faces por junto à boca, e nestes buracos engastam pedras e pedaços de ouro; são de ordinário corpulentos, robustos e forçosos, e porque mais o sejam os atam pelas pernas quando nascem com certas faixas muito apertadamente, com que depois de grandes ficam mais vigorosos.

É gente pobríssima, cuja mesa é a terra, e as iguarias dependem do seu arco, em que são destríssimos, caçando com suas flechas os ares da terra e os peixes da água; o seu enxoval é uma rede, um patigúá⁷ ou cesto de palha, um pote, um cabaço, uma cuia e um cão, servindo-lhe a rede atada de um tronco a outro para dormir, o patigúá para guardar a rede, cabaço e cuia, o pote para seus vinhos, que fazem das frutas das árvores, o cabaço para suas farinhas, seu mantimento

⁶ VASCONCELOS, Simão de. *Vida do padre João de Almeida da Companhia de Jesus na Província do Brasil* [...]. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658, *passim*. Neste resumo do livro 1, capítulo 5 da obra de Simão de Vasconcelos, constam dados sobre nações, elementos rituais, alimentação e aspecto físico dos índios, entre outros assuntos do interesse do Ouvidor Caetano da Costa Matoso e, por isso mesmo, reunidos por ele no códice. De acordo com os comentários dos organizadores do volume: “Este documento revela a objetividade, a racionalidade e o tipo de leitor que era o compilador do *Códice* nos limites das informações selecionadas, que excluía as narrativas e fatos de cunho mítico, os detalhes e as digressões. Sua fórmula enquadra-se nos padrões impostos para a escrita da história militar, eclesiástica e política do reino de Portugal pela Academia Real de História Portuguesa, a partir de 1721, com reconhecimento de dados de fontes autênticas e marcados pela objetividade em secretarias, cartórios, depoimentos, testemunhos e notícias. O paradigma foi aplicado às colônias, com adaptações concernentes à história natural, à conquista, ao povoamento, à evangelização e às potencialidades econômicas. Traduz, ainda, o interesse e a afinidade do ouvidor Caetano da Costa Matoso pelos temas exercitados em círculos de letrados e seu objetivo de formar uma ‘coleção’, ou seja, ‘ajuntamento; coleção de várias coisas que se tem lido e anotado’.” (CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.842).

⁷ Patigúá: Saco, alforge que se leva em viagem (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.112).

ordinário, e a cuia para beberem por ela e o cão para descobridor das feras quando vão caçar. Estes são todos os seus móveis que levam consigo, e todos levam a mulher às costas e também os filhos pequenos, atados de um e outro lado, que o marido só leva o arco.

Em religião, são em extremo bárbaros, não conhecendo fé, nem lei, nem rei, porque se diz lhes faltam na sua língua as três: “f”, “l”, “r”. De nada têm conhecimento, nem dos seus princípios mais que umas tradições de um dilúvio universal de águas; não conhecem a deus algum, nem adoram coisa alguma; têm somente uns escuros vestígios de que há uma excelência superior, a que chamam Tupã, que quer dizer *estrondo espantoso*.

Têm entre si muitos feiticeiros, que os enganam e embruxam a cada passo, sendo deste os piores os tapuias⁸, que comumente adoram visivelmente o diabo em formas ridículas // de moscas, ratos, sapos e outros animais desprezíveis, e são estes de todos os que mais vivem, passando pela maior parte de cem anos; são os mais atraíoados e vagabundos de todos.

Em costumes, são quase feras e parecem sem ação alguma de humanidade, e mais parecem brutos em pé que homens racionais; aos hóspedes recebem chorando e aos mortos fazem exéquias bárbaras, enterrando a uns em um vaso, a modo de talha⁹, com sua foice, enxada ou outro instrumento de trabalho ao pescoço para que possam na outra vida trabalhar e tenham o que comer; outros os melhoram de sepultura metendo-os em suas entranhas [...] (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 128, p. 843-844, grifo meu).

Em outro documento – Descrição do bispado do Grão-Pará, de 1750 – que consta no mesmo códice, temos mais alguns vislumbres das percepções dos colonizadores sobre as produções, práticas e expressões culturais dos indígenas, bastante demarcadas pelo persistente “espírito” da época, conforme podemos ver nos trechos narrativos acerca das aldeias visitadas a seguir:

Logo depois de dois dias de viagem ficam [as] aldeias dos padres capuchos de São Boaventura. A primeira é dos jurunas. Este gentio¹⁰ é muito feio, por terem a boca negra que lhes fazem logo quando nascem, picando até fazer sangue e ao depois lhes dão com tinta preta de certos paus que eles a fazem; e além de lhes pintarem beijos e barba, até o nariz e nas ilhargas da boca, dois dedos de espaço dela arredada, têm outras riscas, como são uma de entre os olhos até o cabelo e duas, uma de cada parte, dos cantos dos olhos até as orelhas. É este gentio por sua natureza fraco e tímido aos mais, razão por que custou pouco a vir ao grêmio da igreja. [...] Tem sua igreja muito boa e grande, com bons ornamentos e boas peças de prata e muito aseada, em razão de estes tapuias serem muito devotos, ainda que feios. [...] Estes se ocupam em fabricar algodões para fazer redes e também fazem muitas cuias com boas pinturas, e tudo isto vendem aos sertanejos que por aqueles sertões andam a negociar. [...]

⁸ “Tapuia/tapuio: Categoria genérica adotada pelos colonos portugueses e missionários para englobar grupos e nações indígenas da América portuguesa que, mesmo diferenciados entre si, não pertencem ao grupo lingüístico mais homogêneo denominado tupi; a dicotomia serve para distinguir, por oposição, índios habitantes do litoral, em contato direto com os colonos e exibindo padrões culturais comuns (tupis) daqueles que habitavam o interior da colônia, falam diferentes línguas e são mais resistentes ao contato e à catequese (tapuios). Tapuio crioulo – Expressão que designa o descendente tapuio nascido e criado dentro das áreas missionadas” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.124).

⁹ “Talha: [...] 3. Vasilha de grande bojo e de boca estreita” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.123).

¹⁰ “Gentio: Do sentido original de idólatra, pagão ou bárbaro, passa a designar nas colônias portuguesas os naturais da terra, ameríndios ou africanos. No Brasil o termo conserva este sentido genérico, embora mais comumente utilizado para designar os ameríndios não domesticados ou catequizados” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p 101).

Tem outra mais acima, a que chamam a Ipitipoca. Esta é aldeia populosa, terá mil e tantas almas; tem sempre quatro padres e mais alguns brancos que agregam os padres. Estes são daqueles sertanejos cobrados que não podem ir ao povoado, e a razão é porque este gentio é muito feroz e pouco fiel. É necessário andar muito atento com ele, por ser muito desconfiado. A igreja está com asseio, mas melhor podia estar, porém os tais são pouco devotos, mais cuidam nos seus ritos do que na igreja e doutrina. Todas as noites de contínuo vão fazer as suas danças à casa dos principais¹¹, que são dois tapuias de terrível aspecto. Têm seus vestidos¹² muito bons, mas nas noites ou em certas não usam deles, antes põem-se armados de guerra, e os mais índios vêm também nus, com saíotes de penas, arcos e flechas e pintados de urucu, que é tinta vermelha que tem bem mau cheiro. E assim se põem em fileiras pela praça da aldeia, e têm no princípio dela uns toros de palmeira, e a dois e dois se desafiam, e cada um pega no seu e entram a dar carreiras, e no fim entram a lutar. Isto é para efeito de estarem costumados a serem corredores e estarem sempre prontos para pelejarem. E assim são estes índios desta aldeia muito duros para o trabalho e destros na guerra. Têm estes o beijo de baixo furado, onde metem um penachinho de três penas, que lhe faz a modo de barbas, que ainda os faz mais hórridos (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 145, p.972).

Fica outra em um rio [chamado?] Taquariri; é a aldeia Timoaçu. [...] Tem sempre dois padres, e todos desejam ir ali, pela bondade da aldeia e dos índios. [...] As mulheres, as faz fiar e fazer redes e pintar cuias para venderem e vestirem-se; aos velhos, fazer balaíes, pacarás e outras coisas para o mesmo efeito. [...] Estes índios são bem feitos de corpo e bem parecidos no rosto, principalmente as fêmeas; andam sempre compostas, ao menos com sua saia. [...]

Fica outra mais acima no mesmo rio Arasioaras. Terá esta aldeia quatrocentas almas, é [gentio?] rústico e feroz, a estatura mediana, a cara muito chata e as faces são todas riscadas de riscas pretas, as ventas muito abertas e o nariz furado no meio, onde metem as suas penas de guará, que são vermelhas, e outras de garça, que são brancas; e parecem-se, quando as trazem, galinhas que andam com gogo¹³ [...].

A que segue é dos Cancaíbas, tapuias muito feios, sempre magros e estílicos, não por fome, pois estão em um rio ameno e muito abundante de peixe, caça e mantimentos, mas parece por serem frenéticos tanto na luxúria como na guerra, pois até quando vão para ela levam as mulheres consigo. [...] as fêmeas são formosas, fazem boas redes e cuias [...] (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 145, p.979-980).

No mesmo sentido, finalizando a coletânea de documentos, temos o seguinte relato sobre a comunidade dos Cambebas:

[...] A aldeia não tem outro nome mais que a dos habitantes; é esta casta de índios muito feia, porque assim como nascem logo lhes põem duas tábuas, e a grossura destas e tamanho se vai acrescentando com a idade, e lhes põem uma da testa até o meio da cabeça e a outra é detrás a unir a ponta com a outra, e assim as apertam muito bem, e a cabeça tenra logo vai obedecendo, de sorte que depois de grandes ficam com a cabeça aguda com um gume no meio, bem delgado, as orelhas furadas e penduradas, a boca preta, a testa chata e dilatada, os olhos ficam-lhe esporados para fora e esgazeados¹⁴; parecem o demônio. E o pior é fazerem o mesmo às mulheres [...]. São fracos roceiros. A habilidade que têm [é] plantarem

¹¹ “Principal: [...] 2. Título que se dava na América portuguesa, especialmente nas áreas missionadas, ao cacique das tribos indígenas” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.101).

¹² “Vestido: Qualquer tipo de peça usada para cobrir e proteger o corpo” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.126).

¹³ “Gogo: Doença que ataca as galinhas” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p. 101).

¹⁴ “Esgazeado: Diz-se dos olhos esbugalhados, muito abertos, espavoridos” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.98).

muito algodão e fazerem uns panos, de que hoje estão muito apuradas aquelas índias, pois os fazem com muitos lavores e suas franjas ao redor. Da tinta que mais usam nestes lavores são azul claro, tinta muito fixa, quanto mais se lava mais bonita fica, e a outra é vermelho, um tanto escura. Estes servem de colchas para camas e também fazem suas redes com o [mesmo?] teçume¹⁵, mas mais fino e duram muito... (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 145, p. 982-983, cópia interrompida no original).

Nos trechos transcritos fica evidente a visão crítica dos colonizadores sobre os modos de vida e a “cultura material” dos indígenas, caracterizados por eles como “quase feras”, “pobríssimos”, “rudes”, “bárbaros”, “rústicos”, “brutos em pé”, “muito feios”, “horrídeos”, “de terrível aspecto”, semelhantes a galinhas doentes ou ao próprio “demônio”... Nesses documentos, como não podia ser diferente, prevalece sempre a visão do colonizador. Apesar das menções a algumas “qualidades” presentes nas produções dos indígenas (“cuias com boas pinturas”, “têm seus vestidos muito bons”, “fazem boas redes e cuias”, etc...), vigora a máxima de que os indígenas “não têm arte”.

No Códice Matoso consta ainda um desenho e uma descrição anônima de inscrições rupestres encontradas por volta de 1738 em uma gruta “na Capitania de Minas Gerais”, acompanhada da interpretação do autor e de comentários de outros “intérpretes” sobre esse desenho. No documento parece haver um consenso associativo entre os grafismos e a lenda da presença missionária de São Tomé entre os primeiros povoadores da América.



Imagem de inscrições rupestres encontradas em São Tomé das Letras – Minas Gerais, Brasil, reproduzida do Códice Costa Matoso (1999, p. 375)

¹⁵ “Teçume: O mesmo que tecido” (Glossário, CÓDICE COSTA MATOSO, 1999, p.124).

Diz a legenda:

Inscrição enigmática formada em quatro regras com caracteres romanos (ou latinos) e sinenses (ou chineses) dos antiquíssimos, para argumento de serem também os sinas povoadores da América, e com hieroglíficos históricos e alegóricos iluminados de vermelho (no que ainda dão a conhecer), que se descobriu ou se fez mais notória neste ano de 1738, em uma erigida pedra e impressos nela, da serra Itaguatiara, na América portuguesa (isto é, pedra lavrada ou riscada, imposição antiquíssima aludindo às letras e figuras simbólicas designadas), a qual serra segue o curso do norte para o sul pela comarca do Rio das Mortes, oito dias de viagem o lugar da capital das Minas Gerais, Vila Rica, calculada em vinte graus (com pouca maioria) ao sul da equinocial (buscando-o ao poente) próximo, e na iminência da referida serra, às ribeiras do rio Verde, vizinho das do rio Ingaí que cercam a referida serra em que se deixou a inscrição, para que em uma rocha ficasse monumento memorável à católica posteridade, com o fim principal (entre outros que historia) de conhecer-se a promulgação da lei da graça futurizada (e já chegado o legislador divino) pela América portuguesa, povoada por israelitas e sinas e por um dos apóstolos de Cristo, são Tomé [...]. Calculo o referido deduzido interpretativamente da regra segunda, que conta a cronologia da história, no que insinua uma elevadíssima idéia em domínios então sem cultura literária, e muito mais principalmente (para a grande probabilidade de ser feita a inscrição por são Tomé ou o discípulo que da Judéia trouxera pelo preceito de saírem de dois em dois) o notado interpretativamente no número dos hieroglíficos históricos da morte de Cristo em se verem na regra quarta só dois, parecendo que haviam de estar três (pelo que se viu), uma cruz que simboliza o Redentor e duas a Dimas e Gestas, já futurizado por Isaías (53,12), e também notado a idéia relevante na figura delas, e com elevadíssimo fundamento o lugar em que estão postas, e não a regra primeira, em que parece haviam estar designadas, onde se acha outra cruz com diversa figura, e necessariamente pelo que alegoricamente simboliza, conspirando tudo reciprocamente para o referido discurso, e também do auxílio que dá a lição dos caracteres, como elementares uns, como científicos (ou iniciais) outros (ou alguns), e da classe da aritmética também outros, ao uso dos romanos praticado na Palestina (ou Judéia) dominada destes e donde saíram os apóstolos. [...] (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 33, p. 376-377).

Como podemos ler acima, o autor anônimo do documento salienta que a inscrição rupestre identificada seria “uma elevadíssima idéia em domínios então sem cultura literária” e, a partir dessa premissa (hoje questionável), a explicação para sua presença naquele sítio só poderia surgir de uma intrusão externa, jamais oriunda dos próprios povoadores indígenas daquele território. Os “caracteres” que compõem o conjunto são “lidos” como símbolos presentes no mundo cristão, entre os quais se destacam as “cruzes”. No entanto não há uma definição da origem exata daquelas “letras”, apenas conjecturas que evocam as escritas romana ou chinesa (e esta segunda hipótese seria um elemento comprobatório de uma suposta ocupação da América pelos “sinos”, ou chineses!).

No documento seguinte que compõe o Códice Matoso, de autoria do padre Francisco Xavier, também constam explicações teológicas para o “enigma” das mesmas inscrições. No início da carta o padre diz que ocorreu-lhe logo a interpretação dos grafismos e, para tanto, segue sua explanação fazendo uso de deduções bíblicas, de elementos da numerologia da Antiguidade (mencionando, por exemplo, caracteres paleográficos

utilizados pelos antigos latinos e hebreus) e do conhecimento que julgava ter sobre a cultura indígena, “por versado no país e costumes destes gentios do Brasil” (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 34, p.379). No corpo do texto, escreve uma passagem rápida sobre ritos fúnebres dos indígenas que nos parece um tanto deslocada no contexto da carta (provavelmente visando demonstrar seu suposto conhecimento sobre o tema...) e continua a “saga” de buscar associações entre as figuras rupestres e passagens da vida de Cristo, tentando “demonstrar que o desenho teria sido feito quando da pregação de São Tomé em 54 d.C. junto à gruta em que foi encontrado” (Códice Costa Matoso, 1999, Doc. 34, p. 378).

Por mais que essas interpretações escritas em meados do século XVIII nos pareçam, anacronicamente falando, complementemente esdrúxulas se levarmos em conta todas as informações que temos atualmente a respeito das inscrições rupestres e dos seus autores indígenas, tiveram tanta força e foram sedimentadas de tal maneira nas nossas memórias e na nossa história que “batizaram” o local do achado e, hoje, figuram perfeitamente entranhadas no imaginário lendário que paira sobre a cidade de São Tomé da Letras, sendo até mesmo um elemento de fomento do turismo local...

As visões pinçadas dos documentos mencionados anteriormente sobre o universo indígena no continente americano num processo de colonização em curso havia mais de dois séculos, colocam os indígenas como seres majoritariamente incapazes de criarem beleza ou de produzirem algo comparável a qualquer coisa produzida na Europa ou até mesmo no próprio contexto colonial. E não é demais afirmar que algo desse “olhar colonizado” sobre as artes indígenas perdura, em alguma medida, até os dias de hoje, mostrando a força e o peso cultural que a colonização ocidental exerceu e continua exercendo nas mentalidades dos habitantes dos territórios abarcados por ela, ainda que os próprios conceitos de arte e beleza nunca tenham parado de se transformar e “evoluir” no Ocidente.

No “Renascimento cultural” europeu entre os séculos XV e XVI, foram retomados alguns princípios da Antiguidade para fazer frente à produção profundamente marcada pela religiosidade da Idade Média. A “fé” foi confrontada pela “razão”, gerando uma efervescência intelectual e artística que procurou recolocar o homem no centro “do Universo”, como “medida de todas as coisas”. Esse princípio antropocêntrico vem acompanhado de um olhar renovado sobre a materialidade da natureza e a arte retoma, sem pudores, a “missão” de ser “uma imitação direta da realidade” (Panofsky, 1994, p.45).

Algo de extraordinariamente novo aparece: o pintor é aconselhado a colocar-se em frente a um modelo [seja uma pessoa, uma paisagem ou qualquer outra “coisa”

escolhida como foco da obra] e a teoria da arte arranca de um esquecimento milenar uma concepção que, evidentemente na Antiguidade, fora rejeitada pelo Neoplatonismo e praticamente desconsiderada pelo pensamento medieval, e que pretendia que a obra fosse a reprodução fiel da realidade; não contente aliás em arrancar essa concepção do esquecimento, a teoria da arte, com pleno conhecimento de causa, promove-a à dignidade de um verdadeiro programa artístico. [...] Assim, quando Leonardo da Vinci estabelece como princípio que “a pintura mais digna de elogio é a que apresenta maior semelhança com a coisa que quer pintar, e digo isso para refutar os pintores que querem corrigir as coisas da natureza”, ele exprime um ponto de vista contra o qual, durante séculos, nenhuma contestação haveria de se levantar (Panofsky, 1994, p.45-46).

Porém, assim como ocorria na Antiguidade, o “espírito do Renascimento” exigia das obras de arte, simultaneamente, fidelidade à natureza e à beleza, sem perceber nisso a menor contradição;

[...] essas duas exigências, que haveriam de se tornar incompatíveis mais tarde [no Ocidente!], na verdade podiam ainda aparecer como postulados constitutivos de uma única e mesma exigência que solicita, a cada obra, que se volte a confrontá-la com a realidade, seja para corrigi-la, seja para imitá-la (Panofsky, 1994, p. 48).

Umberto Eco explica essa “contradição” característica do Renascimento nos seguintes termos:

No século XV, sob o efeito de fatores distintos, mas convergentes – a descoberta da perspectiva na Itália, a difusão de novas técnicas pictóricas em Flandres, o influxo do neoplatonismo sobre as artes liberais, o clima de misticismo promovido por Savonarola –, a Beleza foi concebida segundo uma dupla orientação que para nós, modernos, parece contraditória, mas que para os homens da época era, ao contrário, coerente. A Beleza é, de fato, entendida seja como imitação da natureza segundo regras cientificamente estabelecidas, seja como contemplação de um grau de perfeição sobrenatural, não perceptível com a visão, porque não completamente realizado no mundo sublunar.

O conhecimento do mundo visível torna-se meio para o conhecimento de uma realidade supra-sensível ordenada segundo regras logicamente coerentes. O artista é, portanto, ao mesmo tempo – e sem que isso pareça contraditório – criador de novidade e imitador da natureza.

Como afirma com clareza Leonardo da Vinci, a imitação é, de um lado, estudo e inventiva que permanece fiel à natureza porque recria a integração de cada figura com o elemento natural e, de outro, atividade que também exige inovação técnica [...] e não apenas passiva repetição das formas (Eco, 2004, p.176-178).

Eco evoca o conceito de “simulacro” dar conta de explicar essas características da arte renascentista:

A realidade imita a natureza sem dela ser um mero espelho, e reproduz em detalhe [...] a Beleza do todo. Essa nobilitação do simulacro não seria possível sem algumas novidades decisivas nas técnicas pictóricas e arquitetônicas: o aprimoramento dos métodos de representação perspectiva por Brunelleschi e a difusão da pintura a óleo entre os flamengos.

O uso da perspectiva em pintura implica de fato a coincidência entre invenção e imitação: a realidade é reproduzida com precisão, mas, ao mesmo tempo, obedecendo a um ponto de vista subjetivo do observador, que, em um certo

sentido, “acrescenta” a Beleza contemplada pelo sujeito à exatidão do objeto (Eco, 2004, p. 180).

Conforme sintetiza Erwin Panofsky:

As concepções artísticas do Renascimento, em oposição às da Idade Média, têm portanto como característica o fato de que, de certo modo, elas arrancam o objeto do mundo interior da representação subjetiva e o situam num “mundo exterior” solidamente estabelecido; também dispõem entre o sujeito e o objeto (como o faz na prática a “perspectiva”) uma distância que ao mesmo tempo reifica o objeto e personaliza o sujeito. Era de esperar então que, com essa colocação fundamentalmente nova, se aguçasse ao máximo um problema que até os nossos dias constituiu o centro do pensamento em matéria de ciência da arte; esse problema poderia e, como era de esperar, deveria aparecer a partir do momento em que, pela primeira vez, se achassem dissociados os dois componentes da criação artística: problema das relações entre o eu e o mundo, a espontaneidade e a receptividade, o dado material e a atividade formal, em suma, o que qualificaremos de “problema sujeito-objeto”. Mas foi o contrário que aconteceu: os objetivos dessa teoria da arte, que apareceu no século XV, eram, primeiramente práticos e em segundo lugar históricos e apologéticos, mas de maneira alguma especulativos, o que significa que seu objetivo era apenas, por um lado, fazer da arte contemporânea [do século XV] a herdeira legítima da Antiguidade Greco-romana e conquistar-lhe, com base em seus méritos e suas superioridades, um lugar entre as “artes liberais”, e, por outro lado, fornecer aos artistas, para orientar sua atividade criadora, regras firmemente e cientificamente fundadas. Mas a teoria da arte só podia atingir esse objetivo importante com a condição de pressupor (o que era então universalmente reconhecido), para além do sujeito e do objeto, a existência de um sistema de leis universais válidas incondicionalmente, do qual as regras da arte seriam deduzidas e cujo conhecimento constituiria a tarefa específica da teoria da arte. Ingenuamente, essa nova disciplina acreditava poder, tal como formulava as exigências de exatidão e beleza, também indicar e trilhar o caminho de sua realização: a exatidão quanto à forma e quanto ao conteúdo parecia-lhe assegurada a partir do momento em que o artista respeitasse por um lado as leis da percepção, por outro as da anatomia, as da teoria psicológica e fisiológica do movimento e as da fisiognomonia (Panofsky, 1994, p.49-50).

Assim, durante o Renascimento, os campos e definições de arte e de ciência, até então praticamente indistinguíveis, começaram a passar por intensas transformações. Inicialmente, temos, por exemplo, nas obras de Brunelleschi, Pisanello, Leonardo Da Vinci e mesmo de Galileu um conjunto de ideias e práticas conceitualizados como “arteciência”¹⁶ – modo de atuação que procurava trabalhar conjuntamente a atividade artística e a pesquisa intelectual, de acordo com supostas regras “universais”. Do polímata Da Vinci, por exemplo, vêm as premissas de que “a lei suprema da arte é a representação do belo”, sendo que “Nunca o homem inventará nada mais simples e mais belo do que uma manifestação da natureza”. Nesse momento a arte seria um caminho para o conhecimento, uma espécie de “prévia metodológica” para a sistematização científica que surgiria daí e prevaleceria no

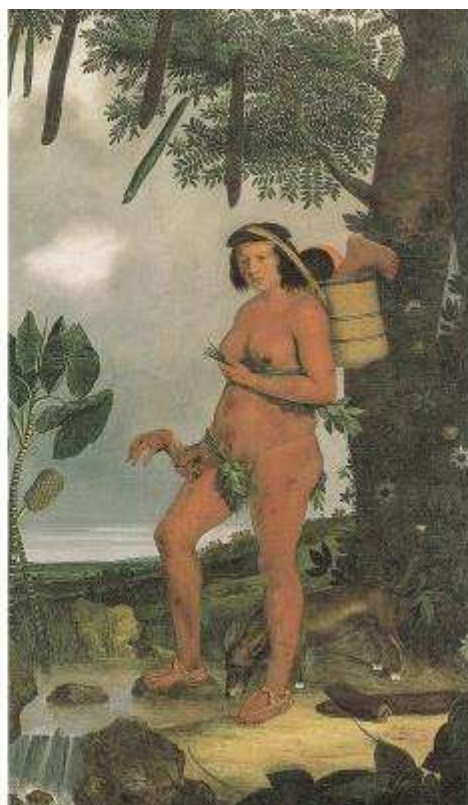
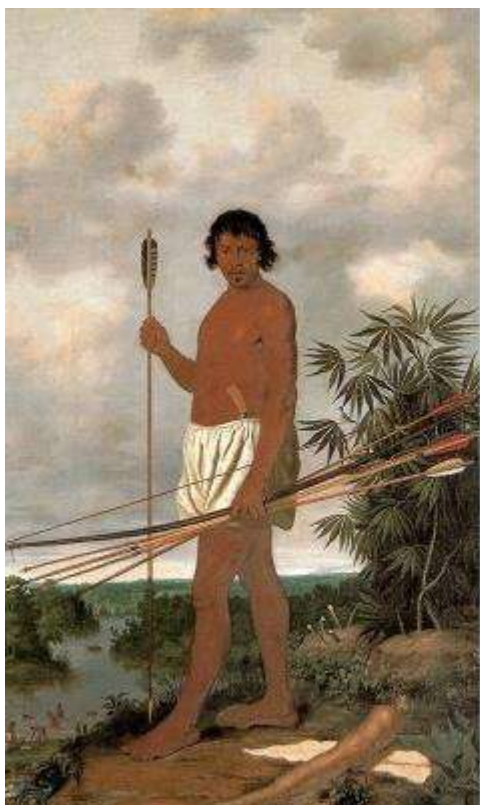
¹⁶ Esse conceito de “arteciência” inaugurado no século XV atravessou os tempos e permanece vivo com alguma intensidade até os dias de hoje, época em que vivemos uma revolução tecnológica que impactou também a atividade artística (Cf: CAMPOS, 2003; PLAZA, 2003; SILVEIRA, MALINA e LANNES, 2018).

Ocidente nos séculos seguintes. Porém, as concepções de pensadores iluministas iriam mudar rapidamente aquele cenário intelectual.

Nos séculos XVI e XVII, o raciocínio dedutivo de René Decartes e o método indutivo de Francis Bacon são marcos para o progresso da ciência e também para o início do distanciamento entre ciência e arte. No mesmo período, Isaac Newton, que anteriormente fora adepto do misticismo, religião e alquimia, escreve suas teorias que trazem uma nova compreensão do mundo a partir de uma visão matemática e lógica. Embora nunca estivessem definitivamente separadas, o ápice do distanciamento entre as áreas parece ocorrer no século XIX, quando (...) o positivismo busca “eliminar o simbólico do domínio científico” (Silveira, Malina e Lannes, 2018, p.46).

As obras dos chamados “viajantes naturalistas” europeus e de seus companheiros artistas ilustradores que viajaram pelo Brasil entre fins do século XVI e o XIX foram produzidas tendo em conta esse contexto geral. Suas produções artísticas não estariam mais tão focadas na “representação do belo”, mas sim em perseguir um “naturalismo”, necessário para a criação de “documentos visuais” do modo mais fiel possível à realidade. No entanto, por mais que o intento declarado desses exploradores das nossas paisagens fosse criar registros “objetivos” em textos e imagens, os seus trabalhos são, obviamente, “filtrados” pelo olhar europeu que, no mais das vezes, tendeu a colocar em destaque elementos que julgavam “exóticos”, “pitorescos”, “curiosos” ou mesmo “assustadores”. Dessa forma as expressões culturais e artísticas dos indígenas que viviam no nosso território continuaram a ser retratadas como algo bastante “rudimentar”, diferentes e distantes das ideias de cultura e arte correntes na Europa, quando não mesmo como indícios de comportamentos considerados “bárbaros”.

Como uma ilustração desse olhar europeu sobre nossos povos e seus diferentes contextos culturais temos, a seguir, conhecidas pinturas realizadas no século XVII por Albert Eckhout que são “emblemas” da perspectiva adotada por esse artista holandês (assim como por vários outros “artistas viajantes”) sobre o que seriam possíveis diferenças no “estágio de selvageria” entre representantes de povos das “famílias” Tupi e Tapuia, com os quais teria entrado em contato viajando pelas nossas paisagens à época.



Imagens das obras de Albert Eckhout.

No alto, à esquerda, “Homem Tupi” (1643) e à direita, “Mulher Tupi” (1641).

Acima, à esquerda, “Homem Tapuia” (1643) e à direita, “Mulher Tapuia” (1641).

Fonte: < <https://vitruvius.com.br/revistas/read/drops/17.114/6469> > Acesso em: 26 jan. 2024.

Essas telas já foram abordadas em diversas pesquisas e análises estéticas iconológicas/iconográficas, porém, aqui para nós, basta destacarmos alguns detalhes facilmente observáveis nas obras: Enquanto o homem e a mulher Tupi encontram-se em atitude de observação “plácida”, parcialmente vestidos com tecidos, carregando objetos próprios de sua cultura material diversificada e rodeados de “sinais de civilização”, por exemplo, de plantas alimentícias como a mandioca (no quadro do homem) e a bananeira (no quadro da mulher), no cenário composto para o homem e a mulher Tapuia cresce apenas vegetação selvagem, ambos estão em atitudes de “suspeição”, são representados quase que completamente nus, também carregam objetos de suas culturas materiais, porém, denotando uma menor diversificação, bem como aspectos bastante destacados de “ferocidade”: o homem tem na mão, em primeiro plano, uma borduna (instrumento utilizado para golpear fatalmente os inimigos, geralmente na cabeça) e a mulher segura uma mão decepada, enquanto traz um pé arrancado de alguma “presa humana” no cesto preso à sua cabeça. Assim, os Tupi são representados como povos mais “próximos da civilização”, já em algum grau de integração com “aparelhos coloniais” sedentarizantes, ainda mais se repararmos no horizonte do quadro da mulher a presença de uma propriedade rural “produtiva”, organizada aos moldes europeus e que essa mulher indígena carrega uma criança ao colo, que poderia simbolizar um futuro possível para essa “categoria de índio”. Em contrapartida, nas imagens produzidas para retratar os Tapuia são ressaltados elementos associados à selvageria (o próprio cenário composto para eles), ao “nomadismo” (o homem e a mulher Tapuia trazem “sandálias” nos pés), à agressividade (presença de diversas armas), à prática “bárbara” condenável da antropofagia..., todos denotando um futuro incerto ou um “não-lugar” para esses povos na “civilização em ascensão” no Brasil.

É interessante notar como as obras dos artistas “viajantes naturalistas” europeus amplamente produzidas no/sobre o Brasil até o século XIX espelham visualmente as impressões de colonizadores e colonos deixadas em registros documentais escritos, como nas passagens já citadas do Códice Matoso (mais ou menos da mesma época das pinturas de Eckhout) e ajudaram a sedimentar olhares e abordagens que reverberam até os dias de hoje, como, por exemplo, essa dicotomia Tupi X Tapuia – tema bastante discutido em trabalhos do âmbito das ciências humanas contemporâneas, entre antropólogos, arqueólogos, linguistas e em obras “consagradas” de historiadores, como na tese *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, de John Manuel Monteiro (defendida na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, em 2001!...).

Ainda no Século XVIII (entre os anos de 1751 e 1772), foi publicada na França, a *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (“Enciclopédia, ou dicionário racional das ciências, das artes e das profissões”), compilada por Denis Diderot e Jean Le Rond d’Alembert, contando com a colaboração de um grupo de mais de uma centena de renomados filósofos, cientistas e artistas ilustradores. Essa obra surge de uma tendência compilatória, de uma “necessidade” de criar uma forma de acúmulo de conhecimento racional, de acordo com o conceito de racionalidade em construção na Europa, muito ainda em oposição aos dogmas da fé religiosa e fundamentada em princípios naturalistas materialistas (Cf. Souza, 2002), que se espalhou pelo continente europeu e mesmo para além dele, através e em função das colonizações empreendidas pelos europeus.

Seguindo as tendências do setecentos, no Século XIX – período inicialmente bastante demarcado pela atuação dos já mencionados “artistas viajantes” no Brasil e suas versões visuais das “culturas indígenas” existentes no nosso território –, se solidifica um importante campo de estudo que vai influenciar as ciências humanas como um todo: a Etnografia. É a época de “etnicização” do mundo, da comparação, da “classificação” e da “organização” das sociedades humanas em esquemas evolutivos apropriados das ciências biológicas nos quais, tudo aquilo, todos os povos que não eram europeus “civilizados”, foram colocados “no saco” do conceito de “populações étnicas” e distribuídos em diferentes patamares de “evolução”, da “civilização” à “barbárie”. Da perspectiva ocidental/europeia “civilizada” (leia-se letrada, “cultura” e “educada” formalmente), portanto, “étnicos”, são/serão sempre “os outros”, seja lá quem forem esses “outros”. Desse movimento intelectual nasce a noção/conceito de “alteridade” – uma espécie de racionalização da diferenciação “nós X outros”, fundamental para a sistematização de ciências como a antropologia e a arqueologia¹⁷. A “intelectualidade nacional”, recém aglutinada em torno da criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, na cidade do Rio de Janeiro, em 1838 (Inspirado no *Institut Historique* de Paris, França, fundado em 1834), vai seguir esses preceitos e se alinhar ao modo de pensar do Ocidente europeu, emulando uma “ocidentalidade” que vai continuar gerando explicações/hipóteses fantasiosas e consequentes

¹⁷ Discorri amplamente sobre esses temas no artigo *Etnias, Fronteiras e Ciências Humanas: a contribuição da História da América*, publicado na revista científica *Cadernos de História*, da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP em 2012 (atualmente disponível no site *Mundos Nativos*, em: < <http://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2023/03/SALES-C.-Lima.-Etnias-Fronteiras-e-Ciencias-Humanas.pdf>> Acesso em: 26 jan. 2024), escrito a partir do confronto que estabeleci entre as visões de historiadores, antropólogos e sociólogos (BARTOLEMÉ, 2006; BOAS, 1920; BOURDIEU, 1989; CUCHE, 1999; FERREIRA NETO, 1997; GARCÍA, 2000, entre outros) sobre as questões em torno desses conceitos.

problemas de interpretação no trato com as culturas e artes indígenas desde o início das atividades do IHGB, conforme podemos ver no relato do arqueólogo André Prous:

Logo os membros da instituição se propuseram a investigar pinturas rupestres de Minas Gerais, em discurso em que a palavra *archeologia* aparece pela primeira vez em texto brasileiro. Também discutiram se as formas erosivas observadas no morro da Gávea, na baía de Guanabara, seriam inscrições fenícias [...] (PROUS, 2021, P.17).

Conforme o livro, *Os índios no Império do Brasil – a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*, da historiadora Kaori Kodama, o IHGB teria sido a primeira instituição que

[...] participou ativamente da formação de certos discursos sobre o índio brasileiro que ressignificariam as experiências do passado colonial, reapresentando-o, em seu limite, como elemento de destaque na nacionalidade. O interesse pelo passado indígena levou os sócios da instituição a criarem uma seção de arqueologia e etnologia indígena, na qual eram depositados os trabalhos referentes aos índios, formando o conjunto de temáticas que chamaremos aqui de etnologia do IHGB. Campo cuja especificidade emergia à medida que se desenvolvia a produção de conhecimento histórico da instituição, a etnografia dissolvia em seu interior inúmeras imagens sobrepostas, incluindo aquelas que se criavam sob a influência do indianismo [que continha aspectos de “defesa humanitária”, “romantização” e, novamente, “necessidade de civilização” dos indígenas] (Kodama, 2009, p.28).

Pensando sobre a “romantização” da figura do indígena à época, cabe aqui um parêntese na nossa exposição sobre o IHGB para falar da influência, ou melhor, das influências recíprocas entre a literatura e os campos científicos, ambas áreas em construção no Brasil daquele momento. De acordo com Livia Penedo Jacob, doutora em Teoria da Literatura e Literatura Comparada, na sua tese recém-defendida *As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena*¹⁸, o indígena sempre foi um sujeito marginalizado na sociedade, mas também sempre esteve “no centro” da nossa literatura. Numa conferência intitulada *O indígena e a literatura: do outro ao nós*, proferida recentemente na sede da Academia Brasileira de Letras, a autora discorreu sobre essa aparente contradição e ainda traçou diferenciações conceituais que poderiam ser bastante úteis para nossas abordagens hoje, como, por exemplo, a distinção que faz entre “índio” e “indígena”, conforme podemos ver no trecho a seguir:

[...] o indígena escrito pelo não-indígena se tornou canônico. “O Guarani”, “Iracema”, “Juca Pirama”... Esse indígena, que, na verdade eu sempre chamo de índio, eu falo que tem uma oposição entre o índio, que é esse sujeito imaginado pelo europeu, esse sujeito esvaziado de verdade porque ele é só uma alegoria..., então esse índio, ele figura no centro da nossa literatura o tempo inteiro. Ao contrário do indígena [...]. O indígena, que é aquele sujeito que fala por si, ou

¹⁸ Tese vencedora da Menção Honrosa pelo Prêmio CAPES de Tese, edição 2021.

aquele sujeito que tem uma verdade muito menos plana e muito mais profunda, ele tá sempre às margens...

Então, pensando nesse indígena “no centro”, nós tivemos, em 2008 [...] a promulgação da lei 11.645, que é uma lei que exige o ensino das culturas indígenas e afrobrasileiras nas escolas, uma lei, infelizmente, de pouca aplicabilidade, a gente vê muito pouco ainda isso acontecendo, inclusive a gente ainda vê em escola, professores usando “O Guarani”, usando obras do Romantismo, para ensinar esse tema de uma maneira completamente anacrônica. Então esse “índio”, entre aspas, ele vai surgir ali junto com o próprio conceito de literatura brasileira que vai surgir no século XIX [...].¹⁹

Jacob diz que a literatura brasileira nascente naquele momento, sofreu forte influência da obra *Resumo da História Literária de Portugal*, do historiador e escritor francês “especialista em História do Brasil e de Portugal”, Jean-Ferdinand Denis. Nesse livro havia um pequeno capítulo dedicado à “colônia Brasil”, no qual Denis sugeria aos escritores brasileiros que comessem a investir na “ideia” do indígena, porque isso já estaria acontecendo na Europa e em outras regiões das Américas. Destacando o aspecto irônico da situação, a autora diz: “Os escritores brasileiros queriam uma ideia de Brasil... Como nós vamos começar a criar uma literatura nossa?... Uma literatura que espelhe o Brasil..., e aí eles vão pedir conselho para um francês...”.²⁰

Fazendo referência a um axioma teórico produzido pelo renomado sociólogo e crítico literário brasileiro Antônio Cândido, Livia Penedo Jacob diz que o “índio” do Romantismo era “toponímico” – esvaziado de substância. Era apenas um nome,

[...] como hoje nós temos os topônimos indígenas que não sabemos os significados... Piracicaba, Itaguaí, Mantiqueira, Ipanema..., são nomes de origem indígena..., então esse indígena que serve de inspiração pro Romantismo, ele é um indígena que não tá calcado na realidade daqueles autores: não conviviam, não conheciam, então eles imaginam esses indígenas de preferência falando de histórias que supostamente tinham acontecido no passado [...], porque... o índio bom é o índio morto, aqueles índios já morreram, então podemos falar deles... E temos exemplos assim em todas as Américas, eu cito, também por exemplo, *O último dos Moicanos*, que é uma obra norte-americana que tem essa mesma ideia.²¹

A autora frisa que essa contradição entre o “índio” e o indígena vai permear nossa literatura em diversos movimentos. José de Alencar, por exemplo, foi o primeiro escritor a “enxertar palavras do Tupi-guarani” nas suas obras, ainda que essas fossem plenas de idealizações infundadas, sem contrapartida no mundo real. E, ainda no Romantismo, Bernardo Guimarães, teria iniciado uma espécie de “transição do indígena ‘do outro ao nós’”, mais calcado numa realidade, um indígena que se confunde um pouco com a ideia do

¹⁹ Transcrição da fala de Livia Penedo Jacob durante a conferência *O indígena e a literatura: do outro ao nós*, na sede da Academia Brasileira de Letras. 19 set. 2023. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QBqyE-iM5TM>> Acesso em: 30 jan. 2024.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibidem*.

sertanejo, então são indígenas fronteiriços, mestiços”, baseados na vivência do autor, que era juiz, e trabalhou em diversas comarcas do interior. “Muitas das histórias que ele narrava ali, eram histórias de conflitos com esses ‘sujeitos dos grotões do país’, sujeitos já mestiços, mas com a identidade indígena”.²²

Assim, da mesma forma que a nossa “primeira” literatura,

A etnografia [...] entre as décadas de 1840 e 1860, é também marcada por um nascimento institucional. Ela passava então, a se comportar tanto como um campo de interesse e de estudos, que expressou a criação da seção de Arqueologia e Etnologia do Instituto Histórico e Geográfico, quanto como um campo de debate político sobre grupos indígenas, envolvendo setores mais amplos que criavam um determinado discurso sobre a relação que se deveria fomentar entre esses grupos e a sociedade imperial nascente. O que denomino de ‘etnografia do instituto’ liga-se a uma operação historiográfica – no sentido dado por Michel de Certeau –, que metamorfoseia os índios do antigo território do Império português e as percepções que havia sobre eles, traduzidos em nomes como índios “bravos” e “tapuias”, em ‘documento’ para a história do Brasil, separando e reunindo o conhecimento sobre os índios antes percebidos por outras filtragens, redistribuindo-os por um novo espaço e transformando-os em uma nova unidade de compreensão (Certeau, 1982). Mas ao mesmo tempo que, como em uma operação historiográfica, tratava-se de uma ‘técnica’ na qual as fontes sobre os índios eram recolhidas das crônicas do período colonial, dos relatos de viajantes, dos antigos documentos acerca das aldeias e dos mais recentes relatórios de presidentes de província e de dirigentes de aldeias, a etnografia do instituto pressupunha a construção de uma imagem e de um valor sobre os índios do território, transformados nos “índios brasileiros” (Kodama, 2009, p. 15).

Dessa maneira, ao mesmo tempo em que os embates teórico/políticos travados entre os membros do IHGB procuravam superar as teses da decadência e do extermínio inevitável (defendidas pelos primeiros “etnógrafos” e por “naturalistas” renomados como, por exemplo, o alemão Carl Friedrich von Martius) e de exclusão dos indígenas do “território físico e cultural” do Brasil no período imperial, também evidenciavam que uma “reabilitação” do “índio” no seio da nacionalidade brasileira em construção passava, necessariamente, pelos filtros ocidentais de uma etnografia que considerava como documentos válidos apenas aqueles registros escritos de “segunda mão” (nunca diretamente as produções dos próprios indígenas) e que “os índios” deveriam cumprir um papel, uma “missão” ou “seu destino” na “representação do próprio país”, que seria, inicialmente, “se postar” no lugar do “ancestral”, no passado mais longínquo no seio do “mito de origem” da Nação e, posteriormente, se integrar à “nacionalidade”. Essa “operação historiográfica” advinha de uma nova faceta da política assimilacionista sempre imposta aos indígenas daqui, desta feita, visando criar o conceito e a imagem do “índio brasileiro”, finalmente integrado ao ideal de uma “Nação brasileira”, contudo, obviamente (se até hoje reverberamos

²² *Ibidem*.

pensamentos e posturas semelhantes...), sem jamais considerar os indígenas como agentes, como seres capazes de se pensar e decidir seus próprios lugares e destinos nesse contexto.

Voltando especificamente ao campo das artes, cabe aqui mencionar que, muito para além das discussões em solo brasileiro, e de maneira mais ou menos concomitante com a emergência da Etnografia, o Século XIX produziu ainda as primeiras tentativas de sistematização de uma “ciência dos signos”, denominada de Semiótica – abordagem (que se pretendia) “universal” de todas as produções humanas, entendidas como parte dos processos de comunicação constitutivos da própria noção de humanidade. A partir daqui, de “parceiras” da ciência, as artes se tornariam seu “objeto de estudo”. A Semiótica constituiu o principal legado trabalhado pelo filósofo e cientista americano Charles Sanders Peirce e influenciou diretamente na criação da Semiologia proposta por Ferdinand Saussure, linguista e filósofo suíço, no sentido de instituir uma ciência que fosse capaz de estudar o papel dos signos como parte da vida social. Tanto a Semiótica quanto a Semiologia exerceram fortes influências nas ciências sociais e nas teorias antropológicas do Século XX, principalmente na linha de pensamento do Estruturalismo, preocupado (mais uma vez, na história do pensamento ocidental...) em encontrar elementos “universais” para caracterizar e categorizar a diversidade sociocultural humana, e mesmo posteriormente, no Pós-estruturalismo, ou mais além... Também o esforço inovador de tentar criar uma “teoria antropológica da arte” que abarcasse todas as expressões humanas, feito pelo antropólogo britânico Alfred Gell em sua obra *Arte e Agência*, publicada em fins do século XX, está crivado de argumentações e abordagens semióticas e semiológicas²³.

O “intenso” Século XX, a “Era dos Extremos” de Robsbawm (1994), configura-se como um período de guerras e revoluções em todos os sentidos. No âmbito da cultura geral, consolida diversas tendências surgidas desde o Iluminismo, como, por exemplo, a separação entre as artes e as ciências, uma sistematização crescente e vertiginosa do campo científico em áreas e subáreas do conhecimento cada vez mais compartimentadas e uma transformação profunda no universo das artes. Refletindo as instabilidades desse momento, os artistas da “banda norte” do mundo (inicialmente os europeus, seguidos pelos norte-americanos), passaram a questionar os próprios princípios acadêmicos que vigoravam até

²³ Ainda que tenha utilizado vários mecanismos da semiótica e semiologia como argumentos ou explicações que constituem sua obra e, dessa maneira, tenha alinhado seu pensamento a abordagens surgidas no Ocidente e estendidas (ou impostas) a outros “territórios culturais”, como as “sociedades tribais”, essa obra de Alfred Gell se tornou uma importante referência nesta tese, conforme mostrarei adiante. Menos pelo desenvolvimento das suas explicações (que, no meu modo de ver, são limitadas, posto que tributárias da epistemologia ocidental) e muito mais pela proposição de suas teses, especialmente pela ênfase dada à agência das obras de arte, que, assim, ganham um papel semelhante ao dos próprios seres humanos nos seus contextos culturais, sociais e históricos (GELL, 2018).

então no seu campo e passaram a trabalhar menos focados “na beleza” e muito mais na externalização das suas impressões de mundo, na expressão das suas angústias (ou das suas adesões) em relação aos movimentos sociais, econômicos, políticos e intelectuais vivenciados por todos, nos seus posicionamentos diante do modo de vida que se perfilava, demarcado pelos novos ritmos do trabalho, da produção industrial, da urbanização crescente..., enfim, do “mundo moderno”. Se por um lado, temos um grupo (minoritário) de artistas que vai “louvar” a modernidade, por outro vemos aqueles que buscaram desesperadamente por vias alternativas de expressão, como uma maneira de renovarem suas produções já exauridas, tanto pela inadequação em relação às tradições artísticas acadêmicas ocidentais, quanto pelas tensões vivenciadas no período. Alguns desses artistas buscaram olhar para a arte produzida fora da Europa como “estratégia” para escaparem das situações limitantes pelas quais passavam nos seus lugares de origem. Inspirado na experiência pioneira do francês Paul Gauguin que, entre os anos 1891 e 1893, foi buscar no Tahiti “reencontrar sua pintura livre, selvagem, longe dos códigos morais, políticos e estéticos da Europa civilizada”, o espanhol Pablo Picasso, por exemplo, vai começar a pintar o emblemático quadro *Les Femmes d'Alger (O Jovem Oureiro)* em 1906 – obra que, segundo John Golding, “[...] anunciou uma nova era em arte. Continua sendo o momento culminante na carreira de Picasso e o mais importante documento pictórico produzido até hoje pelo século XX” (Golding, *In*: Stangos, 1993, p.38). Na tela, além da influência de Gauguin, Picasso teria conjugado as formas angulares e alongadas e a luz branca e áspera presentes nas obras de El Greco, o “tipo de composição com mulheres nuas e parcialmente vestidas” da obra de Cézanne, “elementos tirados da pintura dos vasos gregos, da escultura grega arcaica” e referências diretas às “convenções faciais da escultura ibérica” com signos da arte egípcia e de esculturas originárias da “arte tribal” africana, buscando investigar processos criativos visando criar uma “beleza renovada” – processo que vai repercutir em todas as suas obras e nas de seus pares a partir de então (cf: Argan, 1992; Stangos, 1993).

Já no campo científico, a antropologia ganhava vida através da sucessão e dos diálogos entre diferentes linhas de abordagens que “se apropriaram” das mais diversas sociedades extraeuropeias e suas “artes” como seus principais objetos de estudo, o que vai resultar, por um lado, num acúmulo importante de conhecimento gerado pelas pesquisas e, por outro lado, em todas as consequências nefastas que vemos hoje, desde as sequelas do imperialismo europeu em todos os âmbitos, até os epistemicídios levados a cabo para

garantir a hegemonia da epistemologia ocidental²⁴. Na historiografia a situação não é diferente: persegue-se o modo de pensar cientificista ocidental. Mas não cabe aqui distender muito mais esse assunto, pois nossa crítica a esse respeito estará pulverizada em todo este trabalho. Aproveitando o contexto, gostaria apenas de mencionar a atuação do historiador alemão Aby Warburg que, desde fins do século XIX procurou conceber uma “ciência das imagens” (*Bildwissenschaft*, em alemão) geral, que abarcasse as produções de todos os povos (europeus e não europeus) sem diferenciações hierárquicas. No início do Século XX, Warburg inaugura a iconologia – campo da história da arte no qual os estudos etnográficos que realizou (por exemplo, entre indígenas Hopi e Navajo, na América do Norte) se tornaram instrumentos essenciais para buscar compreender a arte, a “linguagem das formas”, na intenção de revelar o que todos temos em comum. Ao perseguir, novamente, algo de universal nas expressões artísticas humanas mais diversas, Warburg foi pioneiro na concepção da ideia de “cultura visual”, tornou-se precursor da iconografia proposta por seu discípulo Erwin Panofsky e influenciou historiadores e intelectuais que irão produzir obras sobre as artes e os processos de comunicação, tais como Ernst Gombrich, Ernst Cassirer, Walter Benjamin, Carlo Ginzburg e Georges Didi-Huberman.

Enfim, observando a “coleção” de exemplos elencados nos parágrafos anteriores, podemos seguir pensando, com Terry Eagleton:

Qualquer um que examine a História da Filosofia européia desde o Iluminismo será tocado pela curiosa prioridade atribuída às questões estéticas. Para Kant, a estética guarda uma promessa de conciliação entre a Natureza e a humanidade. Hegel dá à arte um estatuto menor no corpo de seu sistema teórico, embora lhe dedique um tratado de exagerado tamanho. A estética, para Kierkegaard, deve recuar diante das verdades mais elevadas da ética e da fé religiosa, mas não deixa de ser uma preocupação recorrente em sua obra. Para Schopenhauer e Nietzsche, de forma contrastante, a experiência estética representa a forma suprema do valor. As alusões impressionantemente eruditas de Marx à literatura mundial combinam-se com a confissão modesta de Freud, de que os poetas disseram tudo antes dele. Em nosso século, as mediações esotéricas de Heidegger culminam numa espécie de ontologia estetizada, enquanto o legado do marxismo ocidental, de Lukács a Adorno, dedica à arte um privilégio teórico surpreendente, à primeira vista, em uma corrente de pensamento materialista. Nos debates contemporâneos sobre a modernidade, o modernismo e o pós-modernismo, a “cultura” parece ser a categoria-chave para a análise e a compreensão da sociedade capitalista tardia (Eagleton, 1993, p.07).

O que nos interessa aqui – as culturas e as artes dos povos indígenas –, participaram de todas essas elaborações teóricas marginalmente, quando surgem episodicamente como objetos de investigações de intelectuais, filósofos e cientistas

²⁴ Falarei mais detalhadamente sobre as correntes antropológicas, suas abordagens e consequências na Parte 2 desta tese, dedicada à cerâmica.

ocidentais, deslocadas dos seus contextos “míticos” ou culturais originais e realocadas como peças “curiosas” no grande mecanismo científico em construção.

No “Brasil moderno” da primeira metade do Século XX a situação não foi completamente diferente, mas apresenta nuances locais que vale bastante a pena destacar no contexto deste trabalho.

O movimento artístico vanguardista que entrou para a História da Arte com a alcunha de “Modernismo brasileiro”, de início, paradoxalmente, tentou “recuperar” o “barroco mineiro” como “primeira arte genuinamente brasileira”. De acordo com o historiador Caion Meneguello Natal no recente artigo “Mário de Andrade em Minas Gerais: em busca das origens históricas e artísticas da Nação”,

A “vanguarda modernista brasileira” primária, então, por uma busca no passado de motivos que seriam reinventados no presente, que tomariam as formas da inovação, por assim dizer, e não pautava-se em uma ruptura radical com esse mesmo legado pretérito. As novas linguagens e soluções advindas com o cubismo, por exemplo, serviam aos modernistas brasileiros como um meio de se reinventar uma tradição artística nacional. O Brasil moderno estaria estreitamente ligado ao passado e a uma tradição singular. Minas, portanto, era moderna porque tradicional (Natal, 2023).

Porém, a viagem da comitiva de Mário de Andrade a Minas Gerais à qual faz referência o autor no artigo citado, aparentemente, se tornou apenas um primeiro movimento desse grupo vanguardista paulista na intenção de investigar elementos para compor a ideia de uma “cultura nacional”, que foi deixado um pouco de lado... Provavelmente devido à ênfase dada a elementos de origem europeia e africana e à perceptível ausência do indígena nesse contexto artístico tipicamente colonial que, por isso mesmo, inerentemente, talvez tendesse a “apagar o índio”. Para nós interessa notar que, ao contrário de algumas (poucas) investigações da arte colonial (especialmente do barroco) no Nordeste do Brasil, até hoje, a grande maioria (senão todos) os muitos estudos de pesquisadores sobre o barroco/rococó de Minas Gerais seguem a mesma tendência que vigorava na colônia! – o indígena continua sendo invisível... Seria essa situação um dado observável nas próprias expressões de arte do barroco/rococó mineiro? Ou a não-percepção do indígena nesse âmbito seria um “defeito do olhar”, uma questão da perspectiva (ocidental, eurocêntrica) adotada pelos pesquisadores desse tema? Ficam essas questões-provocações em aberto, para futuras investigações...

Sendo assim, os modernistas acabaram optando por “capturar materiais” nos estratos subalternizados da sociedade, entre os quais irão se destacar elementos das culturas e artes indígenas, no intuito de realizarem a “missão” da qual se encarregaram:

[...] a procura de figuras locais que representassem o “ser nacional”. Dela derivarão as pesquisas, orientadas pela psicanálise, a antropologia e a etnografia, no fundo mítico das tradições indígenas e africanas, confrontadas com a civilização das caravelas. Destas pesquisas surgem obras como *Cobra Norato* e *Urucungo* de Raul Bopp, *Macunaíma* de Mário de Andrade, o movimento antropofágico [...] (Gelado, 2006, p.141).

Fora do âmbito estritamente literário, cabe destacar que

[...] o interesse pela heterogeneidade cultural embasará também a pesquisa estética inicial de Villa-Lobos, na música.

A respeito dele, Mário reconhecerá que “se aproveitando do cacofonismo aparente das falas ameríndias e africanas e se inspirando nas emboladas êle trata instrumentalmente a voz com uma originalidade e eficácia que não encontra exemplo na música universal” (Gelado, 2006, p. 142).

Na pintura, por sua vez, teremos

[...] Di Cavalcanti, no retrato de personagens populares e da boemia dentro de uma poética cubista e mantendo no desenho o traço marcante da caricatura [...]. Cícero Dias, mais atento à temática regional, embora submetida a um tratamento surrealista particular [...]. E Lasar Segall, interessado pelo social dentro de uma estética expressionista [...]. Por sua vez, Vicente do Rego Monteiro, mais ligado aos motivos míticos e à cultura material dos povos indígenas, a partir das coleções arqueológicas do Museu Nacional, nos desenhos para *Légendes, croyances et talismans des Indiens de l'Amazone* (1923); ou às representações de cenas bíblicas, no cruzamento da observação do material arqueológico tapajó, constante no Museu Nacional, e da estética cubista, em *A descida da cruz* (1924), por exemplo. Um dado particular de interesse para nosso trabalho é que ele teria sido, aparentemente, o primeiro pintor moderno brasileiro a desenhar um antropófago (quase um inocente tangedor de flauta), em 1921.

Também no âmbito pictórico, a figura mais próxima das tendências modernistas em literatura será, sem dúvida, Tarsila do Amaral. Seu período Pau-Brasil, caracterizado pelo resgate das cores caipiras na figuração do cotidiano rural e urbano contemporâneo por um prisma cubista – em *A cairipinha* e *A Negra* (1923), ou em *Morro da favela* (1924), por exemplo –, dialogará com a produção poética do período. E um pouco depois, seu *Abaporu* (1928) deflagará o movimento antropófago e a vinculará, nesta fase, ao surrealismo francês. (Gelado, 2006, p. 144-145).

Ainda que as formulações modernistas tenham repercutido definitivamente no campo das artes visuais, gerando uma quantidade e qualidade de obras icônicas impressionante, aqui destacaremos suas “insurgências” na literatura, campo artístico construído em relações intensas com as ciências em sistematização àquela época. De acordo com a doutora em Teoria e História Literária, Viviana Gelado, “[...] sobre os passos dados pelos modernistas no plano da linguagem, o regionalismo literário e o ensaio sociológico verão facilitado seu empreendimento de ‘naturalização literária’ desse sistema de empréstimos” (Gelado, 2006, p. 161). No capítulo dedicado ao “primitivismo antropofágico do Modernismo brasileiro” do seu livro *Poéticas da transgressão – Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina*, Gelado destaca, especialmente, as produções de

Mário e Oswald de Andrade, em diálogos não só com a sociologia, mas também com a antropologia, com a etnografia, com a arqueologia e outros campos de estudos das ciências humanas:

Baseando o discurso narrativo em saberes escriturários e científicos produzidos por europeus sobre a matéria local, e submetendo esses saberes a um tratamento cômico, pela paródia, Mário de Andrade consegue alterar a relação conflitante entre magia e ciência, cultura e natureza, técnica e arte [...].

[...] Avesso aos manifestos e partidário da arte-ação, Mário fará da própria obra um manifesto, no sentido de incorporar à mesma a explicitação do projeto e o valor didático característicos daquele gênero discursivo. Com efeito, no seu discurso narrativo não se trata apenas de uma alteração da funcionalidade do discurso (científico ou ficcional), mas da impressão no próprio discurso do projeto de assunção de uma perspectiva cultural distinta, crítica e dessacralizadora, em que à heterogeneidade indígena (tanto em seus componentes míticos quanto mais ou menos objetivos contemporâneos) vêm somar, entrecruzadas, as de outros grupos subalternos contemporâneos: os afro-brasileiros, os imigrantes, os setores baixos e médios urbanos. No caso de Mário, no entanto, é importante frisar que se trata de uma perspectiva cultural de elite, permeada de intelectualismo, que opera uma incorporação do popular ao sistema sem pretender romper com o relativismo estético em que se funda a separação entre o “popular” e o “culto”, embora questione o uso pernóstico que este último faz da retórica (Gelado, 2006, p. 163).

Já para Oswald, o primitivo estará associado ao pensamento selvagem como questionamento do pensamento iluminista e como proposta de valorização do pensamento selvagem local ao qual viria se acrescentar a incorporação contemporânea da técnica, resultado da barbárie tecnizada proposta por Keyserling. Em consequência, seus manifestos se impõem a tarefa destrutiva, de evidenciar os preconceitos existentes por trás da idéia da existência de uma cultura intelectual e, a construtiva, de pleitear um espaço para a “originalidade nativa” em sua heterogeneidade (dentro da qual inclui a cultura popular, a indígena e o folclore) e reivindicar a importância do papel da técnica para a modernização almejada. Assim, o *Manifesto da poesia Pau-Brasil* ironizará sobre a “alta” cultura, apostará no retorno a uma arte construtiva e tomará posição pela aproximação entre arte e vida [...].

Uma outra questão subjacente a esta distinção entre alta e baixa cultura é a da ligação da primeira à cultura européia (tanto a do colonizador quanto a contemporânea) e da segunda às produções locais: novo sentido que adquire a velha relação de dependência cultural com respeito à Europa e pela qual passa o conflito entre nacionalismo e cosmopolitismo no período. A resposta mais categórica a esta interrogante a dá Oswald no *Manifesto antropófago*. Para ele, o imperativo será converter em totem o tabu da cultura européia para produzir uma nova unidade ideológico-cultural mais forte e criativa, unidade contraditória, de ficção e atravessada por diversas temporalidades. Atento a estas contradições, Oswald já apontava no *Manifesto da poesia Pau-Brasil*: “Temos a base dupla – a floresta e a escola” [...], e propunha “[...] o contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica [...]” (Gelado, 2006, p. 147-148).

Uma aproximação semelhante entre arte e vida, ainda não onerada pela ideologia nacionalista e sem a agressividade antropofágica, tinha levado Mário de Andrade a expressar no *Prefácio Interessantíssimo*:

“Esteticamente: fui buscar entre as hipóteses feitas por psicólogos, naturalistas e críticos sobre os primitivos das eras passadas, expressão mais humana e livre de arte”.

Mais tarde, os antropófagos mostrarão, através da *Revista de Antropofagia*, que a originalidade nativa em sua heterogeneidade constitui tanto uma diferença em relação ao europeu quanto uma diversidade em si (regional, sim, mas também de

classe) e procederão ao questionamento corrosivo e anárquico da figura patriarcal que fundamentava o *status* colonial ainda vigente (Gelado, 2006, p. 149).

A partir desse contexto, surgiu *Macunaíma*, de Mário de Andrade, se “estabelecendo” como uma das principais obras de literatura brasileira, e “os antropófagos o receberam com críticas muito favoráveis. Oswald reconhecerá nele, além de um ‘livro puramente antropofágico’, o correspondente nacional da *Odisséia*” (Gelado, 2006, p. 168).

Livia Penedo Jacob, diz que, segundo o crítico literário Gerald Martin, *Macunaíma*, junto *Leyendas de Guatemala*, de autoria do guatemalteco Miguel Ángel Asturias, seriam os dois livros “divisores de águas” da representação do indígena na América Latina, rompendo, de certa forma, com estereótipos, fazendo o movimento de trazer textos indígenas de fato, de incorporarem textos indígenas nas suas narrativas.

“A gente ainda não tem exatamente o indígena ali, mas a gente também não tem o “índio”, mais [...]. Nós temos um conjunto de elementos diversos ali, da cultura brasileira, que são “costurados” nesse personagem, tanto que o personagem [...] nasce negro numa aldeia indígena [...] e vai ficando branco..., tem irmãos indígenas..., então ele tá ali naquela miscelânea, uma espécie de “colcha de retalhos” que o Mário [de Andrade] construiu, sem a pretensão de representar um nativo, [...] ele queria muito mais “bater nessa ideia” de unidade nacional, que foi tão cara, ali, ao romantismo [...] de um “caráter nacional” [...]”²⁵

No entanto, a construção desse “emblema” do “caráter nacional” em *Macunaíma* teria se dado num processo diferente da idealização romântica indigenista do período imediatamente anterior.

Ora, o indianismo viveu justamente de idealizar o índio; portanto, como considerá-lo “puro realismo” (se é que esta qualificação existe em literatura)? Sem dúvida, nem a Antropofagia nem Mário ao escrever *Macunaíma* estiveram interessados em “idilisar” ou “epopeisar” o índio; apenas se serviram de uma matriz simbólica, cultural, que se prestasse a uma representação desrecalcada da tragédia (nem epopéia nem idílio) do colonizado (vocábulo entendido por eles em seu duplo estatuto de valor adjetivo e de particípio passado). É verdade que [...] Mário se refere à vinculação que *Macunaíma* lhe traria com os indianistas, mas logo começa a falar em interesse artístico pelo indígena dentro da criação artística popular [...]. O que haveria pois de continuidade romântica no Modernismo seria tanto a preocupação com a definição de uma identidade nacional quanto a consideração de que essa identidade estaria depositada no fundo (indefinido) do popular. E será, em parte, ao início de definição desse fundo que o Modernismo dedicará seus melhores esforços, sendo seguido, na década de trinta, pelos estudos etnográficos, o ensaio histórico e sociológico e a narrativa regionalista (Gelado, 2006, p. 173).

²⁵ Transcrição da fala de Livia Penedo Jacob durante a conferência *O indígena e a literatura: do outro ao nós*, na sede da Academia Brasileira de Letras. 19 set. 2023. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QBqyE-iM5TM>> Acesso em: 30 jan. 2024.

A Antropofagia – definida por Oswald de Andrade nos seguintes termos: “sem dúvida, gostosamente nos reportamos à época em que, no caso deste continente, o homem realizava no homem, a operação central do seu destino – a devoração direta do inimigo valoroso (transformação do Tabú em Totem)” (“Poronominare”/Andrade, 1929, *apud* Gelado, 2006, p.152) – poderia ser pensada como uma atitude de “deglutição” do que seria “alienígena”, de “digestão” de “matérias” vindas do exterior, incorporadas e “devolvidas ao mundo”, regurgitadas ou defecadas, através de uma reelaboração nativa. Nessa prática “digestória” eminentemente contraditória cabem: a linguagem formal e a fala cotidiana (sendo que a última deveria sobrepor-se à primeira até aniquilá-la), o “culto” em supressão pelo “popular”, a galhofa e as “fontes científicas”, a absorção e o “vômito”, dentre outros elementos e estratégias no sentido de produzir uma resposta “nacional” ao constante “assédio do Ocidente”: “[...] o *Manifesto antropófago* inverterá os sinais e afirmará – ‘A baixa antropofagia [...] Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo’” (Gelado, 2006, p.148).

Viviana Gelado destaca soluções paródicas e cômicas utilizadas como recurso “digestivo” pelos antropófagos modernistas em alguns exemplos:

[...] ecoando uma referência importante na história literária do Ocidente, Oswald de Andrade [...] [lançou] a formulação de uma disjuntiva identitária, usando o mesmo meio da deturpação linguística: “*Tupy, or not tupy that is the question*” (Gelado, 2006, p. 162)²⁶.

[...] no segundo prefácio a *Macunaíma*, Mário de Andrade define a estratégia de apropriação de mitos indígenas e da fala popular como “brincadeira”, mas também como “pesquisa”. Com uma função claramente anti-academicista, a brincadeira, neste caso, está orientada conscientemente à afirmação renovada da identidade nacional frente a uma arte acadêmica que nega ou oculta as manifestações do popular (Gelado, 2006, p. 160-161).

O “primitivismo nacionalista” característico dos escritores Modernistas ganhava expressão nos seus manifestos, nas suas obras literárias e tinha na *Revista de Antropofagia* um importante veículo. Algumas das suas publicações sugeriam “práticas antropofágicas” radicais (e um tanto quanto risíveis, sem deixar de serem bastante inventivas) na esfera da nossa linguagem poética, como a seguinte recomendação de Heitor de Marçal no último número da *Revista*:

O verso no Brasil deve ser nu. Nú como o índio éra.
Sem pontos.

²⁶ Versão oswaldiana para a célebre frase dita pelo personagem Hamlet – “*To be or not to be, that's the question*” (“Ser ou não ser, eis a questão”) – no início da tragédia *Hamlet, príncipe da Dinamarca*, escrita por William Shakespeare entre 1599 e 1601.

Sem virgulas.
Sem nada.
Mais adiante arranjam-se signaes convencionaes.
Tirados de motivos de ceramica primitiva²⁷

Tanto em Oswald quanto em Mário, o primitivismo seria uma “conquista de si”, até aquele momento em situação de alienação, obedecendo cegamente a um “código de leitura” ocidental, vindo de fora e hegemonizado aqui.

A Antropofagia propõe, simbólica e miticamente, a substituição desse código de leitura importado por um código de leitura heterogêneo, mais acorde com o que convencionalmente se aponta como “realidade nacional”. Em “concorrência com o exotismo europeu”, o primitivismo brasileiro “é produto cultural autóctone”.

E é em relação a essa cultura autóctone, a ela incorporado no período o elemento moderno, que se darão os resultados mais importantes para o futuro no plano da produção de bens simbólicos: tanto para o estudo do folclore e para a etnografia, quanto para o ensaio sociológico; tanto para abrir novos caminhos para a narrativa, inclusive a regionalista, quanto para acabar (pelo ridículo) com a magia encantatória do discurso bacharelesco. Já no plano social, os manifestos, prefácios, a poesia e a narrativa de Mário e Oswald da década de vinte serviram para questionar a figura patriarcal, tanto no âmbito rural (num trabalho aprofundado pelos regionalistas posteriores) quanto urbano (pela sátira do burguês realizada por ambos) [...].

Em definitivo, e embora carregado com uma série de contradições [...], os Andrades se propuseram, pela crítica da falsa erudição, uma aproximação a perspectivas não atendidas até então pela cultura letrada (Gelado, 2006, p. 175).

[...] na formulação antropofágica de ida ao homem natural, o que importa será a invenção e não a memória. Isto vale não só em relação ao material poético, mas também à perspectiva histórica que articula a proposta utópica antropofágica. Neste sentido, embora a proposta seja retrospectiva quanto à matriz simbólica que deseja restituir, ela está profundamente enraizada no presente (no qual os antropófagos se esforçam em atacar os resíduos arcaicos e criar as condições para a modernidade, orientados por uma preocupação atual com o homem e a cultura brasileira contemporâneos), e, como toda utopia, aponta a uma realização futura: a da fusão da matriz simbólica local com a modernização absolvida. [...] os antropófagos insistiram em não desejar a volta do homem natural, mas uma ida a ele acrescida das vantagens do mundo tecnificado contemporâneo (Gelado, 2006, p. 154-155).

No marco da crítica cultural questionarão o próprio primitivismo ocidental em sua cegueira interessada na manutenção de uma concepção do exótico conciliatória. Ao contrário, o que a obra de Oswald e Mário no período mostrará é que não há tal encontro de culturas, mas um choque = estranhamento + conflito; e para figurá-las, haveria uma forma mais adequada que a da fragmentação?

Este conflito está tematizado nas próprias obras, tanto na organização dialética das afirmações dos manifestos oswaldianos, quanto na relação que Mário vai estabelecendo com *Macunaíma*, pautada pelo diálogo com a crítica contemporânea, incluídos seus correspondentes. As oscilações entre recorrência e resistência, “brincadeira” e “pesquisa”, “complacência gozada” e sátira, não-símbolo e símbolo, nacionalismo e universalismo, e até a qualificação da própria obra não mais como romance, mas como rapsódia (resultado da participação de diversas vozes e pontos de vista, e ênfase no caráter mais coletivo que individual da mesma), a partir da segunda edição.

²⁷ Revista de Antropofagia, 2ª dentição, nº 16, 1.VIII. 1929 – Conforme citado em Gelado, 2006, p.153.

O conflito também definirá a figura que explique melhor a cultura regional na forma do contraponto, característica do populário poético e musical. E será o contraponto o que, englobando-as, consiga preservar a tensão e a contradição entre as culturas locais e a civilização ocidental. Com efeito, o não questionamento total, radical desta última, preservando o que ela tenha para contribuir com o processo de atualização do brasileiro contemporâneo, é uma outra evidência de que a Antropofagia e *Macunaíma* não são cristalizações de um indianismo a-histórico e regressivo, mas de um primitivismo empenhado, pelo questionamento, em benefício do brasileiro contemporâneo. O primitivismo antropofágico é a formalização de uma proposta enfim de reabilitação de um fundo mítico como perspectiva cultural (Gelado, 2006, p. 176).

Enfim, conforme Viviana Gelado, o Modernismo brasileiro se deu como um movimento de caráter contraditório e utópico que visava a “refuncionalização vanguardista de uma matriz ritual indígena” (Gelado, 2006, p. 132), baseado na “proposta eminentemente construtiva do *Manifesto Antropófago* e sua deglutição do que se quer preservar no que se destrói”, mirando numa “idéia de palingenesia, de reescrita da história” (Gelado, 2006, p. 133). Apesar de ter perdido força, ao longo do Século XX podemos perceber seus ecos tanto no campo das artes quanto no das ciências locais. E, nos tempos presentes, me arrisco a dizer, podemos encontrar similaridades entre as formulações dos “antropófagos modernistas”, tais como a sentença de Mário de Andrade, a seguir –

É um engano imaginar que o primitivismo brasileiro de hoje é estético. Ele é social. [...] Pois toda arte socialmente primitiva que nem a nossa, é arte social [...]. E arte de circunstancia. É interessada. Toda arte exclusivamente artística e desinteressada não tem cabimento numa fase primitiva, fase de construção. (Andrade s/d, apud Gelado, 2006, p. 174).

– e as ideias expressas pelos artistas indígenas de hoje, conforme veremos no próximo tópico deste trabalho.

Na década de 1930 o Modernismo entra numa “segunda fase”, expressa, por exemplo, na pintura de Cândido Portinari, “interessado no retrato de trabalhadores e figuras populares, especialmente rurais, por meio de volumes escultóricos e dentro de uma visão realista” (Gelado, 2006, p. 145). No âmbito da arquitetura, a partir do estudo de teorias do francês Le Corbusier e das propostas de Gropius (associado à Bauhaus – escola de arte vanguardista alemã que sistematizou para o mundo o conceito de *design*), Lucio Costa vai se interessar por produzir projetos demarcados pela “horizontalidade e linearidade das velhas casas rurais”, “antes da irrupção, um pouco posterior, dos grandes volumes e curvas dos conjuntos de Oscar Niemeyer, mais orientados pela tradição barroca local” (Gelado, 2006, p. 145-146). Associado à arquitetura da época, o paisagismo de Roberto Burle Marx traria uma contribuição notável e inédita, “de valorização de aspectos relegados pelo academicismo (representado pela escola francesa)” ao projetar “jardins que incorporaram, pela primeira

vez, plantas ‘plebéias’ e flores ‘do país’” (Pedrosa, 1981, *apud* Gelado, 2006, p. 146). Porém, conforme é perceptível nos exemplos citados, apesar de continuarem focados em referências e elementos “nativos”, os artistas/criadores dessa fase se distanciam daquela ideia de “matriz indígena” fundamental, tão cara aos inauguradores do Modernismo.

Após as apropriações e reelaborações realizadas pelos modernistas, as “culturas” e as artes dos indígenas do Brasil se tornarão “objeto de pesquisa” especialmente de antropólogos. Cabe aqui mencionar a passagem do renomado Claude Lévi-Strauss pela Universidade de São Paulo – USP, onde assumiu a cadeira de Sociologia de 1934 a 1937. Além de lecionar na USP, Lévi-Strauss viajou pelo interior do país para desenvolver pesquisas junto a populações indígenas como os Kadiwéu, os Bororo, os Nambiquara e outros grupos ligados à “família” Tupi-guarani, sintetizadas no livro *Tristes Trópicos* (1955), cujo título, convenhamos, já denuncia a visão “peculiar” do antropólogo francês sobre nossos povos indígenas e sobre nossa “paisagem cultural” de modo mais geral... Ainda assim, segundo seu biógrafo, Lévi-Strauss, seria “um escritor e artista frustrado, que introduziu uma sensibilidade artística na academia usando imaginação e ideias dignas de um poeta” (Wilcken, 2011), e a “aventura transatlântica” do antropólogo no Brasil, mudaria os rumos das ciências sociais, fazendo com que ele “entrasse para a história” como o criador da antropologia moderna estruturalista.

O estruturalismo levistraussiano visava descobrir na diversidade humana, o que haveria de “universal”, de “invariante”, de “estrutural”, ou seja, aquilo que todas as sociedades teriam em comum, tentando decifrar as relações humano-natureza-cultura, de modo a superar essas clivagens. Partindo das formulações do linguista Ferdinand Saussure, Lévi-Strauss encontra no uso de símbolos para se comunicar a distinção do ser humano em relação aos outros animais e é também das “estruturas” linguísticas (compreensíveis apenas nos seus próprios contextos culturais, de acordo com Franz Boas – outra de suas mais importantes referências) que vêm a “inspiração” para sua teoria antropológica. Em *O pensamento Selvagem* (1962) – livro que situa o estruturalismo no auge do seu prestígio –, Lévi-Strauss procura tratar da lógica própria dos “pensares dos primitivos” e, dado o alcance das suas teorias, reivindica um “espaço central”, hegemônico, para a Antropologia entre as ciências sociais, desafiando a preponderância de outra disciplina: a História. Daí surge a “clássica” resposta de Fernand Braudel, procurando manter o predomínio da História, ao propor uma “reestruturação” temporal tripartite – longa duração + conjuntura + acontecimentos – que englobaria tudo o que é e o que se relaciona com “o humano”. A partir desses confrontos, ao longo dos anos 1960, o estruturalismo levistraussiano vai perdendo

força, acusado de “imaterial” e “generalizante” demais, em oposição a uma tendência de abordagens sobre a “cultura material” e sobre as especificidades dos grupos pesquisados. Lévi-Strauss seguiu trabalhando e publicando livros importantes, porém, questionado dentro da própria “estrutura” da ciência antropológica que ajudou a construir.

Mais ou menos concomitantemente à atuação de Claude Lévi-Strauss, temos o indígena ocupando muito pouco espaço nos primeiros “clássicos” da historiografia brasileira. Entre esses, destaco os já mencionados *Monções* (1945) e *Caminhos e Fronteiras* (1957), de Sérgio Buarque de Holanda. Ambos os trabalhos começam a abordar o indígena com características e informações mais coerentes com os fatos históricos.

Algo parecido acontece na literatura brasileira a partir dos anos 1960/70, onde surgem representações de indígenas, muito mais próximas da realidade, ainda representado como “o outro”, mas um “outro que é trazido pra perto de nós”. Obras como *Maíra* (1976) de Darcy Ribeiro, *Mad Maria* (1980) de Márcio Souza e *Nove Noites* (2002) de Bernardo Carvalho, vão trazer denúncias políticas e mostrar a situação de calamidade desses povos, dessas populações (Jacob, 2020).

No século XX as culturas e artes indígenas aparecem nas produções de escritores, etnógrafos, historiadores, antropólogos, arqueólogos (dos quais falaremos mais na parte 2 desta tese), “filtrados” por visões de mundo oscilantes, entre nacionalismos, internacionalismos e universalismos – porém, todos, indistintamente, afetados em maior ou menor grau pela epistemologia ocidental, pelo modo de pensar importando “do Ocidente” europeu, mesmo que seja pela reação contra essa situação. Tanto que, no final do século, precisamente em 1989, o tropicalista Caetano Veloso lança o álbum “Estrangeiro”, ainda reverberando essa “sensação” de “deslocamento” especialmente nos primeiros versos da letra da música “O estrangeiro”:

O pintor Paul Gauguin amou a luz na Baía de Guanabara
O compositor Cole Porter adorou as luzes na noite dela
A Baía de Guanabara
O antropólogo Claude Lévi-Strauss detestou a Baía de Guanabara
Pareceu-lhe uma boca banguela

E eu menos a conhecera, mais a amara
Sou cego de tanto vê-la, de tanto tê-la estrela
O que é uma coisa bela

O amor é cego, Ray Charles é cego, Stevie Wonder é cego
E o albino Hermeto não enxerga mesmo muito bem
[...]

A alegoria neo-antropofágica criada pelo compositor baiano na canção, remete às diferentes perspectivas e/ou “condições de visão”, tanto dos estrangeiros quanto dos nativos, sobre uma das nossas mais conhecidas paisagens – situação que poderia muito bem ser extrapolada para outros “territórios” e temas como os abordados aqui. Ou seja, vemos, “se” e “quando” vemos, sempre de maneiras condicionadas (seja pelo “racional”, pelo “espiritual”, pelo “político”, pelo “social”, pelo “cultural”, pelo “afetivo”, pelo “emocional”, ou por qualquer outra dimensão que nos constitui). E mesmo quem está “muito perto” do “objeto” da sua visão, pode não enxergá-lo muito bem...

Nas primeiras décadas do século XXI, vemos “a intelectualidade” brasileira participando plenamente da hegemonia da ciência, ou dessa “angústia da certeza” característica da civilização ocidental, conforme diz Ailton Krenak (2017). Entretanto, as diferenças de concepção entre a epistemologia ocidental e as epistemologias nativas tornam a paisagem intelectual bastante complexa e difícil de reduzir a simplificações e certezas... Torna-se imprescindível a atitude de pensar historicamente, considerando a historicidade dos processos intelectuais, para tentar alcançar um vislumbre das transformações dos conceitos na rapidez da contemporaneidade. Isso se aplica plenamente se observarmos os modos de ver, analisar e interpretar as culturas e as artes indígenas nas produções acadêmicas.

Há pouco mais de dez anos a antropóloga Els Lagrou publicava trabalhos nos quais destacou os paradoxos e contradições inerentes à abordagem da arte indígena “pelo Ocidente”, conforme podemos ver na citação a seguir:

[...] trata-se de povos que não partilham nossa noção de arte. Não somente não têm palavra ou conceito equivalente aos de arte e estética em nossa tradição ocidental, como parecem representar, no que fazem e valorizam, o pólo contrário do fazer e pensar do Ocidente neste campo. Dois problemas centrais e interligados ressaltam desde o começo da discussão: a tradicional distinção entre arte e artefato e o papel da inovação na produção selecionada como ‘artística’.

Estas questões, no entanto, dizem muito mais respeito a discussões internas às recentes história, filosofia e crítica da arte e da estética de tradição ocidental do que a apreciações qualitativas parecidas com o que vem a ser chamado de ‘fruição estética’ entre nós. Ou seja, não é porque inexistam o conceito de estética e os valores, que o campo das artes agrega na tradição ocidental, que outros povos não teriam formulado seus próprios termos e critérios para distinguir e produzir beleza. Por outro lado, é importante frisar que toda sociedade produz um estilo de ser que vai acompanhando de um estilo de gostar e, pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social por meio de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e de seu pensamento sobre seu mundo. Desta maneira, a importância dada à busca da beleza pode variar enormemente e pode não adquirir a aura de ‘veneração quase religiosa’ que adquiriu no Ocidente pós-iluminista. Visto que as razões que levaram a tal culto são historicamente específicas, fica difícil saber onde está o perigo do etno- ou do eurocentrismo: na posição que defende a universalidade da sensibilidade estética como apanágio da humanidade, ou na posição contrária que denuncia o ‘esteticismo’ como atitude etnocêntrica por

ser essencialmente valorativa, apreciadora e, portanto, discriminatória; é impossível gostar sem desgostar.

É também sabido que, há várias décadas, a parcela mais significativa da produção artística nos centros metropolitanos e legitimadores do mercado de arte erudita pouco tem a ver com a procura e apreciação do ‘Belo’ que marcou a origem da filosofia moderna sobre arte e estética no século XVIII. Muito do que é produzido na vertente, hoje dominante, da arte conceitual tem mais a ver com o questionamento de tal definição do que com sua afirmação. O que estes visam com sua obra é provocar um processo cognitivo no espectador que se torna, desta maneira, participante ativo na construção da obra, à procura de possíveis chaves de leitura. Quanto mais complexas e menos evidentes as alusões presentes na obra, mais esta será conceituada.

A obra de arte, portanto, não serve somente para ser contemplada na pura beleza e harmonia das suas formas, ela age sobre as pessoas, produzindo reações cognitivas diversas. Se fôssemos comparar as artes produzidas pelos indígenas com as obras conceituais dos artistas contemporâneos, encontraríamos muito mais semelhanças do que à primeira vista suspeitaríamos (Gell, 1996)²⁸. Pois muitos artefatos e grafismos que marcam o estilo de diferentes grupos indígenas são materializações densas de complexas redes de interações [...].

Como mencionado anteriormente, a grande diferença reside na inexistência, entre os povos indígenas, de uma distinção entre artefato e arte, ou seja, entre objetos produzidos para serem usados e outros para serem somente contemplados, distinção esta que a arte conceitual chegou a questionar entre nós, por ser tão crucial à definição do próprio campo. Somente quando o *design* vier a suplantiar as ‘artes puras’ ou ‘belas-artes’ teremos nas metrópoles um quadro similar ao das sociedades indígenas (Lagrou, 2010, p. 01-03).

Muitas das ideias e das questões propostas por Lagrou permanecem “na ordem do dia” e definitivamente contribuem bastante para a reelaboração dos nossos entendimentos acerca da arte indígena. Já outras das suas afirmações, plenamente aceitas à época da publicação do texto citado, precisam de atualizações... Especialmente no que tange ao conceito de arte e à questão da autoria das obras de arte entre os indígenas. O marco definitivo das transformações conceituais no “território” da arte indígena hoje (e até mesmo no sistema das artes em geral) é a retomada e ocupação desse espaço (físico e conceitual) pelos próprios indígenas, conforme tentaremos mostrar no tópico seguinte.

²⁸ Referência a GELL, Alfred. A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. *Arte e Ensaios* - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes, UFRJ, ano VIII, n. 8, p. 174-191, 2001. (“Vogel’s Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps”. *Journal of material Culture*. I/I:15-38, 1996).

3.2 Artes indígenas: o olhar ocidental e as perspectivas nativas

Na brevíssima e superficial visada sobre os desdobramentos dos conceitos de beleza, arte e congêneres no Ocidente apresentada anteriormente, é importante notar o processo de separação e afastamento gradual entre “o homem” e “o Universo” ou “a natureza”, colocando tudo o que é humano cada vez mais aquém, mais distante, da “beleza natural”, de uma “harmonia universal” inatingível. Creio que esta divisão constitui uma das principais chaves para entender o que diferencia a ideia de beleza no Ocidente daquilo que seria belo para os indígenas. Portanto, essa seria uma questão muito menos de “gosto” ou de “estética” e muito mais de “filosofia”, de “concepções de vida”.

É sempre muito arriscado (e, talvez, equivocado mesmo) generalizar percepções, ideias e conceitos quando tratamos da imensa diversidade cultural expressa pelas sociedades indígenas que viveram/vivem nas Américas e no Brasil... Porém, se há elementos que poderiam contribuir para traçar algum panorama geral desses povos, um deles poderia ser uma ideia de beleza que resulta das “filosofias de vida” indígenas, fundamentadas na unidade com a natureza, com a Terra, com o Universo. Em geral, os indígenas não se vêem como individualidades apartadas do “todo” (material e espiritual) que os circunda e penetra. Vivem como partícipes desse “todo”, procuram “fluir” nesse “todo” todo o tempo. Esse “princípio da unidade” é sagrado para os indígenas, e podemos encontrá-lo em todas as suas “modalidades de arte”. Kaká Werá Jecupé explica essa “premissa filosófica” da seguinte forma:

Os olhos e mentes intelectuais da humanidade começaram, no século XX, a reconhecer os povos nativos como culturas diferentes das civilizações oficiais e vislumbraram contribuições sociais e ambientais deixadas pelos guerreiros [...]. Mas a maior contribuição que os povos da floresta podem deixar ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna de si. A Tradição do Sol, da Lua e da Grande Mãe ensina que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido através do coração, ou seja, da natureza interna de cada um (Jecupé, 1998, p.61).

Para dialogar com esse raciocínio, vale citar aqui, novamente, a seguinte sentença do mesmo autor: “A arte gera a beleza porque trata da exteriorização do fluir do espírito [...]” (Jecupé, 1998, p. 94). Esse “espírito” indígena flui, justamente, na conexão humanos/natureza/Terra/Universo, indivisos. As artes indígenas seriam, assim, expressões

dessa conexão, dessa “unidade espiritual”. E quanto mais “eficientes” nesse sentido, mais belas.

Conforme explica o professor de artes Nei Xakriabá em diferentes ocasiões:

A arte, para nós, tem forte ligação com a vida, com o nosso dia a dia. As pessoas que não nos conhecem veem um indígena pintado e imaginam que a pintura busca simplesmente uma beleza para o corpo mas, na verdade, além da beleza, os traços representam proteção e a tinta traz energias. Todos os objetos produzidos têm uma função para a nossa vida. Um colar, um penacho [ou cocar], uma pulseira, um vaso de cerâmica – tudo traz significados e uma história que vai além da beleza envolvida. São objetos utilitários e que, ao mesmo tempo, têm outras funções (Xakriabá, *In: Carnevalli et al.*, 2023, p.272-273).

As artes indígenas, necessariamente, têm uma agência na vida do waitê akwê [meu povo] e permeiam todo o nosso cotidiano, ao contrário da arte ocidental, que tem sua valorização voltada apenas para o objeto (LAGROU, 2009²⁹). Ela quase sempre é dotada de um significado mais prático e o belo sempre vem acompanhado de outros atributos. Um colar ou uma pulseira, por exemplo, nem sempre são confeccionados com a finalidade de funcionar como enfeite para o corpo; dependendo da matéria prima utilizada e do ritual por qual passou durante sua confecção, podem ter também a função de proteção para o corpo. Dessa mesma forma acontece com a pintura corporal e vários outros objetos da nossa arte. Durante um ritual, o contato entre humanos e espírito pode transformar aquele corpo em outro ser encantado, que pode nos orientar, nos alertar dos perigos e nos conectar com nossos antepassados. São objetos criados para uso cotidiano ou ritual. Não são objetos apegados à estética somente.

Nossa arte não está isolada da natureza, da vida, das lutas, do território, da memória, da tradição; tudo está ligado, pois ela tece uma rede de significados culturais. Além de ela representar nossa cultura, é também nossa ferramenta de luta (Xakriabá, 2022, p. 57).

As artes indígenas são manifestações culturais que desempenham um papel ativo e, em alguns casos, “utilitário” na vida cotidiana das aldeias. São utensílios nos quais servimos nossos alimentos, são pinturas corporais que nos protegem dos agentes da destruição, são cantos que nos fortalecem e nos conectam com os nossos ancestrais (Xakriabá, 2022, p.06).

É para reforçar esses vínculos sagrados que os indígenas procuram fazer uso de tudo que encontram ao seu redor como material e suporte para suas manifestações artísticas/culturais: pedras, argila (cerâmica), pigmentos minerais, elementos de origem vegetal (pigmentos, fibras, cipós, madeira, cascas de árvore, óleos...) e animal (plumas, dentes, unhas, pelos, conchas, ossos, gorduras...), além do próprio corpo (pele, cabelos, voz...). Com toda a variedade possível de materiais que coletam e utilizam, os diversos povos indígenas criam amplos repertórios próprios de formas e expressões estéticas, assimilando e reelaborando, inclusive, elementos adquiridos de outras culturas indígenas e da sociedade não-indígena, quando esses fazem sentido nos seus contextos criativos.

²⁹ Referência a LAGROU, Els. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

As “arquiteturas indígenas” são reflexos das suas organizações sociais e políticas no espaço, espelhando também seus “mundos espirituais”, suas cosmogonias/cosmologias e as maneiras como eles se colocam no Universo. Estou chamando de “arquiteturas indígenas” aqui, o conjunto conformado pelos diversos tipos de “moradias” construídas ou adaptadas pelos indígenas, desde os acampamentos temporários típicos do modelo de ocupação territorial dos grupos itinerantes (cada vez mais raros), passando por unidades habitacionais “familiares” (de família “simples” e/ou “estendida”) hoje em dia aparentemente mais comuns devido à influência da sociedade envolvente, até as grandes casas coletivas de populações aldeadas em seus territórios (como os Yanomami, por exemplo), e também a “extensão” das suas moradias pelos seus territórios, ou seja, toda a rede de trânsito – caminhos, trilhas, picadas... – que organiza e dá sentido aos territórios indígenas. Dessa maneira, as moradias indígenas terão uma arquitetura própria, bastante variada, de acordo com os materiais disponíveis para cada povo, com os padrões de assentamento e usos dos seus territórios, com suas diferentes formas de organização sócio-política, com suas “culturas cosmológicas” e com as formas de contato estabelecidas com a sociedade não-indígena. Sobre esse tema, Kaká Werá Jucupé expõe para nós o seguinte panorama:

Inúmeras culturas milenares que por aqui habitavam desenvolveram modos de vida peculiares, mas havia em comum o fato de que levavam em consideração uma relação econômica mediada pelos ciclos da natureza, dos respectivos ecossistemas por onde circulavam. Além disso, a consideração do meio-ambiente como entidade viva e a utilização de seus recursos com cuidado no manejo já revelava uma consciência integrada à rede dinâmica da vida e suas interdependências. Poderíamos denominar este sistema econômico de “economia do cuidado”. Atualmente, esta diversidade específica, espalhada por todo o Brasil e tantas outras matrizes fundadoras da nação, divide-se em três dimensões, além da sua multiplicidade étnica: as culturas isoladas, que permanecem respectivamente nos seus modos de vida tradicionais; as culturas aldeadas, mas que interagem com a sociedade não-indígena em diversos níveis, procurando assimilar também seus códigos de conhecimento e com o desafio de manterem valores tradicionais; e as culturas desaldeadas, que vivem nas periferias e áreas urbanas das grandes cidades buscando alternativas de subsistência, resistindo culturalmente e enfrentando crises de identidade e exclusão social (Jecupé, 2017, p. 87).

A partir do trecho citado podemos rememorar que, desde o início do processo de colonização europeia, as territorialidades, o trânsito, os “modos de morar” e de ocupar a terra vivenciados pelos indígenas sofreram e vem sofrendo as mais diversas formas de interferências. Foram constantes e ininterruptas as situações de expropriações/apropriações territoriais visando a exploração econômica e criação de espaços de habitação fixos para uma “sociedade brasileira” em formação. Nesse processo cabe destacar a abertura e/ou ampliação de vias de trânsito, como a Estrada Real que, desde o século XIV, cortaram e

deram acesso a territórios indígenas que seguiam outras lógicas de ocupação e organização do espaço físico em função do social/cultural. O conflito de concepções estava deflagrado e permaneceu atravessando séculos, estendendo suas malhas por todo o território brasileiro, chegando até aos espaços tidos como mais “difíceis” e isolados, a exemplo da Amazônia, conforme narram, com riqueza de detalhes, Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert em *A queda do céu* (2015). E as intervenções não se deram apenas nos territórios, mas também nas próprias habitações indígenas, que refletem suas lógicas culturais, diferentes da sociedade envolvente. Célia Xakriabá narra uma passagem recente bastante sintomática desse conflito de concepções entre os indígenas e não-indígenas sobre suas moradias:

Certa vez, numa oficina de construção de uma casa Xakriabá na UFMG, um aluno, impressionado com a habilidade e o conhecimento que duas mestras Xakriabá tinham sobre o processo do adobe, perguntou a elas se não gostariam que alunos de Arquitetura ajudassem a desenvolver uma técnica para que a casa tivesse mais durabilidade, ou que durasse uma vida toda. Ele lamentava que uma casa como aquela, tão bonita, pudesse se desfazer em quatro ou seis anos. Libertina Seixas Ferro, uma das mestras, respondeu: “Não meu filho, essa proposta sua é muito perigosa, porque a casa, ela precisa se desfazer entre quatro e seis anos para que eu possa continuar ensinando os meus filhos e os meus netos! Se a casa durar a vida toda, coloca em risco o ensinamento, a transmissão desse conhecimento” (Xakriabá, in: Carnevalli *et al.*, 2023, p.324).

Na resposta da mestra Xakriabá fica evidente que a arquitetura indígena é um conhecimento vivo e dinâmico, expressão dos seus modos de ser, estar e se integrar no espaço, no mundo e na sociedade. Assim, segue uma lógica de temporalidade própria, circular, onde se retomam os processos periodicamente, como mecanismo de reafirmação/transmissão/renovação de tradições, no sentido de manter e fortalecer essas relações.

Para além do manejo dos espaços e das habitações, algumas das formas de resistência cultural mais potentes entre os indígenas continuam sendo suas “expressões performáticas”, ou seja, aquelas nas quais utilizam os próprios corpos como veículos, além de uma variada gama de objetos e “adornos” que participam dessas “composições”. O cotidiano indígena é ritualizado, e seus rituais em geral são acompanhados de músicas e danças específicas, de acordo com cada povo (contexto cultural) e situação (contexto temporal). As expressões musicais dos indígenas agregam cantos das suas respectivas “tradições” e instrumentos musicais como flautas, tambores e maracás criados por eles. Algumas vezes, para um “ocidental” que ouve certas “performances musicais indígenas”, fica a sensação de que seus instrumentos necessitariam de “amplificadores” de som... Porém, em muitos desses casos, para os indígenas, esse tipo de música é direcionada, tem um

“endereço”: é para ser ouvida pelos espíritos ou somente pelo próprio tocador executor daquele “ritual” (Lagrou, 2009).

Esse exemplo evoca certas modalidades da arte conceitual ocidental nas quais as obras são produzidas para desaparecer após sua fabricação ou seu processo de performance, no entanto, no caso dos indígenas, suas expressões os ajudam a acessar dimensões simbólicas e a demarcar suas identidades étnicas (Sales, *in*: Resende, 2020, p.48).

Dessa forma, a música indígena sempre desempenha funções importantes para a coesão e o exercício rotineiro das suas culturas-espiritualidades, muito para além do que nós, não-indígenas, estamos acostumados no nosso cotidiano, quando “consumimos” música ou qualquer outro tipo de arte apenas pela fruição estética ou entretenimento.

Falando em uma entrevista publicada sobre o contexto cultural Tupi-Guarani, Kaká Werá nos relata o seguinte exemplo da profundidade de significados que o som e a dança podem ter para um povo indígena:

Para o tupy-guarani, “ser” e “linguagem” é uma coisa só. A palavra que designa “ser” é a mesma que designa “palavra”: NHEENG. Alma e som. A própria palavra tupy significa “som em pé”. Nosso povo enxerga o ser como um tom de uma grande música cósmica, regida por um grande espírito criador, o qual chamou de Nhamandu-ru-etê, ou Tupã, que significa “o som que se expande”. É a partir daí que começa a relação do tupy-guarani com a palavra. Um dos nomes de “alma” é nheeng. Que também significa “fala”. Um pajé é aquele que emite nheeng-porã, aquele que emite belas palavras. Não no sentido de retórica. Não. O pajé é aquele que fala com o coração. Porque fala e alma é uma coisa só. Você é o que você fala (Jecupé, 2017, p. 37).

[...] A dança indígena, chamada jerokey, serve para alinhar, afinar o instrumento que é a sua alma, que é esse corpo de som. Para a filosofia tupy, trata-se do corpo que liga o céu e a terra, a sua estada na matéria e sua estada no espírito, por onde você tem os sentimentos, as percepções. Esse corpo é movido por vibrações, é um corpo de som. Os cantos são entoados para equilibrar esse corpo. O silêncio é o som dos sons. Tem esse sentido da essência do todo. Há sons que são ligados com a estrutura corporal física, outros estão ligados à nossa estrutura corporal sensorial e à estrutura corporal mais sutil, que é o espírito. Aí entra o silêncio, pois toda vibração de vida emana do silêncio. A língua portuguesa conhece cinco vogais. A língua tupy-guarani tem seis: a, e, i, o, u, e ý, que é um som mais gutural. E o sétimo é o silêncio, de onde tudo emana (Jecupé, 2017, p. 40).

[...] Agora, cada tom trabalha uma questão específica: ý, para nós, está ligado à terra, à vitalidade; e, à água, emoção; o, ao fogo, ânimo; a, ao coração, essa qualidade de atrair e expandir, com sentimento que flui, e está ligada à expressão; i, à percepção, intuição. Cada tom tem ligações com aspectos do ser. Os Guarani dizem que nós temos um nhanderekó, o nosso lugar no mundo. Esse nhanderekó possui temperamentos. Esses temperamentos estão ligados a quatro sons, que estão ligados com os quatro elementos, que manifestam o nosso humor: terra, água, fogo e ar. São esses quatro elementos que determinam um pouco a nossa personalidade. E tem sons que avivam o nosso eu interior: São como notas musicais. Na hora dos cantos, trabalham-se os aspectos que precisam ser trabalhados. Nosso nhanderekó tem uma qualidade que propicia uma harmonia. Essa harmonia é manifestada pelo nosso espírito, pela nossa linguagem, pelo nosso ser interno. Os cantos e as danças

manifestam essa harmonia, afinam o nosso estar no mundo (Jecupé, 2017, p. 40-41).

Conjuntamente com as músicas e danças, compõe a ritualística cotidiana indígena a transformação ou “produção” dos seus corpos (Lagrou, 2009; Gell, 2018, Xakriabá, 2018) com o uso de “adornos corporais” como colares, pulseiras, braçadeiras, brincos, tembetás..., confeccionados de sementes, pedras, dentes, fibras vegetais, contas e outros materiais (inclusive daqueles provenientes da sociedade não-indígena) e da “arte plumária” – cocares (“penachos”, para alguns grupos), brincos e outros objetos que resultam do uso magistral de penas de diversas espécies de aves na criação de peças com formas e cores em composições bastante complexas e harmônicas. Completa o “conjunto corpóreo” indígena a chamada “pintura corporal”, feita, em geral, a partir de pigmentos e gorduras vegetais (como o urucum e o jenipapo) e/ou, mais raramente, minerais (argilas). A maioria dos povos indígenas tem o hábito de pintar seus corpos e essas pinturas são criadas de modo específico e diferenciado, de acordo com cada contexto cultural e ocasião – se pintam para “rituais de passagem” (como parte do processo para “entrar” na vida adulta, para expressar luto, para as festividades ou para quando se preparam para uma guerra, seja ela uma guerra de fato ou “ritual”), ou mesmo no cotidiano, em ocasiões nas quais, aparentemente, não há nada de extraordinário acontecendo. Aqui, o extraordinário é o próprio cotidiano ritualizado e a necessidade da pintura corporal como via de expressão e reafirmação das suas “filiações étnicas” (uma vez que cada povo costuma ter seu próprio repertório de formas gráficas utilizadas na pintura corporal, advindas das suas cosmogonias e cosmologias específicas), das suas crenças (por exemplo, na proteção física/espiritual adquirida com pintura que agiria como um “filtro de energias”) e dos vínculos (re)estabelecidos entre o “ser”, o território e o “todo” através da pintura na pele.

Expressando esses vínculos, a partir da sistematização da ideia/conceito de “corpo-território”, é que Célia Xakriabá tanto fundamenta seu trabalho acadêmico quanto “performa” na sua atuação política. Conforme veremos mais detalhadamente adiante (na segunda parte desta tese, quando focaremos na cerâmica), essa intelectual indígena diz que as pinturas corporais são uma espécie de “escrita”, diferente da escrita linear codificada informativa à qual estamos acostumados “no Ocidente”, mas uma prática com fortes características subjetivas, simbólicas e memorialísticas, sendo executada também com a finalidade de integrar as pessoas, os objetos e os espaços (Xakriabá, *in*: Carnevalli *et al.*, 2023).

Tintas, pinturas e objetos agem sobre a realidade de maneiras muito específicas que precisam ser analisadas em seu contexto. No caso do grafismo na pele dos jovens kaxinawa, a qualidade das linhas, sua grossura, era o que interessava às pintoras, mais que os nomes dos motivos. O grafismo que cobria os corpos das crianças não servia de sistema de comunicação, a informar por meios visuais sobre o pertencimento desta pessoa a determinadas metades ou seções; visava, pelo contrário a unificar os corpos e cobrir as peles. Sua função era performativa e produtiva, dizia respeito à dinâmica relação entre grafismo e suporte. O desenho cobrindo a pele agia como filtro a deixar penetrar na pele e no corpo os cantos e os banhos medicinais sobre ele aplicados. O desenho abria a pele para uma intervenção ritual e coletiva sobre o corpo da criança, que estava sendo moldado, fabricado, transformado. Como a maioria dos ritos de passagem ameríndios, as intervenções sobre o corpo visam a moldar tanto a pessoa, quanto o corpo do futuro adulto. A reclusão, a dieta, o uso de eméticos e banhos medicinais, os testes de resistência, ou seja, todo um conjunto de intervenções objetiva moldar um corpo forte, um ‘corpo pensante’, como dizem os Kaxinawa, ‘com coração forte’ – revelando a simultaneidade dos processos de modelagem física, mental e emocional (Lagrou, 2010, p. 17-18).

Nos seus trabalhos, a antropóloga Els Lagrou mostra que a “produção dos corpos” indígenas seria consoante à produção dos seus artefatos, uma vez que, nos mundos indígenas, “o trato dado aos artefatos influencia diretamente na fabricação e manutenção dos corpos; corpos são tratados como artefatos e vice-versa” (Tragante, 2009, p. 149). Essa “corporalidade” que constrói pessoas, objetos e territórios, identificada por Lagrou, que poderíamos associar à “escrita corporal” enfatizada por Célia Xakriabá, é informadora das cosmologias de cada povo.

O esforço de Lagrou neste ponto é mostrar ao leitor que, se é necessário entender a ideia de corporalidade para atingir tais cosmologias, então não há como escapar aos artefatos, pois “artefatos são como corpos e corpos como artefatos” (Lagrou, 2009, p. 39 apud Tragante, 2009, p. 149).

De acordo com o exposto, obviamente, os “grafismos indígenas”, não aparecem apenas nas suas pinturas corporais, mas permeando e penetrando todas as suas expressões culturais – festas, cerimônias, territórios, moradias, objetos, etc... – reafirmando laços socioculturais que incluem e organizam as relações entre as pessoas, o meio (ambiente) e as outras dimensões (extrafísicas, espirituais). Parecem criar mesmo uma “rede de trânsito seguro” que tece tudo isso. Tem a ver com “pertencimento”, não no sentido material, mas cultural, criando e demarcando zonas conhecidas nas quais é possível seguir vivendo mais plenamente e, em contrapartida, estabelecendo fronteiras entre povos de “repertórios” diferentes. Nesse sentido, os grafismos indígenas poderiam ser entendidos como “marcos territoriais”, expressões visuais das suas “almas”, das suas cosmogonias/cosmologias e valores culturais. Têm uma origem muito remota, se perdem na profundidade das eras, mas ainda persistem vivos entre nós, hoje.

Os conjuntos gráficos que chamamos de “arte rupestre”, constituídos pelas pinturas e gravuras feitas pelos ancestrais dos indígenas atuais em paredões de rochas ou matacões, são algumas das expressões mais antigas que temos da “culturalização” das nossas paisagens, da “humanização” do meio, do “agenciamento” do espaço transformado em território (físico e espiritual). Certamente desempenhavam um papel muito importante na organização espacial, social e política dos povos indígenas que as produziram, sendo também um legado dos seus universos culturais e das suas práticas “religiosas”³⁰, prenunciando e/ou influenciando os repertórios gráficos que costumam compor os “objetos da cultura material” de cada povo indígena de ontem e de hoje.

Dentre as “modalidades” da arte indígena abarcadas pelo conceito de “cultura material” que contém seus grafismos, podemos destacar a cerâmica (sobre a qual falaremos amplamente na parte 2 desta tese), a cestaria, a tecelagem e outras peças/processos artísticos que utilizam madeira ou outros elementos de origem vegetal. A trama e os trançados são técnicas importantes empregadas pelos indígenas para a confecção de tecidos e de uma vasta gama de objetos (cestos, redes, bolsas, armadilhas, elementos arquitetônicos, entre outros) a partir de fios e fibras vegetais. Nessas produções há uma tendência à padronização formal “geometrizada” devido às próprias técnicas construtivas; no entanto, os indígenas costumam aproveitar essa característica (que poderia ser uma limitação à criatividade) para fazer surgir seus grafismos dos próprios padrões criados pela disposição do material que vai constituir a peça, como marcadores da identidade simbólica e “visual” própria de cada grupo. Um processo semelhante acontece na arte em madeira produzida pelos indígenas (peças rituais, miniaturas de seres antrope ou zoomórficos, mobiliário, elementos arquitetônicos, etc...) ou criada a partir de diversos outros materiais vegetais, como, por exemplo, as taquaras ou bambus nativos que geram instrumentos musicais, os frutos ocos das cabaças utilizados para a confecção de maracás ou vasilhames para armazenamento de sementes, entre outras muitas possibilidades. Em geral, quando não durante a confecção mesmo, posteriormente, pela adição de pintura ou outro tipo de “decoração” de superfície, essas peças são “ritualizadas”, ganham diversos elementos e grafismos que vão “animá-las”, dar-lhes “alma” e torná-las “entes” daquele contexto sociocultural (conforme desenvolvimento teórico em Gell, 2018).

³⁰ Neste momento não vou me estender em considerações sobre a “arte rupestre”, uma vez que já venho trabalhando com esse tema há anos (Cf: RESENDE, SALES, ROCHA e FONSECA, 2010; RESENDE, SANTOS, SALES, ROCHA e COUTO, 2014; RESENDE, SALES, SANTOS e ROCHA, 2019 e SALES, 2012), embora numa perspectiva um pouco diferente da colocada aqui. Menciono a “arte rupestre” porque não é possível deixar de fora um legado tão importante, criado nas origens do que chamamos de “arte indígena” e que mantém suas “memórias” revividas nas produções dos povos indígenas atuais.

Os traços e demais elementos que compõem os grafismos indígenas, que nós (não-indígenas) muitas vezes interpretamos como “abstratos” ou, simplesmente, “geométricos”, em geral (e ao contrário do que pensamos), são criados a partir de referências diretas do “mundo figurativo” composto pelos minerais, plantas e animais no qual os indígenas vivem imersos. Porém, esses grafismos não são meras representações de padrões encontrados na natureza, pois expressam uma “particularidade produtiva e performativa” (Tragante, 2009): quando são executados, passam a integrar os processos de “produção de objetos, corpos e pessoas”, ou seja, os seus sentidos encontram-se não apenas na “estética”, mas na funcionalidade (Lagrou, 2007; Lagrou 2009). A incorporação de grafismos que remetem diretamente a padrões observados, por exemplo, na pele ou em outros atributos físicos de animais na pintura corporal, na pintura de peças de cerâmica, no trançado dos cestos, na tecelagem e nos instrumentos musicais, é uma prática simbólica de “integração” e reverência a esses “seres de poder”. O “padrão anaconda”, reproduziria os desenhos da pele da “jibóia ancestral”, considerada “mãe” por vários grupos indígenas. O mesmo valeria para os grafismos criados a partir dos padrões observados na pele da onça, no casco das tartarugas, nas escamas dos peixes e répteis, enfim, para a maioria dos seres vivos, todos considerados sagrados em diferentes “níveis” pelas diversas etnias.

A arte, para os indígenas, muitas vezes, é a reprodução controlada da imagem desses seres cujo poder se captura através da sua representação gráfica. Quando reproduzem suas padronagens, os indígenas “domesticam” os animais selvagens pela via da arte (Sales, *In*: Resende, 2020, p.40, a partir de Vidal, 2007 e Lagrou 2009).

Processos semelhantes acontecem também em relação aos próprios seres humanos, em rituais tradicionais que procuraram “humanizar” certos objetos que têm uma relação direta com as crenças indígenas no contato possível entre os mundos físico e espiritual. É o que ocorre com as peças antropomórficas criadas para uso ritual, religioso e/ou celebrativo. Nesse contexto podemos mencionar o Kuarup – festa cerimonial xinguana, na qual troncos de madeira são “transformados” em “receptáculos” de lideranças indígenas que já partiram do plano físico através de um longo e ritualístico processo, que inclui a colocação de “adornos” e a confecção de pinturas com grafismos específicos nesses troncos, de modo que eles possam “incorporar” os entes do grupo que, assim, retornam do reino dos mortos, para que seus povos possam ter momentos de luto e de comunicação com essas lideranças importantes.

O Kuarup acontece até hoje na região do Xingu e também é um ritual de abertura de portais entre mundos. Os povos indígenas não reconhecem o tempo aqui agora em que estamos como realidade, mas somente como a ponta e a sombra dela. O Kuarup é uma representação que ajuda essa ponta e essa sombra da realidade a se unir com a realidade primordial, e dessa forma, fazer as passagens de dias seguidos. Mas é muito difícil compartilhar isso com vocês, porque não se conhece a cultura, os valores e a cosmovisão indígena. O que conhecemos é, de maneira superficial, a aparência, o exotismo, o folclore de algumas festas, de algumas celebrações. Não se conhece nada sobre como os povos veem, sentem e percebem a vida, a realidade e os relacionamentos.

Nesse sentido, o Kuarup é uma cerimônia que se faz para as pessoas que deixam seus corpos e estão transitando para outros mundos, a fim de que esse trânsito seja seguro e a estrada seja clara. Representa-se a passagem, celebra-se a passagem desde o ponto de origem de onde a humanidade começou até o ponto de reencontro entre os mundos, para que aqueles espíritos, aqueles seres, sejam direcionados a outros níveis de consciência. É uma representação que tem um sentido muito profundo e sagrado, não é simplesmente um entretenimento, é um compartilhar de portas de saída e de entrada de mundos, de passagem do tempo material para o tempo imaterial. É muito difícil a sociedade respeitar e reconhecer o que nós representamos, ritualizamos e celebramos (Jecupé, 2017, p. 107-108).

Neste ponto da nossa exposição, diante da diversidade de exemplos que já demos, das generalizações (sempre muito perigosas...) que tentamos até aqui e da dificuldade observada (ênfaticamente no trecho supracitado de Kaká Werá Jucupé tentando explicar o kuarup para uma plateia não-indígena) quanto ao reconhecimento e respeito da sociedade “branca” ocidental em relação às artes indígenas, creio que seja necessário, enfim, sistematizar melhor esse conceito para, em decorrência dessa conceituação, procurarmos entender quem foi e quem é o “artista indígena”.

Para tanto, sinto que preciso novamente enfatizar que entender a diferença fundamental entre as ideias de beleza no contexto Ocidental e nos “mundos indígenas” é bastante importante, pois, creio eu, as diferenças na concepção de beleza geraram preconceitos que pesaram e ainda incidem fortemente sobre as abordagens e análises ocidentais sobre as artes indígenas; especialmente depois da hegemonia do pensamento científico e da influência do contexto artístico “ocidental” a partir de fins do Século XIX, quando a arte requereu autonomia em relação à racionalidade científica, no sentido de se tornar mais frequentemente um lugar de expressão autoral individual e de fruição do público, do que de busca por conhecimento e entendimento do mundo. Ainda que, obviamente, seja possível extrair riquíssimas “impressões/expressões de mundo” do imenso acervo de obras de arte produzidas por artistas ocidentais a partir do “nascimento da modernidade”, o que é belo no Ocidente passa a ser aquilo que melhor expressa, plasticamente, a emoção, as alegrias, medos, angústias..., enfim, as “pulsões” dos artistas diante da vida. A arte se converte em imagem autoral da vida, criada com mais ou menos habilidade/beleza por cada artista, de acordo com as suas intenções ou condições. O artista

ocidental “vira” um ser social “diferenciado” que possui capacidades de reinterpretação autoral da realidade, expressa em objetos, processos e/ou produtos plástico-visuais a serem expostos ao público. À grande maioria da população resta consumir, tentar fruir (quando consegue) de obras que são fruto da virtuosidade de poucos “gênios” no manejo de ideias, técnicas e materiais artísticos. Assim, a arte torna-se expositiva, ao mesmo tempo em que “perde espaço” na vida das pessoas em geral, que não participa mais da vida cotidiana, a menos que se transforme em “entretenimento”, produto vendável, como um “ponto de fuga” da realidade “utilitária” cotidiana que instrumentaliza tudo e todos como engrenagens de um sistema econômico (capitalista). Essa situação provoca, inclusive, uma espécie de reação entre artistas e críticos de arte ocidentais que passam a defender a inutilidade da arte, ou seja, que militam pela ideia de que as expressões artísticas precisam ser inúteis, livres de funções e condicionantes econômicos, sociais, políticos, etc..., (como se isso fosse possível...) para serem concebidas como arte.

Enquanto a arte ocidental vai perseguir concepções de beleza idealizada, fruto das habilidades extraordinárias de poucos indivíduos, deslocada da vida da maioria das pessoas e desejosamente “inutilitária”, expositiva, o conjunto das expressões que estamos chamando aqui de artes indígenas e os próprios “artistas indígenas” perseveraram num “caminho ancestral” diferente, diametralmente oposto. O Ocidente custou a reconhecer essas diferenças. A sistematização da ciência ocidental, na sua “fome” classificatória pela organização de dados compartimentados (muitas vezes descontextualizados), que seria uma “técnica” de abordagem indispensável para atingir a pretendida “isenção científica”, não escapou de juízos de valor quando o assunto em pauta eram as expressões de arte indígena. Não faltam termos como “primitivo”, “rústico”, “grosseiro”, “tosco”, entre muitos outros adjetivos depreciativos nas análises de antropólogos e arqueólogos (especialmente dos filiados às abordagens evolucionistas, difusionistas, estruturalistas e mesmo posteriormente) acerca de peças de origem indígena, bem como o contrário (“refinado”, “harmonioso”, “graficamente rico”...), quando os objetos em análise reafirmavam concepções de beleza do Ocidente³¹. Sem falar no longo debate conceitual que procurou confinar objetos artísticos produzidos pelos indígenas em “caixas-conceito” como “artefato” e/ou “artesanato”, dependendo de cada caso, e quase nunca na categoria “arte”.

³¹ O leitor atento verá exemplos dessas adjetivações tendenciosas em citações dos pesquisadores com os quais dialogarei no texto da parte 2 desta tese, quando o tema central será a cerâmica. Mantereí propositalmente as expressões conforme publicadas nas obras, não porque eu concorde com elas, mas como um “registro histórico” das suas abordagens.

No âmbito da ciência histórica a situação é ainda bastante pior. Se a própria “História da Arte” de cunho hegemonicamente ocidental constitui campo um tanto marginal de atuação, crivado por estigmatizações (conforme colocamos no início deste capítulo), não há, no momento, sequer uma área estabelecida com o nome de “História da Arte Indígena”!... Considero essa situação algo muito sintomático do peso da hegemonia das concepções impostas pelo ocidente no ofício de historiador. Se os próprios indígenas demoraram a “entrar” na história, a serem considerados e reconhecidos como sujeitos históricos (processo que penso estar ainda um curso nos dias de hoje), o que diremos das suas produções artísticas? Uma “História da Arte Indígena” no Brasil estaria à margem da margem... Mas é a favor da constituição desse campo de estudo que advogo aqui, procurando mostrar como isso é possível “pedindo a ajuda” das ciências vizinhas e, principalmente, buscando um diálogo fundamental com os próprios pensadores indígenas, trazendo-os como protagonistas para a escrita dessa história. Toda a extensa produção dos antropólogos e arqueólogos acerca das artes indígenas, independentemente das suas tendências teóricas, pode ser relida e recontextualizada pelos historiadores no intuito de criar essa “História da Arte Indígena” no Brasil, sem descuidar de buscar as referências indispensáveis para esse trabalho no âmbito das epistemologias nativas, no próprio pensamento indígena sobre suas artes e seus papéis nos seus contextos. Dessa maneira, certamente teríamos uma História da Arte Indígena não como um campo à parte, mas profundamente integrada ao “corpo” da História Indígena como um todo, uma vez que, como já dissemos várias vezes aqui, não há separação, divisão, entre as vidas e as artes nas culturas indígenas. As artes indígenas integram a vida e a história indígena. Seu estudo, sem dúvidas, diz muito de seus autores quando o pesquisador consegue olhar para essas fontes de um modo menos colonizado pelos padrões ocidentais de beleza, do que seria ou não seria arte, da separação artificial entre seres/meio/objetos, entre outros fatores, incluindo até mesmo o questionamento da própria concepção de tempo linear do Ocidente como a única e hegemônica possibilidade de se entender essa grandeza.

É nesse sentido que gostaria de destacar o trabalho do antropólogo social britânico Alfred Gell, como exemplo que considero bastante interessante de uma aproximação possível entre uma linha de pensamento que vem das ciências ocidentais com as concepções de povos “tribais”³² sobre a arte. No seu já mencionado livro póstumo,

³² Vamos manter os vocábulos “primitivo” e/ou “tribal” entre aspas no nosso texto, porque eram as palavras escolhidas pelo autor para se referir à arte e aos seus autores não-ocidentais dos quais ele tratou. Há uma explicação para essa preferência no prefácio do seu livro: “Gell recusava o termo eufemístico ‘não ocidental’,

intitulado *Arte e Agência: uma teoria antropológica*, Gell procurou, ainda que de modo incipiente, sistematizar os princípios de uma “antropologia da arte” – campo que deveria escapar das “questões suscitadas pelas instituições do mundo da arte” no Ocidente para, assim, ser capaz de abordar o “funcionamento” da arte em geral nas diversas sociedades humanas (Nicholas Thomas, in: Gell, 2018). Frequentador de galerias londrinas e interessado pela arte conceitual, Gell elaborou um questionamento que inaugurou uma nova perspectiva ou “olhar antropológico” sobre a arte:

[...] se no mundo da arte contemporânea a arte não se define mais pelo critério do belo e sim pela lógica do trocadilho ou da armadilha conceitual, pelo complexo entrelaçamento de intencionalidades sociais, por que continuar avaliando a arte de outros povos com critérios que não valem mais no nosso próprio mundo artístico? (Lagrou, 2009, p. 17).

Dessa forma, o antropólogo se distanciou de uma “teoria da estética” com viés “transcultural” (que unificasse a abordagem da arte para todas as sociedades), destacando, com grande sensibilidade, algumas especificidades da “arte tribal”: (1) o fato de a sua produção não estar condicionada pela apreciação estética no sentido contemplativo convencional que temos no Ocidente e (2) a relação profunda entre arte, agência e eficácia, entre o fazer (artístico) e seus efeitos. Gell identifica que a arte tem sempre uma função e fundamenta sua abordagem a partir dessa característica. “Desta forma, independente de pertencer a este ou aquele lugar, o que está em jogo não é mais uma tradição artística, mas uma rede de intenções e causalidades” (Tragante, 2009, p. 148).

Ele propôs que era possível abordar problemas de eficácia do objeto de arte, sem sucumbir ao fascínio e à aura desses objetos, considerando a arte uma forma específica de tecnologia, e pensando nos objetos de arte como dispositivos que contribuem para assegurar o consentimento dos indivíduos dentro da rede de intencionalidades na qual eles estão envolvidos. [...] A tecnologia é encantadora porque ela é encantada, porque ela é o resultado de um processo de um virtuosismo que mal se deixa compreender e que exemplifica um ideal de eficácia mágica que as pessoas têm dificuldades de perceber em outros domínios (Nicholas Thomas, in: Gell, 2018, p.10-11).

Dessa forma, Gell traceja caminhos para a abordagem de obras de arte produzidas nos mais variados contextos.

A proposta de tratar simetricamente objetos de arte ocidental e não-ocidental é evidenciada no texto *Vogel's net: traps as artworks and artworks as traps* (2006) que tem como mote uma rede de pesca Azande exposta no *Center for African Art* em Nova Iorque no ano de 1988, por Susan Vogel, curadora e antropóloga. Neste texto, Gell discute com o filósofo e crítico de arte americano Arthur Danto que, no

por considerar que ele incluía a alta arte oriental e outras tradições, que claramente possuíam um lugar social diferente daquele das formas canônicas de arte tribal” (Nicholas Thomas, In: Gell, 2018, p.11).

catálogo da exposição, afirma não estar convencido de que a rede possa ser considerada um objeto de arte uma vez que ela constitui um artefato. Segundo Danto e a teoria interpretativista, a especificidade da arte contemporânea encontra-se em produzir objetos significativos que, portanto, não são simplesmente técnicos. Gell, porém, utilizando-se de exemplos etnográficos e obras de arte, se encarrega de provar que até simples armadilhas podem vir a ser significativas e portanto, poderiam ser consideradas como objetos de arte. Um armadilha, como mostra Gell, pode ser vista como um texto que fala sobre o caçador, a presa, o comportamento animal, a violência, dentre outros significados que as mais diversas etnografias podem esclarecer. Sendo assim, a exposição da rede é legítima [...] (Tragante, 2009, p.148).

Els Lagrou dá outro exemplo que distende o entendimento e a abordagem de Gell sobre a arte indígena:

A imagem tem sentido porque funciona e não apesar do fato de ter utilidade. A imagem sintetiza os elementos mínimos que caracterizam a forma como o modelo opera e é por esta razão que uma imagem é um índice e não um símbolo ou um ícone do seu modelo. Entre os Wayana, o *tipiti*, presa de mandioca, é uma cobra constritora, pois constringe como a cobra. No entanto, ele não possui cabeça nem rabo, para não se tornar um ser independente que devora humanos. O *tipiti* é um artefato que compartilha com a cobra a capacidade agentiva de constringir e é isto que se quer fazer com a mandioca (VAN VELTHEM, 2003, p. 130³³). O *tipiti* wayana evoca, deste modo, a lógica da armadilha de enguia invocada por Gell. O que os artefatos imitam é muito mais a capacidade dos ancestrais ou outros seres de produzirem efeitos no mundo do que sua imagem. Podemos entender, então, por que a separação entre capacidade produtiva e reflexão, proposta por Danto para salvar a noção de arte e protegê-la da contaminação pelo conceito de artefato, não procede no mundo indígena (Lagrou, 2010, p. 18).

Dessa forma, Alfred Gell se afasta das tradicionais abordagens ocidentais focadas na simbologia e na representação para destacar, em contrapartida, a técnica em função das relações sociais que envolvem objetos e pessoas, de modo tão profundo que

[...] Gell abraça plenamente a noção stratheriniana de pessoa “partível” ou “distribuída”. Conforme explica o autor, derivam também desse conceito as maneiras pelas quais as ações e seus efeitos se mostram não expressões da vontade individual, mas resultados de práticas mediadas nas quais os agentes e pacientes estão implicados de formas complexas. Por um lado, a agência do artista raramente é autossuficiente; por outro, o índice [ou a “obra de arte”] não é simplesmente um “produto” ou ponto final de uma ação, mas a extensão distribuída de um agente (Nicholas Thomas, *in*: Gell, 2018, p.13).

A grande questão é o fato de que a agência tem múltiplas implicações nos objetos, “uma transição inseparável” entre eles e os agentes humanos. Uma vez apreciados como índices de agência, os objetos icônicos, em particular, podem ocupar posições nas redes da agência humana que são quase equivalentes às posições dos próprios seres humanos (Nicholas Thomas, *in*: Gell, 2018, p.14).

³³ Referência a VAN VELTHEM, Lucia Hussak. *O belo é a fera*. A estética da produção e da predação entre os Wayana. (Tese de doutorado. PPGAS-Antropologia, São Paulo: USP, 1995). Lisboa: Assírio & Alvim, Museu Nacional de Etnologia, 2003.

O pensamento de Alfred Gell repercutiu em estudos antropológicos sobre povos indígenas brasileiros, especialmente nos trabalhos de Els Lagrou. A partir das propostas de Gell, a antropóloga percebe que, se deslocarmos o interesse do nosso olhar (ocidentalizado) do “significado” (elemento característico da concepção estética de arte no Ocidente) para a eficácia dos objetos em exercer efeitos, teremos uma antropologia da arte que explica os processos artísticos em outros termos, muito mais abrangentes e menos discriminatórios.

Um conjunto de intencionalidades, portanto, é a maneira como Gell define um objeto de arte. Desta forma, não há mais distinção entre arte e artefato, arte ocidental ou indígena, ambas podem ser vistas, conceitualmente, como correspondentes. Se objetos indígenas cristalizam ações, valores e ideias, como na arte conceitual, ou provocam apreciações valorativas da categoria dos tradicionais conceitos de beleza e perfeição formal como entre nós, porque sustentar que conceitualmente esses povos desconhecem o que nós conhecemos como ‘arte’? (Lagrou, 2009, p.13 *apud* Tragante, 2009, p. 148).

Recentemente inquirido sobre quais seriam as diferenças entre a arte indígena e a arte do não-indígena na sua visão, o professor de arte Nei Xakriabá, falando diretamente da sua aldeia, nos dá um vislumbre bastante enriquecedor, com outras nuances sobre esses temas, dialogando diretamente com a discussão colocada até aqui:

Então, é..., aqui no nosso meio o pessoal nem usa muito essa palavra..., “arte”, né? Na verdade [...], agora, né, que a gente tá começando a usar, inclusive..., as pessoas mais velhas, né, quando... citava essa palavra, ela, era com outro significado, né? Porque, é... quando uma criança era muito “malina”, ou que “aprontava” muito, eles falava que esse menino era “arteiro”, é... Fazer arte pra eles era isso, era como se fosse alguém que fizesse algo errado.

E a gente ouvia muito assim..., essa coisa do “artesanato”. O pessoal gosta muito dessa..., dessa palavra artesanato, só que eu..., eu uso essa coisa de usar a palavra “arte”, porque a gente sabe que fora do nosso meio, né?... Há muito essa coisa de..., de querer diminuir, né, os trabalhos das pessoas, né? Dependendo da classe social, que fazem um objeto, aquele objeto é classificado como artesanato e dependendo da classe social aquele objeto é considerado como arte. E... de forma que coloca a arte num... degrau bem mais acima.

É... E aí pra nós, né, essa... a nossa arte ela é completamente... assim, ela tem muita diferença da arte do não-indígena. É... e até mesmo por isso, né, por vários anos, vários séculos, inclusive até hoje, ela... muitas vezes é classificada como “artefato”, né? Porque, é... ela, ela não é desligada da natureza, ela é muito ligada ao nosso cotidiano, ao nosso dia-a-dia. Então esses objetos, né, que a gente faz..., é, uma moringa, né, [...] ela não é um objeto feito apenas pra ser contemplada, pra ser admirada, pra ir pra uma galeria ou pra ir pra um museu. É... é claro que ela tem suas belezas, né, [...] que tem várias outras qualidades, né, mas, elas são, na maioria, né... a arte indígena na sua totalidade, elas são objetos utilitários. E... e devido a isso, as pessoas, talvez, demoraram a... a perceber que... que esses objetos também é... é uma arte, né?

E... e aí, né, eu tenho usado, principalmente agora no mestrado, né, na Escola de Belas-Artes [da UFMG], eu tenho usado muito essa coisa de... de tratar das nossas produções como... como arte. E não como artesanato, é... embora os nossos mais

velhos, as pessoas aqui preferem mais a palavra artesanato, porque foi o que eles ouviram, não é? Cresceram ouvindo os outros chamando os seus trabalhos.³⁴

Na sua dissertação de Mestrado em Artes, intitulada *Arte Indígena Xakriabá: com um pé na aldeia e outro pé no mundo*, defendida em 2022 na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Nei Xakriabá propõe discussões muito bem articuladas sobre a arte a partir do contexto indígena, incluindo diálogos com outros pensadores seus “parentes”, que, correndo o risco da redundância, ainda assim nos convém citar na íntegra aqui:

Mesmo não havendo uma palavra ou expressão em nossa cultura que abrigue o significado da palavra *arte*, ela sempre esteve presente em nosso meio, se manifestando de várias formas, seja através da cerâmica, das pinturas corporais, da pintura rupestre, das máscaras, da música, da dança, da cestaria, do trançado ou por meio dos rituais e das mitologias, dentre outras. As artes indígenas são ancestrais e existem desde o início da existência dos nossos povos, ou seja, arte e indígena são da mesma era e sempre andaram lado-a-lado. Sobre esse ponto, o artista indígena Jaider Esbell fez a seguinte afirmação em entrevista para a revista *Select*, “Índigena e arte são de origem comum e indissociável” (ESBELL, 2021³⁵). O fato é que historicamente as artes indígenas foram menosprezadas e ignoradas pelo ktãwanō [não-indígena] e seu sistema de arte, que quase sempre negaram seus espaços e não tiveram capacidade para compreender a nossa arte. Além disso, nem sempre as artes feitas por artistas indígenas são reconhecidas e, muitas vezes, são classificadas como artesanato com o objetivo de diminuí-la. Algo que Ailton Krenak expressa no texto: “A separação entre viver e fazer arte, eu não percebo essa separação em nenhuma das matrizes de pensamento de povos originários que conheci. Todo mundo que eu conheço dança, canta, pinta, desenha, esculpe, faz tudo isso que o Ocidente atribui a uma categoria de gente, que são os artistas. Só que em alguns casos são chamados de artesãos e suas obras são chamadas de artesanato, mas, de novo, são categorias que discriminam o que é arte, o que é artesanato, o que é um artista, o que é um artesão. Porque a história da arte é a história da arte do Ocidente” (KRENAK, 2016, p.182³⁶).

Considero que o sistema da arte menospreza nossa arte por uma série de questões históricas, políticas e equívocos conceituais a respeito da nossa cultura: devido às várias imagens que foram criadas pela literatura brasileira, que distorceram ou idealizaram nosso jeito de viver e de se relacionar com a natureza; à falta da presença indígena, por um longo período da história, nas universidades e em outros espaços para atuar como autores de seus próprios conhecimentos; à falta de apoio dos governos para a promoção de forma sustentável do artesanato indígena; à falta de efetivação das artes indígenas como patrimônio cultural brasileiro (Goldstein, 2014³⁷); à falta de política cultural que valorize a cultura popular, o conhecimento tradicional e os saberes orais de modo a incorporar a sabedoria tradicional nas escolas e nas universidades e em outros espaços de promoção cultural; à cultura negacionista da elite brasileira das culturas tradicionais e o apego às culturas mais distantes, ocidentalizadas.

Parto da perspectiva de que o universo cultural e artístico indígena está presente no acervo da arte nos dias de hoje e deve ser mais bem estudado e divulgado para que

³⁴ Transcrição da fala de Nei Leite Xakriabá, registrada em vídeo, durante sua participação especial em aula da disciplina virtual “Prática de Ateliê I – Crise e Criação”, ofertada por mim na grade curricular do Bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ durante o segundo semestre de 2021 (acervo particular).

³⁵ Referência a ESBELL, Jaider. Arte indígena contemporânea e o grande mundo. *Revista Select*, n.39, ano 7, 2021, p.98-103.

³⁶ Referência a KRENAK, Ailton. As alianças afetivas. Entrevista a Pedro Cesarino. In: *BIENAL SÃO PAULO*. Incerteza Viva. Dias de estudo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, p.169.

³⁷ Referência a GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Artes indígenas, patrimônio cultural e mercado. *PROA - Revista de Antropologia e Arte*, São Paulo, n.5, 2014, p.181-201.

seja conhecido, respeitado e valorizado da mesma forma, independentemente de ser indígena ou ktãwanõ. Não é uma questão de querer colocar a arte indígena em superioridade, pois isso seria repetir o mesmo erro do sistema da arte do ktãwanõ, mas de discordância daqueles que insistem em diminuí-la.

Os colonizadores sempre classificaram meus mestres como artesãos e seus sipize [trabalhos] como artes [artesanato], que acabaram se acostumando com essas expressões. E esses dois conceitos ainda são muito bem aceitos e usados entre nós. Porém, ao passarmos a ter conhecimento do uso intencional de modo pejorativo dessas expressões por parte do sistema da arte do ktãwanõ, estamos começando a nos apropriar da expressão arte e artista em lugar de artesanato e artesão. Como estratégia mesmo para o reconhecimento dos nossos sipize.

A partir desse ponto de vista, passei a pensar que é importante desenvolver estratégias para promover a inserção da nossa arte Huminixã³⁸ no sistema das artes e também do seu reconhecimento como arte. Considero muito importante mostrar para a sociedade o artista e a arte indígena a partir de um ponto de vista do próprio indígena, visto que há uma valorização dos sipize de uma elite considerados como arte e, ao mesmo tempo, uma desvalorização, classificando as pessoas como artesãos e seu sipize como artesanato.

Nessa linha de raciocínio, ainda que a própria palavra “arte” e algumas das conceituações que a envolvem sejam “aquisições” recentes para o contexto cultural indígena conforme veremos novamente a seguir, fica bastante “tranquilo” (para nós, não-indígenas) usar o termo “arte indígena” para abarcar suas diversas expressões visuais, seus objetos, práticas e processos, incluindo suas intervenções no espaço (como elementos culturais constitutivos dos seus territórios), desde a mais remota ancestralidade até as produções da arte indígena contemporânea que presenciamos hoje. Não só porque temos uma “saída antropológica”, produzida por cientistas “ocidentais” que justifique a adoção da expressão “arte indígena”, mas porque, considerando a perspectiva transepistêmica que procuro esboçar nesta pesquisa, a proposta de Alfred Gell (à qual adere Els Lagrou) ganha relevância justamente por encontrarmos, de fato, respaldo para as suas ideias nos “discursos” (falados, escritos, visuais, comportamentais...) dos próprios indígenas. Penso que a “grande virada” aqui, o principal marco relativo a esse tema que devemos considerar, é a adoção do uso da expressão “arte indígena” pelos indígenas de hoje. Quando os indígenas nossos contemporâneos tomam para si, começam a utilizar, incorporam e “chancelam” o uso das palavras e conceitos que envolvem a “arte indígena”, ou melhor, “as artes indígenas”, no plural (como muitos deles preferem), para abarcar suas produções como um todo, desde as mais ancestrais até as atuais, eles próprios mudam a perspectiva acerca desse conjunto imenso de obras para si e para nós. É uma “revolução conceitual” e cultural (histórica!) o que estamos a observar agora, neste exato tempo em que vivemos. Essa mudança de perspectiva surge da atuação de indígenas que se apresentam como artistas, protagonizando

³⁸ *Huminixã* é a autodenominação dos Xakriabá na sua língua original, o *Akwẽ* ou *Akwen*, que integra o tronco linguístico Macro-Jê

a história desse momento das artes no Brasil, compondo uma coletividade multiétnica que apresenta ao mundo a “arte indígena contemporânea”, inaugurando um campo de expressão original nesse início de Século XXI, no entanto, nunca deixando de se reportar às suas ancestralidades fundantes.

Podemos ver esse “movimento” emergir de muitos textos de Jaider Esbell, um dos principais (senão o principal) articulador da arte indígena contemporânea. Por exemplo, quando o artista fala do precursor projeto “Encontro de todos os Povos”, ocorrido no ano de 2013 em Boa Vista, Roraima:

Nele se reuniram dez etnias da floresta amazônica, da região de savana, os indígenas que moram na cidade e os indígenas que moram na montanha. Cada ambiente desse tem uma influência muito grande na cosmovisão desses povos e há muito tempo eles se comunicam. A intervenção do europeu interrompeu divergências que havia inter-tribos, forçando-as a se comunicarem para sobreviver mutuamente.

Nesse projeto a gente conseguiu reunir artes plásticas, que é uma comunicação nova entre os povos indígenas, a literatura, que é uma nova habilidade entre os indígenas, assim como a fotografia, o audiovisual, as vivências, o artesanato, que é milenar, a música milenar, a culinária, bebidas, cerâmica, trançados, oralidade e também as pinturas corporais como uma comunicação que evoluiu junto com a nossa origem. A gente teve apoio da Universidade Federal de Roraima, da Funai e de empresas particulares. Esse projeto foi idealizado, articulado, coordenado pelo grupo de artistas indígenas. Essa é a experiência que a gente está vivendo de estar à frente dos nossos próprios projetos, que é um contraponto na história dos 500 anos de contato, onde todo o material produzido sobre indígenas tinha sido apropriado por não-indígenas. E sabemos todos a complexidade dessa relação.

O projeto surgiu da necessidade de articular as várias formas do fazer artístico indígena, inicialmente no estado de Roraima. Nisso também entram reflexões sobre o que é a arte indígena, se ela existe, qual o futuro dela, que expectativas ela tem. Surgiu da possibilidade dos artistas indígenas experimentarem uma forma de organização coletiva que seja autônoma, com base nas suas próprias expectativas, considerando a multiplicidade de suas culturas e necessidades. Surgiu da necessidade de evidenciar a produção cultural dos povos indígenas para colaborar com a construção da verdadeira identidade do estado de Roraima (e consequentemente do Brasil), tendo os artistas como protagonistas neste processo (Esbell, s/d-2018, p. 74-75).

O movimento da arte indígena contemporânea, inicialmente, aqueceu discussões locais, mas, como já pretendia explicitamente no nascedouro, ganhou corpo e projeção nacional e internacional através de vários encontros, eventos, e outras atividades protagonizadas por artistas indígenas, provocando uma transformação profunda nos direcionamentos e conceitos acerca da produção de arte pelos indígenas. No trecho a seguir temos outro exemplo bastante significativo do pensamento complexo de Esbell sobre esse momento:

Aquelas pinturas deixadas nas rochas são códigos dizendo cavem, aprofundem, usem seus recursos para o autoconhecimento, para a autonomia. Que recursos seriam esses? Memórias, xamanismo e outras habilidades extra-sensoriais. A arte

empregada na compreensão de si enquanto indivíduo fragilizado na dispersão, mas que, tendo acesso à tecnologia de ponta, flui sem perder a razão de pedir permissão ao deus do lugar. Em termos simples seria a costura, a junção dos elos do tempo para uma projeção midiática carregada de valores alcançados ao longo do tempo que ainda parece sutil, quase vago.

É confortante acreditar que as inscrições deixadas nas rochas sejam impressões, informações recebidas pelos xamãs em seus trabalhos de consultas aos espíritos superiores durante os rituais para receber instruções para a vida prática. O xamã e seu ofício aliado às habilidades artísticas, como ritos, cantos, danças, performances e, claro, o desenho, modo mais ilustrativo de repassar a informação que deveria ser concebida por todo o grupo em cada situação particular. Aqui temos pistas contundentes de como a arte esteve manifestada desde sempre entre os povos primeiros.

A arte presta-se ao sentido prático da vida³⁹, sendo uma habilidade xamânica para orientar sobre locais de caça, modos de guerrear ou modos de usar recursos para curas ou mesmo feitiços contra inimigos. Ao operar habilidades artísticas na contemporaneidade, percebo o efeito de forças externas à minha própria razão; as imagens se formam em uma espécie de consciente expandido⁴⁰, acompanhado de visões e sensações que, além do ilustrado, preciso me dotar de outros recursos como a escrita e o audiovisual para melhor designar o efeito.

Ao passo que me descubro como artista, recebo estímulos sensoriais que me conduzem a aceitar a ancestralidade latente, que ora se apresenta bastante sincrética e quase sempre me faltam os termos completos para me fazer compreensível. A busca por maior lucidez pressupõe outros exercícios, como enxergar mais vida, cultivar mais união, valorar sobremaneira a memória.

[...] Não há fronteira entre a arte e a vida plena dos índios. Categorias vieram depois com as mídias e a ciência e mesmo estas já não sustentam seus argumentos, indo buscar substância nos artistas indígenas que se dispõem a falar ou escrever sobre seus processos criativos, que se manifestam politicamente no todo (Esbell, s/d-2016, p. 74-75).

Na passagem supracitada, o autor nos oferece uma síntese riquíssima. Relê expressões ancestrais, como as inscrições rupestres, a partir do seu próprio contexto cultural de artista indígena, se afastando bastante das primeiras interpretações desses grafismos baseadas nas matrizes de pensamento europeu (como as que encontramos, por exemplo, no Códice Matoso) e, por outro lado, se aproximando de algumas considerações feitas por antropólogos e arqueólogos contemporâneos que relacionam a “arte rupestre” com rituais xamanísticos. Mostra a ligação entre as artes ancestrais (inteiramente integradas à espiritualidade e à organização sociocultural prática dos indígenas) com a arte indígena contemporânea, colocando-as como um *continuum*, como “elos dos tempos” e “portais de acesso” a memórias ancestrais, fundamentais para o enfrentamento das questões do hoje. Indica a adoção de novas tecnologias nos campos das artes e da comunicação pelos

³⁹ Ao dizer que “a arte presta-se ao sentido prático da vida”, Jaider Esbell confirma a proposição de Alfred Gell, que procurou deslocar o olhar (ocidental) da apreciação estética para destacar a função prática (agência/efeito) como característica primordial de todas as expressões de arte (tanto não-ocidentais, quanto ocidentais). Esse pensamento já estava presente na filosofia de Sócrates, que associava a beleza da arte à sua capacidade de cumprir funções práticas, úteis, conforme já mencionamos. Num sentido mais materialista, essa ideia vai ressurgir também como fundamento das “Artes Aplicadas” e do *design* moderno no Ocidente.

⁴⁰ Quando Jaider Esbell fala em “consciente expandido”, é inevitável não lembrar do conceito de “mente distribuída” utilizado por Alfred Gell. Ambas as expressões nos parecem estar no mesmo campo de ideias.

indígenas como um movimento indispensável no sentido de retrabalhar, manifestar e instrumentalizar politicamente essas memórias. Reafirma a indissociação ancestral entre arte e “vida plena”, apontando que nunca houve essa divisão no contexto indígena e que as categorizações surgiram com a “ocidentalização”.

Tendo as considerações de Esbell como referência, podemos pensar na questão da autoria da arte indígena, que também está passando por uma transformação importante no momento atual. Podemos dizer com certa segurança que, até poucas décadas atrás, não existia a imagem do artista indígena, destacado como um ente “especial” entre seu povo. Sobre isso, citando Claude Lévi-Strauss, coloca Els lagrou:

[...] Lévi-Strauss propõe uma interpretação antropológica da diferença entre arte moderna e “primitiva”. Nossa tradição intelectual ocidental seria responsável por três diferenças entre a arte “acadêmica” e a arte “primitiva”; diferenças que a arte moderna tenta superar desde o começo do Século XX. A primeira diferença diz respeito à individualização do artista ocidental, especialmente com relação à sua clientela, que provoca e reflete uma ruptura entre o indivíduo e a sociedade em nossa cultura – um problema inexistente para o pensamento indígena sobre a socialidade. [...].

Na maior parte das sociedades indígenas brasileiras, o papel de artesão/artista não constitui uma especialização e a possível desconexão entre seu fazer e as preocupações do grupo não se coloca. Se a técnica em questão compete às pessoas de seu gênero, cada membro da sociedade pode se tornar um especialista na sua realização. Porém, sempre há os que se sobressaem, estes são considerados ‘mestres’(Lagrou, 2010, p.4).

É nesse sentido que Jaider Esbell afirma na epígrafe que abre este capítulo: “Me dei um tempo pra pensar na arte. Coisa de que todo mundo fala e eu já vi. Disso, posso ter bastante, lá, com meu povo [...]” (Esbell, 2017, p.113). Na mesma direção diz Nei Xakriabá na sua dissertação de Mestrado em Artes pela UFMG: “No território Xakriabá há uma grande variedade de sipize [trabalhos] artísticos e usos de várias matérias primas. Por aqui todos fazem artes” (Xakriabá, 2022, p. 62).

Por causa dessa percepção é que Els Lagrou, nos seus trabalhos acerca de “sociedades tribais”, vai destacar a “inexistência da figura do artista enquanto indivíduo criador” – aquele preocupado com a “invenção do novo” em detrimento de ser mais um a “dar continuidade a uma tradição ou estilo artístico considerado ancestral” (Lagrou, 2010, p.03). Lagrou segue Alfred Gell no sentido de conceituar a arte indígena como processos conjuntos de ações e efeitos com finalidades práticas, advindos não de vontades individuais (das “consciências dos artistas”), mas como práticas fundamentalmente mediadas pelo contexto coletivizado (“uma ‘mente distribuída’”, comum aos grupos culturais nos quais os executores das obras vivem imersos). Gell vai ainda teorizar que essa “mente distribuída” coletiva condicionaria a “agência eficaz” das obras de arte, sendo que essa eficácia seria

medida pela capacidade das obras (que devem se comportar como “modelos abrangentes internos”, produzidos pelos indivíduos autores) em expressar o campo externo (sociocultural), entendendo a arte como “um processo cognitivo externalizado e coletivizado”. Esse processo chegaria ao ponto de tender mesmo a “esquecer” ou “relevar” a agência de um artista em particular para, intencionalmente, ocultar as origens de certos objetos de arte, especialmente daqueles de uso mais ritualístico. Conforme Gell: “Acredita-se que muito objetos que são de fato objetos de arte fabricados por artistas (humanos) não se originaram dessa forma; costuma-se pensar que eles têm origem divina ou fabricaram a si mesmos misteriosamente” (Gell, 2018, p. 55).

Essa relação entre individualidades e coletividades culturais que caracteriza a questão da autoria das obras de arte indígenas também aparece, agora, nas publicações e falas peculiares de pensadores e artistas indígenas nossos contemporâneos, indicando tanto “permanências” quanto transformações complexas e importantes nessa esfera:

A primeira observação é a identidade ou identificação. Sou o artista de um povo, ou pertenço a um povo e sou artista. O artista indígena que consegue, o artista da atualidade, é o mesmo de outros tempos e os artistas índios de outrora também, mas eles não tinham mídia e hoje com tecnologias somadas abrem um veio novo para o alimento de todos e uma função a mais é empregada, o valor comercial da obra.

A arte indígena contemporânea é o pacote de vozes dos índios nas mais diversas mídias. Um ponto determinante é: a arte precisa do artista, que precisa da comunidade, que precisa fluir na arte. A sociedade, a comunidade, precisa reconhecer-se no objeto da arte. E digo que o objeto da arte neste sentido são as interações, as várias mídias que são geradas por essas abordagens. A conexão ser-meio, local-global, matéria-espírito (Esbell, s/d-2014, p.88-89).

No ano de 2018, Jaider Esbell concedeu uma entrevista na qual foi confrontado diretamente com a seguinte questão: “Muita gente acha que a autoria individual é contraditória com modos de produção coletivos indígenas. Na verdade, a questão nos parece mais complicada. Qual o lugar da invenção do artista em meio a cultura de um povo?” (In: Esbell, s/d-2018, p. 118). Eis sua resposta:

Preciso saber se você concorda com essas pessoas e se também achas que conhece “o modo de produção coletiva dos indígenas”. Pois estamos falando de arte e deves saber que não existe arte sem a figura do artista. Não vou entrar em discussão sobre arte-artefato. Eu sou desse tempo, o agora, e vejo os indígenas de hoje e vejo que eles não tem muito futuro se insistirem em resistência sem avanço; Teorias antropológicas clássicas da estagnação e visão comum romanceada não cabem mais em nosso mundo. Se eu não tivesse assinado minhas obras, você nem teria a chance de fazer esta entrevista pois eu estaria diluído em invisibilidade. Os Makuxi são muito bons em política e em estratégias. Eu não sou uma criação de mim mesmo, eu sou fruto de uma trajetória de movimento e penso aberto desde sempre. Vejo com clareza que as fronteiras existem mas para mim elas se abaixam me pedindo para eu passar pois parece uma necessidade geral essa vontade-curiosidade de se ter acesso aos “índios”. O lugar da invenção do artista em meio a

cultura de um povo, talvez, seja por em questionamento as próprias ideias de povo e cultura. De todo modo e para além de nossas ideias de controle está o fato de que; quando vou a Paris falar de arte, por exemplo, a inteireza Makuxi vai junto, pois eu não vou falar de Makuxi, embora seja um deles. Eu saio para ir além e a aldeia nunca sai de mim, ela se faz em outro ambiente, em tudo. Eu vou fazer e socializar arte, a mais completa e bem exposta possível pois é simplesmente isso o que acontece. A partir do meu trabalho assinado e transcendente, muitos Makuxi já se olharam criticamente e certamente estão em atualização de valores, ou ao menos bastante incomodados, o que é para estar mesmo (Esbell, s/d-2018, p. 118-119).

Em julho de 2023, durante sua participação no Inverno Cultural da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), Nei Xakriabá respondeu a um questionamento semelhante àquele feito a Jaider Esbell. Estive presente na ocasião, registrei sua resposta em vídeo e (com sua autorização) transcrevo alguns trechos a seguir:

[...] quando a gente passou a ir pras exposições, pras feiras, as pessoas pediram para assinar porque... é... poderia alguém pegar, roubar aquela peça e dizer que era ele que tava fazendo e... aí eu comecei a pensar, assim... então... é... Eu não queria assinar porque eu não... Eu não sentia que aquilo era meu... Por exemplo, eu faço uma moringa dessa daí [aponta para uma fotografia de uma peça que ele fez], mas não é um... Não é um conhecimento meu, eu aprendi as técnicas, essas coisas todas com meus antepassados, do meu povo, então eu achava que era um pouco egoísta eu colocar meu nome ali, minha assinatura, sendo que, isso daí teve várias outras pessoas mais velhas que trouxe até chegar... é... chegar no meu tempo e... e aí, uma forma foi aquela de colocar o nome sempre do meu povo também nessa assinatura: Nei Leite Xakriabá. Já teve pessoas que... pediram pra mim... patentear isso, é... Chegaram e falaram assim: ah, porque que você não... você tem que patentear isso aí porque alguém vai roubar isso. É... Vai copiar... E eu falei assim: a minha intenção é que... é... dentro da minha aldeia, mais pessoas passem a fazer isso daí... Que... Que cada vez mais tenha jovens e pessoas fazendo essas peças, porque ela [a cerâmica xakriabá] estava prestes a ser extinta e se não tivesse... é... essa contribuição das Universidades, das pesquisas, pra gente conseguir ir lá nos mais velhos, né? Muitos deles, é... morrem, e com eles vão esse conhecimento. E aí a gente trouxe... de volta... e eu não posso ir lá no cartório e registrar e dizer que aquilo é meu porque a intenção é que mais pessoas possam [es]tar produzindo.

No decorrer da sua fala, Nei Xakriabá comenta sobre a importância do seu encontro com Jaider Esbell e da confluência dos seus pensamentos em relação à autoria e à função política das artes indígenas:

[...] eu conheci o Jaider Esbell durante o mestrado, é uma pessoa que eu... me identifiquei bastante com ele, né? É... e... quando soube da morte dele, assim, eu fiquei muito triste, parecia que era alguém que eu conhecia a muito tempo... Foi uma morte assim... a gente não esperava, né? [...] ele era uma pessoa que alertava muito assim dessas questões, né, dos perigos, dessas vaidades que tem, nesse sistema da arte. Ele montou essa exposição lá no Museu de Arte Moderna, mas ele brigou muito com... é... os diretores de lá porque... ele... foi convidado pra fazer uma exposição, e eles queriam uma exposição individual dele, mas ele queria trazer um coletivo, né? Trazer mais artistas indígenas pra essa exposição; conseguiu trazer, mas ele não conseguiu financiamento, então... o cachê, o transporte desses trabalhos, mais de 30 artistas indígenas, foi tudo... ele que... pagou do próprio bolso [...]. E acho que tudo isso mexeu muito com ele [...]. Mas essa exposição dele, ele fez isso com o dinheiro da própria arte dele que ele vendia, e... assim, ele... era, um assim... passou a ser uma referência pra mim. [...]

Eu conheci ele em 2020, de forma *on line*, durante o mestrado, mas as coisas que ele falava... eu via que batia muito com o que eu tinha colocado lá no processo de seleção que eu escrevi, um memorial, e no memorial eu coloquei lá os porquê que eu queria fazer o mestrado e... eu via que tinha tudo a ver assim com essas questões, essa coisa do artivismo na arte, é... essa coisa de que... esse papel pedagógico mesmo que a arte tem, que a arte indígena, ela... ela tem isso como uma ferramenta mesmo de luta, né, de levar informação mesmo.

Observando apenas esses dois exemplos muito significativos citados acima, tiramos que a atuação intelectual dos artistas indígenas no cenário atual provoca uma verdadeira revolução cultural tanto nas aldeias como no contexto geral da sociedade envolvente – no sistema das artes, no universo acadêmico e mesmo no campo “abstrato” da conceituação, das ideias. Muda a concepção do próprio conceito generalizante de “arte indígena”. A arte indígena contemporânea faz um movimento que vai da invisibilidade da autoria à importância do protagonismo dos artistas indígenas. Constitui-se como uma espécie de “etnogênese artística”, até porque surgiu muito em função da luta política travada pelos indígenas desde a colonização até os dias de hoje. Nas palavras de Jaider Esbell:

No tocante à conjuntura, é o protagonismo que permite revelar em mídia aberta que a notabilidade dos índios artistas ou escritores são frutos da resistência secular de seus ancestrais. A luta dos mais velhos, a luta dos antigos, que inclui, sim, manter-se invisível como estratégia, como agora exigem manter-se em visibilidade para não ficar soterrado, à parte dos grandes eixos gerais, a grande política, a luta de poder com poder. Em sentido mais prático, o aparelho estatal prepara medidas drásticas para o pouco alcançado, a negação definitiva do acesso à terra, as revisões e suspensões dos direitos adquiridos, a negação ao direito do amplo manifestar-se, numa nova onda de criminalização e sentenças para os plenos atos de fé e espiritualidade nestes mesmos canais de mídias onde providencialmente alguns furam os cercos e alardeiam que é possível mas é preciso lutar (Esbell, s/d-2014, p. 89-90).

Jaider Esbell, acompanhado de todos os indígenas que tem atuado nos cenários artístico e midiático contemporâneos, destaca o papel das “novas tecnologias” como mecanismos de expressão e arma política. Entendemos que esse processo começou há bastante tempo, desde que os indígenas passaram a ter maior domínio do uso do discurso falado e escrito em língua portuguesa do Brasil – uma “tecnologia linguística” adotada por eles, com função eminentemente didática (de compartilhamento de suas culturas e visões de mundo) e política (utilizada na luta pelos seus direitos).

A oralidade sempre foi uma forma de expressão cultural, de organização social e de manutenção das memórias ancestrais fundamental entre todos os povos indígenas. A grande mudança que vem acontecendo nesse âmbito, em tempos presentes, é a amplificação dessas vozes indígenas através dos canais de comunicação de massa, desde a televisão e o rádio (que prevaleciam até o século XX) até as mídias digitais e meios virtuais (na internet)

que passaram a dominar os processos comunicacionais neste início de século XXI; sem deixar de lado a importância do registro escrito dos discursos dos indígenas na forma textual, em português ou outras línguas de origem ocidental, publicados tanto nos meios digitais quanto em livros físicos.

É sempre necessário lembrar que os indígenas dominaram e utilizaram modos próprios de escrita (os quais devemos reconhecer e buscar compreender em diversos níveis possíveis de aprofundamento), desde milênios atrás, porém, a “invenção” da chamada “Literatura indígena” aos moldes da literatura e da escrita que reconhecemos “no Ocidente”, data dos anos 90 do século XX, como consequência da constituição do Movimento Indígena do final dos anos 80, conforme narra Kaká Werá Jecupé com riqueza de detalhes nas passagens a seguir:

Eu entendia já naquele momento que nós tínhamos que conseguir de alguma maneira o apoio da sociedade não-indígena. Era muito importante a relação entre os diversos povos, as diversas culturas indígenas, construir uma unidade nessa diversidade. Isso já era o que a União das Nações Indígenas estava fazendo, muito por conta do apoio naquela época do Mario Juruna [primeiro indígena eleito Deputado Federal na história do país, com mandato entre 1983 e 1987], de todo o trabalho que o Mario Juruna realizou. Mas eu sentia que a gente tinha que dialogar com a sociedade não-indígena e conseguir parceiros na sociedade não-indígena. E para conseguir esses parceiros a sociedade não-indígena tinha que conhecer as nossas culturas. A nossa cultura era uma desconhecida até então. Ainda hoje ela é desconhecida por uma grande parcela da sociedade. Na época era mais ainda (Jecupé, 2017, p.23).

[...] Mas já, naquele momento, eu tinha a noção de que promover a cultura indígena não era promover o folclore e não era promover o exotismo. Nós queríamos promover a realidade da cultura indígena em muitos níveis, até mesmo aspectos não reconhecidos inclusive no meio antropológico, que eram exatamente os povos, comunidades, famílias e pessoas indígenas que habitavam há décadas as grandes cidades. [...] E até então, os índios eram apresentados como quase extintos, ou como se os únicos que restaram eram os amazônicos, afastados da civilização. E a gente percebeu a necessidade de mostrar para a população essa diversidade e essa realidade desafiadora, que é ser índio, manter seus valores, seus princípios, assimilar outros conhecimentos, outros modos de vida, e sobreviver no meio urbano (Jecupé, 2017, p.24).

Naquela mesma época, em nossos encontros na aldeia Guarani, eu conversava muito com Daniel Munduruku. Ele já era educador, formado em filosofia, e dava aula em escola pública. A gente conversava muito sobre como encontrar maneiras de potencializar esse trabalho de difusão. E tanto ele quanto eu gostava muito de literatura. Eu já estava ensaiando meus primeiros escritos literários. Então nós sonhamos, naquela época não era criar um movimento de literatura indígena, mas em usar a escrita para falar das nossas culturas. Para falar diretamente. Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio, sobre os povos indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor. Não que eu ache que isso seja uma coisa errada. Mas eu achava que na medida em que nós nos tornássemos protagonistas das nossas próprias vozes, isso poderia gerar uma força muito grande, uma

estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade. E também para a sociedade ouvir diretamente a voz de um intelectual, de um cidadão, de um pensador, de um curador, de um contador de histórias vindo de um povo indígena. Na verdade, não é que isso represente alguma coisa nova. A tradição indígena é uma tradição literária, é uma tradição poética, é uma tradição artística. Os nossos contadores de história são imprescindíveis na coesão das comunidades. Todas as culturas indígenas prezam os seus narradores, os chefes narrativos, os contadores de história. Eles que dão coesão pela memória. Então traduzir isso para a escrita era uma questão de habilidade técnica. Uma questão de aprender a ler e escrever, de aprender a codificar o pensamento, o conhecimento, na linguagem escrita. É como aprender uma nova língua.

Quando você escreve um livro, você pode divulgar as suas ideias com mais agilidade. Naquela época a gente tinha que percorrer diversos bairros, diversas cidades, e tomava muito tempo para levar a nossa mensagem de uma maneira oral. [...] E o livro multiplica as possibilidades. Era esse o nosso pensamento na época. E foi assim que em 1993 saiu então o meu livro, “Todas as vezes que dissemos adeus”. E na sequência também sai o livro do Daniel Munduruku, “Coisas de índio”. Com o passar do tempo, nós começamos a fomentar que outros parentes também escrevessem, trouxessem sua capacidade narrativa, que é grande, que é da natureza das culturas, para a escrita. E isso foi ganhando um organismo, foi se irradiando de maneira orgânica. O Daniel Munduruku tem um grande mérito nisso, porque alguns anos depois ele conseguiu um suporte, um apoio para fomento das escrituras indígenas, que foi a parceria que ele fez com a Fundação Nacional do Livro Infante-Juvenil. Nós também escolhemos o cenário de atuação: escolhemos o modelo de conversar com a criança, de conversar com o jovem, porque eles são mais livres de preconceitos do que os mais velhos. As crianças são muito mais abertas ao aprendizado, a ouvir a diferença, muito mais curiosas do que os mais velhos. Então isso também foi uma estratégia. E também porque os nossos mitos de origem, as nossas cosmovisões, as nossas fábulas têm muito a ver com esse universo infante-juvenil. Essa foi uma estratégia construída não teoricamente, mas que foi se fazendo organicamente ao longo dos anos.

Com o passar do tempo, de tantas pequenas ações em muitos lugares, foi se formando uma gama grande de escritores de diversas culturas. Eu creio que nós temos assim mais de 20 povos indígenas representados através de escritores das suas respectivas culturas. E a semente disso nasceu exatamente nas nossas conversas numa pequena aldeia na periferia de São Paulo, do povo Guarani (Jecupé, 2017, p.25-28).

Na já mencionada tese, “*As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena*”, a doutora em Teoria da Literatura, Livia Penedo Jacob, também diz que a “autoria indígena” surge como uma conquista do Movimento Indígena, porém, ao contrário da literatura canônica, que canoniza uma imagem idealizada do “índio brasileiro”, a literatura produzida pelos próprios autores indígenas ainda está às margens, não ocupa o centro até hoje, e é pouco conhecida do grande público.

Eu acho importante ressaltar que a literatura indígena tem alguns pontos em comum com a própria literatura periférica, porque é uma literatura, também “marginal”, de alguma forma é uma literatura marginal, marginalizada, e que tem uma preocupação muito forte com as questões éticas, com a ideia de democratizar o país, muito mais do que uma preocupação estética ou de fazer parte de um movimento em que todo mundo siga uma mesma estética... Não existe isso, nem na literatura marginal, nem na literatura indígena. Então, nós temos um apelo político muito forte, temos uma presença da oralidade muito forte nessas duas modalidades literárias.

E são literaturas que afrontam o *mainstream*, elas questionam até mesmo essa noção de literatura canônica, muitos [autores] sequer querem fazer parte do cânone. Não interessa muito essa questão [...]. O pessoal quer produzir [...], quer ter alcance, então, tem uma preocupação muito mais social do que necessariamente acadêmica.

Contesta a noção de literatura porque nós temos também uma ideia de literatura [...], como “a arte é inútil”, a gente tem essa noção ocidental de que a arte não tem qualquer função, e a literatura por si só também não tem nenhuma função – essa é a ideia que tá nas obras que figuram no nosso cânone; não necessariamente essas obras têm alguma função. E a literatura indígena no geral tem uma função. Não todos os autores, mas muitos deles pensam numa função pedagógica pra essa literatura. Pensam numa função de modificar o mundo, de democratizar o país [...]. Isso vem das próprias culturas indígenas, porque os mitos são, em essência, etiológicos [...], se prestam a instruir o grupo. Os mitos, eles muitas vezes trazem histórias e [...] ali, além de ter uma história do povo, tem também um ensinamento [...]. O mito é muito complexo, nesse sentido, e a arte indígena por si também é muito complexa, ela não é, não se presta necessariamente só à apreciação. Nós temos, por exemplo, bancos indígenas que são obras de arte, eles também são bancos e são verdadeiras esculturas e você pode usar e sentar nesse banco..., isso é completamente alheio às culturas ocidentais, porque, o que você tem no museu aqui, você não pode nem tocar, você não pode chegar perto, você não pode tocar, muito menos sentar – isso seria uma verdadeira heresia.⁴¹

A autora faz referência à tese de Daniel Munduruku – *O caráter pedagógico do Movimento Indígena brasileiro* (defendida na Faculdade de Educação da USP em 2010 e publicada como livro em 2012)⁴², para destacar que o próprio Movimento Indígena se propôs a educar a população brasileira e a “pacificar o branco”, penetrando na nossa população não-indígena através literatura infantil, da criança, mais “curiosa” e “aberta”, por não conhecer por completo os preconceitos que vigoram na sociedade. Diz que a associação da literatura indígena com a infância é algo “natural”, pelo fato de as histórias indígenas se vincularem com o universo mítico, interpretado como “fantasioso”. No entanto, na visão da pesquisadora, essa ligação também é fruto da ignorância, da falta de conhecimento sobre as culturas indígenas e, dessa maneira, a sociedade brasileira entende suas expressões literárias como “fábulas”.

[...] estamos falando de culturas que não vêm as artes e não vêm a literatura como nós vemos. Então, não existe necessariamente classificação etária pra mitos, ou pras histórias indígenas, não se pensa necessariamente que é para crianças ou é para jovens ou é só pra adulto, porque são culturas que vêm o mundo de uma maneira diferente.⁴³

No artigo *A literatura indígena e o reencantamento dos corações*, Edson Kayapó, afirma que a prática da escrita literária entre os indígenas contemporâneos é um

⁴¹ Transcrição da fala de Livia Penedo Jacob durante a conferência *O indígena e a literatura: do outro ao nós*, na sede da Academia Brasileira de Letras. 19 set. 2023. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QBqyE-iM5TM>> Acesso em: 30 jan. 2024.

⁴² Cf: COSTA, 2010; MUNDURUKU, 2012.

⁴³ *Idem* à citação n.41.

dos principais recursos utilizados para continuar as lutas dos seus antepassados, que “já fizeram a parte mais difícil do caminho e já abriram a picada pela qual devemos seguir” (Brito, 2013, p. 31). Nas suas palavras:

Nós, escritores indígenas, estamos dotados de uma missão que numa perspectiva espiritual nos autoriza a sermos porta-vozes dos nossos antepassados. Nesse sentido, a nossa missão está muito além de rever a opressora história oficial brasileira. Buscamos contar “outras histórias” para afirmar que estamos aqui, que não fomos exterminados, que a nossa população vem aumentando significativamente e que continuaremos ressignificando o nosso jeito de ser (Brito, 2013, p. 32).

A literatura indígena reafirma o nosso jeito de ser, demonstra que os antepassados estiveram abrindo o caminho, e que hoje estão iluminando o caminho no presente e indicam o caminho para o futuro dos nossos povos. Nossa literatura põe nossas tradições em movimento pleno, demonstrando que não somos e nem poderíamos ser os mesmos indígenas que os portugueses encontraram em 1500. Nossas tradições se atualizam e reatualizam constantemente (Brito, 2013, p. 34).

Dessa maneira, o escritor deixa bastante explícito o fato de que os indígenas, apesar de referenciados nas suas próprias tradições, sempre se articularam em diálogo com as inovações e questões do presente, mirando suas (re)existências futuras. E, nessa perspectiva, fazendo uso político da literatura, sempre procuraram questionar preconceitos e desqualificações impostos a eles pela sociedade ocidental envolvente, que criou visões distorcidas e/ou tentou apagá-los da nossa História.

A literatura indígena nos fortalece, enquanto escritores, põe em diálogo os nossos conhecimentos com os conhecimentos dos não-índios, apresenta “outras histórias do Brasil”, rejeitadas e silenciadas pela história oficial e propõe o reencantamento do mundo como possibilidade de estabelecimento de relações sócio-ambientais tranquilas e respeitadas entre todos: pessoas, terra, animais, vegetais, ar, águas e espíritos (Brito, 2013, p. 35).

Nossa literatura é um instrumento de defesa e de justiça junto aos nossos povos, é também uma produção que colabora de forma efetiva para o fortalecimento e valorização do nosso jeito de ser, além de ser lição de encantamento para o mundo em crise (Brito, 2013, p. 31).

E para que não reste dúvidas da importância da literatura, do domínio da escrita, como arma política no contexto cultural dos próprios indígenas contemporâneos, trouxe, a seguir, um pequeno trecho da fala introdutória de Sônia Guajajara num evento de lançamento de um “pacote para os povos indígenas” à época do governo de Dilma Rousseff, ocasião na qual a líder política Guajajara manifestou insatisfação pela demora na escuta das

demandas dos indígenas e entregou, à então Presidenta da República do Brasil, uma “Carta dos Povos Indígenas”⁴⁴.

Ontem, ao sermos convidados para este ato, nos pediram para vírmos “paramentados”. E aí ficamos pensando: que paramentos são esses? Cocar? Tanga? Colares? Porque nossas joias naturais nós já usamos diariamente, então, em homenagem aos nossos parentes que não tem terra, não tem florestas para produzir seus “paramentos” tradicionais, viemos com paramentos modernos, que são nossas ideias, nossas palavras, nossas letras. E, expressando o nosso pensamento, segue a nossa carta, concordando que um país rico de fato deve ser um país sem pobreza e com justiça e igualdade para todos os brasileiros (Guajajara, 2012-2018, p. 41).

Consideramos que, nessa manifestação pública em Brasília, Sonia Guajajara realiza uma fala tão performática quanto aquela de Ailton Krenak discursando pela inclusão dos direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988 enquanto se “paramentava” pintando a face com tinta negra de jenipapo. Ambos “invocam” e incorporam, de fato, seus “paramentos”. Só que Sonia Guajajara surpreende ao expressar publicamente uma equiparação entre os “paramentos” indígenas tradicionais (cocar, tanga, colares...) e o que ela chamou de “paramentos modernos” – ideias, palavras e letras. Esse movimento de ideias ganhando novas formas – a fala e a escrita aos moldes do Ocidente, para além das tradições circunscritas ao universo indígena –, no sentido de compor discursos políticos é, justamente, uma das características principais da literatura indígena e da arte indígena contemporânea como um todo.

A literatura foi também a primeira expressão de arte que veio a público, adotada por Jaider Esbell – representante “emblemático” da Arte Indígena Contemporânea no Brasil. Um pouco de sua história (espelho contemporâneo da história dos muitos artistas indígenas e, de um modo mais geral, das histórias das milhares de vidas indígenas afetadas pela “invenção” do Brasil...) é narrada na apresentação do volume da coleção “Tembetá” dedicado a ele, resumida nos trechos reorganizados a seguir:

Jaider Esbell é um artista múltiplo, transita por diversas mídias, alia arte, vida e ativismo, além de ter se tornado uma inspiração e referência para muitos indígenas e não-indígenas também (Nina Vincent, *in*: Esbell, s/d, p 07).

Com seu povo, os Macuxi, tem uma relação de respeito e parceria, além de um profundo sentimento de pertencimento. Percebi a força de seu vínculo ao visitar com ele uma das comunidades da Terra Indígena Raposa Serra do Sol no estado de Roraima. Essa é a terra conquistada pelos Macuxi, Wapixana, Ingarokó, Taurepang e Patamona após uma luta árdua desde a colonização até 2005, quando finalmente foi homologada em área contínua. Aos pés do Monte Roraima, na tríplice fronteira com a Guiana e a Venezuela, sente-se a brutalidade destas linhas artificiais de separação que atravessaram os povos indígenas. A batalha destes

⁴⁴ O documento pode ser lido na íntegra em GUAJAJARA, 2012-2018, p. 41-44.

povos se tornou um marco na história do movimento indígena e do Brasil, país que ignora sistematicamente os direitos dos povos originários. A luta contínua por reconhecimento e manutenção do direito à terra e a uma vida digna marca profundamente a trajetória e os trabalhos de Jaider Esbell.

Suas primeiras aventuras artísticas se deram na literatura. Dos mitos e histórias que escutou de seu avô na infância, surgem contos, “neo-mitos”, bricolagens de personagens e acontecimentos transformados por sua poética autoral. Com o tempo sua escrita ganha mais propriedade e transita por gêneros e registros, do mais coloquial ao mais rebuscado, do humor desbundado à reflexão filosófica. A perspectiva indígena permanece, mas os assuntos se diversificam. Depois de receber um Prêmio da Funarte para sua primeira publicação, publicou mais dois livros e tem outros a caminho, além de escrever para revistas e outros meios de divulgação na internet.

Nas artes visuais, vem desenvolvendo um estilo próprio de desenho e pintura, elegendo algumas técnicas favoritas, como o uso da caneta Posca em papel preto, mas sempre aberto à inovação e ao improviso. Seu traço é decidido, veloz e abundante. Sua criação bebe na fonte, busca as raízes, mas não tem receio em alçar vôo e partir pra longe. A cosmologia macuxi aparece com força, sempre retrabalhada de forma íntima e pessoal.

Daí vem sua empreitada de transformação de Makunaima, uma das figuras míticas Macuxi, que tanto povoa o imaginário moderno brasileiro por ter sido personagem central da obra de Mario de Andrade. Mas o Makunaima de Esbell é outro. É o dos Macuxi, mas é também o seu próprio, seu avô, um ser amplificado, fonte de inspiração, sabedoria, conhecimento e um companheiro em suas viagens. Desta forma, trazendo Makunaima, os parixaras, e tantos outros seres que povoam o mundo Macuxi, trabalha uma atualização da cosmologia e uma relação com a memória e a identidade (Nina Vincent, *in*: Esbell, s/d, p. 09-11).

Neste contexto, a produção de Jaider Esbell se transforma em ativismo político e atesta a contemporaneidade, dinâmica e vivacidade das culturas indígenas, desconstruindo estereótipos do indígena parado no tempo, necessariamente isolado e que produz objetos reproduzidos de acordo com uma tradição coletiva estática e sem autoria. Jaider Esbell é um grande expoente e impulsionador da Arte Indígena Contemporânea no Brasil, surgido em meio a disputas de narrativas, inserindo-se em um campo do qual se exige conhecimento, mas que também se espera poder criticar e reinventar, produzindo uma arte que se nutre do passado, finca os pés no presente e está sempre de olho no futuro (Nina Vincent, *in*: Esbell, s/d, p. 09).

Desde 2016 tomou como missão de vida levar sua arte para os mais diversos recônditos dentro e fora do país. Com sua capacidade impressionante de articulação, parte para viagens que espalham e alimentam seu fazer artístico. Não são poucos os artistas que encontram no deslocamento, no desbravar de espaços distantes dos seus, inspiração para sua criação. Vários, inclusive, procuram comunidades indígenas e se encantam com modos de viver e fazer tão “exóticos”. A trajetória de Jaider Esbell subverte este movimento: agora é o indígena, artista, que viaja por aí, levando seus pensamentos e trabalhos, suas provocações e propostas. Em seu rastro desfaz-se o estereótipo do indígena isolado e aparece o indígena conectado, que segue tecendo redes de relações, criando conexões nos mais diversos níveis, através da arte. Sua itinerância corajosamente autônoma passa por aldeias, escolas, museus, cidades do Brasil e do exterior, mata, roça, rua, rio, prédio, ponte, lixão. Com ele todo lugar é rico, toda hora é trabalho, toda arte é vida. [...] A facilidade com que inicia um novo desenho e com que escreve um novo texto é impressionante. Isso pode acontecer com o bloco de papel canson apoiado numa mesa de jantar, ou digitando reflexões profundas na pequena tela de um smartfone. Todo momento é propício para a criação e a comunicação. As emoções estão sempre à flor da pele, ou, como ele diz [...], “à flor da terra”. Nessas terras que Jaider não cessa de percorrer (Nina Vincent, *in*: Esbell, s/d, p. 11-12).

Hoje vemos cada vez mais indígenas produzindo arte a partir da incorporação de técnicas, materiais e referências aprendidas no contato com a cultura ocidental.

Suas obras diferem dos objetos de uso cotidiano e ritual produzidos nas aldeias fabricados para outros fins que não a simples apreciação e que, muitas vezes vão parar em museus etnográficos, retirados de seu contexto original, inseridos à revelia nos padrões ocidentalizados de museu/arte. No caso de criadores como Jaider Esbell, trata-se da produção de obras criadas com a intenção de serem exibidas, de serem arte, assinadas por eles como artistas. A afirmação da autonomia do indivíduo é importante para romper com a noção simplista das culturas indígenas como puras coletividades (Nina Vincent, *in*: Esbell, s/d, p. 08).

No entanto, como podemos perceber nas falas do próprio Jaider Esbell, não se rompe a conexão entre o indivíduo artista indígena e seu povo, sua coletividade. E, ainda que as obras sejam autorais, assinadas e feitas para exibição, o que fundamentalmente as caracteriza é o discurso político, ainda suas funcionalidades, suas intencionalidades em provocar reações que vão do contexto indígena (individual/coletivo) ao âmbito mais geral (regional, nacional, mundial).

A própria adoção da expressão “Arte Indígena Contemporânea”, com todas as suas inovações conceituais e materiais, constitui uma nova tecnologia, através da qual os artistas indígenas se projetam no campo das artes, da política e da transformação cultural. Essas novas tecnologias, entendidas da maneira mais ampla possível, não são apenas adotadas pelos indígenas, mas instrumentalizadas por eles estética e politicamente em função das suas necessidades – movimento que reafirma o caráter funcional da arte indígena e remete a uma “antropofagia cultural” reapropriada ao ser colocada em prática pelos próprios artistas indígenas, que usam tudo que têm à sua disposição por onde transitam no mundo contemporâneo para construir suas obras, sem perder a conexão com suas origens ancestrais e devolvendo para as sociedades que entram em contato com suas expressões artísticas “leituras” muito particularizadas dos temas que abordam, em decorrência das suas bases culturais, das suas visões de mundo, cosmologias, epistemologias...

Então, é preciso deixar claro que é “arte indígena contemporânea” e não “arte contemporânea indígena”. Eu fujo de explicar muito a segunda e tento explicar a primeira, a arte indígena contemporânea. Ela soa com muito conforto, de entender que a arte sempre esteve entre os índios e hoje ela não ressurgiu, mas, através da força dos próprios artistas, e da conjuntura que eles são colocados e levados a argumentar, de que ela é contemporânea, e quando ela se argumenta de ser contemporânea, e antes de ser contemporânea ela é indígena, ela automaticamente traz no seu arcabouço todo esse reflexo ancestral, milenar, mitológico e espiritual. Quando se diz que é arte contemporânea indígena, parece que ela vem de fora e quer se indianizar aqui com a gente, vinda de um ambiente externo, como se entre os índios não existisse antes. E chegou junto e quer meio que fazer parte, meio que na marra, não sabendo exatamente em que conjuntura. Por isso é importante sustentar que é arte indígena contemporânea, porque a arte sempre esteve entre os índios, e hoje quando se argumenta da palavra “contemporânea”, ela se veste, ela capta junto dos seus argumentos essa necessidade inclusive de ser comercial. É uma arte de provocação, de promoção e de fortalecimento da cena e das identidades indígenas contemporâneas. A venda é uma segunda atividade e não deixa exatamente de ser necessária, porque, volto a dizer, vivemos num contexto

urbano, num contexto de capitalismo, somos autônomos e pensar um trabalho conjuntural sem dinheiro fica inclusive anti-pedagógico, anti-didático.

A arte indígena contemporânea entra com esse desafio grande de convidar o próprio índio a pensar-se numa realidade atual. Porque existe de fato uma saída muito simplória, de olhar a diversidade indígena como um único, um comum. Um grupo de pessoas que vive na floresta e querem sobreviver e lutam para sobreviver. Há uma simplificação nesse sentido. A arte indígena contemporânea provoca o próprio índio a pensar, e inclusive a pensar uma coisa além da autonomia coletiva, que é a autonomia do indivíduo, que é uma coisa que não é muito pensada originalmente nessas culturas. Não pensam o indivíduo, o próprio cidadão indígena, como se ele nunca tivesse necessidades individuais. Ou ainda sustentar uma argumentação de cultura, do termo “cultura”, quando esse próprio termo “cultura” não é esmiuçado entre os próprios representados, ou seja, as diversidades indígenas (Esbell, s/d-2017, p.49-51).

Assim, as artes indígenas de ontem e de hoje são um legado cultural desses povos para a humanidade e uma via de comunicação estabelecida, criando pontes e caminhos de diálogo entre sistemas de pensamentos diversos, por exemplo, entre a epistemologia ocidental hegemônica e as epistemologias indígenas. Se soubermos enxergar, podemos reconhecer esses caminhos nas pinturas rupestres que ainda vemos como marcos dos mais antigos territórios indígenas, nos padrões gráficos que aparecem na cestaria, na tecelagem, na pintura dos próprios corpos indígenas, nas técnicas de confecção da cerâmica arqueológica ou daquela produzida por grupos viventes e nas artes indígenas contemporâneas, que incorporam materiais e processos da sociedade envolvente nas suas produções e que, não por isso, são “menos indígenas”.

Nesse sentido, as artes indígenas são “pistas” (remetendo à epígrafe de Jaider Esbell que abre este capítulo) para acessarmos o todo imenso da História Indígena, desde o início das suas territorializações na nossa paisagem geográfica à ocupação de “territórios contemporâneos”, como as Universidades, as instituições políticas, os meios virtuais e o sistema das artes. Os objetos e processos de arte indígenas (tanto quanto as próprias pessoas que os criaram, para lembrar aqui da “quase equivalência” entre ambos, de acordo com o pensamento de Alfred Gell)⁴⁵, constituem fontes historiográficas de primeira mão,

⁴⁵ Posteriormente à publicação de *Arte e Agência* (Gell, 2018. Primeira edição em 1998) o também antropólogo britânico Tim Ingold publicou trabalhos críticos à própria ideia de “objeto”, base do pensamento de Alfred Gell, propondo, no seu lugar, o uso do conceito de “coisa”, a partir da filosofia de Heidegger. No artigo “Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais” (2012, p. 33), Ingold explicita, textualmente, sua intenção de “enterrar para sempre o chamado ‘problema da agência’” dos objetos proposto por Gell, focando, justamente, no processo de produção das coisas (e não nos objetos finalizados em si), movimento que integraria sua proposta de uma “Antropologia ecológica”, onde pessoas e coisas se relacionam em processos contínuos de “emaranhados criativos”. Bem, não é de estranhar que Ingold queira “sepultar” as teorias do seu colega Alfred Gell... Como vimos no primeiro capítulo desta tese, é prática recorrente entre os acadêmicos ocidentais esse tipo de disputa que remete à violência, que cria contendas, “parte para a briga”, simula “lutas teóricas” nas quais determinado pensador/autor demonstra ganas de aniquilar, ou “fazer desaparecer” seus pares, visando comprovar a maior eficácia das suas teorias e se colocar no “topo do pódio” do sucesso intelectual. Porém (contrariamente ao que eu suponho que ele gostaria), vejo o pensamento de Ingold como uma continuidade, ainda que propositalmente antagônica, às

produzidas pelos próprios indígenas, seja em contextos mais coletivos (sem autoria identificável) ou individuais (assinadas por artistas indígenas).

Mas não é possível compreender estas obras apenas a partir de referenciais ocidentais de arte e estética, uma vez que são profundamente ligadas a outras tradições de pensamento e regimes de produção de imagem. São criações que dialogam com o referencial cultural, cosmológico e estético de suas culturas de origem, tensionando as fronteiras tanto da cultura material e imagética tradicional dos povos indígenas quanto o campo estabelecido da arte. Usando telas, pinturas, desenhos, filmes, fotografia, design gráfico, performances, música de todos os gêneros, cada artista cria seu universo próprio e sua maneira de se relacionar com as referências cosmológicas, ancestrais, espirituais e as práticas expressivas ameríndias, articulando-as e confrontando-as às referências consideradas “dos brancos”. Esse movimento acompanha também o acesso à universidades e pós-graduações, o fortalecimento da voz indígena na política, nos movimentos sociais e demais espaços de fala (Nina Vincent, in: Esbell, s/d, p. 08-09).

Enquanto cientistas não-indígenas trabalhando nas Universidades a partir da epistemologia ocidental hegemônica, somos privilegiados por contar, hoje, com a atuação e o acesso às produções de pensadores e artistas indígenas nos cenários intelectual, político, cultural e artístico. A literatura, a pintura, o desenho, a fotografia, a produção audiovisual, a cerâmica, enfim, todas as expressões da Arte Indígena Contemporânea, são cartografias: demarcam e apontam trilhas de acesso no movimento de criarmos, juntos, um caminho transcultural e transepistêmico que tem o potencial de revolucionar os nossos sistemas de pensamento, nossas abordagens, nossas produções, nossas formas de atuação no mundo e, assim, repercutir na sociedade de várias maneiras⁴⁶. Para tanto, precisamos aderir à trajetória que vem sendo construída pelos artistas indígenas – a Arte Indígena Contemporânea nasce reverenciando e referenciada nas expressões das suas ancestralidades mais recuadas no tempo, reconhece precedentes históricos como marcos de sua constituição e propõe uma autêntica revolução cultural em tempos presentes:

Definitivamente, a juventude indígena artista do Brasil vem com todas as forças a que acessam ao entregarem seus talentos sem reservas a uma sabedoria maior. Hoje surgimos desenhando a política tão bem ilustrada por Ailton Krenak em sua performance de pintar o rosto com jenipapo no Palácio do Planalto, ao defender o indígena na Constituição de 1988. A arte indígena contemporânea vem juntamente com tudo o que há de tecnologia. O livro de Davi Kopenawa Yanomami – *A queda do céu* – é uma bíblia. Temos o Coletivo Maku, com exposição na Fundação Cartier, em Paris. No salão da Bienal de Arte Naïf do Sesc Piracicaba-SP, o maior do país, temos Carmézia Emiliano como mulher artista mais premiada. Carmézia é indígena Makuxi e está totalmente absorvida pelo sistema de arte internacional. Embora seja grande em seu fazer, a artista é pouco conhecida e mesmo a arte naïf

teorias de Gell. Ou seja, penso que sem a obra de Gell, talvez Inglood não tivesse elaborado seu pensamento ao nível que chegou. De qualquer maneira, o que Inglood propõe também nos interessa aqui e falaremos mais detidamente sobre sua obra no último capítulo desta tese, quando ela ajudará a explicar o conteúdo ali registrado e discutido.

⁴⁶ Falaremos mais objetivamente sobre algumas propostas nesse sentido no último capítulo desta tese.

continua em uma posição periférica em relação ao eixo do sistema. Em 2016, tivemos três artistas indígenas indicados ao Prêmio PIPA. Desse feito temos eu, Jaider Esbell, como vencedor do Prêmio PIPA 2016, e Arissana Pataxó em segundo lugar. Também foi indicado Ibã Sales Hunikuin representando o coletivo Maku. Essas evidências são pontos fundamentais para todos os atentos que buscam estar a par desse encontro de sistemas. Devo dizer que meu atuar ecoa para um sentido de arte que puxamos para nós indígenas em relação ao grande mundo. Fazemos política de resistência declarada com a arte em contexto contemporâneo aberto. Em contexto fechado, ressignificamos nossas estruturas culturais e sociais com arte e espiritualidade em mútuo alimentar de energias para compor a grande urgência de sustentar o céu acima de nossas cabeças (Esbell, s/d-2018, p. 131-132).

A trajetória de Jaider Esbell, principal articular do movimento da Arte Indígena Contemporânea, sempre “paramentado” com seus discursos falados, escritos e visuais muito fortes, performando o tempo todo sua arte política e visualmente riquíssima, nos lembra daquela outra canção de Caetano Veloso – *Um Índio*, lançada no álbum coletivo *Doces Bárbaros – Ao Vivo* (do qual participavam também Gal Costa, Gilberto Gil e Maria Bethânia), em 1976, que diz:

Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante
De uma estrela que virá numa velocidade
estonteante
E pousará no coração do Hemisfério Sul, na
América, num claro instante
Depois de exterminada a última nação indígena
E o espírito dos pássaros, das fontes de água límpida
Mais avançado que a mais avançada das mais
avançadas das tecnologias

[...]

Um índio preservado em pleno corpo físico
Em todo sólido, todo gás e todo líquido
Em átomos, palavras, alma, cor
Em gesto, em cheiro, em sombra, em luz, em som
magnífico
Num ponto equidistante entre o Atlântico e o
Pacífico
Do objeto-sim resplandecente descerá o índio
E as coisas que eu sei que ele dirá, fará
Não sei dizer assim de um modo explícito

Virá
Impávido que nem Muhammad Ali
Virá que eu vi
Apaixonadamente como Peri
Virá que eu vi
Tranquilo e infalível como Bruce Lee
Virá que eu vi
O axé do afoxé Filhos de Gandhi
Virá...

Porém, ainda que represente toda a potência do “índio” descrito pelo tropicalista, diferentemente desse “índio oco”, preenchido de idealizações messiânicas, comportamentais

e culturais produzidas pela perspectiva ocidental dentro da qual nasceu a letra da canção, Jaider Esbell, assim como Ailton Krenak, Cacique Babau, Cacique Raoni, Célia Xakriabá, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa Yanomami, Edson Kayapó, Kaká Werá Jecupé, Nei Xakriabá, Sônia Guajajara..., e tantos outros representantes da nossa diversidade indígena estão aqui agora, em tempos presentes, nos mostrando que “o índio” está ficando para trás na nossa História, deve ser mesmo superado e dar lugar, definitivamente, ao indígena real, de carne-e-osso-e-intelecto-e-espírito, sujeito pensante e atuante, dono de si e de suas decisões, ator protagonista da sua história, cidadão íntegro e completo nas suas circunstâncias, “fragilidades”, peculiaridades e potências. Aí sim, quando conseguirmos compreender esse indígena vivo e nos irmarmos ao seu lado, se cumprirá a “profecia” da última estrofe da canção, onde o compositor é bastante assertivo:

[...]
E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio!...

Se o óbvio ainda não ficou visível, a “resposta poética” de Ellen Lima Wassu, traz, definitivamente, tudo à tona:

nova mpb

duvido que um índio descerá
por uma estrela
ele vai brotar do chão.

(Wassu, 2023, p. 48)

...

É para “sustentar o céu acima de nossas cabeças”, não apenas das “cabeças indígenas”, mas das cabeças de todos nós, brasileiros, que nossos artistas e pensadores indígenas colocam como pauta recorrente das suas produções atuais a questão territorial, principalmente a ameaça da tese do marco temporal sobre os territórios indígenas e todas as suas riquezas culturais e naturais constitutivas, que são as maiores riquezas que o país tem, de fato. A luta política assumida pelos artistas indígenas em tempos presentes, tendo a arte e a comunicação como armas, repercutiu, finalmente, no julgamento considerado histórico que resultou na anulação da tese do marco temporal pelo Superior Tribunal Federal - STF, iniciado no dia 21 e finalizado no dia 27 de setembro de 2023. Mas praticamente não houve tempo para comemorações... No mesmo dia 27 de setembro, num ato de disputa de poder e afronta à instância máxima da esfera jurídica do país, a famigerada tese entrou em pauta no

Senado Federal, agora no *corpus* do Projeto de Lei nº 2903 e foi aprovada por 43 votos favoráveis contra 21 contrários. O PL 2903 seguiu para análise do presidente da República, que vetou parcialmente seu conteúdo (inclusive a tese do marco temporal, em consonância com a decisão do STF) no dia 20 de outubro de 2023. Numa nova reviravolta, no dia 14 de dezembro de 2023 o Congresso Nacional derrubou os vetos do presidente Lula ao PL 2903, tornado agora lei 14.701/2023 e, com isso, conforme a APIB (Articulação dos Povos Indígena do Brasil), “transformaram a tese ruralista do Marco Temporal em lei e aprovaram outros crimes contra os povos indígenas”⁴⁷.

Todos os episódios narrados no parágrafo anterior se deram durante o período de tempo em que eu escrevia o presente capítulo desta Tese. Neste momento, tramita no Supremo Tribunal Federal uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) conjunta, protocolada no órgão pela APIB e pelos partidos políticos REDE e PSol⁴⁸ (– é a história acontecendo de fato, enquanto procuro abordar outras das suas passagens e, ao mesmo tempo, acompanhar o desenrolar dos acontecimentos no presente...).

Enquanto aguardamos as decisões dos embates entre as instituições políticas e jurídicas sobre essas questões cruciais, vitais mesmo, que tratam do direito aos territórios dos povos indígenas, alguns de seus representantes conquistam outros espaços, especialmente nos campos da cultura e das artes... Como utilizei a estratégia textual de abrir os capítulos que compõem esta parte da minha tese com notícias veiculadas na imprensa acerca de acontecimentos que, certamente, irão entrar para a História Indígena no Brasil, relacionando-os com os temas que abordo em cada capítulo, agora vou recorrer ao mesmo procedimento, só que, desta vez, fechando este capítulo sobre arte e história indígena, transcrevendo três felizes notícias de fatos concomitantes à minha escrita aqui, no intuito de mostrar, mais uma vez, como essas duas dimensões se integram.

O primeiro fato, transcrito a partir de matéria publicada no site da Rádio Senado, aconteceu no dia 05 de outubro de 2023, data em que, há exatos 45 anos, a Constituição cidadã de 1988 foi promulgada, uma coincidência que reveste de novas camadas de significativo esse acontecimento histórico inédito:

O escritor indígena e ativista ambiental Ailton Krenak foi eleito para a Academia Brasileira de Letras com 23 votos. O primeiro indígena na ABL vai ocupar a cadeira de número 5, que pertenceu a José Murilo de Carvalho [historiador e cientista político], morto em agosto, e Rachel de Queiroz. Disputaram com Krenak a

⁴⁷ Fonte: <<https://apiboficial.org/2023/12/14/genocidio-legislado-congresso-derruba-vetos-aprova-lei-do-marco-temporal-e-outros-crimes-contr-povos-indigenas/>> Acesso em: 02 fev. 2024.

⁴⁸ Fonte: <<https://apiboficial.org/2023/12/28/no-stf-apib-protocola-acao-e-pede-que-lei-do-genocidio-seja-declarada-inconstitucional/>>. Acesso em: 02 fev. 2024. Para acessar um histórico de notícias sobre esse e outros temas correlatos, consultar o site da APIB: <<https://apiboficial.org/>>.

historiadora Mary del Priore e o escritor, também indígena, Daniel Munduruku, que obtiveram, respectivamente, 12 e 4 votos. Ele nasceu em Itabirinha, em Minas Gerais, na região do Vale do Rio Doce. Nos anos 70, participou da criação da União das Nações Indígenas, primeiro movimento de expressão nacional, que enfrentou resistência da ditadura militar. Ailton Krenak teve papel decisivo na Assembleia Constituinte e protagonizou um dos momentos mais emocionantes, quando subiu à tribuna para defender o direito à terra e o respeito às populações indígenas.

[...]

O presidente da Comissão de Direitos Humanos, senador Paulo Paim, do PT gaúcho, destacou o simbolismo da eleição de Krenak para a ABL.

A eleição do Ailton Krenak para a Academia Brasileira de Letras é uma regação [sic] [reparação] histórica e reafirma o compromisso com a representatividade. [...]

Ailton Krenak já teve obras traduzidas em 13 países.⁴⁹

A segunda notícia trata de uma exposição muito importante, tanto no âmbito das artes indígenas quanto para o sistema das artes como um todo, que está acontecendo no Museu de Arte de São Paulo até meados de 2024, conforme texto extraído diretamente do site do MASP:

O MASP, em colaboração com o Kode Bergen Art Museum [instituição norueguesa] organiza uma grande exposição coletiva intitulada Histórias Indígenas.

A mostra ocupa as galerias do primeiro andar e do segundo subsolo do MASP entre 20 de outubro de 2023 a 25 de fevereiro de 2024; em seguida, viaja para o Kode, de 26 de abril a 25 de agosto de 2024.

A exposição apresentará diferentes perspectivas sobre as histórias indígenas da América do Sul, América do Norte, Oceania e Escandinávia, por meio da arte e da cultura visual, com a curadoria de artistas e pesquisadores indígenas ou de ascendência indígena, reunindo obras de várias mídias e tipologias, origens e períodos, desde o período anterior à colonização europeia até o presente.

Apesar de seu alcance internacional e de sua amplitude temporal, o projeto não assume uma abordagem totalizante nem enciclopédica – pelo contrário. A esse respeito, é importante levar em consideração o significado específico do termo “histórias” em português, que é bastante diferente de “histories” em inglês. O termo “histórias” abrange tanto a ficção quanto a não-ficção, relatos históricos e pessoais, de natureza pública e privada, em nível micro ou macro, possuindo, assim, um caráter mais polifônico, especulativo, aberto, incompleto, processual e fragmentado do que a noção tradicional de História.

Histórias indígenas inclui oito núcleos: sete dedicados às diferentes regiões e povos da América do Sul, América do Norte, Oceania e Escandinávia, bem como uma seção temática dedicada aos ativismos indígenas em todo o mundo. Mais uma vez, o objetivo não é o de representar totalmente as vastas, complexas e múltiplas histórias indígenas de cada região em particular, mas sim o de fornecer uma visão transversal, um fragmento ou uma amostra de tais histórias em uma seleção concisa, porém relevante, de maneira que possam ser justapostas, criando diálogos entre diferentes obras, narrativas e contextos de várias partes do mundo.

A exposição será acompanhada por um grande catálogo publicado em edições separadas em português e inglês, reproduzindo as obras da mostra, bem como ensaios escritos por todos os curadores da exposição acompanhando cada uma das seções.

Histórias indígenas tem curadoria de Abraham Cruzvillegas (Cidade do México); Alexandra Kahsenni:io Nahwegahbow, Jocelyn Piirainen, Michelle LaValle e Wahsontiiio Cross (Ottawa, Canadá); Bruce Johnson-McLean (Cambera, Austrália), Edson kayapó, Kássia Borges Karajá e Renata Tupinambá, curadores-adjuntos de arte indígena, MASP; Irene Snarby (Tromsø, Noruega; Kode); Nigel Borell (Auckland, Nova Zelândia) e Sandra Gamarra (Lima, Peru), e tem a coordenação curatorial de Adriano Pedrosa, diretor artístico, MASP, e Guilherme Giufrida, curador assistente, MASP.⁵⁰

Já a última notícia, que encerra este 3º capítulo e a primeira parte desta tese, vem, literalmente, do outro lado do mundo... Fala da exposição do trabalho de ceramistas

⁴⁹ Extraído de reportagem de Pedro Pincer. 09 out. 2023. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2023/10/09/ailton-krenak-e-o-primeiro-indigena-eleito-para-academia-brasileira-de-letas>> Acesso em: 02 fev. 2024.

⁵⁰ Fonte: <<https://www.masp.org.br/exposicoes/historias-indigenas>> Acesso em: 02 fev. 2024.

brasileiros na 2ª Bienal Internacional de Cerâmica de Jingdezhen – cidade situada no nordeste da província de Jiangxi, sul da China, importantíssimo polo de cerâmica mundial, considerada a “capital da porcelana”. Entre as obras brasileiras expostas estão peças da nossa cerâmica indígena, conforme as imagens e os trechos transcritos do release oficial do evento, a seguir:



Entre 15 de dezembro de 2023 e 15 de junho de 2024 acontece a 2ª Bienal Internacional de Cerâmica de Jingdezhen. Neste evento o foco é a produção de cerâmica na América Latina. E neste contexto o Brasil é convidado de honra apresentando a mostra Cerâmica no Brasil – Do ancestral ao contemporâneo com curadoria de Tereza de Arruda. Por ocasião deste destaque a exposição foi inaugurada previamente em 17 de outubro de 2023 como parte da Feira Internacional de Cerâmica de Jingdezhen que ocorreu até 24 de outubro. Cerâmica no Brasil – Do ancestral ao contemporâneo permanece aberta para visita até 15 de junho de 2024.

A cerâmica tem forte presença no universo brasileiro nos contextos trivial, utilitário, decorativo, religioso e artístico. Desde a antiguidade até os dias atuais, há registros do uso de objetos cerâmicos como parte do cotidiano, das cerimônias e da ornamentação. Na superfície, uma profusão de pinturas, texturas e relevos evocam os diversos símbolos da cultura brasileira. A influência afro, indígena e europeia está presente, acompanhada por elementos contemporâneos pertencentes ao universo cultural e histórico da cosmologia brasileira. Ao lidar com recursos naturais tão preciosos atenta-se também para a conscientização quanto à sustentabilidade e ao impacto ambiental no ato da pesquisa e do fazer, utilizando materiais de origem local, técnicas de cozedura de baixo impacto e explorando formas de re-uso da materialidade reduzindo assim o desgaste dos recursos naturais.

Esta exposição concebida para a Bienal Internacional de Arte Cerâmica de Jingdezhen conta com diferentes grupos de obras de proveniência indígena, cultura popular de diferentes artesões e artistas contemporâneos, que utilizam a cerâmica e a terra como base de suas obras. O conjunto é um panorama diversificado do legado da cerâmica na cultura brasileira. [...].

A cerâmica é uma manifestação cultural que, muitas vezes, ultrapassa gerações, perpetuando-se ao longo dos anos. Ela apresenta diferentes técnicas e peculiaridades, utilizando boa parte de sua matéria-prima proveniente da terra nativa de cada região do país. Os processos de fabricação são, em sua maioria, rústicos e se transformam a partir das mãos habilidosas de artesões e artistas. Este universo passa a ser divulgado, compreendido e, conseqüentemente, preservado, ao ser apresentado em contextos transculturais como a Bienal Internacional de Arte Cerâmica de Jingdezhen em um país com uma vasta diversidade e tradição na produção da porcelana e cerâmica cuja expansão se deu justamente a partir da cidade de Jingdezhen.

[...]

A cerâmica ancestral brasileira é uma representação das expressões artísticas entre outras das etnias indígenas, os quais resguardam tradições, técnicas e estilos distintos de cerâmica que foram profundamente integrados às suas culturas. A cerâmica é utilizada para fins utilitários, como vasilhas para cozinhar, recipientes de armazenamento e jarros de água. Ela também se faz presente em práticas rituais e espirituais, tendo vasos e figuras com significado simbólico e religioso. As peças são adornadas com padrões, texturas e

entalhes complexos. Estas decorações são frequentemente criadas através da representação da natureza como folhas, conchas, animais na superfície do barro. Esta tradição continua a inspirar também artistas contemporâneos de etnias indígenas a salientar suas existências, assim como demandas históricas e atuais a exemplo de Andrey Guaianá Zignatto, Jaider Esbell e Nei Leite Xakriabá, participantes desta exposição. [...]



Vista geral da exposição

Fonte do texto e da imagem acima: *Jingdezhen International Ceramic Art Biennial*



Moringas produzidas por Nei Xakriabá, expostas na *Jingdezhen International Ceramic Art Biennial*
Imagem cedida por Nei Xakriabá, 2024.

Essa presença indígena brasileira entre ceramistas de todo o mundo em Jingdezhen é um reconhecimento importante da qualidade e da expressividade de suas obras, bem como da potência da cerâmica – tema da próxima parte deste trabalho –, como agente e veículo cultural.

Parte 2: Cerâmica



Cacos de cerâmica indígena encontrados em sítio arqueológico. Lagoa Dourada – Minas Gerais, Brasil.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2021

LER A MÃO

*Não me lembro de uma única história
Que não possa ser contada pelo barro*

José Tolentino de Mendonça
em *O centro da Terra*

Estamos no final de 2022. “Sobrevivemos” ao caos crescente dos últimos anos, assistimos a derrota de Jair Bolsonaro nas urnas (o único Presidente que não conseguiu se reeleger na curta história das eleições diretas no Brasil após aprovada a possibilidade da reeleição) e estamos passando pelos os últimos dias desse (des)governo. O “horizonte de expectativas” é outro... Traz a sensação, sempre perigosa, porém muito mais confortável e estimulante, da esperança. A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva em outubro último para seu terceiro mandato presidencial a partir de 2023, é uma lufada de ar que estava, literalmente, rarefeito nos últimos tempos pandêmicos, sufocados ainda mais pela “política de morte” de Bolsonaro... Representa a vitória de valores democráticos (ainda que bastante fragilizados, como nós mesmos estamos) e traz consigo perspectivas de futuro que andavam perdidas... Já nos seus primeiros movimentos, o novo governo que se estrutura (ainda que carregado de experiências, sucessos e falhas passadas) parece querer criar um outro país, diferente mesmo daquele golpeado com o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff em 2016. Também ao contrário do governo Bolsonaro que queria se impor sobre tudo e todos, atendendo a interesses de grupos muito específicos que se perpetuam no poder há séculos, Lula já dá a entender que aprendeu com a História, que avançará na alianças político-partidárias, na democratização da política e da governança em si, em relação aos próprios mandatos anteriores do Partido dos Trabalhadores - PT.

Temos duas lideranças indígenas femininas eleitas pelo Partido Socialismo e Liberdade – PSOL, em coligação com o PT do Presidente Lula. Agora mesmo, antes de iniciar a escrita deste texto, li numa publicação conjunta nas redes sociais de Célia Xakriabá e Sônia Guajajara: “Chegamos no Congresso Nacional, e dessa vez pela porta da frente. Sem bombas de gás ou repressão policial! Devidamente credenciadas como Deputadas Federais Eleitas! Chegamos para reflorestar, indigenizar e mulherizar a política, o congresso nacional terá a força do congresso ancestral”. Parece um sonho, ou o fim de um pesadelo. É emocionante...

Imediatamente me lembrei de trechos daquela música, “Contos da Lua Vaga”, escrita por Beto Guedes e Márcio Borges, um dos “clássicos” do Clube da Esquina dos anos 70, mas que ainda traduz esse momento de maneira muito certa:

Esperança viva
Que o sangue amansa
Vem lá do espaço aberto
E faz do nosso braço
Um abrigo

Que possa guardar
A vitória do sentimento claro
Vencendo todo medo
Mãos dadas pela rua
Num destino de luz e amor
Vem agora
Quase não há mais tempo
Vem com teu passo firme
E rosto de criança
A maldade já vimos demais

Olha,
Sempre poderemos viver em paz
Em tempo
Tanto a fazer pelo nosso bem
Iremos passar
Mas não podemos nunca esquecer
De mais alguém
Que vem
Simples inocentes a nos julgar
Perdidos
As iluminadas crianças
Herdeiras do chão
Solo plantado
Não as ruínas de um caos

Diamantes e cristais
Não valem tal poder
Contos de luar
Ou a história dos homens?
Lua vaga vem brincar
E manda teus sinais
Que será de nós
Se estivermos cansados
Da verdade
Do amor?

Esperança viva
Que a mão alcança
Vem com teu passo firme
O rosto de criança
A maldade já vimos demais

...

Agora já estamos em Janeiro do ano de 2023. E esta é a imagem que domina a mídia no Brasil e até mesmo mundo afora:



Luiz Inácio Lula da Silva toma posse como 39º presidente do Brasil. Brasília-DF, 01/01/2023.
Foto: Ricardo Stuckert (Palácio do Planalto)

“Pela primeira vez na história deste país”, um Presidente da República, durante a solenidade de posse, sobe a rampa do Palácio do Planalto – edifício sede da Presidência da República do Brasil, local destinado ao exercício das atividades presidenciais, juntamente com representantes do “povo brasileiro”, entre os quais o Cacique Raoni Metuktire, liderança indígena do povo Kaiapó mundialmente reconhecida, de braços dados com Lula.

Seria isso tudo uma bela encenação? Traumatizados, depois de vermos tanta “maldade”, a esperança vem de braços dados com o medo e a desconfiança... É inevitável.

Somente o futuro mostrará de que maneiras o Presidente vai (ou não) se equilibrar entre antigas estruturas mantidas pelos interesses de grupos que ainda ocupam as esferas de poder e o atendimento às novas e urgentes demandas do povo, que precisam ser compreendidas e incorporadas ao projeto governamental, preparando novamente o solo desse país para podermos colher dias melhores.

Essa expectativa em torno do início do novo mandato do Presidente Lula pode ser comparada ao exercício de uma cartografia no sentido que Deleuze e Guattari dão a esse conceito. Se, por um lado, há um “velho pensamento” do “tipo árvore” (eixo “genético” raiz-tronco-galhos), altamente centralizado em si (chegando a ser

“ditatorial”), reprodutível ao infinito, onde prevalecem os “princípios do decalque” (“decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como as folhas da árvore” - Deleuze e Guattari, 2011, p.30), por outro lado, a realidade atual clama por outro tipo de estruturação, diferente, múltipla, aberta ao externo (descentralizada?), que avance por outros campos... Rizoma, mapa.

Diferente é o rizoma, *mapa não decalque*. Fazer o mapa, não o decalque. A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõe um mapa com a vespa no seio de um rizoma. Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos [...]. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas [...]. Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre “ao mesmo”. Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida “competência” [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p.30).

Ou seja, não dá mais pra confiar naquilo que foi feito no/do passado e apenas tentar reproduzi-lo, decalca-lo no agora. Os tempos mudaram demais e é preciso ir de encontro ao mundo de hoje, passo a passo, “pisando em ovos”, palmilhando ao mesmo tempo em que o vamos mapeando tudo novamente.

[...] Estamos cansados da árvore. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda a cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à linguística. Ao contrário, nada é belo, nada é amoroso, nada é político a não ser que sejam arbustos subterrâneos e as raízes aéreas, o adventício e o rizoma [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p.34).

Como pensadores “espertos” que são, após esse “desabafo” e “louvor” à cartografia rizomática, Deleuze e Guattari (se auto)questionam:

Entretanto será que nós não restauramos um simples dualismo opondo os mapas aos decalques, como um bom e um mau lado? Não é próprio do mapa poder ser decalcado? Não é próprio de um rizoma cruzar as raízes, confundir-se às vezes com elas? Um mapa não comporta fenômenos de redundância que já são como que seus próprios decalques? Uma multiplicidade não tem seus estratos onde se enraízam unificações e totalizações, massificações, mecanismos miméticos, tomadas de poder significantes, atribuições subjetivas? As linhas de fuga, inclusive elas, não vão reproduzir, a favor de sua divergência eventual, formações que elas tinham por função desfazer ou inverter? Mas o inverso é também verdadeiro, é uma questão de método: *é preciso sempre projetar o decalque sobre o mapa* [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p.31).

[...] Se é verdade que o mapa ou o rizoma têm essencialmente entradas múltiplas, consideraremos que se pode entrar nelas pelo caminho dos decalques ou pela via das árvores-raízes, observando as precauções necessárias (renunciando-se também aí a um dualismo maniqueísta). Por exemplo, seremos seguidamente obrigados a cair em impasses, a passar por poderes significantes e afetos subjetivos, a nos apoiar em formações edipianas, paranoicas ou ainda piores, assim como sobre territorialidades endurecidas que tornam possíveis outras operações transformacionais [...]. Em outros casos, ao contrário, nos apoiaremos diretamente sobre uma linha de fuga que permita explodir os estratos, romper as raízes e operar novas conexões. Há, então, agenciamentos muito diferentes de mapas-decalques, rizomas-raízes, com coeficientes variáveis de desterritorialização. Existem estruturas de árvore ou de raízes nos rizomas, mas, inversamente, um galho de árvore ou uma divisão de raiz podem recomeçar a brotar em rizoma. A demarcação não depende aqui de análises teóricas que impliquem universais, mas de uma pragmática que compõe as multiplicidades ou conjuntos de intensidades. No coração de uma árvore, no oco de uma raiz ou na axila de um galho, um novo rizoma pode se formar. Ou então é um elemento microscópico da árvore raiz, uma radícula, que incita a produção de um rizoma [...] (Deleuze e Guattari, 2011, p.33).

Essas passagens filosóficas ilustram o desafio político que o novo Governo do Presidente Lula tem pela frente. Mas também espelham a direção que tomei, pela qual me aventurei, nesta pesquisa desde que a iniciei: encarar o novo mundo no qual transitamos hoje, e tentar compreendê-lo no trânsito, abrindo novas trilhas, “tateando”, “fazendo cartografia”, mapeando, sem desprezar o território seguro, (re)conhecido, das experiências anteriores: “Religar os decalques ao mapa, relacionar as raízes ou as árvores a um rizoma” (Deleuze e Guattari, 2011, p.32).

Os filósofos citados dizem que “[...] Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (Deleuze e Guattari, 2011, p.19). Não sei se concordo integralmente com essa sentença, uma vez que não acredito na isenção de sentidos ou significados inerentemente presentes em todas as expressões humanas; ainda mais numa categoria de expressão (a escrita) que tem a abstração significativa como seu próprio fundamento. Porém, considero inegável a vontade-necessidade de irmos em direção a outros territórios, ainda que desconhecidos (e incertos os seus efeitos sobre nós), se quisermos avançar nas nossas abordagens para além das velhas e pesadas estruturas de pensamento “arborescentes”, “universais” e colonizantes, estabelecidas pela centralidade na qual a epistemologia ocidental se colocou. Nesse momento do mundo, no qual o Ocidente colonialista vacila e enverga sob o peso da sua própria insustentabilidade, e outras culturas, outras formas de pensar o mundo, são rememoradas, voltam a “brotar” nas nossas mentes, torna-se crucial deixarmos um pouco a aparentemente confortável segurança quase imóvel das árvores e

nos entregarmos ao movimento, à agilidade subterrânea dos rizomas que correm por debaixo do solo criando conexões infinitas, se avolumando ao ponto de revolver esse mundo de baixo pra cima, revolucionando-o, realizando transformações profundas nas bases, até que se constituam outros “mil platôs” de onde poderemos, quem sabe, enxergar tudo muito mais longe...

A recém-eleita Deputada Federal Célia Xakriabá trata desse processo justamente do âmbito da educação, área na qual ela iniciou seus estudos no campo do saber ocidental sistematizado, na Universidade:

Subverter requer colocar corpo e mente em ação, e isto provoca deslocamento. Portanto, não há alternativa senão a de começar e fazer. Mas como começar? É preciso começar fazendo por algum lugar, e a única pista que eu daria nesse sentido é: aprenda a se descalçar dos sapatos usados para percorrer caminhos e acessar conhecimentos teóricos produzidos no centro. Deixe os pés tocarem o chão no território. Seus sapatos se tornarão pequenos e não caberão nos pés coletivos, eles apertarão tanto nossas mentes que limitarão o acesso ao conhecimento no território do corpo. Se não existe caminho aberto, comece fazendo uma picada; se já existe a picada, abra um carreiro; se já existe carreiro, alargue-o, torne-o uma estrada. Somente com esse exercício podemos ampliar os horizontes e construir uma educação territorializada e inspirada nas experiências dos povos indígenas e, assim, efetivar as práticas decoloniais para além do discurso (Xakriabá, In: Carnevalli et al., 2023, p. 330).

Quando nos colocamos nesse movimento cartográfico rumo a paisagens e realidades desconhecidas, muitas vezes percebemos que não existe “manual técnico” ou roteiro prévio. E, se existe, às vezes precisamos deixá-los um pouco de lado para partir em outras direções ainda não mapeadas. Nesta pesquisa, me propus a construir um trabalho historiográfico tendo como referências principais uma categoria de documentos muito pouco usuais: vestígios de cerâmica arqueológica e as outras fontes materiais de informações encontradas no mesmo contexto dessas cerâmicas. Senti a necessidade de transitar dos documentos escritos (fontes da historiografia mais tradicional) em direção aos “documentos de terra e da Terra”, esses últimos considerados por mim como fontes primordiais, de primeira mão, sobre seus autores – os povos indígenas ceramistas que viveram em territórios hoje cortados pelo Caminho Velho colonial, que integra a rota turística contemporânea da Estrada Real.

No momento de propor o projeto desta pesquisa, já tinha a consciência de que elaboraria mapas, no sentido geográfico mais tradicional, como recurso científico, visando localizar e ampliar as possibilidades de “leitura” das culturas indígenas ceramistas que eu cartografaria em relação aos modos de ocupação do espaço, suas territorializações e relações territoriais-culturais. Porém, o conceito de cartografia ao

qual sempre estive habituado devido à minha formação acadêmica prévia no campo da Geografia como ciência, ganhou inesperadas significações filosóficas no transcorrer da investigação, logo que entendi a necessidade de cartografar outros territórios do saber para abordar meus “objeto” e “recorte” de pesquisa da maneira mais coerente possível. No meu entendimento, não seria mais aceitável permanecer apenas no campo da técnica científica e deixar de lado os significados culturais inerentes a eles, que precisariam ser buscados no âmbito das próprias culturas indígenas, nos seus modos de pensar, organizar e abordar as coisas, o mundo. Era preciso adentrar nesses territórios do pensamento indígena da maneira que fosse viável, seguindo a “intuição”, com o máximo de respeito, me entregando a esse movimento transepistêmico.

Encontrei logo alguns “guias” – pensadores indígenas cujos raciocínios publicados em textos, vídeos e outras mídias, me indicaram direções possíveis. Vejamos, por exemplo, a riqueza do pensamento sistematizado em trechos do artigo a seguir, de autoria da Deputada, educadora e ceramista (!) Célia Xakriabá sobre as concepções de Tempo e História do seu povo, relacionadas a três símbolos materiais que integram sua cultura da mais recuada ancestralidade aos tempos presentes:

O barro, o jenipapo e o giz são as três temporalidades que marcam a história Xakriabá. Três símbolos que contam sobre a nossa trajetória, inspirados em nossas raízes profundas. O contato, desde pequenos, com o barro, com a terra, é uma experiência significativa que aproxima a criança com os dois corpos que constituem a nossa pertença, corpo como território e o território como corpo.

A cerâmica e o artesanato de barro carregam significados que vão muito além do objeto que é produzido, trazendo consigo habilidades e gestos peculiares que moldam um pote ou uma panela. Muito mais do que produtos em si, esses objetos possuem uma imaterialidade, uma subjetividade que carrega valores simbólicos. Cada peça de barro produzida carrega parte do território, não apenas como lugar de morada do corpo, mas também no que se reapresenta como lugar sagrado de morada da alma (Xakriabá, In: Carnevalli et al., 2023, p. 320).

Na história de nosso povo, o período de aprendizado do barro representa um período em que não existia a presença da instituição escola, mas em que já existia a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade. Portanto, não havia escrita, mas havia memória. Foram conhecimentos adquiridos e experiências vividas por muitas gerações, passados dos mais velhos para os mais novos, importantes desde o tempo dos antigos até os dias de hoje na preservação das tradições e na construção da identidade de cada Xakriabá que chega.

O jenipapo, por sua vez, se refere aos momentos rituais em que as nossas tradições se materializam em nossos corpos. O povo Xakriabá e o jenipapo estabeleceram historicamente uma forte relação pelas pinturas corporais. Elas representam o fortalecimento de nossa identidade como um dos processos que configuram nossa forma de fazer educação indígena (não na escola, mas em nosso cotidiano).

Quando nós nos pintamos, em momentos específicos, acreditamos que não é somente a pele que está sendo pintada, mas o próprio espírito. A pintura corporal marca e demarca a identidade no contato entre o corpo e o espírito. O jenipapo é uma árvore de bom conhecimento, pois é dela que tiramos a tinta e com ela registramos a nossa cultura, o que nos dá fortalecimento.

O que é o tempo do jenipapo? Trata-se ainda de um tempo em que também não existia a presença de prédios escolares, mas em que, assim como no tempo do barro, se aprendia em outros lugares. É interessante observar que o tempo do barro atravessa o tempo do jenipapo, porque ao longo da história do povo Xakriabá houve um período de muita perseguição por parte dos fazendeiros e grileiros da região. Durante esse tempo, os Xakriabá, para não serem perseguidos ou mortos, eram obrigados a deixar de se pintar e de usar elementos que demonstrassem a identidade de nosso povo. Tivemos que pensar em uma estratégia para guardar as pinturas corporais.

Por muito tempo, ao menos durante duas ou três décadas, as pinturas corporais foram então guardadas nas cerâmicas, e muitas dessas cerâmicas eram guardadas na terra. A cerâmica foi, portanto, um elemento muito importante, porque serviu mais tarde como um mostruário das pinturas corporais. É necessário refletir sobre como a pintura carrega elementos de outra escrita, corporal, com narrativas simbólicas portadoras de subjetividades, uma vez que o ato de colocar e receber a pintura no corpo é um ritual, um preparo do espírito. Não é apenas o desenho que se escreve na pele, mas o que marca no penetrar, fortalecendo as memórias dos antepassados, para as crianças e as futuras gerações.

A terceira temporalidade Xakriabá é a do giz. Utilizo o giz para simbolizar a ressignificação da escola a partir da nossa concepção de educação, fazendo frente à escola que chega como instituição externa, em um primeiro momento desagregadora de nossa cultura.

Depois de muita luta, podemos construir narrativas em que contamos a nossa versão da história, respeitando os processos próprios de uma escola diferenciada, que não suprime o conhecimento e o modo de ser Xakriabá, e subvertendo aquilo que por décadas o giz instrumentalizou.

O amansamento do giz, como uma das ferramentas de ensino utilizada pelos professores indígenas, tem-se feito presente como forma de ressignificar a escola a partir da nossa concepção de educação. Essa conquista foi o resultado de uma longa luta das lideranças Xakriabá. Afinal, não há no cotidiano Xakriabá dissociação entre política, cultura e educação (Xakriabá, In: Carnevalli et al., 2023, p. 326-328).

No trecho citado, Célia Xakriabá nos mostra a integração profunda, historicamente construída e vivenciada, entre as dimensões políticas, educacionais e culturais nos territórios do pensamento indígena, em que “o barro” e a cerâmica ganham uma relevância muito grande no sentido de constituírem mesmo conexões fundamentais entre essas dimensões e simbolizarem uma temporalidade ancestral, a qual, não apenas os Xakriabá, mas a maioria das sociedades indígenas sempre precisam retornar para acessar essa fonte de saberes, memórias e tradições culturais que esses povos lutam para manter viva.

Pude ter uma percepção ainda mais nítida sobre tudo isso ao ter tido a sorte de participar do 1º Encontro Internacional de Ceramistas Indígenas, que aconteceu entre os dias 25 de março a 1º de abril de 2023, reunindo representantes de diversas culturas numa plataforma virtual, aberto a um público não-indígena interessado no tema,

organizado e coordenado por Débora Kariú (Manuçy-Yã Kariú), indígena da cultura Kariú, da Nação Kariri do Ceará, formada em artes cênicas, “aprendiz de parteira” e ceramista (por influência de uma tia ceramista, que vive na aldeia de sua família).

EVENTO ONLINE

1º ENCONTRO INTERNACIONAL CERAMISTAS INDÍGENAS

25/03 Á 01/04

PROGRAMAÇÃO

25/03 20H: ABERTURA OFICIAL Apresentação Guardiães da Cerâmica com Participação especial de Doora Tabajara e Dona Maria Tabajara 26/03 11H: OFICINA - MESTRE ELVES TAPAJÓS Cerâmica Tapajônica Duração: até 2 horas 20H: PALESTRA - YAKU RUNA SIMI Valorização da Arte Indígena Duração: até 1 hora 27/03 11H: OFICINA- AMÔKANEWY KARIÚ Pawy - Cachimbo Sagrado de Barro Duração: até 2 horas 20H: PALESTRA - IDIANE KARIRI - XOCÓ A arte da cerâmica Kariri - Xocó Duração: até 2 horas 28/03 11H: OFICINA - JOANA RAPOSO MACUXI Painéis de Barro Macuxi Duração: até 2 horas 20H: PALESTRA - JARRISON RAPOSO MACUXI Queima da Cerâmica Macuxi Duração: até 1 hora 29/03 11H: OFICINA : DEBORA KARIÚ Escultura - Guardiã da natureza Duração: até 2 horas 20H: PALESTRA - NEI LEITE XAKRIABÁ A retomada da Cerâmica Xakriabá Duração: até 1 hora	30/03 11H: OFICINA - LILY SANDOVAL PANDURO Oficina Ancestral da Amazônia Sanken Yaka Duração: até 2 horas 20H: PALESTRA - BINA HUNÍ KUÍN Cerâmica na cultura Huní Kuín Duração: até 1 hora 31/03 11H: OFICINA - TAKI RUNA Sons Pulsantes - Criação de Apitos Bifônicos Andinos Duração: até 2 horas 20H: PALESTRA - MARIVALDO COSTA Referência em peças arqueológicas da Amazônia Brasileira Duração: até 1 hora 01/04 11H: OFICINA - YAKU RUNA SIMI Mini Máscaras e Bio Jóias Duração: até 2 horas ENCERRAMENTO.



Folder com a programação do 1º Encontro Internacional de Ceramistas Indígenas.
Imagem cedida por Débora Kariú

Débora Kariú abriu o evento dizendo que a cerâmica é o lugar de sua expressão ancestral feminina, de contato com seus antepassados, um povo ceramista que, durante algum tempo foi proibido de se dedicar a essa prática.

É um encontro muito bonito, de muita força, né? E que tem alguns objetivos [...]. O primeiro é fortalecer mesmo. O grande intuito desse encontro é fortalecer todos os ceramistas, fortalecer a cerâmica ancestral, a cerâmica indígena, é... essa arte, né, milenar, ancestral, que muitos de nós guarda esses saberes, que não pode ser perdido, né? Então um dos objetivos é esse e também resgatar pra muitos de nós; essa é uma arte que está sendo resgatada dentro das nossas culturas, é uma arte que precisa ser lembrada, que a gente precisa lembrar dela, é uma arte muito bonita, que traz toda nossa conexão com o próprio planeta, né? Então... lembrar também, para que a gente lembre aquilo que nossos ancestrais não puderam falar, não puderam exercer da sua cultura, por toda uma questão histórica também, né, do nosso país, dos nossos territórios, porque não foi só aqui no nosso país que aconteceu... Então a gente vai trazer esses assuntos também durante a... esses oito dias, né, de evento, pra que a gente possa, é... falar sobre esses contextos, é... históricos mesmo, né? Para que a gente tenha noção, tenha consciência, porque não é ensinado na escola, não é o que a gente aprende nas escolas, então isso precisa ser mostrado e visto, né? E outro objetivo também é dar essa visibilidade a todos nós, a todos nós artistas indígenas ceramistas que estamos aqui... Utilizar dessa internet, né? Que é o grande meio por onde as coisas estão acontecendo, por onde as coisas estão sendo vistas, né? Quem não é visto na internet é como se não existisse... Então esse é um grande meio pra que a gente possa ser vistas e ser reconhecidos como artistas também, porque existe um grande lugar aí, da separação: o que é arte e o que é artesanato, que a gente precisa mudar essas visões, né? Do que que é arte e do que é artesanato, né? Artesanato não é algo que tem menos valor do que a arte... Pelo contrário, a gente carrega é... muitos saberes que são valiosos, são valiosos não só de dinheiro, mas são valiosos de conhecimento, né, de saberes, de técnicas. Então um dos motivos também é pra que a gente ganhe visibilidade, pra que a gente tenha esse... esse lugar, né, de valorização também das nossas artes e a gente vai trazer também questões da espiritualidade da cerâmica, né, durante o encontro, e que esse encontro seja um grande espaço de compartilhamento mesmo, compartilhamento entre nós, né? Com todo mundo que está aqui, pra que a gente se conecte um com os outros, pra que a gente aprenda um com os outros, né? Os nossos ancestrais sempre fizeram isso, essas trocas de saberes, é... aprender uns com os outros, e que a gente venha aberto com muito respeito, de coração aberto pra esse evento, né? Honrando cada palavra de cada pessoa aqui que vai falar [...]. Que, mesmo longe, que a gente se conecte uns com os outros e, principalmente, também, que a gente se conecte com o coração da nossa Mãe Terra, porque a gente vai estar lidando diretamente com ela. Essa é uma arte que a gente, é... que ela entrega o seu próprio corpo pra que a gente possa criar nela. Então, que a gente tenha respeito por ela, para que a gente se conecte com o coração dela também e que a gente inicie esse trabalho, com a força dos nossos ancestrais, né? Também, trazendo a força deles [...]¹

Na sequência, todos os ceramistas indígenas que participariam da rica programação do Encontro, oferecendo palestras e oficinas se apresentaram.

¹ Tanto esta fala de Débora Kariú durante a abertura do 1º Encontro Internacional de Ceramistas Indígenas, quanto as de outros indígenas que participaram do encontro foram aqui transcritas dos arquivos em vídeo gerados durante o evento, compartilhados com todos e que, hoje, fazem parte do acervo pessoal dos participantes.

Nei Xakriabá, disse que aprendeu o ofício com sua mãe, D. Dalzira, e contou a seguinte história:

O meu avô era caçador e trazia muitos animais da caça, e minha mãe reproduzia esses animais na cerâmica. E era os brinquedos dela, ela aprendeu vadiando, fazendo esses bichinhos que era o brinquedo dela com os outros irmãos.

Em 2002 eu fui escolhido pra ser professor indígena na minha aldeia, e as lideranças me falaram do papel do professor indígena, que era fortalecer as práticas tradicionais. [...] Foi aí que conversei com várias pessoas mais velhas e aprendi as outras técnicas de modelagem... de sopeira, de moringas, os potes... e também aprendi a queimar as cerâmicas. É... inclusive a gente conseguiu trazer de volta uma queima que há mais de 40 anos não era feita. E, esses mais velhos acompanharam seus avós, os seus pais, fazendo, quando eles eram criança, e eu costumo dizer que a nossa cerâmica, ela não estava... extinta, né? Ela estava apenas adormecida na memória dos nossos mais velhos. [...] E a gente conseguiu trazer de volta uma prática que estava prestes a ser extinta, estavam guardada na memória dos nossos mais velhos, e a gente sabe que quando eles morrem esse conhecimento acaba indo com ele... E... eu busquei também, né, ir criando à medida que eu ia aprendendo as técnicas [...]. Uma das coisas, por exemplo, foi colocar as tampas de animais do cerrado, é... nas moringas, porque... os animais eu aprendi com minha mãe e as moringas eu aprendi com os mais velhos. Resolvi juntar as duas coisas pra trazer de volta a atenção das pessoas pra cerâmica, né, pra chamar de volta, despertar esse desejo das pessoas pela cerâmica [...].

O ceramista Xakriabá chamou a atenção ainda para a importância daquele 1º Encontro Internacional de Ceramistas Indígenas:

[...] é um momento muito rico e importante da gente poder estar aqui, compartilhar com vocês um pouco da nossa cultura, porque esses conhecimentos a gente não encontra nos livros didáticos, a gente não aprende nas Universidades, porque as Universidades formam muito mal os professores com relação às culturas indígenas, as pessoas aprendem muito mais da cultura europeia, da cultura que tá distante e pouco se sabe da cultura local. Então, é... por isso que é importante a gente estar participando desses eventos, das exposições, estar participando dos programas de pós-graduação, e conversando com as pessoas e mostrando pra eles a nossa realidade. Porque as pessoas acabam achando que indígena é tudo igual, [...] eles vêem o indígena de forma bem genérica, né? Eles não sabem que existem vários povos diferentes que são povos que têm artes e culturas diferentes, que falam língua diferente, né, que são povos que... não são iguais, igual muitas vezes eles vêem na televisão ou nos livros didáticos que apresentam o indígena lá do passado, aquele indígena lá de 1500 ainda, é... da época da invasão do colonizador.

Depois foi a vez de Taki Runa, indígena peruano, cuja família é de origem Quéchua, dos Andes – *“donde hay mucha memoria y tradicion con la ceramica”*. Há mais de dez anos trabalhando com os instrumentos musicais, *“los sonidos de la tierra”*, o que, nas suas palavras: *“é algo que me conecta mucho con mis ancestros, esta tradición de poder hacer cantar a la tierra”*.

Em seguida, as ceramistas Tabajara, Maria (mestra anciã) e sua filha Doora, abriram suas falas com um canto tradicional de boas-vindas do seu povo e disseram que a história dos Tabajara era muito parecida com os outros relatos feitos anteriormente.

Como diz aqui o nosso cacique, cortaram nossas línguas, quebraram nossos galhos, cortaram nossas folhas, mas esqueceram de arrancar nossa raiz. E o povo, os indígenas do Brasil estão vivos! Os Tabajara estão vivos, né? Então... a gente se fortalece um, né, ouvindo a história do outro, né? Muito importante a gente nesse momento junto com vocês, porque a gente ouvindo a história de cada um a gente vai se identificando cada vez mais e vai compartilhando a nossa prática de cerâmica, nossa prática de cultura de artesanato.

[...]

A gente faz tudo aqui na brincadeira, a gente vai brincando e a peça vai modelando e a gente vai, né... levando essa prática, é... levando nossa ancestralidade... Minha mãe aprendeu com os bisavós, eu aprendi com a minha mãe e já repasso pra minhas filhas, que estão aqui do meu lado assistindo, minha netinha... Aí a gente vai seguindo, né? Levando nossa cultura.

Do Acre, extremo oeste amazônico, o líder Bina Hunî Kuîn, disse que não só a maioria das mulheres da sua Terra Indígena Kaxinawá Colônia 27, mas também os homens vêm desenvolvendo trabalhos com a cerâmica, baseando-se nos ensinamentos dos anciãos que vivem nas diversas aldeias Hunî Kuîn.

O conhecido “artesão” Marivaldo Costa, de Belém do Pará, apesar de não se identificar como indígena, foi convidado para falar sobre sua experiência de mais de 40 anos como ceramista (neto e filho de ceramistas), especialista no “segmento de peças arqueológicas da Amazônia”, onde, junto ao Museu paraense Emilio Goeldi, “pesquisa e replica” peças de quatro culturas diferentes: Marajoara (da Ilha de Marajó), Tapajônica (de Santarém), Maracá (do sul do Amapá) e Acunaíé (do norte do Amapá e Guiana Francesa). Para Mestre Marivaldo, seu trabalho “é uma forma de manter viva essa cerâmica desses povos”, apesar das muitas dificuldades desse tipo de trabalho de “tentar trazer pro público essa cultura, não deixar essa cultura morrer, não deixar essa cultura ser esquecida”.

Já Mestre Elves Costa, da etnia Tapajó, de Santarém, Pará (baixo rio Tapajós), falou sobre sua trajetória como Professor na rede pública de ensino, desde 2005 levando a cerâmica tradicional do seu povo onde é chamado para transmitir esse conhecimento,

[...] o conhecimento da nossa geração... A minha bisavó, índia, ceramista... meus parentes todos ceramistas, minha mãe ceramista... Então meu contato com a cerâmica é desde criança, eu me lembro, já colecionava todos os fragmentos que eu encontrava no terreiro, e... depois, já de adulto, eu passei a

estudar essa cerâmica, por causa de um período difícil para nossa cultura Tapajônica, porque os nossos mestres já iam passando desta para outra, e esse saber, esse conhecimento estava sendo esquecido, né? [...] Hoje eu faço todo tipo de cerâmica, mas a minha maior preocupação, dedicação, é em estar reproduzindo a cerâmica Tapajônica.

Na sua prática, Mestre Elves diz utilizar técnicas ancestrais com algumas inovações: uso de ferramentas simples; matérias primas locais e trazidas de fora; queima que inicia em forno de fogão de cozinha (para secar bem e pré-aquecer as peças até cerca de 280°C) com finalização à lenha (que atinge 500°C), colocando as peças pré-aquecidas em latas, em torno das quais monta fogueiras.

Mestra Joana Fidelix e Jarisson Raposo, participaram do Encontro representando o povo Macuxi da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Município de Normandia, Estado de Roraima (o mesmo território de Jaider Esbell). Dona Joana abriu sua fala na língua Macuxi, depois se apresentou em português e contou um pouco da sua história com a cerâmica:

Aqui é meu espaço aonde eu trabalho é ao ar livre, [...] embaixo das mangueiras, eu me sinto tranquila trabalhando assim. [...] Eu aprendi muito cedo. A minha avó, a minha mãe já fazia. [...] Porque a panela de barro que a gente trabalha, Vovó Barro, que a gente chama aqui, na nossa... na nossa cultura, né? Vovó Barro. Então a gente tinha muito respeito [...]. Hoje aqui na minha comunidade trabalha as senhoras, as senhoras bem jovem, agora meu sobrinho, meu sobrinho-filho Jarisson, aprendeu, e vai repassando pra todos os colega [da aldeia] que tão vindo fazer, dando... vendo a importância, né? [...] Isso já vem lá de trás... [enfaticamente]. E aí eu não sei explicar quem que começou. Da onde veio, né? Eu só, eu só vi a minha mãe, a minha avó fazer, a minha tia, eu aprendi mais com a minha tia, hoje ela tá com 80 e poucos anos, já não trabalha mais.

Jarisson prossegue:

Eu, tenho 24 anos, aprendi com 12 anos a cerâmica, é... a minha tia, tia Joana, a minha mãe também, que é a minha mestra, grande Joana, eu sempre falo, nas minhas publicações. E... ia ser muita gratidão a ela, por me repassar esse conhecimento ancestral. Até mesmo porque como ela disse [...] na nossa língua Makuxi, que 'távamos perdendo, e realmente 'távamos perdendo, e ela começou a conversar com as primas pra poder resgatar um pouco da cultura, trazer, falar sobre a *Ko'ko Non*, que é a Vovó Barro, que a Vovó Barro aqui pra gente ela é muito sagrada, tanto é que, quando a gente tá nos nossos tempos, doente, de luta, a gente não trabalha por respeito a Ela, até mesmo porque elas não adoecem, ela, entidade que ela é, a *Ko'ko Non*. E assim, as panelas de barro Makuxi, elas são muito conhecida aqui no nosso Estado, e falar sobre isso para os outros parente, para o pessoal de fora que não conhece ainda sobre a cerâmica Makuxi, isso será muito importante.

Por sua vez, Lily Sandoval Panduro, “ceramista ancestral” da cultura Shipibo-Konibo da região do Ucayali (nome de um trecho do rio Amazonas) no Peru,

disse que aprendeu a cerâmica aos 9 anos, tendo sua mãe e avó como mestras. Desde então segue praticando e compartilhando a cerâmica Shipibo-Konibo. Para dar prosseguimento à cultura milenar da qual faz parte, Lily trabalha junto com suas filhas, sua irmã e toda a família, a partir do aprendizado herdado dos seus antepassados, utilizando técnicas, desenhos e materiais ancestrais, originários, pois conclui que não pode deixar de fazê-lo sempre, até o dia da sua morte, uma vez que não quer que a cerâmica da sua cultura se perca. A ceramista já levou seu trabalho a diversos países, como Argentina, Chile, México e diz: “[...] *estoy orgullosa, de haber nacido en esta cultura [...]. Y mi madre me enseñó desde muy niña a practicar la cerámica, no? El arte corre por mis venas, y me gusta compartir con todos ustedes*”.

Idiane Krudzá, indígena Kariri-Xocó de Alagoas, colocou que, apesar de não ser ceramista, atua como “uma circuladora” para que a cerâmica indígena não venha a morrer.

Hoje nós estamos com mais de 5.000 habitantes, estamos apenas com 6 ceramistas já com idades avançadas, então... eu tô lutando para incentivar os mais jovens a aprender com as nossas mestras porque sei da importância que é a nossa cerâmica. Eu nasci e me criei vendo minhas avós, minha mãe, todos os mais velhos fazendo a cerâmica e falando da importância. Não apenas uma panela pra cozinhar... ela consagra o alimento, né? O nosso pote purifica a nossa água. Então... sou professora voluntária da língua e da cultura já há seis anos e assim... como a língua ela traz todo o conhecimento ancestral, nós não podemos falar só da língua, temos que trazer tudo que envolve a cultura e a cerâmica é uma delas. E é esse o meu trabalho. E tô muito feliz aqui de 'tar compartilhando e aprendendo com todos e todas aqui presente, é muito bom essa união, esse fortalecimento, essa iniciativa da Débora tá sendo muito importante e eu tenho fé no Grande Espírito que vamos dar passos cada vez maiores, né?

Amõkanewy Kariú, outro representante do povo Kariú-Kariri, que vive em São Luiz, Maranhão, em uma Terra Indígena do povo Tupinambá, após falar da alegria de estar presente no Encontro, junto com povos da sua e de outras etnias, evoca a necessidade da resistência indígena,

[...] porque as lutas elas são... são iguais, né? Da permanência, da resistência, né? Com... com a Vó Barro, né, com a Mãe Terra, né? E esse saber, ele é ancestral [...]. Então, o barro, ela é essa força que nos move, né, que nos purifica, e que nos conecta com uma ancestralidade muito forte, né? Ano passado eu pude... pude ir lá na aldeia Kariri-Xocó, que é a grande aldeia do nosso povo, da Nação Kariri, e pude ter uma troca direta com as louceiras e foi muito especial esse encontro, e eu ouvi no pé-do-ouvido os ensinamentos ali, porque elas falam baixinho [...]. Então a gente... é... fica feliz desse encontro né? Desse encontro e dos resgates todos. As falas de todo mundo nos motivam não é? Quem já tá há 50 anos, quem já tá a 30 anos, quem já tá há 5 anos, 7 anos, são todas as pessoas que estão nesse resgate ancestral movido pelo Grande Espírito, movido pela... pela força ancestral das raízes

que tão aí na terra ainda e... nessas raízes a gente vai... florescendo, né? Nossas panelas de barro... Florescendo, nossos potes... Florescendo a nossa arte [...] que tá viva e que precisa 'tar no nosso cotidiano, é... e as pessoas precisam saber dessa arte que tá aí viva, né? Porque eles colocam sempre, né, como os parentes estão falando, como se fosse uma coisa antiga, como se fosse só relíquias do passado, de coisas que morreram, mas que não... tá no nosso cotidiano ainda, né? [...] É um fortalecimento... pra vários povos indígenas, não é? Porque a gente vai se fortalecer, vai fortalecer também todas as pessoas que tão aqui também que, que se colocaram na disposição pra 'tarem ouvindo e trocando e... e somando nessa força.

Por fim, Yaku Runa Simi, do povo Quéchua, expressou sua identificação mais ampla como “andino”, porém considerou importante falar que é da Argentina, com raízes na Bolívia e no Peru também. Por isso se sente parte de toda a cordilheira dos Andes. Falando em português, disse:

Tenho lembranças dos meus primeiros contatos com argila, né, brincando com minha mãe e ela me contando as histórias, né? Que ela tinha seu tio, né, que era ceramista quando a gente [...] morava perto de um rio, né? E a gente brincava aí de fazer as panelas, de fazer algumas caixinhas de barro... e tudo isso, né? E aí depois, mais de jovem eu comecei a pesquisar mais, né, sobre essa... sobre a nossa ancestralidade através do barro e... eu me interessei muito e fui indo muito... a cerâmica me foi levando muito à cerâmica do som, né? De ocarinas, flautas, né? E eu tô muito nessa pesquisa assim. E estou morando aqui faz cinco anos, mais ou menos, aqui no Brasil, né? E... eu tenho compartilhado com muitos parentes aqui, nos muitos povos daqui do Brasil, é... Já fiz vivência de cerâmica junto com os parentes... crianças, jovens, adultos, todo mundo junto, né, fazendo a oficina, é... com os povos Guajajara, com os parentes Krikati do Maranhão, com os parentes Pataxó também, várias aldeias [...]. Dentro desses povos tem algumas aldeias que já não tem essa prática [...], e era muito interessante ver essa... como 'tava falando aqui, né, o primeiro parente [Nei] Xakriabá, que essa... essa arte milenar ela nunca... ela nunca sai de nós, né? Ela só tá adormecida, e ela acorda, ela floresce, né? E então é muito lindo ver [...] como essa arte milenar tá dentro de nós, né, de cada um de nós, né? Esse contato com a terra, né, com o território, né? E nós nos entendendo como corpo-território, né? É muito lindo também trabalhar, né, com esse material dentro do território, né? Às vezes também procurando uma argila no território... É... e é isso, fazendo também a queima... a queima, trazendo também a queima... a queima milenar, né? A queima ancestral também, que é queima de chão, ou queima do buraco, né? Sem precisar de forno, de forno elétrico também, que às vezes acaba [...]. Às vezes as pessoas deixam de fazer cerâmica [porque não têm fornos para queimar].

Encerrando a noite de apresentações, a coordenadora do encontro, Débora Kariú, destacou uma última colocação:

[...] eu só quero finalizar com uma coisa que me veio na mente, né? Que... um dia eu 'tava dormindo, quase dormindo, e me veio muito essa questão sobre perder, né, esses saberes da cerâmica que... é muito comum, né? A gente vê em muitas falas dos parentes, né, de um quase desaparecimento da cultura dentro da... das nossas tradições e... e me veio na mente que enquanto tiver alguém, ou algo, né, pra ensinar tanto sobre a cerâmica, quanto outros saberes ancestrais, é... esses saberes não vão se perder. E quando tiver também alguém disposto a aprender, a... a ouvir esses sussurros, né?... [...]

Então, tendo esses dois pólos, um que quer aprender, outro que quer ensinar, é... esses saberes vão sempre manter vivos, essas sementes brotando e florescendo...

Seguindo o caminho das sementes que estão sendo lançadas neste momento da nossa história, na esperança (sim!) de que elas brotem, cresçam, frutifiquem e floresçam para gerar novas sementes de árvores, rizomas, e toda sorte de outras formas de vidas-pensamentos que comporão, enfim, os platôs que almejamos alcançar, nos lançaremos ao movimento de fazer a nossa parte a partir dos territórios da cerâmica. Apresentaremos a seguir, nos capítulos 3 e 4, que compõem a segunda parte deste trabalho, uma cartografia de fragmentos da História Indígena de longa duração a partir do que “diz” a cerâmica que esses povos produziram. Iniciaremos nossa abordagem por um viés mais técnico, tratando de conceitos e informações que introduzirão o leitor no amplo universo da cerâmica de um modo mais descritivo para, a seguir, voltar aos territórios da História Indígena, fazendo uso de processos, métodos e informações do campo da Geografia e da Arqueologia, sem perder de vista a crítica teórico-metodológica que nos propomos a produzir.

Capítulo 4: Um “caco” da História da Cerâmica

Quando cheguei no mundo da cerâmica, por meio da universidade pública, aprendi pelo papo que geralmente é dado: queima biscoito, queima de esmalte; de preferência, alta temperatura. Levei um tempo para entender que o caminho cerâmico não precisava necessariamente ser esse. Assim como tantos outros saberes que circulam dentro e fora da universidade, nos ateliês e outros espaços de formação, a cerâmica também sofre epistemicídios. Modos e costumes europeizados e orientalistas (veja, aqui não estou falando dos saberes ancestrais de povos chineses, japoneses, coreanos, estou falando sobre fetiche com coisas orientais) são privilegiados, enquanto técnicas e conhecimentos indígenas, negro-africanos, caboclos, sertanejos, ribeirinhos, são comentados como “primitivos”, “rústicos”. Nessa toada, aprendemos que cerâmica de qualidade “só na alta”, de preferência, esmaltada. Embora possa parecer, esse discurso em nada tem a ver com qualidade ou durabilidade das peças. Na realidade, explícita como a nossa sociedade privilegia determinados saberes em detrimento de outros. Como é que a gente vai admitir que indígenas, pretos, gente pobre, faz cerâmica de qualidade? E chamo aqui a conversa nem tanto para a produção figurativa, mas totalmente para a produção de utilitários. Querem nos dizer que a qualidade tá no que o europeu faz, no que o povo “de lá” faz. Esse privilégio é, inclusive, datado, pois com a abertura dos portos ali no início do século XIX, o Brasil definitivamente deu preferência à louça estrangeira do que à nossa, produzida aqui, por mãos escravizadas de pessoas negras e indígenas. É cansativo voltar em determinadas ladainhas. Mesmo quem tem acesso, continua privilegiando uma visão colonial da prática, que vivo insistindo, não é só uma prática: é tecnologia/sabença/modo de vida que até hoje sustenta muitas famílias brasileiras. [...] Continuamos repetindo essa questão, que parece ter uma escuta diminuta, folclorizada... só é ouvida quando ceramista ou pesquisador/a branco/a fala. Seguimos.

Mariana Silva, 19 outubro de 2023
@euvimdopote

Desde fins do século XX e, especialmente nesse início de século XXI, as redes sociais (com todas suas infinitas possibilidades e senões, tanto quanto outros espaços de sociabilidades reais ou virtuais), acabaram se tornando ambientes bastante interessantes de visibilidade e trocas de ideias entre grupos específicos de pessoas com interesses em comum. É o caso, por exemplo, da extremamente diversa “comunidade de ceramistas” espalhados por todo o Brasil e mundo afora, conectados pela internet. A rapidez e o dinamismo dos processos de comunicação nessas redes superam em muito, por exemplo, o ritmo da burocracia que atravanca diálogos acadêmicos ocasionais em congressos, encontros, seminários e outros eventos, bem como a publicação dos anais desses eventos, de artigos e livros. A epígrafe acima, que abre a discussão deste 4º capítulo essencial na construção desta tese, foi pinçada de uma interessantíssima provocação virtual postada por Mariana de Araújo Alves da Silva nas suas redes sociais, sobre o que seria “cerâmica de qualidade” tendo o meio e o discurso acadêmico como espaços dessa discussão. O depoimento dessa artista ceramista/pesquisadora (Mestra em Artes pela UNESP e,

atualmente, doutoranda em Artes Visuais na Escola de Comunicações e Artes da USP), que se identifica como “filha de cabocla” (SILVA, 2022), encontrou eco imediatamente nas minhas memórias. No meu trânsito por todos os ambientes acadêmicos voltados para o estudo e a formação em artes, também sempre ouvi as mesmas sentenças: Cerâmica boa é esmaltada e/ou de alta temperatura... No mínimo, 900°! Hoje está muito claro para mim que essas colocações surgem de um modo de pensar europeizado, “ocidental”, de valorar (embutir valor em) e valorizar (compreender o valor de) processos específicos em detrimento de outras tantas infinitas possibilidades. A escolha do que seria “bom” parece passar, primeiramente, pelo potencial mercadológico do objeto, pelo *status* ou valor fetichizado de mercado que a peça pode atingir, para o qual costumam contribuir bastante algumas características idealizadas de durabilidade, beleza e raridade das peças. Assim, outros aspectos, como a utilidade, a eficácia, a funcionalidade e elementos estéticos/simbólicos que não se encaixam nos padrões “da moda”, tornam-se componentes quase secundários, dispensáveis, algumas vezes até mesmo indesejáveis, sendo adicionados às coisas apenas quando podem agregar mais algum valor de venda nos movimentos do comércio mundializado do qual nós – “o povo da mercadoria” (nas palavras do xamã Davi Kopenawa Yanomami) – hipnotizados pelo consumo, participamos incessantemente nos tempos presentes.

A cerâmica, conforme abordaremos aqui, se origina em outras esferas... “Nasceu” várias vezes na História da humanidade, estando presente nas cosmogonias, cosmologias e práticas “espirituais” de diversos povos ao participar de seus processos simbólico-religiosos rituais e, também, ao mesmo tempo e de modo integrado, atendendo a necessidades primordiais da vida material cotidiana, tais como o preparo ou conservação de alimentos e bebidas. A cerâmica surge da profundidade das relações naturais e culturais estabelecidas com as diferentes paisagens, do conhecimento e da experimentação dos materiais ofertados pelos territórios onde cada povo ceramista vive/viveu, da observação acurada de processos naturais como a “docilidade” da argila que se permite ser modelada ao manuseio, a maleabilidade característica da água presente no barro e, em contrapartida, a dureza conferida ao material através da sua passagem pelo fogo, que cria um novo “corpo” rígido, porém poroso, aerado, permeável ao ar; das tentativas, “erros” e “acertos”; e das escolhas humanas, dos processos culturais de seleção, misturas e processamentos dos materiais naturais de acordo com suas observações, conhecimentos, tradições, “orientações simbólicas” e “gostos” – o “éter espiritual”, o “quinto elemento” que envolve toda a “alquimia” dessa arte-ciência milenar.

A existência da cerâmica entre nós é antiquíssima, sendo considerada o primeiro material “artificial” criado (ou recriado intencionalmente) pelo ser humano. É uma velha companheira de caminhada, esteve presente na nossa História desde o momento em que começamos a juntar e produzir utensílios que comporiam os primeiros “enxovais” da nossa “cultura material”, até os dias de hoje, no cotidiano das nossas casas, nos mais arrojados edifícios das megalópoles, em equipamentos eletroeletrônicos como computadores e telefones celulares que usam tecnologias de ponta, em aeronaves e mesmo em foguetes e satélites que lançamos para fora do planeta! Dadas as suas características físico-químicas únicas, seus usos já testados e potenciais são infinitos. Por isso mesmo, ela tem sido “personagem” e/ou “objeto” de muitas práticas, de muito estudo, de muitas pesquisas e de muitas publicações nos campos das artes, da arqueologia, da antropologia, da geologia, das ciências dos materiais, das engenharias..., e de outras tantas das mais diferentes áreas do conhecimento no Ocidente e no Oriente. Destacam-se aqui os incontáveis manuais publicados em todo o mundo sobre técnicas de produção da cerâmica, dos “modos de fazer” mais artesanais aos mais tecnológicos.

No entanto nos causa uma estranheza muito grande a ausência de trabalhos historiográficos, até mesmo no campo da História da Arte, que abordem a história da cerâmica de um modo mais geral, dada a importância inequívoca dessa prática e da sua existência intensamente participativa na História humana. Do ponto de vista da historiografia, o que temos são trabalhos pontuais, com recortes muito específicos, de reduzida escala e alcance, praticamente todos tributários de ciências vizinhas, principalmente da arqueologia e da antropologia. Ou seja, hoje, o que temos é uma história da cerâmica “em cacos”, extremamente fragmentada, análoga à grande maioria dos vestígios cerâmicos que encontramos nos sítios arqueológicos...

A historiografia ainda deve à humanidade uma História Geral da Cerâmica!... Foi exatamente essa conclusão a que chegamos tanto eu, quanto a professora/pesquisadora especialista em História da Arte, Dr.^a Letícia Martins de Andrade, quando começamos a atuar no Bacharelado em Artes Aplicadas da Universidade Federal de São João del-Rei. Uma vez que essa graduação é o único curso de artes de nível superior com ênfase em cerâmica do Brasil (e da América Latina), conforme já dissemos, há uma grande demanda interna pelo estudo da história da cerâmica que só tem sido atendida graças a muita pesquisa realizada por nós mesmos e pelos nossos colegas também professores no curso, sobre conteúdos extremamente dispersos em publicações de várias áreas. Leciono nesse curso desde 2013 e a prof.^a Letícia Andrade desde que ele foi criado, em 2009, ano em que

ela assumiu a disciplina História da Cerâmica. No ano de 2023, a pesquisadora iniciou um pós-doutorado na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, intitulado *Proposições para a escrita de uma história global da cerâmica*, visando a produção dessa história do ponto de vista da História da Arte, nascido “da constatação da insuficiência bibliográfica relativa ao tema” e do fato de que, apesar dos muitos esforços já feitos, essa situação persiste desde 2009, conforme aponta no resumo do seu projeto:

Treze anos depois, nada mudou nesse sentido, e as contribuições para o embasamento da disciplina [História da Cerâmica] vêm fragmentadas, partindo de áreas do saber correlatas como a arqueologia, a antropologia e a sociologia. O objetivo principal, portanto, é o de escrever uma história artística global da cerâmica com rigor científico, visando apresentar a um público amplo de língua portuguesa (que inclua acadêmicos, colecionadores e ceramistas) as produções mais expressivas de todos os tempos nos cinco continentes, seja em termos de forma-estilo, de peso cultural ou de representatividade de determinada(s) técnica(s) e tradições, unidas por um fio condutor dado pela história da arte, num discurso alimentado pelas trocas interdisciplinares. Como objetivos secundários estão a produção de reflexões em torno de conceitos e ideias cristalizadas no meio disciplinar da História da arte, sobretudo no que diz respeito ao status dos objetos cerâmicos dentro da hierarquia dos gêneros, e a ampliação das discussões a respeito dos limites da própria disciplina, que pode e deve dialogar com outras áreas do conhecimento, em especial com a história da cultura material, a fim de melhor vislumbrar os significados socioculturais muitas vezes depositados na própria materialidade dos objetos (Andrade, 2023)¹.

A constatação desse descaso para com a cerâmica nos trabalhos dos historiadores nos leva imediatamente à pergunta essencial: Por quê?...

Num momento em que a ciência histórica parece já ter se apoderado de, explorado e “dissecado” todos os temas possíveis e imagináveis, o que justificaria essa “lacuna” na historiografia?

Acredito que a resposta a essas questões aparece tanto na epígrafe que abre este capítulo da tese, quanto no resumo da supracitada pesquisa de pós-doutorado em andamento neste momento, quando a autora se propõe a refletir sobre “**conceitos e ideias cristalizadas**” no campo da História da arte, “sobretudo no que diz respeito ao **status** dos objetos cerâmicos dentro da **hierarquia dos gêneros**” (Andrade, 2023, grifos meus)... Deixando essa hipótese mais explícita, penso que o motivo para o menosprezo da cerâmica como “personagem” sobre o qual seria importante falar e produzir conhecimento entre os historiadores vem da mesma origem, da “vontade” de se posicionar em determinados “lugares” e perspectivas, que levam historiadores do período colonial brasileiro a defender uma estátua de Borba Gato colocada por eles na posição de “vítima de vandalismo” e de “violência de fato”, em detrimento de pensar no ato do incêndio do monumento como um

¹ Extraído de: <<http://lattes.cnpq.br/5914642752498132>> Acesso em: 17 abr. 2024.

protesto legitimamente contrário à persistência de símbolos do colonialismo com os quais parece que somos obrigados a conviver ainda hoje, cotidianamente (conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho). Ou da mesma ordem de “princípios” que suprimiram o surgimento de uma “História da Arte Indígena”, mesmo depois de séculos de colonização. É tudo uma questão epistêmica. Fruto de um modo de pensar alinhado à epistemologia ocidental, eurocêntrico, etnocêntrico, que a comunidade historiográfica brasileira vem reproduzindo, seja intencionalmente (porque se identifica mesmo com essa postura) ou sem perceber (o que denota um nível alarmante de alienação da nossa condição de povo colonizado).

Pensando que essa hipótese faz sentido, teríamos que “voltar à Europa” para procurar as “raízes” dessa nossa desconsideração em relação à cerâmica, buscando justificativas que sejam racionais, materiais, econômicas, “simbólicas” e até mesmo “espirituais” para essa situação. Do ponto de vista da antropologia, Claude Lévi-Strauss também identificou e pensou nessa questão, propondo um breve ensaio introdutório no sentido de hipotetizar justificativas para a desvalorização da cerâmica em solo europeu no seu livro *A Oleira Ciumenta*, de meados dos anos 1980. Assim, diz o antropólogo:

Nas sociedades européias tradicionais, o ofício de ceramista costumava ser exercido por grupos, e não por indivíduos isolados. Havia famílias de ceramistas em que todos – literalmente – punham a mão na massa. Ou então as oficinas de cerâmica, às vezes grupos de oficinas, decidiam instalar-se fora da cidade, perto dos bancos de argila necessários para a sua indústria. Nesses casos, os ceramistas formavam uma pequena sociedade distinta da comunidade aldeã, e não encarnavam uma função personalizada e bem definida no seio dessa comunidade. Ao contrário do que acontecia em relação ao ferreiro, ao sapateiro e ao seleiro, não se ia até o ceramista para consertar um utensílio ou encomendar um novo. O ceramista levava os seus produtos para o mercado ou para a feira, ou utilizava um intermediário para isso. As ocupações normais, a vida de todos os dias, não faziam com que as pessoas entrassem em contato direto com ele.

Em segundo lugar, podemos nos perguntar se, ao contrário da China, onde o ferreiro e o ceramista eram colocados quase no mesmo nível, o trabalho do ceramista não seria, no pensamento popular europeu, uma espécie de “réplica de segunda classe” do trabalho da forja. Nesse caso, todos os valores mágicos e místicos teriam sido concentrados apenas no último, quando poderiam – os fatos americanos são prova disso – ter sido investidos no primeiro. A forja e a cerâmica são as duas grandes artes do fogo, mas, além de a argila se encontrar a uma profundidade menor do que o minério, as temperaturas necessárias são muito diferentes, e o trabalho do ceramista constitui, definitivamente, um espetáculo pouco heróico quando comparado ao do ferreiro.

Em outras partes do mundo, a cerâmica e a forja são freqüentemente associadas. Na África, as etnias às vezes têm funções artesanais distintas, e nisso se assemelham a castas; lá existem sociedades em que a mesma etnia exerce os ofícios de ceramista e ferreiro. Há também castas endogâmicas, onde os homens são ferreiros e as mulheres ceramistas. Entre alguns povos do norte da Ásia, o ferreiro e o ceramista, que lidam com substâncias materiais, são associados em oposição ao xamã, que manipula uma substância espiritual (Lévi-Strauss, 1986, p. 17-19).

No trecho transcrito e em outras passagens da mesma obra, é interessante reparar que o autor posiciona a cerâmica como uma das “duas grandes artes do fogo”, juntamente com a forja, construindo relações entre as duas atividades, conforme podemos ver no seguinte trecho:

Ninguém hesitará em admitir que a argila para cerâmica se apresenta inicialmente em estado amorfo, e que o trabalho do oleiro ou da oleira consiste, justamente, em impor uma forma a uma matéria que anteriormente não tinha nenhuma. A especificidade da cerâmica – está no fato de que o artesão, através do fogo, transforma o mole em duro, ao passo que o ferreiro, também graças ao fogo, torna maleável o metal duro (Lévi-Strauss, 1986, p. 29).

Curiosamente não menciona a atividade do vidreiro, a fundição do vidro, que também integraria essa “categoria” de artes... De qualquer maneira, numa “hierarquia de gêneros”, as chamadas “Artes do Fogo” – cerâmica, fundição do metal e do vidro –, desde a elaboração ocidental de conceitos que procuraram categorizar/hierarquizar expressões artísticas, pertenceriam à esfera das “Artes Aplicadas”, juntamente, por exemplo, com a tecelagem, a carpintaria, a guasqueria (ofício artesanal de trabalho com o couro) e outras técnicas de produção de toda uma diversidade de objetos artístico-utilitários a partir de vários materiais e princípios do *design* (conceito sistematizado apenas entre o final do século XIX e início do século XX). Enquanto as “Belas-Artes” (pintura, escultura e arquitetura) seriam produzidas por artistas únicos, “virtuoses”, focados apenas nas suas “expressões”, ou seja, sem uma finalidade pragmática (“a arte pela arte”), para consumo de uma elite que podia pagar caro por esse “luxo”, as Artes Aplicadas eram praticadas por trabalhadores anônimos, famílias ou grupos de artistas-artesãos que produziam peças, não sem preocupação estética, mas com formas específicas para atender a certas finalidades e funções no cotidiano das pessoas de modo geral. Assim, as “Belas-Artes” ganharam uma “aura” de prestígio (ver Benjamin, 1996, p.165-196) enquanto às artes aplicadas nunca foi reservado tal *status*, apesar do reconhecimento da importância e da qualidade da obra de diversos mestres nessa seara. No conhecido ensaio *Ver e Usar: Arte e Artesanato*, por exemplo, o escritor mexicano Octávio Paz, expõe as diferenças entre as ações de contemplação e de uso proporcionadas pelos “produtos das artes”, ligando as “obras” das Artes Aplicadas ao fazer artesanal e defendendo apaixonadamente esse campo da atividade humana:

Sua beleza é inseparável de sua função: são bonitas porque são úteis. Os objetos de artesanato pertencem a um mundo anterior à separação entre o útil e o belo.

Essa separação é mais recente do que se pensa: muitas das peças que se acumulam em nossos museus, e coleções particulares pertencem a esse mundo onde a beleza não era um valor isolado e auto-suficiente (Paz, 1991, p.45-46).

O autor diferencia as posturas dos produtores de arte ao longo dos tempos da seguinte maneira:

O artista antigo queria parecer-se com seus maiores, ser digno deles por meio da imitação. O artista moderno quer ser diferente, a sua homenagem à tradição consiste em negá-la. Quando busca uma tradição, busca-a fora do Ocidente, na arte dos primitivos ou na de outras civilizações. O arcaísmo do primitivo e a antiguidade do objeto sumério ou maia, por serem negações da tradição do Ocidente, são formas paradoxais da novidade. A estética da mudança exige que cada obra seja nova e diferente das que a precedem; e a novidade implica a negação da tradição imediata. A tradição se converte numa sucessão de rupturas. O frenesi da mudança rege também a produção industrial, embora por razões diferentes: cada objeto novo, resultado de um novo procedimento, desaloja o objeto que o precede. A história do artesanato não é uma sucessão de invenções nem de obras únicas (ou supostamente únicas). Na realidade, o artesanato não tem história, se concebemos a história como uma sucessão ininterrupta de mudanças. Entre seu passado e seu presente não há ruptura nem continuidade. O artista moderno lança-se à conquista da eternidade, e o *designer* à do futuro; o artesão se deixa conquistar pelo tempo. Tradicional mas não histórico, preso ao passado mas livre de datas, o objeto artesanal nos ensina a desconfiar das miragens da história e das ilusões do futuro. O artesão não busca vencer o tempo, mas juntar-se ao seu fluxo. Por meio de repetições que são imperceptíveis, mas variações reais, suas obras persistem. Assim sobrevivem ao objeto *up-to-date* (Paz, 1991, p.53).

E também associa os próprios produtos das artes a uma espécie de “teleologia” ou “previsão do futuro” das obras que traça.

O destino da obra de arte é a eternidade refrigerada do museu: o destino do objeto industrial é o lixo. O artesanato escapa ao museu, e quando cai em suas vitrinas defende-se honrosamente: não é um objeto, mas uma amostra. É um exemplar cativo, não um ídolo. O artesanato corre junto com o tempo, e não quer vencê-lo. Os peritos avaliam periodicamente os avanços da morte nas obras de arte: as gretas na pintura, o esvaecimento das linhas, a alteração das cores, a lepra que corrói tanto os afrescos de Ajanta como as telas de Leonardo. A obra de arte, como coisa, não é eterna. E como idéia? Também as idéias envelhecem e morrem. Mas os artistas não raro esquecem que sua obra é dona do segredo do verdadeiro tempo: não a eternidade vazia, mas a vivacidade do instante. Ademais, a obra de arte tem a capacidade de fecundar os espíritos e de ressuscitar, até como negação, nas obras que são sua descendência. Para o objeto industrial não há ressurreição: ele some com a mesma rapidez com que aparece. Se não deixasse vestígios, seria realmente perfeito; mas infelizmente tem um corpo, e, quando deixa de servir, se transforma em refúgio difícil de destruir. A indecência do lixo não é menos patética que a da falsa eternidade do museu. O artesanato não quer durar milênios nem está possuído pela pressa de morrer logo. Transcorre com os dias, flui conosco, desgasta-se pouco a pouco, não busca a morte nem a nega: aceita-a. Entre o tempo sem tempo do museu e o tempo acelerado da técnica, o artesanato é a palpitação do tempo humano. É um objeto útil, mas também belo; um objeto que dura, mas que acaba e se resigna a acabar; um objeto que não é único, como a obra de arte, e que se pode substituir por outro objeto parecido mas não idêntico. O artesanato nos ensina a morrer e, assim, nos ensina a viver (Paz, 1991, p.57).

Esse belo ensaio de O. Paz é aberto, justamente, com um parágrafo que conjuga poética e técnica discursiva para falar das formas e funções da cerâmica – produto emblemático das Artes Aplicadas:

Bem plantada. Não caída de cima: surgida de baixo. Ocre, cor de mel queimado. Cor de sol enterrado há mil anos e desenterrado ontem. Frescas listras verdes e alaranjadas cruzam seu corpo ainda quente. Círculos, gregas: restos de um alfabeto dispersado? Barriga de mulher grávida, pescoço de pássaro. Se lhe tapas e destapas a boca com a palma da mão, ela te responde com um murmúrio profundo, borbotão de água brotando; se lhe golpeias a pança com os nós dos dedos, solta um riso de moedinhas de prata caindo sobre as pedras. Tem muitas línguas, fala o idioma do barro e do mineral, o do ar correndo entre as muralhas do vale, o das lavadeiras a lavar, o do céu quando se zanga, o da chuva. Vasilha de barro cozido: não a ponhas na vitrina dos objetos raros. Faria mau papel. Sua beleza está aliada ao líquido que contém e à sede que sacia. Sua beleza é corporal: vejo-a, toco-a, cheiro-a, ouço-a. Se está vazia, é preciso enchê-la; se está cheia, é preciso esvaziá-la. Tomo-a pela asa torneada, como a uma mulher pelo braço; levanto-a, inclino-a sobre um jarro em que derramo leite ou pulque – líquidos lunares que abrem e fecham as portas do amanhecer e do anoitecer, do despertar e do dormir. Não é um objeto para contemplar, mas para dar de beber (Paz, 1991, p.45).

No raciocínio de O. Paz, o artesanato e, por extensão, a cerâmica artesanal é “um signo que expressa a sociedade” não apenas como um “trabalho (técnica)” nem somente como “símbolo (arte religião)”, “mas como vida física compartilhada” (Paz, 1991, p. 52). Dessa forma, a cerâmica pode ser entendida também como um “personagem transversal”, que transita entre os mais diversos âmbitos das culturas humanas desde que “surgiu”.

Dada a dimensão da participação da cerâmica na nossa História, esta tese (embora mire a construção de um cenário mais amplo no futuro) ainda apresentará apenas “um caco” da História da Cerâmica, tendo as tradições ceramistas dos povos indígenas americanos como foco central, abordando outros materiais somente periféricamente, quando fizerem parte dos contextos em que a cerâmica é o elemento principal. É bastante comum encontrarmos objetos feitos em pedra, por exemplo, junto das cerâmicas. O metal foi outra matéria-prima por vezes também utilizada pelos indígenas, principalmente na América Central. Embora Lévi-Strauss já tenha afirmado:

Os povos das florestas e savanas da América tropical [...] não conheciam o trabalho do metal. Suas artes do fogo se limitavam à cozinha e à cerâmica. Talvez por isso tenham investido nelas a noção, ainda livre, de um combate cósmico, que de certo modo prenuncia aquele em que o ferreiro arranca o fogo do céu para colocá-lo a serviço dos humanos (Lévi-Strauss, p. 17-19).

– penso que essa afirmação advém daquela concepção eurocêntrica errônea que enfatizava a falta, as “ausências” ou a “incompletude” das sociedades indígenas

americanas, pois, mais que “não conhecer”, para muitos povos indígenas, lidar com a extração e a fundição de metal poderia ser considerado um trabalho interdito, perigoso, contrário aos seus princípios cosmogônicos e cosmológicos de harmonia com a Terra (conforme Kopenawa e Albert, 2015). Assim, teria havido uma “escolha” pela Cerâmica – arte “branda”, menos “brutal” e perigosa, por isso, amplamente aceitável entre os indígenas das Américas.

Aqui também escolhi a cerâmica, em torno da qual apresentarei, nos próximos tópicos, informações e conceitos primordiais acerca desse elemento “vivo” que conjuga materialidades e imaterialidades para, em seguida, traçar um breve panorama sobre a História Indígena registrada nas suas artes em argila e fogo.

4.1 Cerâmica: do material ao imaterial

O barro... é uma origem dos antepassados. Bisavô trabalhou uma vida, o vovô trabalhou uma vida, e meu pai trabalhou uma vida. No meio de sete irmãos só eu que consegui, pegar a profissão do meu pai. Era menino de 14 anos. Tem que ser um barro sedoso, mimoso. E tirado na lua minguante. E não é na beira-serra nem beira-rio não, é beira-campo, onde tem uma capoeira, tem um nascente d'água, 'quele corguinho, pode cavar dum lado ou outro que tá ali. O barro de primeira né?... Já trabaiei nessa vida! Nossa Senhora!... Trabalho abençoado. Cê vê que Nosso Senhor, Ele tinha uma capacidade extra, né? Superior. Ele trabaiô, pra fazer esse mundaréu tudo né?... Agora é a gente, que é pecadora e tem que trabaiá.

Tião Paineira, artesão ceramista tiradentino (2008)²

Conta-se que em tempos antigos houve um deus que decidiu modelar o homem com o barro da terra que antes havia criado, e logo, para que ele tivesse respiração e vida, lhe deu um sopro nas narinas. Alguns espíritos contumazes e negativos ensinam à boca pequena, quando não ousam proclamá-lo com escândalo, que, depois daquele ato criativo supremo, o tal deus não voltou nunca mais a dedicar-se às artes da olaria, maneira distorcida de denunciá-lo por ter, simplesmente, deixado de trabalhar. O assunto, pela transcendência de que se reveste, é sério de mais para que o tratemos simplistamente, exige ponderação, muita imparcialidade, muito espírito objetivo. É um facto histórico que o trabalho de modelagem, a partir daquele memorável dia, deixou de ser um atributo exclusivo do criador para passar à incipiente competência das criaturas, as quais, escusado seria dizer, não estão apetrechadas de suficiente sopro ventilador. O resultado foi ter-se assinado ao fogo a responsabilidade de todas as operações subsidiárias capazes de dar, tanto pela cor como pelo brilho, e até mesmo pelo som, uma razoável semelhança de coisa viva a quanto viesse a sair dos fornos. Era julgar pelas aparências. O fogo faz muito, isso não há quem o negue, mas não pode fazer tudo, tem sérias limitações, e até mesmo algum grave defeito, como seja, por exemplo, a insaciável bulimia de que padece e que o leva a devorar e reduzir a cinzas tudo quanto encontra pela frente. Voltando porém ao tema que nos ocupa, à olaria e seu funcionamento, todos sabemos que barro húmido metido no forno é barro estoirado em menos tempo do que aquele que levará a contar. Uma primeira e irrevogável condição estabelece o fogo se quisermos que faça o que dele esperamos, que o barro entre o mais possível seco no forno. E é aqui que humildes regressamos ao sopro nas narinas, é aqui que teremos de reconhecer a que ponto havíamos sido injustos e imprudentes quando perfilhávamos e tomávamos para nós a ímpia ideia de que o dito deus teria virado as costas, indiferente, à sua própria obra. Sim, é certo, depois disso ninguém mais o tornou a ver, mas deixou-nos o que talvez fosse o melhor de si mesmo, o sopro, a aragem, a viração, a brisa, o zéfiro, esses que já estão entrando suavemente pelas narinas dos seis bonecos de barro que Cipriano Algor e a filha acabam de colocar com todo o cuidado, em cima de uma das pranchas de secagem. Escritor, afinal, além de oleiro, o dito deus também sabe escrever direito por linhas tortas, não estando cá ele para soprar pessoalmente, mandou quem fizesse o trabalho por sua conta, e tudo para que a ainda frágil vida destes barros não venha a extinguir-se amanhã no cego e brutal abraço do fogo. Dizemos amanhã é apenas, porém, uma maneira de falar, porque se é certo que um único sopro foi suficiente na inauguração para que o barro do homem ganhasse respiração e vida, muitos irão ser os sopros necessários para que dos bobos, dos palhaços, dos assírios de barbas, dos mandarins, dos esquimós e das enfermeiras, destes que aqui estão e dos que em filas cerradas virão alinhar-se

² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KyXD8wH1vhs>> Acesso em: 17 jun. 2024.

nestas pranchas, se evapore pouco a pouco a água sem a qual não teriam chegado a ser o que são, e possam entrar seguros no forno para que se transformem naquilo que vão ter de ser.

José Saramago, em *A Caverna* (2017, p. 186-187)

Podemos conceituar de um modo generalista e sintético a cerâmica artesanal como o resultado de um processo no qual alguém coleta e trabalha uma porção de barro úmido dando-lhe uma forma que, depois de seca, passa pelo fogo para ganhar dureza, um corpo resistente e “funcional” – que tem funções a desempenhar. Essa fração do corpo da Terra que é extraída, trabalhada, misturada, transformada, “culturalizada” pelo artesão oleiro “demiurgo” torna-se, assim, capaz de iniciar um novo “ciclo de vida” no contexto cultural de quem a produziu ou em outros lugares, aos quais chega através das migrações, das trocas de produtos, dos sistemas mercantis, entre outros processos.

Independentemente das características físico-químicas da matéria-prima utilizada e do tipo de cerâmica produzido, entendemos que cerâmica boa é aquela que atende às necessidades das pessoas, sejam essas necessidades de cunho material, objetivo, pragmático ou mesmo aquelas estéticas, “transcendentais”, “espirituais”, rituais... Nesses sentidos, a cerâmica é uma companheira íntima de jornada da humanidade e está indelevelmente gravada nas nossas memórias culturais mais recuadas no tempo, além de constituir, ela mesma, um corpo-registro, um documento das nossas memórias e histórias. Ecoando as tradições orais ancestrais dos mais diversos povos do nosso planeta e constatando os fatos impressos nos registros históricos, Claude Lévi-Strauss reafirma que: “Há milênios, sob todas as suas formas – barro esmaltado ou não, faiança, porcelana – a cerâmica está presente em todos os lares, humildes ou aristocráticos” (1986, p. 17). Em *A Oleira Ciumenta*, sua obra focada nos mitos de origem da cerâmica americana, o antropólogo coloca:

Toda arte impõe uma forma a uma matéria. Mas entre as assim chamadas artes da civilização, a cerâmica é provavelmente aquela em que a passagem se realiza de forma mais direta, com menor número de etapas intermediárias entre a matéria-prima e o produto, que já sai formado das mãos do artesão, antes mesmo de ser submetido ao cozimento.

Essa matéria-prima – argila tirada do solo – é também a mais “bruta” entre as conhecidas e utilizadas pelo homem. Sua aparência grosseira, sua total forma de organização confrontam a visão, o tato e o próprio raciocínio com a presença maciça do amorfo e de sua primazia. “Amorfa e nua”, diz a Bíblia, era a terra no princípio da criação; e não é sem razão que outras mitologias comparam a obra do criador à do ceramista. Mas impor uma forma a uma matéria não consiste simplesmente em discipliná-la. Ao arrancá-la do campo ilimitado dos possíveis, ela é diminuída na medida em que apenas alguns possíveis entre outros serão

realizados: de Prometeu a Mukat, todo demiurgo revela um temperamento ciumento.

No caso da cerâmica, essas restrições feitas à matéria-prima acarretam outras: enquanto continente, o vaso impermeável retém entre suas paredes os líquidos amorfos, os sólidos em pedaços nele colocados, impedindo-os de esparramar ou se dispersar. Demiurgo em pequena escala, a ceramista também ciumenta restringe uma matéria em liberdade. Modelada e fixada pelo cozimento numa forma imutável, essa matéria, por sua vez, restringe ao “culturalizá-las” substâncias vegetais e animais ainda no estado de natureza. Isso não é tudo: se a arte da cerâmica reduz a distância entre a matéria e a forma ao mínimo, é em compensação uma arte de resultados incertos e cheia de riscos que repercutem no psiquismo daquelas (ou daqueles) que a praticam (Lévi-Strauss, 1986, p. 222-223).

Conforme diz a ceramista indígena Debora Kariú, “a cerâmica é uma arte simples, mas não é uma arte fácil”³, de fato é um ofício “ciumento” (Lévi-Strauss, 1986), que requer, cotidianamente, observação apurada, experimentação, ponderação, paciência, muita prática... Tanta dedicação que acaba por se tornar um estilo de vida, uma maneira de existir socialmente, transitando entre a arte (criação de formas) e a ciência (método e exercício de conhecimento); mas também uma prática “filosófica”, quase (ou de fato) meditativa, espiritual, religiosa, que, principalmente no contexto indígena e popular, é caracterizada por preceitos que devem ser cumpridos desde a coleta da matéria-prima para assegurar o sucesso do trabalho do ceramista, como podemos ver nas epígrafes deste tópico e no trecho a seguir, extraído da dissertação de mestrado do professor de cerâmica Nei leite Xakriabá:

O barro – *ze* é colhido na época certa, sem agredir os ciclos da lua – *oá* – e da terra – *tka* –, e é coletado em vários lugares e várias aldeias para evitar a erosão no solo, tendo em vista a fragilidade do ecossistema local (GODOY, 2007⁴). Antes de coletar *ze* temos que observar a *oá* adequada. Nossos *dasiwawě* [anciões] nos orientam a coletar *ze* sempre depois que passar os três primeiros dias da *oá* nova e afirmam que a melhor *oá* é a crescente. Também é recomendado não coletar o *ze* na época do broto. É importante observar essas épocas para que as peças não apresentem trincas durante a secagem ou até mesmo durante a queima. A coleta do *ze*, portanto, está relacionada às quadras da *oá* e ao ciclo das chuvas. São a *oá* e a chuva que nos “falam” o tempo certo de pedir para a mãe terra – *nchtaritka* – permissão para buscar o *ze* debaixo do chão. Ele tem que ser buscado antes ou depois que passarem os tempos do broto, o tempo da *oá* minguante e os três primeiros dias da *oá* nova.

Durante o tempo do broto, da *oá* minguante e muito nova, diz-se que o *ze* está fraco, racha muito, o que indica que não é tempo de buscá-lo. O broto começa no mês de agosto, quando as plantas começam a renovar suas folhas – *deçu* –, e termina alguns dias depois das primeiras chuvas do tempo das águas, que constituem o período chuvoso. No território *Huminixã* [– autodenominação dos

³ Declaração registrada em @maoancestral.

⁴ Referência a: GODOY, Rogério C. de et al. Recuperação do fazer cerâmico das comunidades Xakriabá. *Anais do 51º Congresso Brasileiro de Cerâmica*, Salvador (BA), junho de 2007. Disponível em <https://abceram.org.br/wpcontent/uploads/area_associado/51/artigos/51cbc-15-03.pdf>. Acesso em 10/06/2021.

Xakriabá na sua língua original, o *Akwẽ*], ele se inicia mais ou menos em outubro e termina entre março ou abril [...].

Também as mulheres devem evitar tocar no *ze* durante os dias em que estão menstruadas e durante os três primeiros meses após dar à luz. Segundo minha mãe Dona Dalzira, o resguardo é um costume antigo das mulheres *Huminiã* [Xakriabá] nessa fase, pois a relação com o *ze* pode ocasionar-lhes resfriado e reumatismo.

Temos que ter uma ótima relação com o *ze* e saber respeitar os ciclos da *tka*, do corpo e da *oá*. Durante a modelagem das peças temos que ter pensamentos positivos, pois o *ze* sente nossas vibrações, nos ouve, nos modela, nos conecta e nos desconecta do nosso corpo. Ele é quem nos conduz durante a modelagem. Quando ele aceita, conseguimos produzir uma peça com facilidade, mas quando ele não aceita não damos conta. Alguns até falam: “hoje minha mão não está boa”, mas não é apenas uma questão de mão boa ou mão ruim. Podem ser outras questões, pois nessa relação não dominamos o *ze* e sim, é ele que nos domina. O *ze* sente nossas vibrações, ele aceita ser modelado, mas exige que saibamos escutá-lo, senti-lo e observar o mundo à sua volta. Não basta apenas ter mãos bem treinadas, tem que ter bons modos com a *oá*, com a *tka* e com o *ze*. Não somos nós que controlamos tudo! Na verdade, é o *ze* quem conduz o trabalho do artista durante a modelagem. Quando essa condução acontece, produz-se uma peça com facilidade; do contrário, mesmo um ótimo artista não dá conta de modelar algo a que já está acostumado a fazer há anos. É necessária a permissão da *oá*, da *tka* e do *ze* para se obter bons resultados no final do processo.

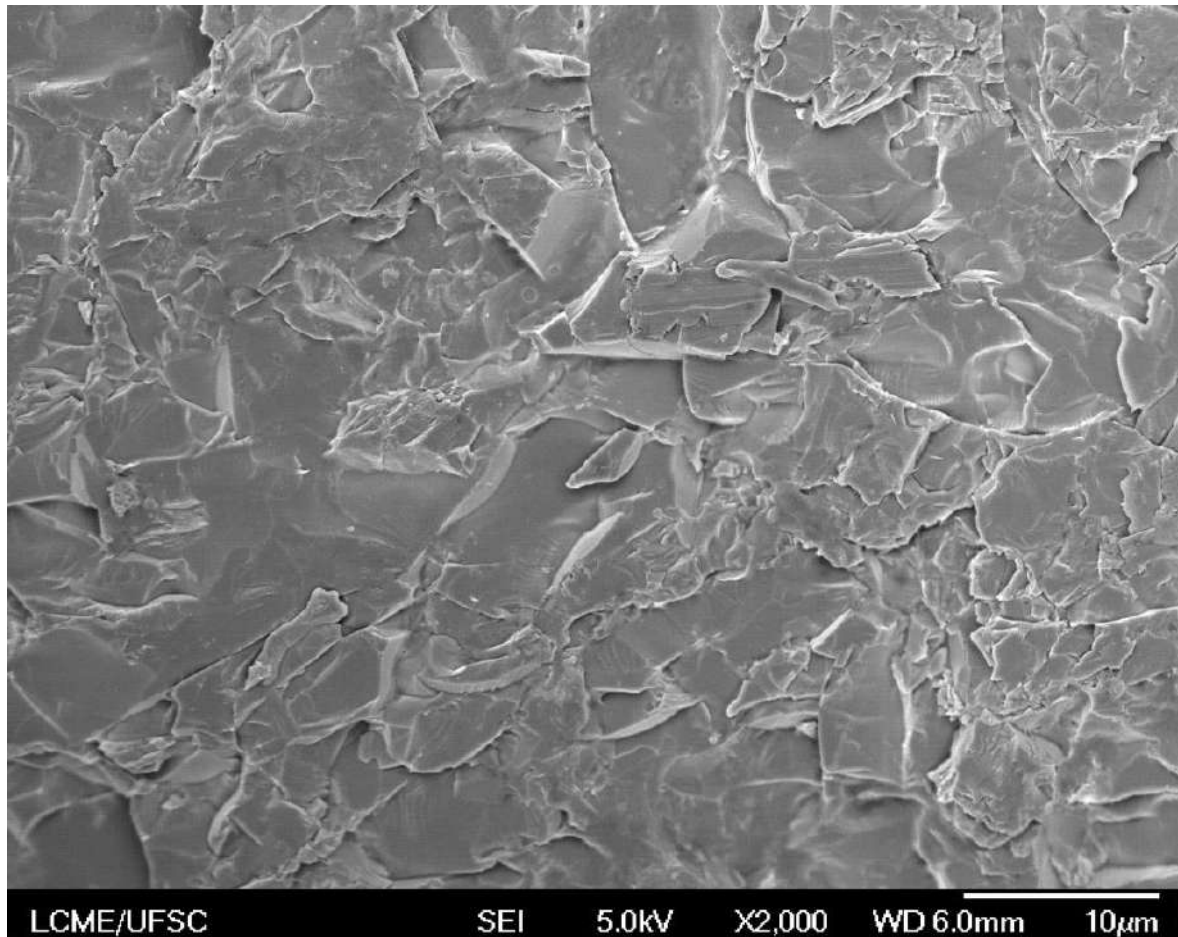
Os objetos da cerâmica Xakriabá são criados do *ze* que é *tka*. A *tka* é a nossa mãe, nossa cuidadora. Ela nos ensina a cuidarmos, a conviver e a respeitá-la. E assim entendemos que somos parte da natureza, assim como a natureza é parte de nós. Assim como a *oá* tem autoridade sobre a *tka*, a *tka* tem autoridade sobre nós (Xakriabá, 2022, p.88-89).

Antes, porém, de nos alongarmos pelos caminhos filosóficos do pensamento indígena que envolvem a atividade ceramista, vamos começar falando da matéria. Da materialidade da coisa, como gosta a ciência ocidental. Neste tópico da tese discorrerei sobre algumas ideias e conceitos básicos objetivos que convém serem revisitados quando o assunto é a cerâmica, de modo a introduzir o leitor nesse universo, para que seja possível apontar interpretações e abordagens desse material, que tratamos como “corpo-documento”, nos contextos histórico-culturais que nos interessam diretamente aqui, sempre em relação com outros contextos mais amplos. Portanto, é a partir da revisão crítica de algumas “noções primordiais” e parâmetros gerais comumente considerados ou adotados sobre a cerâmica que vamos trabalhar⁵.

Primeiramente, é possível afirmar que todas as argilas podem ser aproveitadas pelo ceramista no seu ofício, mas não é, literalmente, qualquer barro ou toda terra argilosa que prestam para ser utilizados puros, em estado “natural” (conforme coletados na

⁵ Devido à falta de material acadêmico condensado sobre o tema no Brasil, a maioria das informações técnicas que constam no texto a seguir, quando não mencionadas as suas fontes diretas, foram coletadas por mim durante as aulas sobre materiais cerâmicos das disciplinas “Processos de Conformação por Moldagem”, do bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ, ministradas pelo Prof. Bruno de Guimaraens Amarante, das quais participei como professor colaborador por três semestres, entre os anos de 2015 a 2017. Posteriormente ampliei ligeiramente o texto com outras informações conferidas na recém-publicada 3ª edição do manual técnico *O Nosso Livro de Cerâmica* (2023), produzido por autores vinculados à empresa Paschoal Massas.

natureza) para fazer cerâmica. As argilas são materiais abundantes na Terra, encontradas em muitos lugares do mundo e em diversas condições físico-químicas, mas têm composições básicas específicas. São formadas por minerais extremamente finos e água quimicamente combinada, dispostos em camadas de “escamas” microscópicas que deslizam entre si com maior ou menor facilidade devido à presença/ausência de água livre entre essas partículas, que funciona como uma espécie de lubrificante.



Superfície não condicionada de cerâmica feldspática ao microscópio. Magnificação de 2,000 X. Imagem disponível em: < <https://fgmdentalgroup.com/blog/posts/condicionamento-de-blocos-ceramicos-utilizando-acido-hidrofluoridrico-10/>> Acesso em: 04 mar. 2026.

Muitas vezes torna-se necessário processar e misturar barros ou argilas “brutos” entre si e/ou com outros materiais (naturais ou mesmo sintéticos) de modo a tornar possível: (1) o manuseio seguro (retirando impurezas como ossos, espinhos, gravetos, pontas de cristais, entre outros elementos que podem ferir as mãos do artesão), (2) atingir a “plasticidade” ou maleabilidade necessária para uma modelagem eficiente, (3) garantir uma boa ductibilidade da massa argilosa (que é a capacidade do material de sofrer e resistir a deformações ou forças externas sem que sua estrutura venha a entortar, trincar,

rachar ou se romper completamente) no decorrer dos processos de confecção e secagem das peças, (4) assegurar a resistência do material durante e após a queima, entre outras necessidades.

Em segundo lugar, de modo geral, considera-se que não é qualquer fogo que “transmuta” argila em cerâmica. O fogo precisaria ter calor suficiente para quebrar a ligação química que existe entre os minerais e a água que compõem a argila, queimando-a, ou seja, fazendo com que a água livre e a “água química” evaporem totalmente da massa, transformando-a, só assim, em cerâmica. Falaremos mais detalhadamente sobre as temperaturas de queimas das cerâmicas a seguir, neste mesmo tópico, mas aqui já podemos dizer que há algum consenso entre os ceramistas contemporâneos sobre uma temperatura mínima, que precisaria estar em torno dos 600°C, para que os processos físico-químicos de conversão da maioria das argilas em cerâmica aconteçam a contento. Esses parâmetros são um pouco diferentes, talvez mais flexíveis, no campo da arqueologia brasileira, conforme podemos ver na síntese de textos do arqueólogo André Prous, a seguir:

A cerâmica, cuja finalidade básica é a produção de vasilhames, é feita a partir de argilas – silicatos de alumínio com diferentes graus de hidratação e quantidade variável de impurezas. São formadas por partículas muito finas em forma de plaquetas, com água intersticial. Assim, as plaquetas podem deslizar umas sobre as outras. Por isso as argilas são plásticas, ou seja, podem ser modeladas: uma pressão as deforma e, até acontecer nova pressão, conservam essa forma imposta. Esse resultado é reversível, já que qualquer força mecânica pode alterar o objeto modelado. No entanto, caso seja provocada a eliminação da água intersticial secando a peça e, logo depois, da água de cristalização, através da queima em temperatura que varia do mínimo de 450 até 600°C, dependendo dos tipos de argila, essa massa torna-se cerâmica, perdendo sua plasticidade, e o objeto modelado conserva a forma que lhe tinha sido imposta, a não ser que seja quebrado (Prous, 1992, p. 90; Prous, 2019, p. 132 – texto sintetizado a partir das duas versões originais do autor).

A partir dessas colocações, podemos inferir que a maioria dos objetos de cerâmica indígena arqueológica encontrada no Brasil passou por queimas em temperaturas tidas como baixas, perto do limiar mínimo necessário para a transformação do barro em cerâmica, não chegando às médias temperaturas de queima (acima de 900°C). Outra informação presente na citação, que devemos considerar com atenção, é a menção que o autor faz a uma “quantidade variável de impurezas” que, via de regra, está ou esteve presente no “barro” utilizado pelos indígenas ceramistas. É por isso que, didaticamente, convém chamarmos de “massa cerâmica” a matéria-prima utilizada para a confecção das peças de cerâmica, pois, ainda que a argila, ou o barro, seja o principal componente dessas massas, essa diferenciação técnica é importante para ressaltar as combinações intencionais de materiais que distinguem as argilas em estado natural das misturas processadas pelos

ceramistas, nas quais cada elemento adicionado a essas (ou não retirado dessas) massas têm uma função específica a desempenhar. Dessa maneira, distinguindo argilas/barros (naturais) de massas cerâmicas (produzidas no contexto de cada cultura com a finalidade de tornar possível a confecção de peças que atendam a demandas específicas de cada povo ceramista), evidenciamos o conhecimento empírico, técnico e “científico” dos ceramistas, inerente à natureza do seu ofício, que orienta seus trabalhos desde o conhecimento profundo dos seus territórios e da paisagem estendida para além deles, a coleta adequada das argilas e de outros materiais nas suas fontes, o processamento, as misturas e o preparo da matéria-prima a ser utilizada.

As argilas propriamente ditas são resultado da decomposição de rochas, geralmente pela ação da água, em grãos finíssimos. Geologicamente, são classificadas em:

- 1) **Primárias ou residuais** – quando formadas junto ao local onde as “rochas-mãe” se decompõem, desintegrando-se até o ponto em que suas partículas tornam-se microscópicas;
- 2) **Secundárias ou sedimentares** – formadas pelo transporte de sedimentos das “rochas-mãe” até lugares mais baixos das paisagens, como vales (pluviais ou fluviais), baixadas, lagoas, brejos, entre outros.

Em toda argila “bruta” encontrada na natureza, além dos componentes minerais decompostos das “rochas-mães” (oriundas da cristalização de lavas vulcânicas, majoritariamente feldspáticas ou basálticas), quase sempre há também elementos materiais de outras origens em maior ou menor proporção. Portanto, já “na fonte”, a ideia de “argila pura” é questionável. E são justamente esses “amalgamas” físico-químicos que ocorrem nos locais originários das argilas que geram variações observáveis a olho nu como, por exemplo, uma diversidade de cores a partir das quais podemos diferenciar alguns “tipos de argila” e até mesmo prever alguns resultados/efeitos após a queima.

Podemos identificar as argilas naturais pela cor da seguinte maneira:

Argilas cinza – ricas em matéria orgânica, tendem a ser plásticas, boas para modelagem (mas isso não é uma regra geral para todas). Queimam a temperaturas muito variáveis e as cores das peças queimadas também variam bastante;

Argilas amarelas e alaranjadas – essas cores indicam presença de óxidos de ferro na massa e sua queima, em temperaturas variáveis, resulta em corpos cerâmicos de diferentes tons terrosos de vermelho;

Argilas vermelhas – em geral, são bastante plásticas (embora possa haver exceções). Queimam bem em baixas/médias temperaturas e, devido à presença de óxidos de ferro,

geram peças de cerâmica alaranjadas a vermelhas. São argilas amplamente utilizadas nas olarias de artistas populares e na grande “indústria da cerâmica vermelha”, que produz telhas, tijolos, manilhas (tubulações) e outras peças para uso arquitetônico;

Argilas brancas – de plasticidade variável, possuem pouco ou nenhum teor de óxido de ferro. Costumam exigir um pouco mais de calor na queima, gerando peças claras, em tons de ocre a branco.

Percebe-se que a simples aparência e cor das argilas nas suas fontes já dão indícios de suas propriedades e usos possíveis. No entanto, a prática, o emprego das argilas e o registro das reações que ocorrem ao longo dos processos de produção da cerâmica são fundamentais para compreender os resultados finais, assegurando alguma margem de controle na atividade. Note-se que é muito comum que a cor das argilas mude nesse processo, podendo gerar peças de cerâmica com tonalidades mais ou menos próximas (algumas vezes radicalmente diferentes) da cor da argila utilizada como matéria-prima básica.

Assim, a cerâmica nasce da observação e “interpretação” da matéria-prima somadas ao conhecimento empírico dos mestres ceramistas mais experientes, testado, registrado, acumulado, trocado e transmitido aos mais jovens ao longo dos milênios. O conjunto dessas informações gravadas nas memórias e nas práticas dos ceramistas chegaram a conformar verdadeiras “tradições técnicas” do ofício, visando atender as mais diversas finalidades nos contextos culturais de diferentes povos e etnias. Foi dessa maneira, a partir da observação acurada, da experimentação e do compartilhamento de experiências (incluindo a transmissão desse conhecimento), sem necessitar de grandes recursos materiais, aparelhos, aparatos técnicos ou equipamentos especiais de análise, que os indígenas americanos incluindo, obviamente, os povos nativos do atual território brasileiro, criaram e preservaram várias tradições da cerâmica, conforme veremos mais detalhadamente no próximo capítulo desta tese.

Com o passar o tempo e por causa das inúmeras trocas de conhecimento no campo da cerâmica entre os diferentes povos que a produziam/produzem, particularmente a partir do momento em que as argilas passaram a ser objetos de exames laboratoriais, elas ganharam alguns nomes técnicos que convém mencionar aqui, tais como:

Terracota – argilas de fontes e cores variadas que, após a queima, resultam em peças de cerâmica vermelha/alaranjada. São sempre plásticas, muito boas para modelagem e queimam em temperaturas variadas;

Bentonita – argilas cinza ou creme, primárias (de origem basáltica vulcânica). Bastante plásticas, em contrapartida, têm baixa ductibilidade, absorvem muita água e tendem a deformar durante os processos de evaporação do líquido, tanto na secagem quanto na queima. Por isso devem ser utilizadas com parcimônia (cerca de 3%) em massas cerâmicas mistas, com a finalidade de diminuir a temperatura necessária para a queima, aumentar a plasticidade de massas pastosas ou como agente de suspensão de misturas líquidas, evitando a separação de partículas sólidas do líquido e a decantação do material sólido que constitui essas suspensões;

Caulim (ou Caolim) – argilas primárias claras ou mesmo brancas, com maior teor de pureza e grânulos maiores, formadas por silicatos hidratados de alumínio, principalmente caulinita e haloisita. Em geral, apresentam baixa contaminação por óxidos de ferro (que ocasionariam tons de amarelo, alaranjado ou vermelho na cerâmica após a queima), porém costumam conter outras substâncias e “impurezas” como areias, quartzo, mica, feldspato, óxido de titânio, entre outros. Apresentam pouca plasticidade e, por isso, costumam ser utilizadas em acabamentos devido à cor clara, em misturas líquidas e massas cerâmicas para produzir efeitos contrários ao da bentonita: reduzir a plasticidade, aumentar a ductibilidade (evitar que as peças deformem nos processos de secagem e queima) e elevar o “ponto de fusão”, uma vez que é um material “refratário” que só funde em temperaturas elevadas. Também produz o efeito de clarear a cor da cerâmica após a queima;

Ball Clay – termo em inglês que abarca argilas secundárias de cores que vão do branco ao cinza, mais raramente ocre, amareladas ou amarronzadas. Muito plásticas, chegam a ser pegajosas e, por causa disso, são utilizadas em proporções variadas (usualmente de 10 a 15%) para aumentar a plasticidade de massas cerâmicas e auxiliar na suspensão de misturas líquidas, como “barbotinas” e esmaltes cerâmicos. Quase nunca são trabalhadas puras, mas aumentam a coesão e a ductibilidade de massas mistas. Queimam em parâmetros variáveis, suportando altas temperaturas e tendem a clarear a cor dos corpos cerâmicos nos quais está presente;

Fire Clay – denominação genérica em língua inglesa que faz referência a uma ampla gama de argilas refratárias aluminosas (com alto teor de alumínio), de plasticidade e cores variáveis antes e após a queima.

Pelo que já foi dito até aqui, podemos perceber que (1) é bastante comum que as argilas (e, conseqüentemente, as massas cerâmicas) mudem de cor depois de queimadas. A cor final das peças de cerâmica vai depender do tipo de base argilosa empregada, da adição ou extração de minerais que podem interferir na coloração, da temperatura atingida

durante a queima, do tipo de queima, entre outros fatores. Para que o ceramista tenha alguma margem de controle sobre a cor e a aparência geral da cerâmica que produz, ele precisa testar, conhecer previamente sua matéria-prima, misturar materiais, experimentar as técnicas de queima que conhece e registrar de alguma maneira os resultados das suas experiências para que seja possível repeti-las e repassá-las. É por isso que insisto em conceituar a cerâmica como uma arte-ciência. É uma arte complexa que, independentemente do contexto cultural em que é produzida, seja num ateliê, numa indústria, na olaria de um artesão ou numa aldeia indígena, inevitavelmente demanda observação, conhecimento, experimentação, método, repetição, análises (em todo o processo), registro (em algum suporte externo ou mesmo na memória), transmissão (pela prática conjunta, oralmente ou através de outros recursos comunicacionais como a escrita, a fotografia e o vídeo), compartilhamento, trocas de informação... e por aí vai. (2) Para além das questões que envolvem a coloração das peças, de acordo com suas características particulares, as argilas podem ser utilizadas “ao natural” ou devem compor misturas, de modo a produzir massas cerâmicas “ideais” para cada finalidade. Tendo em vista as características das massas e os usos das cerâmicas, produziram-se os seguintes termos técnicos que devemos mencionar e explicar brevemente aqui:

Louça – nome genérico utilizado para se referir ao amplo conjunto de peças em cerâmica de uso doméstico, da copa/cozinha (panelas, pratos, tigelas, copos...) ao banheiro (vasos sanitários, pias, saboneteiras...), passando por elementos de acabamento de encanamentos e redes elétricas. As “louças” produzidas artesanalmente, em manufaturas ou em escala industrial, utilizam uma gama ilimitada de tipos de argilas, massas cerâmicas e misturas naturais ou sintéticas, a depender da disponibilidade, da função, da resistência, da aparência e do valor comercial desses materiais e dos objetos a serem fabricados. Usa-se muito o termo “louça” para falar dos “aparelhos” de cozinha, sendo que os objetos que os constituem podem ter uma origem bastante artesanal, feita “à mão”. Essa foi uma realidade duradoura no Brasil do período colonial, especialmente até “Abertura dos Portos às Nações Amigas”, decretada por carta régia promulgada por Dom João de Bragança, Príncipe-regente de Portugal, em 28 de janeiro de 1808, quando as nossas “louças nativas”, produzidas pelas mãos de oleiros mestiços e negros, que já concorriam pelo espaço doméstico com peças trazidas da metrópole portuguesa através do comércio “Exclusivo Colonial”, passaram a ser mais amplamente substituídas nas casas de famílias abastadas por peças importadas de toda a Europa e do Oriente, fabricadas a partir de matérias-primas

diferentes das disponíveis por aqui e de aparência considerada mais “refinada”, cuja posse constituía símbolo de *status* social mais elevado.

Porcelana – cerâmica produzida com massas de alta temperatura (queimadas acima de 1.200°C) cuja composição, em geral, inclui caulim, feldspato potássico (um tipo de albita) e sílica (geralmente originada do quartzo utilizado na mistura) que, após a queima, fica sempre branca. É desejável que a peça queimada apresente também algum grau de translucidez para ser considerada porcelana “de qualidade superior”. Esse tipo de cerâmica é caracterizado pela formação de um corpo vítreo muito bem sinterizado (quase fundido, como uma espécie de vidro), impermeável (com muito baixa porosidade, de modo a nunca vaziar líquidos), muito duro e resistente à abrasão.

Faiança (ou louça branca) – cerâmica queimada a temperaturas consideradas baixas/médias (em torno de 1.100°C) que, após a queima, apresenta um corpo cerâmico branco, poroso, de média resistência. Necessita de esmaltação para vedar os poros se for produzida para conter líquidos.

Grés – cerâmica que queima em tonalidades que vão do bege ao avermelhado, em temperaturas variáveis (suportando alta temperatura) e formando um bom corpo vítreo interno, ou seja, ficando menos porosa depois de queimada.

Barbotina – massa cerâmica de composição variável, em estado líquido, “oleoso” ou, algumas vezes, “gelatinoso”, mais ou menos próximo do pastoso. Geralmente é utilizada como uma espécie de “cola” para unir partes que constituem os objetos (alças, bicos e elementos decorativos, por exemplo) e, principalmente, para produzir peças ou elementos de cerâmica por moldagem. Os moldes mais eficientes para produção de cerâmica através de barbotinas são feitos de gesso ou outros materiais igualmente porosos, bons para “sugar” e fazer evaporar o líquido da mistura. A massa argilosa liquefeita é vertida nesses recipientes até preenchê-los totalmente e, após a “colagem” – secagem de uma camada dessa massa em contato direto com o molde, de espessura variável (de acordo com a finalidade do objeto em produção), o excesso de material é despejado fora e o ceramista precisa ainda aguardar algum tempo de secagem para retirar a peça do molde e dar os acabamentos, removendo algum possível acúmulo de matéria indesejável nas zonas de contato entre os moldes. Barbotina é uma massa cerâmica em suspensão, ou seja, não deve decantar, e para que não haja separação dos elementos líquidos e sólidos em fases diferentes, nas suas formulações utilizam-se substâncias defloculantes naturais ou sintéticas (como o silicato de sódio, por exemplo) que impedem a formação de flocos e acúmulos de argila. As barbotinas não devem ser plásticas demais ou conter excesso de

água, pois isso pode acarretar deformações nas peças após a retirada das mesmas dos moldes. Por isso é também recomendável a adição de elementos anti-plásticos que, como o próprio termo sugere, reduzem a plasticidade e costumam aumentar a ductibilidade da mistura.

Paper Clay – Denominação em língua inglesa para identificar massas cerâmicas que contém papel, polpa de celulose (papelão) e/ou, mais raramente, outros materiais orgânicos fibrosos (como palhas, capins ou alguns tipos de excrementos de animais herbívoros, por exemplo) na mistura argilosa em proporções variáveis. As fibras orgânicas adicionadas às argilas têm a função de evitar trincas, bem como de tornar as peças mais leves após a queima. No entanto, a adição de papel ou outras fibras nas massas deve ser controlada, girando em torno de 30% (7 partes de argila para 3 partes de fibra), para evitar que as peças “empenem” e que a cerâmica queimada resultante fique muito frágil, uma vez que as fibras são carbonizadas e “evaporam” na queima, deixando poros ou “vazios” em seu lugar no corpo cerâmico. Massas do tipo *Paper Clay* costumam ser formuladas de modo que fiquem muito plásticas, excelentes para esculturas de pequenas e grandes dimensões, pois, desse modo, ficam muito boas para modelar e geram peças leves.

Podemos dizer que todas as massas cerâmicas são sempre constituídas por dois tipos de elementos:

- 1) **Matérias-primas plásticas** – as argilas propriamente ditas, principalmente as mais maleáveis e “pegajosas” (próximas do tipo *Ball Clay*);
- 2) **Materiais anti-plásticos** – elementos já originalmente presentes em argilas nas suas fontes ou adicionados a elas para reduzir a plasticidade, aumentar a ductibilidade e a resistência das peças após a queima. Na cerâmica contemporânea de ateliê utilizam-se como anti-plásticos substâncias refinadas em laboratórios como a albita, o feldspato de potássio, o espodumênio e o talco (silicato de magnésio). Mas também os oleiros artesãos e as/os ceramistas indígenas sempre fizeram uso desse tipo de material, dadas as suas funções no decorrer e no resultado final dos processos da cerâmica. Na cerâmica indígena e na popular, encontramos comumente, em maior ou menor quantidade, os seguintes elementos anti-plásticos naturalmente presentes nas argilas ou coletados na natureza e misturados às massas argilosas utilizadas para a produção de suas peças:
 - **Areia, “cascalho” ou quartzo** – além de serem materiais disponíveis em grande quantidade na natureza, são anti-plásticos fontes de sílica e, por isso, quando adicionados às massas, influenciam nas propriedades térmicas e na resistência mecânica da cerâmica;

- **Caulim** – tipo de argila natural pouco plástica e refratária, recomendável para ser misturada às massas cerâmicas produzidas à base de outras argilas excessivamente plásticas e fundentes (que tendem a deformar na secagem e na queima) para agir como desplastificante e elevar o ponto de fusão;
- **Chamote** – fragmentos de cerâmica já queimada (reaproveitados de peças quebradas, por exemplo), pulverizados ou moídos em pequenos grãos. Uma vez que o chamote é um material com certo grau de estabilidade e boa interatividade com as argilas “cruas” (pois sofre processos semelhantes de dilatação/contração, embora menos drásticos), sua adição às massas destinadas à confecção de novos objetos de cerâmica produz os efeitos de reduzir a contração das peças durante a secagem e a queima, além de aumentar a capacidade de resistir a choques térmicos e a resistência mecânica das mesmas;
- **Cinzas** – resultado da queima de diversas partes de vegetais nativos de cada região habitada pelos povos ceramistas, costumam ser identificadas em função da relação território - objeto cerâmico, constituindo um importante elemento de diagnóstico cultural. Entre outros efeitos, as cinzas adicionadas às massas, reduzem a plasticidade, retêm água e dão leveza às peças de cerâmica depois de queimadas.

Num contexto de ateliê, para que haja uma preparação tecnicamente eficiente das massas cerâmicas, costuma-se dizer que o ideal é que os elementos plásticos e anti-plásticos que irão constituir o material final estejam finamente moídos e sejam homogeneamente misturados para facilitar o manuseio, contribuir para uma modelagem eficiente e para que, nos processos de secagem e queima das peças produzidas, não surjam trincas ou “empenamentos” resultantes da diferença de dilatação e retração dos diferentes elementos que as constituem. Já no âmbito da cerâmica indígena e popular, é comum encontrarmos no interior dos corpos cerâmicos fragmentos de materiais anti-plásticos de granulometria bastante diferente do tamanho das partículas das argilas utilizadas como base (elemento em maior quantidade nas massas). Os grãos dos anti-plásticos podem ser muito maiores que os grãos da própria argila. No entanto, a presença marcante de anti-plásticos nesses tipos de cerâmica, antes de ser interpretada como um descuido dos ceramistas ou como um processamento “rústico” das matérias-primas, é, ao contrário, resultado de uma “memória técnica” apurada, testada e repassada de geração em geração, que visa obter resultados específicos, atingir certas funcionalidades dos objetos a serem produzidos, desde a coleta e mistura dos materiais, conforme podemos perceber no trecho citado a seguir, retirado do *Manual de cerâmica Xakriabá*, que ensina como escolher e preparar o barro:

A escolha do barro depende muito do tipo de peça que vai fazer. Peças decorativas, peças utilitária. Tem barro mais chorão que retém mais umidade e é mais arenoso, tem o mais oleoso e o mais puro. Cada um serve para fazer um tipo de peça.

Em casa tem que machucar os torrões do barro e tirar os pedaços de raízes e pedrinhas. É bom também cessar (peneirar) o barro. Isso no caso de barro seco.

Os barros que são tirados no período de chuvas ou em beiras de corgos (riachos), não dão para peneirar e tem que ser amassado de pouco [aos poucos, em pequenas porções] retirando todas as sujeiras.

Depois de restoiar [retirar as impurezas] molha e amassa bem amassado, em seguida, pode começar a fazer as peças.

É bom bater bem o barro antes de começar e deixar de molho. Porém, para obter melhores resultados é melhor guardar o barro amassado dentro de sacolas plásticas e deixar algum tempo de molho para curtir. Quanto mais tempo ficar de molho, melhor ficará o barro, fica igual uma pumada afirma seu Antonio Paca, ceramista da Aldeia Pindaíbas (Leite, 2017, p. 11).

Na sua dissertação de Mestrado, Nei Leite Xakriabá distende um pouco mais essas informações:

Cada ze [barro] é mais próprio para modelar um determinado objeto. Existem ze melhores para modelar potes, panelas e peças maiores, e outros melhores para fazer pratos, sopeiras, esculturas e peças menores. Quando o ze é muito puro, é indicado colocar um pouco de areia para evitar que apareçam trincas após a modelagem. Há também aqueles que já são encontrados na natureza com certa quantidade de areia, não precisando acrescentar nenhum outro material. Porém, é importante que tudo esteja na medida certa, não é bom que ele não tenha areia, mas também não é bom que ele tenha muita areia [...].

Quando não é possível encontrar na natureza o ze mais apropriado para fazer as panelas ou outras peças que exigem certa resistência, acrescenta-se um pouco de grãos (farelos miúdos) de outras peças queimadas anteriormente (chamote) e que foram quebradas, para aumentar a sua resistência. Essa mistura de cerâmica triturada é mais usada no preparo do ze para fazer panelas, pois desse modo elas ficam mais fortes para resistir ao fogo – *kutsche* – do fogão à lenha.

Esses ze são encontrados nos barrancos das grotas, em beiradas de lagoas e barragens ou, até mesmo, dentro dos pequenos riachos ou formigueiros. Quando não são retirados nesses locais, faz-se um buraco de aproximadamente 40 centímetros de profundidade nos locais onde se nota a presença de ze. Este procedimento serve para retirar a camada mais superficial de *tka* [terra], porque nessa parte tem muitas raízes, pedras e matérias orgânicas, e a camada mais debaixo do chão é mais pura [...].

Existem vários jeitos de preparar o ze. Quando é coletado dentro de pequenos córregos, é necessário espalhar com os dedos em camadas finas para retirar as pedras e as impurezas; mas quando é retirado em locais secos, é triturado com uma borduna (pedaço) de pau, para quebrar todos os torrões, e em seguida é peneirado para tirar as impurezas como raízes e pedras. Após esses processos, acrescenta-se um pouco de água, e se coloca de molho para descansar, para curtir por algumas horas ou dias, se amassa e só depois se inicia a modelagem. Também é indicado deixar descansar por algumas horas ou dias o barro amassado – *tika wamsrë*. Como me orientou o Seu Emilio: “A argila eu boto de môi hoje, boto de môi, depois amanhã eu masso. À tarde eu masso a argila pra ela inchá né, pramode ela saí o suspiro todim, o gais sai do barro. Ele tano moiado o gais vai saindo e quando ocê for massa, massa bem massado” (Xakriabá, 2022, p.89-91).

Nas citações fica explícito o cuidado necessário em relação à escolha das argilas e à seleção/mistura de elementos para a preparação da massa cerâmica. Além da observância do equilíbrio entre a quantidade de argila (elemento plástico) e de elementos anti-plásticos, podemos perceber a importância de trabalhar a massa no intuito de homogeneizá-la e deixá-la numa consistência pastosa o mais próxima possível do ideal para a modelagem das peças que se pretende produzir, processo que demanda os movimentos de amassar, sovar (bater a massa contra uma superfície mais dura) e o momento de deixar descansar (“curtir”) por algum tempo.

Ao amassar e sovar o ceramista consegue ainda retirar impurezas indesejadas, perceber se a textura da massa está adequada para o uso pretendido, podendo decidir se acrescentará anti-plásticos, argila “pura” ou água para “dar o ponto”. Essa é uma etapa do trabalho que também produz uma reorganização prévia das partículas da argila/massa, de modo a torná-las mais maleáveis e modeláveis, apesar de ficarem também mais compactadas, devido à expulsão de ar e outros gases presentes na mistura. É imprescindível realizar uma boa sova para assegurar que sejam eliminadas bolhas de ar/gases da massa cerâmica, pois, se persistirem após a modelagem, elas tendem a dilatar mais rapidamente que a própria massa no processo de queima das peças e isso certamente vai gerar trincas, rachaduras ou mesmo explosões e perdas totais dos objetos produzidos.

Já o tempo de descanso após amassar e sovar a massa serve para que aconteçam processos orgânicos naturais ativados por microorganismos como fungos, algas, bactérias e protozoários presentes na mistura argilosa, aumentando de fato sua organicidade, gerando uma “liga” que contribui para melhorar a plasticidade, a ductibilidade e a interação geral entre os elementos que constituem essas massas. As massas cerâmicas (dos mais variados tipos e formulações), assim como as argilas (venham de onde vier), são vivas – compostos minerais e orgânicos que são/abrigam vidas, replicando em escala reduzidíssima o que acontece com o próprio corpo da Terra desde que a vida surgiu ou se instaurou por aqui. Se considerarmos as teorias de que a Terra é um ser vivo que nos abriga – *Gaia* (Geia ou Gé dos gregos), *Eana* (dos Sami, habitantes da Lapônia ou *Sápmi*, território Sami no idioma original, localizado no extremo norte da Europa ocidental), *Pachamama* (dos povos andinos), *ně ropě* (dos amazônicos Yanomami), *Nchtari tka* (dos Xakriabá do norte de Minas Gerais), entre outros nomes –, poderíamos pensar que cada porção de argila/massa cerâmica é um ser vivo também, uma miniatura da Terra. Isso é tão poético, quanto fato científico. Tão bonito, quanto verdade observável e comprovável. E não precisa nem de exames laboratoriais para tanto, basta

seguir as instruções dos mestres ceramistas e acompanhar, a olho nu, as mudanças visíveis na cor das massas cerâmicas em repouso, ou o surgimento de “mofo”, lodo ou limo na superfície do material, quando ele é mantido úmido adequadamente... As colônias de seres vivos que impregnam as massas cerâmicas terão existências efêmeras, cumprirão ciclos de vida alternados de acordo com o estado da matéria, entre as fases mais úmidas e mais secas, até que se percam totalmente durante a queima, “evaporando” ou sublimando na fumaça que indica a transformação das argilas em cerâmica (– um outro “corpo”, mais ou menos próximo da consistência rochosa, que pode vir a ser novamente colonizado por vidas microscópicas, a depender de alguns fatores, como a porosidade das peças “renascidas” pelo fogo e a exposição desses objetos cerâmicos aos ambientes naturais, por exemplo). Assim, os ecossistemas que são cada massa cerâmica vão passar por diversas fases “geológico-ecológicas” em todas as etapas da atividade enquanto os ceramistas atuam sobre elas, evidenciando uma real parceria entre a matéria viva que é a argila/massa cerâmica e o oleiro/ceramista, “demiurgo” do barro.

Os significados filosófico-religiosos e científicos que reforçam a ligação entre o “surgimento da vida”, os processos vitais e a atividade do ceramista, remetem aos conceitos impregnados na palavra “demiurgo”, que poderia ser traduzida do termo grego *demiourgos*, onde *demios* (*demos*) significa “povo” e *ourgos* (*ergon*) refere-se a “trabalhador”. Logo, demiurgo seria o operário manual, artesão ou artífice “do povo”, que trabalha para o público, para o povo. Essa tradução quase literal é bastante interessante quando aplicada à cerâmica, uma vez que esse ainda é um ofício que quase sempre demanda manipulação, trabalho físico, orientado para a produção de objetos funcionais, que irão atender demandas práticas, sociais, culturais, estéticas, mercadológicas... enfim, atender a diversas necessidades de um público ou de “um povo” que vai fazer uso das peças. E cada necessidade orienta a criação dos objetos, e cada objeto demanda certas técnicas de execução.

Excetuando alguns processos industriais e tecnológicos contemporâneos, como por exemplo as impressoras 3D, que quase dispensaram ou reduziram bastante a atividade física do ceramista, as maneiras de se fazer cerâmica artesanal configuram um repertório técnico milenar, porém, poderíamos dizer, algo limitado. Ou seja, continuamos a fazer cerâmica de modos muito semelhantes àqueles dos nossos ancestrais neolíticos! As técnicas ancestrais “dão conta do recado” muito bem... Continuam sendo bastante eficientes quando bem trabalhadas e seguem atendendo plenamente nossas necessidades. Obviamente, surgiram inovações desde a descoberta ou produção da primeira cerâmica,

porém, até mesmo certos equipamentos empregados na atividade já têm uma história de uso tão longa que salta aos nossos olhos menos as mudanças e muito mais as permanências que caracterizam a atividade da olaria.

Podemos resumir os processos típicos da criação da cerâmica artesanal aos seguintes nomes técnicos: Modelagem, moldagem e torneamento. Sendo que os dois últimos acabam sendo variações do primeiro fazendo uso de alguns equipamentos a mais. A escultura também é um procedimento utilizado para trabalhar em cerâmica, tanto na estruturação de peças quanto em acabamentos.

Modelar é “performar” sobre uma matéria, agir de determinadas maneiras num material para dar-lhe a forma desejada, antes “esboçada na ideia”. “Formar”, reorganizar uma matéria “amorfa”, irregular, movimentando-a até que materialize, no mundo físico, um determinado “desenho” que antes só existia “no pensamento” (Kandinski, 2008; Ostrower, 2004; Ostrower, 2009).

No universo da criação da cerâmica artesanal, a modelagem é o princípio de tudo, o processo mais elementar, cujas etapas e riscos precisam ser entendidos, desempenhados, dominados, enfrentados e/ou evitados pela/o artesã(o), tendo em mente o que ele/a pretende criar.

Chamamos de “**modelagem livre**” o simples ato de tomar uma pequena porção de argila ou massa cerâmica maciça e manipulá-la, fazendo sobre ela pressões em várias direções, de modo a alterar esse “corpo” até que se consiga a forma desejada, com mais ou menos detalhes, usando apenas as mãos ou algumas ferramentas simples. O tempo gasto neste tipo de técnica vai depender da habilidade da(o) artesã(o), sempre aprimorada com a experiência, com a repetição dos processos. Vai importar também o tamanho da peça – em geral, objetos pequenos demandam menos tempo de execução. A modelagem livre foi e continua sendo amplamente utilizada na criação de objetos em cerâmica, principalmente aqueles de tamanho mais reduzido: pequenos ídolos ou imagens religiosas; miniaturas de objetos, de animais, ou de pessoas (como as mencionadas por José Saramago na segunda epígrafe deste tópico); peças para compor adornos corporais (contas, pingentes, argolas, etc...) e cachimbos, entre outros. É uma técnica muito empregada também para a confecção de elementos funcionais (alças, bicos, acabamentos de bordas...) ou “decorativos” (pequenas formas esculturais ou miniaturas, por exemplo) que serão adicionados (“colados”) a peças maiores como urnas, potes, vasos ou pratos.

É possível produzir peças esculturais de grandes dimensões através da modelagem livre, no entanto, é um processo mais raramente empregado uma vez que

corpos maciços de espessura avantajada feitos em massa cerâmica costumam correr alto risco de sofrer danos durante a queima por causa da dilatação e contração da massa, além da maior probabilidade de conterem bolhas de ar. Nesse caso, seria necessário garantir que a peça já seja confeccionada oca, através de uma cuidadosa adição e colagem de camadas de argila no processo de modelagem ou que ela seja “ocada” após sua confecção, tendo seu interior extraído com ferramentas de corte e raspagem.

A modelagem do tipo “**belisque**” ou “**beliscão**” (*pinch pot*, na língua inglesa) é uma técnica bastante útil para que a(o) artesã(o) consiga criar objetos ocos a partir de pequenas ou médias porções de massa cerâmica. Consiste inicialmente em dar um formato esférico à massa e, posteriormente, ao segurar a “bola de argila” com uma das mãos, possa introduzir um dedo (geralmente o polegar) da outra mão até o centro dessa esfera, iniciando, em seguida, um movimento giratório no qual, ao mesmo tempo em que dedo introduzido impõe pressão de dentro para fora, os outros dedos sustentam a parte externa impedindo que ela se rompa, fazendo com que surja um espaço vazio interno e que a superfície da porção de massa “se expanda” (externa e internamente). “O vaso vai ganhando forma pelo vazio”, diz-se. E como o próprio ditado popular entre os ceramistas antevê, essa é a técnica mais antiga e conhecida para a confecção de pequenos/médios vasos, moringas, copos, apitos, esculturas ou quaisquer outras peças que precisam ser ocas.



Procedimentos e etapas dos processos de confecção de uma cumbuca em argila pela técnica do “belisque”.
Fotos: Cristiano Lima, 2024

O “acordelamento”, “acordelado” ou “roletado” é um processo de modelagem que parece ter surgido como um desdobramento do “belisque”, uma vez que permite a criação de peças bem maiores e de formatos ilimitados. Essa inferência surge da observação e análise das marcas dos processos de confecção da maioria das peças de cerâmica artesanal arqueológica de povos indígenas em todo o mundo, especialmente no atual continente americano. Quando utilizado para a confecção de objetos nesses contextos ancestrais, em geral, a/o artesã(o) criou primeiro uma base através do “belisque” e depois fez com que a peça “crescesse” adicionando camadas sucessivas de massa cerâmica na forma de cilindros compridos, “cordas”, “roletes” ou “pavios” formando anéis de massa sobre essa base, agregando-os, “colando-os” uns aos outros, fundindo-os através de movimentos de pressão e raspagem feitos com as próprias mãos ou com ferramentas simples. No *Manual de cerâmica Xakriabá*, a técnica está explicada da seguinte maneira:

Para produzir um pote, começam fazendo primeiro o fundo a partir de uma placa reta. Pode fazer com pavios em forma de rudia (caracol) ou através de uma placa de barro. Esta placa deve ser apoiada em um pedaço de papelão, plástico ou caco de peças.

O fundo do pote e as primeiras camadas de pavios podem ser começados dentro de outra peça, exemplo, sopeira ou fundo de um pote quebrado. Também abrindo uma bola de barro dando a forma de um fundo de pote [técnica do “belisque”] e em seguida colocando os pavios um sobre o outro [acordelamento] (Leite, 2017, p. 24).

Para unir os pavios usa a cuteba (caco de cabaça) e também sabuco queimado de milho. Faz o bojo do pote colocando um pavio em cima do outro unindo eles com a cuteba. Quando passar a cuteba do lado de fora deve apoiar a outra mão do lado de dentro para não deformar a peça. Isso evita entortar as paredes da peça.

Para abrir a peça coloca pavio cada vez maior, para ir fechando, coloca pavios cada vez menor, deitados para dentro. Também com a cuteba, passando com um pouco de força do lado de fora, consegue fechar a peça e passando do lado de dentro consegue abrir.

Se o pote começar a entortar e não querer (puxar) levantar as paredes, deve parar um pouco e deixar o barro endurecer para continuar (Leite, 2017, p. 27).

Sempre antes de colar um pavio é bom fazer riscos no que está por baixo para fazer a costura quando apertar um contra o outro. Isso fará com que eles fiquem bem unidos. Depois de unir algumas camadas de pavios de passar a cuteba sobre eles para alisar. Continua unindo os pavios até a peça chegar ao tamanho desejado. O pescoço das purungas [moringas, bilhas, botijas ou “cabaças de barro”] é feitos usando pavios cada um menor que o outro de modo a ir afinando o pescoço (Leite, 2017, p. 30-31).

Note-se no início da citação que Nei Leite Xakribá “atualiza” a técnica do acordelado indígena ao propor a possibilidade de iniciar uma peça a partir de um fundo plano feito em placa de massa apoiada sobre “papelão, plástico ou caco de peças” antigas

quebradas, sendo que, no contexto da cerâmica ancestral indígena o que encontramos comumente são peças produzidas por acordelamento sobre fundos côncavos, feitos a partir de uma “bola de barro” com a técnica do “belisque” e/ou apoiado dentro de outra peça também côncava mais rasa (“sopeira” ou prato) ou mesmo no “fundo de um pote quebrado”, como consta no manual. Conforme veremos mais detalhadamente no próximo tópico e no decorrer desta tese, o fundo arredondado representa um dado característico muito importante da cerâmica arqueológica indígena, que denota certas funcionalidades desejadas ao mesmo tempo em que remete às “filosofias de vida”, às epistemologias indígenas.



Procedimentos e processos iniciais de confecção de um vaso em argila pela técnica do acordelado ou roletado a partir de uma base pequena pré-preparada em “belisque”.
Fotos: Cristiano Lima, 2024



No alto: processos de confecção de um vaso em argila pela técnica do acordelado ou roletado. Acima, peça em processo de criação, pronta para receber o próximo rolete ou “cordão” de argila.
Fotos: Cristiano Lima, 2024

A técnica da **placa** nada mais é do que uma variação da modelagem na qual a(o) artesã(o) inicia o seu trabalho “achatando” uma determinada porção de massa cerâmica de modo a deixá-la numa espessura uniforme para, em seguida, confeccionar sua(s) peça(s) remodelando o material pelo manuseio, cortando, “colando”, rearranjando, enfim, utilizando técnicas variadas sobre a placa de massa até obter a forma do objeto desejado. Inicialmente, para abrir a massa, é necessário fazer uso de ferramentas como cilindros, “rolos”, ou cabos torneados de madeira ou outros materiais como pedaços rígidos

de tubulação de plástico ou metal, pressionando-os contra a massa disposta numa superfície lisa, em movimentos contínuos de “vai-e-vem”.



Abertura de placa de argila com cabo de madeira torneada, para ser utilizada na produção de peças de cerâmica. Foto: Cristiano Lima, 2024

Pode-se utilizar, ainda, “plaqueiras” – maquinário mais sofisticado que são espécies de “prensas” de argila com tração manual ou mesmo elétrica. Ainda que essas ferramentas sejam amplamente utilizadas em ateliês de cerâmica contemporânea, podemos dizer que participaram raramente da produção da cerâmica indígena, conforme denotam as formas características arredondadas desse tipo de cerâmica. Apesar da versatilidade da placa de argila, que pode ser utilizada como método de criação de formas ilimitadas em cerâmica, os indígenas, desde os inícios de seus processos cerâmicos, vem preferindo empregar outras técnicas mais “manuais”, mais “livres” (com uso de ferramentas muito

simples, até mesmo improvisadas) como a modelagem livre, o “belisque” e o acordelamento, atingindo resultados semelhantes, em termos de versatilidade, àqueles alcançados com as placas. Essa tendência ou escolha parece pressupor a busca por uma integração maior com formas e processos mais “naturais”, observados na natureza, onde as formas totalmente planas são bem mais raras que as curvas, ovais, côncavas, convexas, ondulares...

A **moldagem** consiste em produzir peças tendo formas previamente criadas com outras técnicas como modelos, a partir das quais se produzem moldes que vão servir para reproduzir esses protótipos. No campo da cerâmica o uso de moldes de gesso ou de outros materiais é amplamente disseminado no mundo todo, no entanto, limitado a certas regiões entre ceramistas indígenas. No atual território brasileiro, por exemplo, não se conhece peça de cerâmica indígena criada integral ou parcialmente a partir de moldes. O que temos de mais parecido com isso é o uso de objetos naturais (como as cabaças ou cuias vegetais) e/ou anteriormente confeccionados pelos indígenas (como cestos de fibras vegetais e outras peças de cerâmica inteiras ou fragmentadas) como suporte para a produção de novas peças. A ideia do molde está presente, mas como um acessório, uma ferramenta de utilidade limitada. Por aqui, peças de cerâmica totalmente moldadas só aparecem em sítios arqueológicos do período colonial, entre as quais se destacam os abundantemente encontrados “cachimbos de escravos”, que sugerem algum vínculo do uso dessa técnica às pessoas escravizadas ou aos seus descendentes viventes no contexto do “Brasil colônia”.

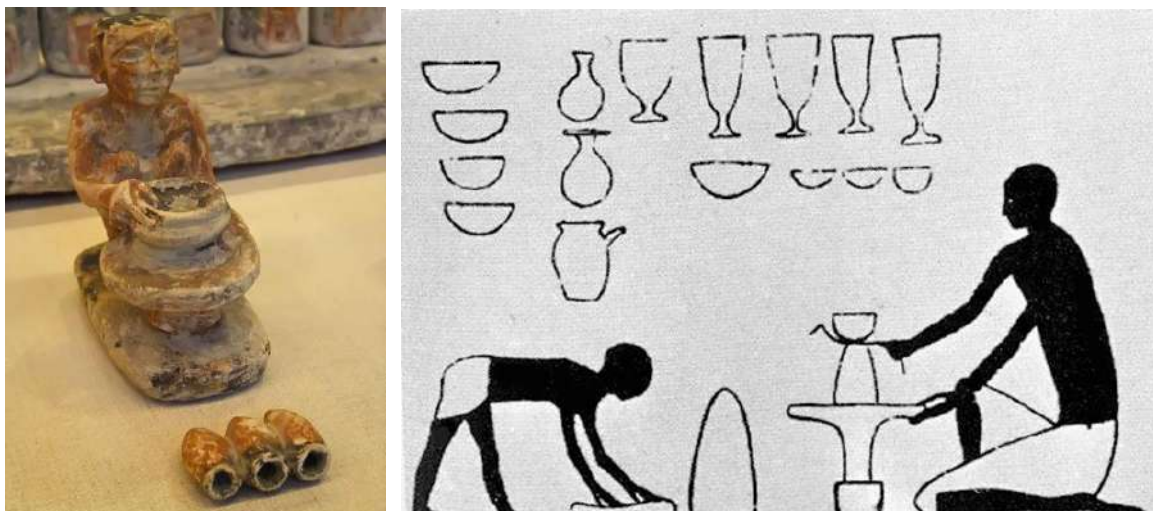
Nas Américas, encontramos a técnica da “moldagem plena” (peças cujo corpo principal foi produzido através dos moldes), bem como a reprodução por moldagem de “elementos decorativos” de peças maiores, nas cerâmicas de povos indígenas que viviam em núcleos com estruturas urbanas mais robustas e sociedades mais estratificadas, algumas vezes chamadas de “imperiais”, como os Mochica, dos Andes peruanos. Nesses contextos a moldagem pode ter sido “descoberta” e trabalhada pouco a pouco, com mais apuro pelos oleiros indígenas a partir dos suportes de fundos de peças, tendo persistido como uma escolha técnica que foi sendo desenvolvida ao longo do tempo. O uso de moldes entre esses povos indígenas cuja população foi bastante numerosa e segmentada (incluindo uma “nobreza” em torno do “líder imperial” e sua cultura material específica, composta por peças ricamente elaboradas e adornadas que expressavam diferenciação social e religiosa), também pode ter sido estimulado por uma demanda de maior produção de peças de cerâmica, ou de aceleração dessa produção, pois a moldagem é uma técnica que atende a

essas necessidades. É possível gerar objetos em quantidade usando moldes e massas cerâmicas em diversas consistências, desde as barbotinas, mais liquefeitas (preenchendo esses recipientes e vertendo o excesso de material fora, conforme já mencionamos) às pastosas (pressionadas contra os moldes, nas partes interna ou externa dos mesmos, a depender do caso). Embora o processo da moldagem em geral produza peças muito parecidas, é possível alterar suas formas-base com intervenções extrativas (removendo partes) ou aditivas (adicionando elementos), criando, assim, objetos com bases semelhantes e características únicas – artifício bastante utilizado na cerâmica moldada de povos andinos, por exemplo.

O **torneamento** é um processo de modelagem que demanda o uso do torno – ferramenta que consiste num “sistema” mais ou menos sofisticado (dependendo do caso) composto por uma base ligada a um eixo central giratório, sobre a qual se coloca, centralizando, uma porção de massa cerâmica a ser trabalhada pelas mãos da(o) oleira(o) enquanto gira. O movimento giratório em sistemas de torneamento mais simples pode ser obtido de várias maneiras, desde a tração manual de um ajudante que gira a base (sobre a qual está assentada a massa manuseada pelo mestre ceramista) apoiada até mesmo no chão, ao emprego de um conjunto de eixos, pesos, contra-pesos, correias e polias, movimentado pelos pés do(a) próprio(a) oleiro(a), enquanto as mãos trabalham a massa. Na cerâmica de ateliê contemporânea o torno elétrico ganhou espaço, sendo o principal maquinário que reproduz essa técnica de confecção de peças. Costuma ser considerado mais prático, ágil e eficiente em relação aos outros sistemas que demandam certa força e habilidade físicas para funcionarem a contento. Porém, apesar da prevalência atual do torno elétrico, historicamente, o torneamento pode ser pensado muito mais como um sistema e um processo do que reduzido a uma ferramenta apenas – o torno. Pelo dito, presume-se que existiram e ainda existem diversas formas de tornear na atividade da cerâmica, em diferentes lugares e momentos históricos.



À esquerda, roda de torno em pedra, procedente de Ur, Mesopotâmia (c. 2.200 a.C), Londres, British Museum. À direita, registro de um torno em roda de madeira no oriente. Fonte das imagens: Andrade, 2011



No alto à esquerda: Miniatura, em calcário, de ceramista trabalhando, proveniente de Gizé (5ª dinastia, c. 2477 a.C.), Universidade de Chicago, Oriental Institute. À direita: “fabricação da cerâmica” em pinturas da tumba n.2 de Beni-Hassam, Egito central (c.1900 a.C). Fonte das imagens: Andrade, 2011.

Há registros da longa “tradição” do torneamento em quase toda a Ásia, especialmente na China e no Japão; no Egito antigo bem como na “cultura material” de diversos povos (até mesmo seminômades) da África; pelo Oriente Médio e entre muitos povos que viveram no atual continente europeu. Até onde sabemos hoje, parece correto afirmar que foram justamente os europeus que trouxeram essa técnica já estabelecida, “mundializada” entre o Oriente e o Ocidente, para o continente americano. Embora a técnica do acordelamento indígena demande movimentos giratórios durante a confecção das peças, nos quais os objetos em criação são girados pela(o) artesã(o) ou a(o) própria(o) artesã(o) gira, se movimenta em torno deles (geralmente quando são peças de tamanho avantajado), não há indícios do emprego de sistemas de torneamento pelos indígenas americanos. No Brasil, assim como aconteceu no caso dos moldes, o torno foi introduzido com a colonização, aparentemente, tanto pelos colonizadores europeus majoritariamente de origem portuguesa como, posteriormente, pelos negros escravizados trazidos à força da África, uma vez que ambas as regiões e povos conheciam essa técnica. O torneamento, apesar de bastante eficiente para atender a diversas finalidades, também provoca alguma limitação ao trabalho da(o) ceramista dado o próprio movimento giratório do sistema que, a partir da compressão das mãos da(o) oleira(o) sobre a massa em processo de modelagem, produz sempre peças de corpo cilíndrico e fundo reto (pois a massa precisa estar bem assentada na base do torno). Como já dissemos em relação à moldagem, os indígenas ceramistas que habitavam o atual território brasileiro aparentemente não conheciam a técnica do torneamento antes do período colonial e, mesmo após a sua introdução por aqui,

continuaram, com raríssimas exceções, preferindo seus procedimentos tradicionais na cerâmica – a modelagem livre, o “belisque” e o acordelamento, técnicas mais “manuais”, ligadas aos processos naturais e às suas lógicas de resistência cultural diante da colonização.

Enquanto as técnicas da modelagem e da moldagem tendem a ser processos aditivos, que resultam da adição de camadas de matéria e/ou elementos feitos de massa cerâmica, o uso do torno situa-se a meio caminho entre adição e extração de material e os procedimentos escultóricos em geral são extrativos.

A **escultura** “clássica” é resultado do desprendimento de porções de matéria de um bloco maciço. É perfeitamente possível produzir cerâmica a partir de processos escultóricos, utilizando ferramentas para extrair material de uma porção “amorfa” de massa argilosa, cortando, raspando, perfurando, ocando (removendo o excesso de material do interior da peça) até obter a forma final desejada de modo que o objeto criado tenha condições de resistir à queima e “virar” um corpo cerâmico. Porém, entre ceramistas indígenas, prevalecem processos aditivos na criação do corpo basal das peças, provavelmente por demandarem menos ferramentas e esforço para atender suas finalidades, ainda que haja abundantes procedimentos escultóricos evidentes em peças de cerâmica criadas pela maioria dos povos indígenas, especialmente como complementos da técnica de produção principal ou como “acabamento” e “ornamentação”. Objetos de cerâmica indígena totalmente produzidos através de escultura não são muito comuns e, em geral, aparecem entre povos contemporâneos, que conheceram processos de colonização.

Mesmo na esfera das concepções artísticas “importadas” pelo colonizador, há uma noção estabelecida de que, como os procedimentos da escultura demandam empenho físico e a cerâmica, historicamente, é tida um material/processo “menos nobre” entre os materiais/processos de arte considerados “pelo Ocidente”, não deva ser um material utilizado por escultores de renome, que sempre preferiram dedicar seus esforços a outras matérias-primas, como a pedra e a madeira. Ainda assim, típicas esculturas de cerâmica aparecem com frequência considerável na produção de artistas populares ou de mestres das artes e ofícios menos conceituados.

Entre os artistas que utilizam o metal para criar esculturas, processos cerâmicos (escultóricos ou de modelagem, por exemplo) são empregados para criar a peça original – o protótipo a partir do qual será feito um molde a ser utilizado para conter o metal fundido. Ou seja, a atividade que envolve a escultura em massa cerâmica é um procedimento inicial importante, mas o material em si se perde e apenas a forma se preserva no resultado final

da fundição em metal. De modo semelhante, pode acontecer de o artista da escultura em pedra e madeira “treinar a forma” na massa cerâmica antes de se debruçar sobre a matéria-prima “mais nobre” que constituirá a peça que pretende criar, uma vez que a maleabilidade da massa demanda menos esforço; porém, essas “peças de treino” costumam ser descartadas para que a massa seja reutilizada, raramente são queimadas para serem preservadas como cerâmica (como no caso da imagem a seguir).



Raro registro de “peças de treino” esculpidas em argila e queimadas, no ateliê do Mestre em escultura barroca em madeira Ronaldo Nascimento. São João del-Rei, 2011. Foto: Cristiano Lima (acervo pessoal)

Ainda no âmbito dos processos escultóricos, temos alguns procedimentos tecnicamente mais simples de serem executados, mas que podem trazer resultados estéticos excepcionalmente complexos e historicamente bastante valorizados no campo da cerâmica – os carimbos, as incisões e as excisões. Carimbos são objetos feitos com materiais rígidos (pedra, madeira ou a própria cerâmica queimada, por exemplo) nos quais determinadas formas “decorativas” são esculpidas, gravadas e/ou modeladas, para serem posteriormente transferidas em baixo/alto relevo para as superfícies de peças de massa cerâmica contra as quais são pressionados. As incisões também são resultado de pressão externa exercida por objetos cortantes finos e duros (gravetos, espinhos, agulhas, alfinetes, entre outros) contra os corpos cerâmicos, gerando, nesse caso um efeito linear, linhas de diferentes espessuras formando padrões e desenhos com graus variados de complexidade. Já as excisões, são resultado da extração de material cerâmico, utilizando ferramentas como goivas, canaletas ou tubetes, geralmente resultando em baixos-relevos – linhas, desenhos ou zonas “rebaixadas” em relação à superfície original da peça. O esgrafito (ou “esgrafiado”) consiste num tipo de excisão feita numa superfície cerâmica sobre a qual foi previamente

aplicada uma camada de material argiloso (geralmente engobe ou *terra sigillata*) de coloração diferente do corpo da peça, ao ponto de revelar a coloração original, criando um contraste entre as camadas de argilas coloridas, gerando peças com grafismos ou zonas policrômicas criando “padrões decorativos” através da remoção de material. Essa técnica foi bastante utilizada entre povos indígenas amazônicos, especialmente na região da Ilha de Marajó.

Até aqui fizemos um apanhado dos principais materiais, modos e meios empregados na criação de peças de cerâmica, abordando algumas de suas minúcias, que diferenciam as técnicas e nos permitem compreender, ainda que parcialmente, como os objetos foram/são criados. Conhecê-los minimamente tem uma importância central, indispensável, para o conteúdo e a proposta de investigação que apresentamos neste trabalho no campo das ciências humanas e sociais, especialmente nos territórios da História Indígena de longa duração. Materiais são rastreáveis, localizáveis no espaço, mapeáveis nas paisagens e nas redes de trocas/relações socioculturais. Técnicas de criação deixam rastros, “impressões digitais” dos criadores, mesmo quando “disfarçadas” pelo emprego de certas ferramentas e acabamentos. Aliás, inclusive as marcas deixadas pelas ferramentas escolhidas, improvisadas, produzidas ou adquiridas pela(o) ceramista, bem como as maneiras como ela(e) finaliza suas peças nos possibilitam “ler” informações sobre sua cultura, sobre “seu lugar”, no sentido amplo, incluindo o lugar social, político, econômico..., para além das noções restritas ao espaço físico, territorial e temporal. A observação criteriosa de cada um desses elementos gera dados, uma gama de informações a serem consideradas sobre a cultura e a história de quem produziu a cerâmica em processo de investigação.

Faltou destacar que, entre todos os cuidados que a(o) oleira(o) precisa ter ao desempenhar sua “arte ciumenta”, a observação do ponto de umidade ou de secagem da massa cerâmica deve ser uma preocupação constante, desde a mistura de materiais que constituirão a massa, passando pelo momento de confecção do corpo principal do objeto até o ponto certo para realizar procedimentos de acabamento e “decoração”. Conforme já dito, na produção de peças por moldagem pode-se usar barbotinas, que são massas cerâmicas liquefeitas em suspensão, porém, em todos os outros processos (nas variações da modelagem, no torneamento, na escultura e também em algumas situações de moldagem) em geral trabalha-se com massas mais ou menos pastosas, com mais ou menos umidade, a depender de alguns fatores como a mistura de materiais (plásticos e anti-plásticos), a funcionalidade (maleabilidade/ductibilidade) da massa em relação ao objeto que se quer

produzir e a habilidade da(o) artesã(o). Há oleira(o)s que preferem trabalhar com a massa mais firme e outra(o)s que expressam melhor suas capacidades técnicas com a pasta bastante úmida. Esse último caso parece ser bem comum entre nossa(o)s ceramistas indígenas, tanto pelas características da cerâmica arqueológica que encontramos nos sítios das antigas aldeias como pela observação dos métodos de trabalho da(o)s oleira(o)s indígenas contemporânea(o)s.

O ponto de secagem da peça de massa cerâmica em construção precisa ser “regulado” à medida que ela “cresce” em tamanho. Precisa ir secando aos poucos para suportar o peso do material que é acrescentado a ela, porém, se secar muito rápido dificulta o trabalho, podendo chegar a um ponto que não admite mais intervenções como adições de material ao corpo principal, cortes, colagens de elementos e acabamentos. Pode-se regular a umidade das peças aspergindo um pouco de água ocasionalmente sobre elas e também, se o processo for demorado, cobrindo-a total ou parcialmente com algum material impermeável, como sacos plásticos. Em contextos onde esse material não existia (tais como nos territórios de povos indígenas americanos) há registros do uso de tecidos umedecidos e de peles de animais com a mesma finalidade.

Uma vez que o corpo principal da peça de massa cerâmica esteja concluído, é preciso continuar controlando a secagem. Mesmo que o objeto não vá receber nenhuma outra intervenção, a(o) oleira(o) deve assegurar que ele seque abrigado à sombra, protegido de raios solares e de ventilação excessiva, o mais lentamente e uniformemente possível, evitando, desse modo, que esse corpo recém-criado sofra empenamentos e se rompa em trincas resultantes da evaporação acelerada dos líquidos livres presentes na massa. Nos ateliês contemporâneos, bem como entre ceramistas populares, temos alguns nomes técnicos que caracterizam estados físicos de secagem das peças feitas com massas cerâmicas e orientam atividades que dependem do momento certo para serem executadas com mais eficiência. Quando a massa começa a perder umidade, saindo do estado liquefeito (no caso das barbotinas utilizadas na moldagem) ou pastoso (na maioria dos outros processos), temos:

1) O **ponto de couro**: quando o objeto preserva alguma umidade visível a olho nu e o corpo da peça ainda apresenta certa maleabilidade. Nesse ponto é mais difícil alterar a forma geral do objeto pela modelagem, pelo emprego de pressão externa, pois ele já está enrijecido e pode quebrar, no entanto, costuma ser o momento ideal para executar diversos processos de acabamento, “decoração” e adição de elementos (alças, bicos ou formas “ornamentais” criados à parte) fixados ao corpo principal a partir de ranhuras feitas na peça

e do uso (opcional) de barbotinas como “cola”. Pode-se também executar procedimentos de corte e colagem de partes das peças em construção, bem como incisões, excisões e outros processos escultóricos realizados com ferramentas adequadas para cada caso;

2) O **ponto de osso**: fase em que a secagem está adiantada mas não completa, na qual a umidade já não está visível na superfície da peça. Não é mais possível cortar o corpo feito em massa cerâmica nem adicionar elementos por “colagem” a ele, porém a peça ainda aceita certas intervenções como raspagens, incisões, excisões e alguns processos extrativos escultóricos, se forem executados com cuidado e emprego de força regulada. É também a melhor ocasião para lixar – esfregar objetos ásperos (sabugos de milho, conchas, escovas, esponjas, lixas, entre outros) contra a superfície da peça de modo a regularizá-la e a criar texturas específicas; ou para realizar o polimento das peças, através da fricção de algum objeto liso como pedras roladas, grandes sementes, colheres de metal e até mesmo sacos plásticos enrolados aos dedos sobre a parte do corpo da peça que se deseja polir. Lixar e polir são técnicas bastante utilizadas pelos ceramistas para obter resultados praticamente opostos. O ato de lixar as peças geralmente resulta em superfícies porosas com texturas que vão de aveludadas a escarificadas. Já o polimento promove uma relativa vedação dos poros da “pele” das peças, gerando superfícies lustrosas, tendo, assim, tanto uma função física (criação de uma película) quanto estética (um “brilho” mais ou menos discreto, dependendo do caso, obtido naturalmente da própria massa cerâmica utilizada para a confecção da peça).

No *Manual de cerâmica Xakriabá* constam as seguintes orientações referentes ao momento e aos procedimentos para dar acabamento às peças de cerâmica:

O acabamento das peças deve ser realizado quando elas estão um pouco endurecidas. Para saber disso, você pode apertar ela com a unha e se ficar uma marca, está boa.

O acabamento pode ser feito com um gaveto, faca ou outros objetos, raspando a peça para tirar os lombos, os excessos de barro nas paredes das peças.

Em seguida, para tirar as marcas que vão ficando na hora da raspagem, pode alisar a peça com as mãos um pouco úmidas, ou com uma esponja de lavar prato, ou até com sacola (Leite, 2017, p. 46-47).

No ofício da cerâmica temos também alguns nomes técnicos para massas ou formulações em suspensão que são utilizadas em acabamentos e finalizações, geralmente na superfície (externa ou interna) dos objetos. No contexto deste trabalho é importante diferenciar alguns desses materiais e seus processos, conforme veremos a seguir:

Engobe, engobo ou “oleio” – suspensão argilosa semelhante à barbotina, de consistência entre líquida e pastosa, por vezes “gelatinosa” ou “oleosa”, daí seu nome popular: “oleio” –

bastante utilizado entre ceramistas indígenas e nas olarias artesanais. Os engobes atuam como espécies de “tintas” naturais produzidas com uma base de uma argila de cor “neutra” à qual são adicionados pigmentos coloridos extraídos de diversos minerais. Essas misturas produzem uma paleta de cores que pode ser bastante diversa, como o branco, o preto, o lilás, os azulados, esverdeados... Mas, de modo geral, predominam tons terrosos como os ocre, cremes, gris, amarelos, alaranjados e vermelhos – majoritariamente obtidos a partir de concentrações diferentes de diversos tipos de óxido de ferro. Deve-se atentar para o fato de que os engobes também podem mudar de cor após a queima. Devem ser aplicados às superfícies das peças já modeladas em “ponto de couro”, no momento em que elas estejam num ponto intermediário de secagem (nem muito úmidas, nem muito secas), para que haja uma aderência eficiente da camada de engobe ao corpo da peça.

Terra sigillata – Um tipo de engobe muito mais “líquido”, ou seja, de granulometria muito reduzida, composto por base majoritariamente aquosa e micropartículas de argilas/pigmentos refinadas por sistemas de filtragem industriais ou domésticos (peneiras de malha fina ou coadores de café, por exemplo). Nessa mistura, a quantidade de líquido é sempre maior em relação aos sólidos. Esta é a principal diferença entre os engobes e as *terra sigillata*:

[...] a terra sigillata é muito mais fina que o engobe, isto faz com que a terra sigillata seja absorvida pela peça e penetre mais profundamente, preenchendo os poros da peça e quando queimada, esta camada extremamente fina sela os poros da peça, impermeabilizando-a, diferentemente do engobe que fica mais superficialmente preso à peça (Giardullo, at.al. p.117).

Assim, além da aparência mais lisa, “brilhante” e quase vitrificada da superfície de uma cerâmica onde foi aplicada a *terra sigillata* (principalmente se for polida), esse tipo de material muito refinado, resultante de processos de decantação onde a parte utilizada é a que fica em suspensão na mistura líquida (o que sedimenta é descartado ou aproveitado como engobe), também confere à peça maior impermeabilidade e resistência à degradação. Num contexto de ateliê de cerâmica contemporânea, costuma-se utilizar uma proporção de 2L de água para 1kg de argila pulverizada e filtrada, às quais pode-se adicionar silicato de sódio em pó (1,5% sobre o peso da água) ou líquido (2% sobre o peso da argila) para manter a mistura em suspensão.

O nome *terra sigillata* vem de *sigillum*, termo latino que, a depender do contexto, pode significar “segredo”, neste caso, se referindo às “receitas” confidenciais das *terra sigillata* criadas pelos mestres oleiros; ou “selo”, que pode remeter a outros dois significados: (1) autenticidade – uma espécie de “selo de qualidade” do oleiro ou da oficina

que produziam a cerâmica com esse acabamento ou (2) a própria impermeabilidade como característica material conferida pelo uso da *terra sigillata*, que, como já dito, sela os poros da peça cerâmica na qual é aplicada. Embora essa técnica tenha sido utilizada por outros povos na Europa, na África e mesmo nas Américas, credita-se aos Romanos o aperfeiçoamento de receitas que facilitariam a produção das peças, que já ficariam prontas para uso logo após a primeira queima (dispensando esmaltação em temperaturas mais elevadas). Assim, a caracterização das *terra sigillata* presentes nas cerâmicas romanas produzidas nos primeiros séculos da Era Cristã é utilizada como indicador cronológico e regional, pois cada época e mestre ou zona oleira produziu ou adaptou suas próprias fórmulas desse material.

Esmalte cerâmico – chamado popularmente de “vidrado”, constitui uma película vítrea fundida sobre a superfície da peça de cerâmica. Antes da fusão, os esmaltes aparentam ser uma camada fina de pó, composta por três componentes principais: (1) Quartzo: elemento formador do vidro, que só funde a cerca a 1710°C; (2) Fundente: material adicionado à mistura do esmalte para baixar a temperatura de fusão do quartzo, podendo conter Sódio, Potássio, Lítio, Cálcio, Chumbo ou Boro; (3) Alumina: utilizada para aumentar a viscosidade do esmalte, impedindo-o de escorrer demasiadamente pela superfície onde é aplicado. As variações de combinação desses três componentes podem resultar em esmaltes mais ou menos fundentes, mais opacos ou transparentes, entre outros efeitos. Não avançaremos nas informações sobre esmaltes aqui pois essa técnica está fora do âmbito da cerâmica indígena americana, em geral, queimada a baixas ou médias temperaturas. Mesmo os chamados “esmaltes de baixa temperatura” (que fundem até 1080°C), não foram utilizados pelos ceramistas indígenas.

Agora vamos entender melhor sobre a queima da cerâmica, fundamental para a produção desse material. Não existe cerâmica sem queima. Muitas vezes o leigo no assunto pensa que esse processo seria demasiadamente complicado, porém, as técnicas indígenas evidenciam o contrário, ou seja, é possível produzir e queimar peças de cerâmica com procedimentos muito simples, “rústicos” até, que, se bem conduzidos, geram corpos cerâmicos bastante satisfatórios e eficientes, de acordo com cada necessidade.

Antes da queima, porém, conforme dito por Saramago na segunda epígrafe que abre este tópico, é necessário deixar “o sopro divino agir”, controlar a ação do ar e observar a secagem das peças de argila após confeccionadas. O controle da secagem é essencial para o sucesso da produção, uma vez que, uma secagem acelerada demais pode resultar em trincas, rompimentos de elementos adicionados ao corpo principal das peças,

empenamento de superfícies, entre outros problemas. Em geral, seca-se peças de argila à sombra, em locais secos e com ventilação regulada. Ainda assim, por vezes é preciso cobrir as peças em processo de secagem com sacos plásticos, panos ligeiramente umedecidos, ou outros materiais que evitam a evaporação muito rápida da água livre presente nas argilas. Quanto mais complexas as peças criadas, mais frágeis costumam ser e, conseqüentemente, mais cuidadoso deve ser o processo da secagem. Peças pequenas costumam secar bem mais rápido que peças grandes, que podem levar meses para que fiquem secas por completo. Deve-se controlar muito bem a secagem dessas últimas para que não ocorra diferenciações extremas de grau de umidade nos seus corpos. Nesses casos, costuma-se cobrir a parte superior das grandes peças (que seca mais rápido) e deixar a porção basal mais a descoberto, para que a umidade evapore pela base (que tende a permanecer úmida por mais tempo). Uma vez bem feita a secagem, para além do “ponto de osso”, podemos, finalmente, pensar na queima.

Para garantir que os objetos criados não contenham umidade interna, deve-se iniciar uma queima pelo processo do “esquente”, no qual as peças secas de argila recebem calor indireto e gradual, elevado aos poucos, ou seja, fora do contato direto com chamas de fogo, por exemplo. O “esquente” das peças pode levar cerca de 30% a 40% do tempo total de uma queima, mas, quando bem feito, garante alguma segurança de que não haverá trincas, fraturas ou explosões de peças a partir do momento em que elas forem submetidas ao fogo direto ou a temperaturas muito mais elevadas, uma vez que a água na argila já terá se evaporado completamente. O “esquente” é descrito da seguinte forma pelo famoso artesão ceramista tiradentino Tião Paineira:

O barro eu busco até ‘aqui a 1 quilômetro. Ô barro é bom sô!... Mas até pra queimar isso tem ciência. Cê vai esquentano o forno, começa com um foguinho na porta do forno, baixinho. Depois, fizemo uma hora, mais ou menos, cê vai chegando ele pra dentro, vai chegando pra frente, lá na fornaia, sabe?... Depois cê móia, a mão n’água e sacode lá em cima, na capeação. Se fringí, fazer assim: xíííí!... Ah! Pode apertá o fogo. Aí eu num perco mais [as peças]⁶.

Do território da arte popular para uma linguagem mais técnica do ateliê contemporâneo, temos a explicação científica da família Giardullo:

[...] No início da queima, até cerca de 250°C, sai a maior parte da água da estrutura das argilas, como também até essa temperatura, em atmosfera oxidante, é queimada a maior parte da matéria orgânica vegetal existente [na massa cerâmica]. Entre 550 e 600°C ocorre a transformação do quartzo, que passa da forma alfa para a beta aumentando de volume. Isso acontece em massas que tem

⁶ Transcrito do minidocumentário “Tião Paineira”, 2016, Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ETRrgcJZKM>> Acesso em: 17 jun. 2024.

muito quartzo livre, pois no resfriamento, ao passar por essa temperatura, ele diminui de tamanho o que pode causar trincas. As reações que ocorrem durante todo o processo da queima se dão no estado sólido, isto é, as partículas reagem entre si, daí a importância de estarem bem misturadas. Quanto menor o tamanho das partículas mais facilmente ocorrerão as reações. Entre 700 e 900°C acontece a decomposição dos carbonatos liberando gás carbônico e formando óxidos que só irão reagir com os silicatos a partir dos 1000°C [...]. Caso contenha matéria orgânica proveniente de carbono elementar como celulose e carvão, esses materiais somente serão queimados entre 900 e 1000°C.

Durante a queima de uma peça cerâmica ocorre uma série de reações que transformam os constituintes da massa num corpo cerâmico que têm novos minerais com propriedades inteiramente diferentes. O resultado de uma queima depende de vários fatores como: a composição mineralógica dos materiais, a composição química, a distribuição granulométrica, a velocidade de aquecimento de cada estágio, a temperatura máxima atingida, a duração dos patamares de temperatura durante e no final do aquecimento, da atmosfera em torno do material durante a queima, da quantidade de material no forno e da sua disposição [...] (Giardullo, 2023, *et. al.* P.81).

Há algum consenso entre os ceramistas contemporâneos acerca de uma gradação das queimas de cerâmica:

- 1) De modo geral, seria necessário atingir pelo menos 600°C numa queima para que o material resultante possa ser considerado cerâmica;
- 2) Entre 600 e 900°C temos queimas consideradas de baixa temperatura, e as peças resultantes desses processos, vulgarmente chamadas de “biscoito”, sempre apresentam alguma porosidade, pois essas temperaturas são suficientes para transformar as argilas em material cerâmico permeável, poroso, “devido à reorientação perpendicular de algumas partículas durante a evaporação” (Prous, 1992, p. 90) da água que as integra, e/ou por causa do “acréscimo de matérias orgânicas” (Prous, 2019, p.132) às argilas antes da confecção das peças, que são perdidas durante a queima, gerando parte desses “poros”;
- 3) Queimas de médias temperaturas se situariam entre 900 e 1.200° C, produzindo peças mais sinterizadas (menos porosas, mais sólidas, formadas por partículas muito pequenas, muito aglomeradas e compactadas, mas ainda abaixo da temperatura de fusão dos materiais componentes da massa cerâmica);
- 4) Queimas de alta temperatura demandariam materiais, técnicas e processos específicos para atingir valores superiores a 1.200°C. Tendo um histórico milenar especialmente entre os ceramistas do Oriente, que utilizavam, essencialmente, a lenha de madeira como combustível, esse tipo de queima passou a dominar os ateliês de cerâmica contemporânea,

“[...] com a difusão de técnicas de queima diferenciadas das queimas a lenha, tais como gás e a eletricidade que juntamente com o desenvolvimento de novos materiais refratários tornam possível a produção de equipamentos menores cada vez mais adaptáveis às necessidades espaciais urbanas.

A competência energética destes materiais representou tamanha revolução, que ao longo dos últimos anos parece ter, a necessidade de seu uso, se instaurado

como senso comum no que diz respeito à construção deste tipo de fornos, criando uma situação de profundo distanciamento dos modos mais primitivos de produção. Percebemos isso nitidamente nas bibliografias que tratam sobre construção de fornos cerâmicos que atinjam Alta Temperatura. Com raríssimas e tímidas exceções a maioria delas afirma ser necessário o uso de materiais industrializados para que um forno possa alcançar patamares térmicos acima dos 1200°C.

Para nós esta é uma ideia nociva à manutenção e promoção cultural desta vertente de trabalho [...] (Silva, 2024, p. 13).

– afirma o professor ceramista Kléjos Silva, especializado na “Cultura Cerâmica de Alta Temperatura”, em torno da qual propõe técnicas mais acessíveis, próximas dos processos “originários”, como “caminhos alternativos, baseados na convergência de conhecimentos científicos e empíricos das mais diversas culturas ceramistas, para a construção de fornos, que na verdade proporcionaram a realização das primeiras queimas em Alta Temperatura” (Silva, 2024, p. 14).

Essas temperaturas superiores a 1.200°C são necessárias para que ocorram processos de queima avançada chamados de “sinterização”, antes do ponto de fusão que “derreteria” o material argiloso, porém criando um corpo cerâmico bastante compacto e muito pouco ou nada permeável.

Considerando as temperaturas de fusão (diferente de queima/sinterização), as argilas, materiais e massas cerâmicas costumam ser classificada(o)s em:

1) **Refratária(o)s** – que suportam altas temperaturas (até cerca de 1.435°C) sem se deformarem ou fundirem. Na maioria dos casos, a ductibilidade e resistência a altas temperaturas está relacionada à maior quantidade de óxido de alumínio (alumina) presente nas massas e em algumas argilas naturais (como o caolim). Mas também podem ser utilizados outros elementos para aumentar a refratariedade de massas cerâmicas, como o quartzo (fonte de sílica) e o chamote (cerâmica já queimada moída). O magnésio aumenta a resistência a choques térmicos, evitando rachaduras e, por isso, é bom para ser utilizado em massas destinadas à produção de peças que irão direto ao fogo no uso cotidiano, como as panelas de barro, por exemplo. As massas refratárias podem gerar peças com corpo cerâmico bastante poroso, mas sempre muito resistente.

2) **Fundentes** – que possuem baixa ductibilidade, tendendo a deformar em temperaturas médias e altas. Fundem entre 1.100 a 1.200°C. Em ateliês e indústrias, utilizam-se formulações minerais com adição de substâncias refinadas como, por exemplo, os óxidos de ferro, o filito (obtido de rochas sedimentares argilosas), o feldspato de potássio ou a albita (um tipo de feldspato rico em sódio), para atuar como fundentes, diminuindo o ponto de fusão de massas cerâmicas. Mas muitas das argilas “naturais” mais plásticas

encontradas no Brasil são fundentes e demandam a adição de materiais refratários se forem passar por queimas de média/alta temperatura (acima de 1.100°C).

Os diversos tipos de combustíveis e “equipamentos” mais ou menos simples utilizados nos mais variados processos de queima também, obviamente, resultam em grandes diferenças visuais entre as peças ou corpos cerâmicos produzidos por cada “cultura cerâmica”. Ou seja, para além do tipo de massa cerâmica utilizada, cada técnica de queima também pode gerar cores, nuances e “efeitos decorativos” muito diferentes. A começar pelo nível de oxigênio e/ou gás carbônico presentes na atmosfera criada em torno das peças de argila durante a queima. O arqueólogo Alexandre Delforge, especialista em queimas de cerâmica indígenas, traz referências aos efeitos das três principais atmosferas, destacando a prevalência da oxidação e da oxirredução na bibliografia consultada para a escrita da sua tese de Doutorado:

Vimos que Rye (1981⁷) descreve três diferentes atmosferas possíveis para uma queima cerâmica, a oxidante, com predominância do oxigênio na atmosfera que circunda a peça; a neutra com predominância do gás dióxido de carbono e a redutora, com predominância de monóxido de carbono, confirma que a atmosfera da queima influencia fortemente a coloração do corpo cerâmico. Em lugar algum da bibliografia sobre a cerâmica arqueológica brasileira extensivamente consultada para este trabalho se vê qualquer referência à queima em atmosfera neutra (Delforge, 2017, p.23).

De modo muito generalista, nada exato, levando em conta a maioria das massas cerâmicas produzidas a partir de “materiais americanos”, podemos dizer que a oxidação resulta em peças em tons terrosos, vermelhos ou preservando melhor as cores esperadas das argilas após a queima; e a oxirredução tende a gerar corpos cerâmicos acinzentados e escurecidos pelo monóxido de carbono, integralmente (superfície e interior da peça) ou apenas internamente, dentro da parede da peça – o chamado “coração negro”, que pode ter espessuras variadas (muitas vezes correspondendo à maior parte da largura da parede da peça ou apenas a um “recheio”, no interior da parede oxidada nas camadas mais superficiais de dentro e de fora das cerâmicas). A queima neutra resulta em peças com tonalidades intermediárias, em geral pardacentas, externa e internamente.

Focado na queima redutora, Delforge dá ênfase à pesquisa sobre o uso de muflas durante a queima – uma técnica que utiliza algum “equipamento” cerâmico feito para essa finalidade, ou mesmo algo “improvisado”, como um grande vaso com tampa ou mesmo uma lata de metal, onde são colocadas as peças de argila que serão queimadas de

⁷ Referência a: RYE, Owen S. *Pottery Technology: principles and reconstruction*. Washington: Taraxacum, 1981.

modo a criar e manter atmosferas específicas em torno dessas peças, isolando-as, preservando-as da atmosfera geralmente mais instável da queima (seja em fogueira, em fornos ou de outro tipo). O uso de muflas pode gerar variados efeitos visuais em diferentes tipos de queima.

Existem muitas técnicas de queimas específicas que produzem determinadas visualidades desejadas (ou evitadas), correlacionadas com “culturas cerâmicas” locais e dispersas pelo mundo, como alguns tipos de *Raku* ou queima em *Saggar* muito usuais no Oriente; assim como diversos tipos e formatos de fornos que alcançam temperaturas as mais variadas, sendo que os fornos a lenha de alta temperatura são apenas variações de fornos mais simples, construídos com materiais e *design* específicos para atender a essa demanda. Mas aqui não entraremos no campo dos muitos tipos de queima, uma vez que temos trabalhos-sínteses de especialistas no tema publicados recentemente, como os já citados *O Nosso Livro de Cerâmica* (Giardullo, et. al. 2023) e *Fornos cerâmicos: história, reflexões e projetos* (Silva, 2024) – esse último, resultado da pesquisa de Doutorado de Kléber José da Silva (Kléjos Silva), intitulada *A construção de fornos para queimas cerâmicas em alta temperatura: um percurso alternativo possível* (2017)⁸.

Nos interessa abordar, pontualmente, as queimas mais “tradicionais”, em fogueira, cova e buraco, amplamente disseminadas entre diversos grupos indígenas e artesãos populares, bem como as especificidades técnicas das queimas feitas pelos povos indígenas que viviam no Brasil Central (nossa zona de pesquisa). Voltaremos a esse assunto oportunamente, no último capítulo desta tese. Porém, convém destacar nesse momento que a descoberta do processo primordial da queima da argila foi crucial e esteve, obviamente, ligada à origem da cerâmica na História da humanidade. Não sabemos exatamente onde e quando isso aconteceu pela primeira vez. Talvez essa questão não seja tão importante assim, se considerarmos que “surgimentos da cerâmica”, muito provavelmente, se deram mais de uma vez e entre diferentes povos ao longo do tempo.

O ceramista norte-americano Daniel Rhodes, pesquisador de procedimentos de cozedura da cerâmica, explica da seguinte maneira o processo que teria levado os primeiros “ceramistas” da observação à produção intencional de objetos queimados de argila:

A cerâmica primitiva não foi cozida em fornos e sim em fogueiras abertas e buracos pouco profundos que continham fogo. Depois que o homem aprendeu a

⁸ Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/entities/publication/509e9f58-db28-4b8b-a00e-968305bfc9d>>
Acesso em: 02 mar. 2026.

controlar o fogo e a utilizá-lo para cozinhar e se aquecer, pode ter se dado conta que o solo se endurecia debaixo do fogo e se aglomerava pelo calor. (...) Da observação do endurecimento do solo debaixo do fogo ao ato deliberado de colocar um objeto de argila no fogo para cozê-lo, não há mais que um pequeno passo. Pode-se admitir [também] que a cestaria precedeu como arte a olaria. A queima accidental de cestos recobertos interiormente com barro em fogueiras pôde proporcionar o protótipo para a olaria (...). O recipiente de barro, por ser durável, relativamente resistente à água e ao fogo e uma barreira para os bichos, se converteu em um utensílio básico. (Rhodes, 1989, p.13-14, *apud* Silva, 2024, p.25, tradução nossa).

Considero boas as teorias de Rhodes. Há achados arqueológicos de cestos reforçados com argila e a associação do “efeito de uma fogueira” no solo com a descoberta da cerâmica é praticamente inevitável. De fato, o primeiro passo para se preparar uma boa fogueira é escavar o solo, criando uma concavidade rasa sobre a qual se deposita a lenha que será queimada, de modo a reter melhor a caloria. Todos os povos indígenas e os atuais habitantes das zonas rurais sabem disso... Se a área da fogueira estiver exposta às intempéries, uma simples chuva vai carregar partículas mais argilosas até o local, depositando-as no fundo do “buraco” da fogueira. Uma nova fogueira acesa na concavidade anteriormente utilizada vai endurecer aquele sedimento argiloso, criando uma espécie de “bacia” de argila levemente cozida que, com o tempo, pode até se “descolar” naturalmente do solo onde se formou. Assim, a observação do endurecimento do solo que ficava sob o fogo direto das fogueiras pode ter dado a ideia inicial aos grupos humanos de tirar proveito desse processo, criando formas de barro para serem postas a endurecer no fogo das fogueiras.

Durante muitos milênios a cerâmica foi produzida apenas dessa forma: cozida em fogueiras. Muito mais recentemente é que surgiram variantes dessa maneira de queimar objetos de argila, sendo que os processos cerâmicos básicos, em geral, se mantiveram bem próximos dos originais até os dias de hoje.

Apesar de apresentar variações, a tecnologia das queimas cerâmicas nas culturas tribais, sempre apresentou procedimentos muito semelhantes. Muito provavelmente, neste período, não existiam fornos e as peças eram queimadas ou em fogueiras, ou em buracos recobertos com cacos de peças quebradas, ou dentro de uma estrutura circular, semelhante a um muro, revestida com uma pasta de argila misturada com matéria orgânica. Devido à fragilidade destas estruturas de queima, não existem registros que nos permitam afirmar com propriedade a forma exata como aconteciam as queimas, no entanto, é aceitável que façamos uma associação destes métodos com os que são praticados ainda hoje pelas comunidades tribais tradicionais existentes, isso por que, principalmente em relação aos meios artesanais, a produção do objeto cerâmico ainda se mantém muito próxima aos mesmos gestos usados no passado. Esta suposição encontra eco em registros fotográficos onde podemos observar a mesma técnica de queima sendo utilizada por duas comunidades distintas, distantes geograficamente e que provavelmente jamais tiveram contato uma com a outra.

Dos métodos primitivos, a queima em fogueira é considerada a forma mais antiga de produção cerâmica, uma vez que todos os métodos posteriores de otimização de aproveitamento do calor tendem a ser fruto de uma elaboração mais complexa de pensamento, que necessitaria deste referencial primeiro para ser tomado como parâmetro.

Acredita-se que a descoberta do endurecimento da argila ao entrar em contato com o calor, tenha acontecido ao acaso por diferentes etnias, de lugares e tempos distintos.

Com o passar do tempo, a apropriação cultural do objeto cerâmico se deparou com a necessidade de atendimento a novas demandas práticas e estéticas, das quais muitas delas, para ganharem corpo, tiveram que passar pelo desenvolvimento de novas técnicas de queima, contribuindo com a formatação de distintos *modus operandi*, fundando assim as bases de diversas culturas ceramistas (Silva, 2024, p.24-25).

Em muitas destas culturas, na medida em que o objeto cerâmico foi se incorporando às dinâmicas sociais, os olhares para este material também foram sendo aprimorados. Apesar de serem conceitos modernos, aos poucos a percepção, mesmo que inconsciente, de estarem REFRATABILIDADE, TEMPERATURA E SINTERIZAÇÃO intimamente ligadas, torna fértil o campo para novas descobertas no campo das queimas cerâmicas, a maior delas é sem dúvidas a de que quando se cria uma estrutura física capaz de acomodar as peças em seu interior [o forno], melhor se aproveita o potencial do calor resultante da queima.

Mesmo com a indicação deste novo caminho, a fogueira se consolidou, em muitas culturas, como principal equipamento produtor de objetos cerâmicos. Ao que parece, tais culturas, ao fazerem tal opção de queima, preservam traços de um elo ancestral de cuidado e proteção estabelecido a milênios entre a humanidade e o fogo. A fogueira antigamente garantia a manutenção do fogo e protegia os grupos de ataques de predadores, quando adotada pelo ceramista passa a necessitar ser cuidada para que, se mantendo acesa, tenha condições de cumprir sua vocação simbólica de elemento gerador de vida, possibilitando ao barro, ressurgir das cinzas, como elemento novo, impregnado de novos significados e funções (Silva, 2024, p.26).

Há muitas controvérsias acerca do lugar onde teria sido encontrada a cerâmica mais antiga do mundo, devido, principalmente, aos contextos dos achados e às condições dos vestígios. Regiões do norte da Europa Ocidental e do extremo Oriente (China e Japão) são constantemente citadas como “o berço da cerâmica”. Mas quase nada sabemos, por exemplo, sobre a antiguidade mais recuada no tempo da cerâmica produzida no continente Africano, onde nossa espécie surgiu e começou a criar e produzir todo um “arsenal” tecnológico que possibilitou a migração de grupos humanos ancestrais de África para o restante do planeta. Não seria nada estranho se, de repente, descobríssemos “a primeira cerâmica” produzida pelo ser humano em território africano... Infelizmente não temos acesso a dados concretos sobre essa hipótese e só nos resta não nos esquecermos completamente dessa possibilidade...

De acordo com Kléjos Silva:

Registros das mais diversas culturas, tomados até os dias atuais como referência para o entendimento da trajetória evolutiva da humanidade nos últimos 25 mil

anos, conferem à cerâmica a condição de material artificial mais antigo já produzido pelo ser humano (Silva, 2024, p. 17).

Registros arqueológicos encontrados até o presente momento nos indicam que apesar de ser conhecida e utilizada para a confecção de utensílios desde cerca de 25.000 a.C, é por volta de 10.000 a.C, no período conhecido por Jomon, no Japão, que a cerâmica apresenta uma das primeiras grandes evidências de estar amplamente presente em uma cultura organizada (Silva, 2024, p. 23).

Onde quer que tenha “surgido”, a cerâmica ganhou tal papel de destaque que conjugou elementos dos territórios da materialidade e da imaterialidade, uma vez que os seres humanos sempre procuraram entender e explicar os fenômenos com os quais se depararam e/ou passaram a (re)produzir. Mas o processo “alquímico” da cerâmica permaneceu impregnado de “magia” desde seus primórdios... E o ceramista, um pouco como o alquimista e o xamã, esteve sempre associado a um lugar social de trânsito entre o mundo material e espiritual, dado seu “poder” de criar com o barro e o fogo.

O alquimista, assim como o ferreiro, e antes deles o oleiro, era um “senhor do fogo”. É através do fogo que ele opera a passagem da matéria de um estado a outro. O oleiro que conseguiu pela primeira vez, graças ao calor das brasas, endurecer consideravelmente as “formas” conferidas à argila, deve ter sentido a embriaguez de um demiurgo: acabava de descobrir um agente de transmutação. O que o calor “natural” do Céu ou o ventre da Terra amadurecia lentamente, o fogo amadurecia em um tempo insuspeitado. O entusiasmo demiúrgico surgia desse obscuro pressentimento de que o grande segredo consistia em aprender como “fazer mais depressa” do que a Natureza, ou seja – por que é sempre necessário traduzir nos termos da experiência espiritual do homem arcaico –, como intervir sem risco no processo da vida cósmica circulante. O fogo revela-se não só o meio de “fazer mais depressa”, mas também de fazer uma coisa diferente do que já existia na Natureza: era, portanto, a manifestação de uma força mágico-religiosa que podia modificar o mundo, que, por conseguinte, não pertencia a este mundo. Esta é a razão pela qual já as culturas mais arcaicas imaginavam o especialista do sagrado – o xamã, o homem-medicina, o mágico – como um “senhor do fogo” [...] (Eliade, 1987, p.63, *apud* Silva, 2024, p. 17-18).

Antes do estabelecimento do pensamento científico, “o barro” sempre esteve presente nas cosmogonias ou “mitos de origem” da vida narrados pelos mais diversos povos. A Bíblia judaico-cristã, livro sagrado dos seguidores do cristianismo (e que serviu de referência para o texto do ateu convicto José Saramago que abre este tópico em epígrafe) é exemplar nesse sentido. Cabe aqui também nos reportarmos à construção filosófica grega que elaborou essa relação da vida “modelada” no barro desde as bases do pensamento ocidental. Entre as definições do verbete “Demiurgo” no dicionário Oxford Languages⁹ encontram-se as seguintes informações:

⁹ Disponível em: <<https://languages.oup.com/research/oxford-english-dictionary/>> Acesso em 08 ago. 2024.

2.

substantivo masculino

FILOSOFIA

segundo o filósofo grego Platão (428-348 a.C.), o artesão divino ou o princípio organizador do universo que, sem criar de fato a realidade, modela e organiza a matéria caótica preexistente através da imitação de modelos eternos e perfeitos.

3.

substantivo masculino

RELIGIÃO

em seitas cristãs de inspiração platônica e no gnosticismo, o ser intermediário de Deus na criação do mundo, responsável pelo mal que não poderia ser atribuído ao Criador supremo.

Na filosofia platônica, portanto, o Demiurgo não é o Criador do Universo, mas aquele que, a partir de um estado de caos, manipula e dá forma à matéria desorganizada, tentando fazer com que o produto do seu trabalho seja o mais semelhante possível aos modelos perfeitos das Formas Eternas, encontradas na natureza, na vida. Assim, trabalha para a(s) divindade(s) celestial(is), trazendo para nossa experiência material terrena o “projeto divino”, ao tentar modelar as formas primordiais de vida na argila. Por causa dessa associação, a atividade do(a) oleiro(a) ceramista era considerada sagrada e prestigiosa em diversas culturas antigas, nas zonas mais distantes do planeta.

Nos quatro volumes das *Mythologiques* mostrei que, na América, é o fogo de cozinha que está em jogo no combate entre o povo de baixo e o povo de cima. Veremos agora que, para os mesmos índios, a argila, que também tem de ser cozida e, portanto, também requer o fogo, é o que está em jogo em um outro combate, desta vez entre um povo celeste e um povo da água ou do mundo subterrâneo. Testemunhas passivas dessa luta, os humanos são, por acaso, os beneficiados. Ou então os humanos encontram o povo da água, de quem recebem a cerâmica, com certas condições e riscos.

A idéia de que o ceramista e os produtos de sua indústria desempenham um papel mediador entre as forças celestes e as forças terrestres, aquáticas ou subterrâneas, pertence a uma cosmogonia que não é exclusiva da América. Citarei apenas um exemplo, proveniente, e não por acaso, da antiga mitologia japonesa, baseada num conjunto de crenças e representações cujos vestígios talvez tenham subsistido nos dois lados do Pacífico.

Lê-se no *Nihongi* que o imperador Jimmu Tennô, o primeiro de uma linhagem de origem divina a possuir a natureza humana, teve um sonho após partir de kyushu para conquistar Yamato. Uma divindade celeste prometeu-lhe a vitória se, com argila proveniente do topo do monte Kagu – a meio caminho entre o mundo de cima e o mundo de baixo –, ele fabricasse oitenta tigelas e outros tantos jarros sagrados para oferecer um sacrifício aos deuses do céu e da terra. Mas o barro para cerâmica não se obtém sem percalços, e os mitos americanos confirmam isso. Havia bandidos (entenda-se inimigos) barrando a estrada para a montanha. Dois companheiros do imperador disfarçaram-se como um casal de camponeses, e os bandidos deixaram que passassem sem problemas. Trouxeram a argila, o imperador fabricou as tigelas e os jarros estipulados, e ofereceu um sacrifício aos deuses do céu e da terra junto à nascente de um rio. Testes de adivinhação confirmaram a promessa celeste. Esses testes são especialmente interessantes para os americanistas, pois apresentam uma curiosa semelhança com a pesca chamada “com veneno” ou “tinguijada”, praticada tanto na América do Sul quanto no sudeste asiático (Lévi-Strauss, 1986, p.19-21).

Em *A Oleira Ciumenta* (1986), Lévi-Strauss destaca: “Preceitos e proibições relativos à arte da cerâmica existem no mundo todo” (p.38). Nas Américas, “[...] se multiplicam mitos para explicar os cuidados especiais que requer a fabricação dos potes” (p.39). Tais “condições” para que se possa criar com a argila envolvem toda a “aldeia ceramista”, muito em especial as mulheres, considerando que a cerâmica “é uma invenção feminina” ou, no mínimo, uma “tarefa” mais frequentemente desempenhada pelas mulheres indígenas. O antropólogo dá diversos exemplos para ilustrar suas afirmações, começando pelos Tacana, cujos territórios se localizam no sopé dos Andes bolivianos:

[...] Contam que a avó da argila ensinou as mulheres a modelar vasos de terra, cozê-los e torná-los resistentes. Mas ela também era uma divindade exigente: insistia para que as mulheres lhe fizessem companhia, convidava-as para vir à sua casa, e, para prendê-las junto a si, provocava o deslizamento da terra que cobria os leitos de argila, enterrando-as [...].

Subindo para o norte, [...] as mulheres Shuar são obrigadas a agradar constantemente a senhora da cerâmica, para que ela lhes permita achar argila de boa qualidade, em vez de escondê-la, fazendo aflorar a argila ruim, para enganá-las. Ainda mais ao norte, no sudeste da Colômbia, os Tanimuka ou Ofaina acreditam que a Terra, Namatu, a mulher primordial, instituiu a arte da cerâmica. Ela é a senhora dos potes, que não podem ser fabricados sem a sua permissão. As mulheres que vão buscar argila pela primeira vez deixam um pequeno vaso e um punhado de coca como oferenda a Namatu, para obter a sua autorização e pagá-la.

A fabricação das grandes panelas de barro para fazer beiju requer várias precauções. O trabalho é feito num lugar determinado da aldeia, e as mulheres grávidas ou menstruadas, “quentes demais”, não podem se aproximar. Se as panelas são cozidas de dia, as crianças são afastadas e impõe-se o silêncio. A ceramista não come nem bebe, não toma banho, observa abstinência sexual, e arruma o cabelo para que nenhum fio possa cair sobre a sua obra. Ninguém pode entrar molhado na aldeia, porque a panela é sensível ao frio. Para ser cozida, é colocada no centro da casa coletiva sobre três suportes de barro que representam os pilares cósmicos. Se esses pilares forem abalados pela cobra enrolada em torno deles, a estabilidade do mundo em que vivem os humanos, e também dos outros mundos, corre perigo. O centro da casa é, com efeito, o centro do mundo, espaço sagrado onde ninguém circula ou trabalha durante o dia, e onde os homens se reúnem à noite para mascar coca e contar os mitos.

Qualquer que seja o seu nome – Mãe-Terra, Avó da argila, Senhora da argila e dos potes de barro, etc. –, a padroeira da cerâmica é uma benfeitora, já que os homens lhe devem, dependendo da versão, a preciosa matéria-prima, as técnicas cerâmicas ou a arte de decorar os potes. Mas, ao mesmo tempo, os mitos considerados mostram que ela tem um temperamento ciumento e rabugento. Em um mito jivaro, ela é a causa do ciúme conjugal. Em outro mito, também dos Jivaro, cobra caro o seu auxílio. Mostra-se carinhosa e ciumenta em relação às suas alunas, prendendo-as sob a terra para mantê-las ao seu lado, ou então impõe numerosas restrições quanto ao período do ano, o momento do mês ou do dia em que lhes é permitido extrair argila. Ou, ainda, estipula as precauções a tomar, os interditos – como a castidade obrigatória das oleiras na Guiana e na Colômbia, e dos oleiros entre os Urubu –, para evitar castigos que vão desde o trincamento dos potes durante o cozimento até a morte dos doentes e as epidemias (Lévi-Strauss, 1986, p. 39-41).

Depois de abordar, na mesma obra, outros tantos casos da relação íntima entre a prática da cerâmica e o universo feminino, incluindo povos indígenas que vivem no atual território brasileiro, como os Kaxinawá, Desana, Tukano e Pira-Tapuya, Lévi-Strauss conclui “[...] que os índios das duas Américas não consideram a mulher apenas como causa eficiente do vaso de cerâmica: identificam-nos em termos simbólicos” (p.224), comparando os ciclos e o corpo feminino às fases da cerâmica e ao pote. “Essa identificação poderia, aliás, ser praticamente universal; os vasos com seios provam isso em relação à Europa proto-histórica” (p.224).

Ainda hoje em dia, apesar de haver (um número crescente de) homens entre os ceramistas indígenas nas Américas e no Brasil, há uma quantidade maior de mulheres indígenas que sustentam essa prática e, mesmo entre os homens, mantêm-se uma reverência “religiosa” profunda ao “corpo feminino” da argila, explicitada quando estes se referem à “matriarca ancestral da cerâmica” – “Mãe da argila”, “Mãe Terra”, “Vovó Barro”, entre outras denominações.

Por fim, é interessante notar ainda que no âmbito da cultura religiosa afrobrasileira, “emerge” a figura de Nanã Buruquê,

[...] a mais velha das Iabás, mistério divino do Criador velado e silencioso, princípio feminino do mundo, é chamada de vovó da Aruanda e tida como a grande Mãe da Criação, a Senhora dos Primórdios, mãe dos Orixás, Fonte Primordial de Vida na Terra, a senhora das águas pantanosas e lodosas [...] (Egídio e Vieira, 2023, p. 10).

No livro *Nanã Buruquê: a guardiã do saber ancestral*, as pesquisadoras e umbandistas Cris Egídio e Lurdes Vieira dizem que antes da década de 1990, não há muitas informações sobre essa “mãe Orixá” na literatura especializada brasileira, porém, pouco a pouco sua figura ganhou proeminência, à medida que seu culto foi se fortalecendo na Umbanda, “[...] religião onde Mãe Nanã é um dos Orixás Anciãos e se apresenta como a grande avó, amorosa, paciente e calma, misericordiosa, madura, sábia e simples, porém bastante exigente, respeitada e temida” (Egídio e Vieira, 2023, p. 10). Nanã é associada à maleabilidade, à decantação, à transmutação, à terra, ao barro, às argilas. “Na África Ocidental, o culto à Nanã, divindade muito antiga para os africanos, é praticado há muitos anos, embora não se saiba exatamente a origem desse culto no continente” (Egídio e Vieira, 2023, p. 17). Em várias regiões de África, Nanã, considerada a Orixá feminina mais velha do panteão africano, pode receber outros nomes como Nàná Buruku, Nàná Bukiú, Nàná Brukung, entre outros.

Em todas as nações da África que a reverenciam, a referida divindade conserva características semelhantes, sendo a iabá dos primórdios, ligada à água e à terra, velha e poderosa; a mesma saudação é usada para louvá-la: Saluba!

Na África, os mitos relatam que Oxalá é o criador de todos os seres vivos, especialmente do homem e da mulher, pois lhes concedeu a vida insuflando-lhes seu sopro sagrado. Porém, ele não agiu sozinho nessa tarefa, contou com a colaboração e cumplicidade da anciã Nanã, que lhe cedeu seu elemento primordial, o barro, para que cumprisse tal tarefa, determinada por Olorum. Oxalá já havia tentado realizar o pedido de Olorum, utilizando vários elementos, sem sucesso. Apelou para Nanã, que impôs uma condição para colaborar: que seu elemento barro retornaria para ela, após a passagem da criatura pela terra. Assim, Oxalá ficou sendo o senhor da vida e Nanã, a senhora da morte.

Nanã, a senhora das águas paradas, dos lagos, dos pântanos e lagoas, das areias movediças e das poças de água, é definida como início, meio e fim. É a senhora da lama, síntese dos elementos primordiais. É muito controversa no panteão africano, pois ora é a mãe e avó carinhosa e paciente, ora é perigosa e vingativa, amarga e ressentida (Egídio e Vieira, 2023, p. 17-18).

Todas essas narrativas, descrições e elementos que caracterizam a entidade Nanã, coincidem bastante com as cosmogonias em torno das figuras femininas que teriam dado origem à cerâmica entre a maioria dos povos indígenas das Américas e do Brasil, detalhadas por Lévi-Strauss em *A Oleira Ciumenta* (1986). Mais que mera curiosidade, esse fato talvez possa ser interpretado como uma possível confluência “mítica” de uma entidade religiosa ancestral de origem africana como a resignificação da figura demiúrgica da mulher ceramista presente nas culturas dos povos indígenas do Brasil, que também participaram de maneira muito significativa como componentes das bases constituintes das religiões de matriz africana no país.

No próximo tópico voltarei a abordar mais especificamente a presença da cerâmica na História das culturas indígenas nas Américas, preparando nossa entrada no território brasileiro. Vamos mostrar como as relações dos indígenas com os meios naturais, as diversas paisagens americanas e o que elas ofereciam, resultaram em interações e escolhas humanas, produzindo “culturas cerâmicas” regionalmente vinculadas.

4.2 A Cerâmica na História Indígena das Américas

O barro tem um dom de ligar as pessoas que o experimentam, de torná-las membro de um grupo, uma família, uma associação, conferindo unidade e solidariedade ao grupo, como se todos tivessem uma relação de “filiação” ao barro. Talvez seja por isso que Seu Antônio ensina que “o barro tem muitas descendências”. Além disso, o barro é filho da terra que cria e oferece o sustento para todos. Como a terra é mãe, o barro também tem um parentesco com nosso povo. Segundo dizem os mais velhos, o barro é um parente ancestral, pois traz em seus elementos as forças dos antepassados. O corpo se mistura a ele quando ocorre a morte, a passagem para um outro plano. O saudoso Vice-cacique Rosalino Gomes, morto na chacina de 1987, afirmava que não tinha medo de morrer em luta pela terra, pois seu corpo serviria de adubo: “Das palavras mais bonitas o Rosalino falou: ‘Eu prefiro ser adubo mas sair daqui não vou’. Ele morreu pra ser adubo pra justiça da fulô”. Esta sua fala reverbera ainda hoje.

Nei Xakriabá, 01 de janeiro de 2024
@ceramicaindigenaxakriaba

Creio que qualquer leitor com alguma sensibilidade poderá apreender da epígrafe acima uma ideia acerca da profundidade das relações culturais construídas e estabelecidas ao longo do tempo entre povos indígenas ceramistas, o barro e a Terra. Ainda que seja um pequeno recorte, um texto de um autor específico, vivente num contexto histórico-cultural específico e, por isso mesmo, portador de uma visão de mundo, de uma epistemologia específica, o trecho do ceramista indígena transcrito nos dá uma noção de como os corpos, as culturas, as histórias de lutas vividas se fundem com a Terra – entendida tanto como a grande entidade “Mãe Terra” reverenciada pela totalidade das culturas indígenas americanas, quanto como os territórios ancestrais de onde cada povo tirou/tira seu sustento material-imaterial, suas estratégias para assegurar a sobrevivência física e suas perspectivas culturais, “explicações de mundo”, cosmogonias, cosmologias... Tudo isso se traduziu de e em várias formas na cerâmica produzida por cada cultura indígena vivente nesse continente hoje chamado de América.

É certo que houve um “antes da cerâmica”, um período de longa duração interessantíssimo no qual as primeiras populações humanas que migraram para as Américas e se territorializaram por aqui ainda não trabalhavam o barro. Os registros arqueológicos nos contam parte da história desses povos ancestrais antecessores dos ceramistas indígenas, mas também desses últimos, através da análise de todos os sinais de ocupação e dos vestígios culturais ainda preservados nos locais onde estiveram, especialmente através de algumas categorias de “artefatos”, começando pela caracterização e classificação de objetos de pedra (lascada e polida), posteriormente pelo estudo da “arte

rupestre” e, finalmente, da cerâmica produzida por eles – todos elementos encontrados nos seus antigos sítios como provas indiscutíveis dos seus diversos processos de territorializações que resultaram numa grande diversidade de situações ao longo de milênios, desde a permanência de um modo de vida altamente móvel de pequenos grupos pelas diversas zonas ecológicas americanas até sociedades com alta densidade demográfica que foram adotando uma fixidez crescente em determinados territórios, em função das necessidades e conformações político-econômicas específicas de cada povo, cultura ou sociedade.

Na contramão de discursos homogeneizantes que vigoram desde a colonização procurando simplesmente opor todos povos indígenas, tidos como selvagens, aos europeus, portadores da “civilização” (leia-se “cultura ocidental”), a ciência arqueológica e a antropologia sempre precisaram estabelecer quadros didáticos que expuseram, intencionalmente ou não, a diversidade inerente às culturas indígenas, para que fosse possível compreender minimamente os “estilos de vida” desses povos, afinal, esse é o objetivo principal das pesquisas empreendidas nesses campos do conhecimento... Muito influenciados pelo pensamento evolucionista (de fins do século XVIII ao XIX, que classificava os diferentes “tipos” de sociedade em escalas evolutivas da mais primitiva à mais evoluída, seguindo critérios ocidentais eurocêntricos altamente discutíveis) e, posteriormente pelo Estruturalismo (corrente que passou a ser hegemônica na segunda metade do Século XIX até meados do Século XX, que buscava, grosso modo, reconhecer e criar esquemas expositivos das estruturas básicas presentes em qualquer grupo humano pesquisado, destacando similaridades e diferenças como mecanismos de compreensão), arqueólogos e antropólogos foram, então, propondo chaves de organização do pensamento que possibilitassem algum entendimento e ajudassem a explicar seus “objetos de estudo”.

Uma das primeiras tendências desse verdadeiro “empreendimento” intelectual (e político, não nos esqueçamos...) foi buscar compreender o que os sítios arqueológicos poderiam revelar acerca dos modos de trânsito e das modalidades de ocupação de territórios, associados às diferentes maneiras de obter alimento de cada população indígena. Procurou-se reconhecer relações indiciais entre espaço e cultura, expressas nos sítios antigamente impactados pelas populações indígenas. Na ausência de outras formas de documentação, percebeu-se que, para obter informações sobre a grande diversidade de culturas indígenas que viveram nas Américas desde milênios atrás, a única possibilidade viável seria mapear e “ler” cada camada de solo que compõe cada sítio arqueológico indígena, como se fossem páginas de um imenso livro onde está registrada a História de

todos esses povos. Portanto, quando afirmamos que, para o arqueólogo ou qualquer outro pesquisador que se propõe a abordar esse tema, é fundamental aprender a “ler o território” (nesse caso, especialmente o recorte espacial escolhido para a pesquisa), não estamos exagerando nem criando uma metáfora... É isso que precisa acontecer, literalmente, para podermos alcançar a profundidade dessa História. Os espaços, transformados e impactados pelas culturas, converteram-se em territórios – zonas antropizadas que são os “arquivos da Terra”, repositórios das histórias vividas ali. Cabe aos pesquisadores de hoje decifrar os indícios, os sinais, os vestígios, os códigos, as linguagens, os modos de interação e toda a variedade de informações guardadas nos sítios arqueológicos, que estão sempre comunicando o que esses locais ainda têm a nos dizer hoje.

Partindo desse contexto e atualizando essa abordagem, a arqueóloga Márcia Barbosa diz que o espaço precisa ser entendido também como componente cultural, não apenas como cenário onde a vida acontece nem como “receptáculo de coisas” que compõem a “cultura material” desses povos. Cada grupo tinha “sua própria maneira (culturalmente determinada) de pensar e ordenar o espaço, tanto na escala micro (espaço residencial) quanto na escala macroespacial (implantação deste espaço residencial no ambiente)”, e esses diferentes *modi* de territorializações próprias de cada povo, seriam marcadores culturais, “ou seja, uma característica, dentre outras, que os distinguiria[m] enquanto sistema[s] sociocultural[s]” (Barbosa, In: Tenório, 1999, p. 205). Essas diferentes maneiras de se “apropriar” de territórios estariam condicionadas ou, no mínimo, seriam fortemente influenciadas pela “economia” e “cultura alimentar” de cada povo.

[...] a economia pré-histórica se resume às práticas associadas à aquisição do bem mais essencial à sobrevivência de um organismo: o alimento.

Portanto, quando o arqueólogo estuda a economia/alimentação de sociedades pré-históricas, geralmente o faz indiretamente, ou seja, deduz essa economia pelos apetrechos que permitiram ao homem adquirir (a arma), preparar (a faca/panela) e consumir (o prato). Por quê? Porque, na maioria dos casos, tais apetrechos são feitos de materiais resistentes ao tempo: pontas de flecha de pedra, potes de cerâmica, etc (Figuti, In: Tenório, 1999, p.197).

Desse binômio Espaço-Cultura, que poderíamos distender em Modos de territorialização – “Economia alimentar”, surgiram alguns termos classificatórios: nômade, sedentário, seminômade, semissedentário, itinerante, caçador, coletor, pescador, agricultor... que mais tarde se fundiram em expressões rotineiramente utilizadas na arqueologia e na antropologia contemporânea, tais como “caçadores-coletores itinerantes”, “pescadores-caçadores-coletores seminômades”; “agricultores semissedentários”, etc...

Recuando muitos milênios atrás, poderíamos dizer que nômades, de fato, foram apenas os grupos que migraram para as Américas vindos de outro(s) continente(s). O nomadismo implica, conceitualmente, num movimento de ida “a esmo”, ou em fuga, ocasionado por alguma necessidade primordial ou por qualquer outro motivo que seja, a espaços antes desconhecidos, nunca visitados; e os documentos arqueológicos indicam que o atual continente americano teria sido mesmo uma das últimas regiões do planeta alcançadas pelo nosso gênero e espécie. Há muitas teorias e estudos relevantes publicados sobre como, por quê e por onde os primeiros grupos humanos e as várias outras levas sucessivas de populações antigas chegaram aqui, vindas de outros lugares do planeta e não vamos nos alongar nessa história pois, para obter mais informações sobre isso, basta consultar os trabalhos de pesquisadores que passaram suas vidas debruçados sobre esse tema instigante¹⁰. Vou apenas indicar, a seguir, algumas informações importantes que se relacionam com esta pesquisa para continuar minha exposição.

A comunidade arqueológica mundial, usando argumentos que evocam a precisão, o rigor e a sustentação científica para mascarar o peso político (e financeiro) das suas (re)afirmações, ainda hoje gira em torno de modelos teóricos ultrapassados como o “Clovis-first”, defendendo que os primeiros humanos penetraram nas Américas exclusivamente através do estreito de Bering e que um grupo representativo desse primeiro e único “estoque biológico” humano que alcançou as terras americanas teria se instalado no atual território da cidade de Clovis, no estado do Novo México, EUA, criando um pioneiro sistema cultural a cerca de 11.400 anos atrás, cujo elemento mais representativo seriam as famosas “pontas de Clovis” – setas cuidadosamente produzidas em pedra lascada, utilizadas na ponta de flechas ou arpões para caça de animais da megafauna local. Porém, novas pesquisas, com datações mais antigas que as dos vestígios da “Cultura Clovis”, foram identificadas em diversos lugares das Américas, indicando uma expansão relativamente acelerada, uma rápida adaptação e territorialização dos grupos que iam chegando ao continente, provavelmente por diferentes vias em épocas ainda mais antigas. Arqueólogos ligados ao Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos da Universidade de São Paulo (CEMAA-USP), sintetizam esse debate da seguinte maneira:

¹⁰ Ver, por exemplo: FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002 (Ed. 2005). MEGGERS, Betty J. *América Pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. NEVES, Walter Alves. “A primeira descoberta da América”. *Ciência Hoje*, nº 15, 1992, p. 38-48. NEVES, Walter Alves; PILÓ, Luiz Beethoven. *O Povo de Luzia – em busca dos primeiros americanos*. São Paulo: Globo, 2008. PARFIT, Michel. O enigma dos primeiros americanos. *National Geographic*, dez. 2000, p. 77-103. (Edição Especial: Primeiros Americanos).

[...] Até recentemente, acreditava-se que homem havia entrado no continente americano por um único caminho, o estreito de Bering, há cerca de 12.500 anos. No entanto, estudos arqueológicos realizados nas últimas décadas, sobretudo no Brasil, no México e no Chile, indicam que a presença humana na América pode datar de 18 mil, 30 mil ou até 50 mil anos atrás. Tais estudos também admitem a possibilidade de os seres humanos que deram origem à população americana terem chegado aqui em diversas ondas de migração e de povoamento, em diferentes épocas e por caminhos distintos. Esses outros caminhos possíveis para o lento processo de povoamento do continente teriam sido o oceano Pacífico e suas ilhas, e o Atlântico Norte. Ainda que as hipóteses que empurram a entrada do homem na América para trás precisem ser comprovadas, o fato de terem sido encontrados, em escavações no sul da Patagônia [sul da América do Sul], vestígios com idade superior a 11.500 anos sugere que a versão da chegada há cerca de 12.500 anos pelo caminho exclusivo do estreito de Bering é praticamente insustentável (Arcuri, Natalino e França, In: CCBB, 2005, p.21).

Também o biólogo, arqueólogo e antropólogo brasileiro Walter Alves Neves junto de seu parceiro de pesquisas, geógrafo espeleólogo Luís Beethoven Piló, ambos lideranças do projeto “Origem e Microevolução do Homem na América: Uma abordagem Paleoantropológica” (FAPESP), criticam os “clovistas”:

O modelo “Clovis-first” [...], é defendido majoritariamente pela comunidade arqueológica norte-americana. Em razão do peso intelectual dos Estados Unidos na produção científica mundial, ele tem sido imposto de forma mais ou menos unilateral por profissionais da América do Norte para todo o continente. Mas vestígios arqueológicos encontrados principalmente na América do Sul não necessariamente coincidem com as expectativas do Modelo Clovis [...] (Neves e Piló, 2008, p.67).

Neves e Piló (2008) apontam diversos achados em sítios americanos com datações anteriores às de Clovis, tais como os de: El Abra e Tibitó, no Centro-Oeste da Colômbia com datações por volta de 12.000 anos; Piedra Museo, no Sul da Argentina, também datado em cerca de 12.000 anos; Santa Elina, Sudoeste do Mato-Grosso (Centro-Oeste do Brasil) com datações de 10.000 a até 25.000 anos; Boqueirão da Pedra Furada, no Sudeste do Estado do Piauí (região Nordeste do Brasil) com indícios de vestígios humanos em camadas de 32.000 anos ou mais! O arqueólogo menciona também as pesquisas realizadas nos sítios de Monte Verde, no Sul do Chile, datados por Tom Dillehay em torno de 12.300 anos; Toca da Pedra Pintada, no Pará, região amazônica do Norte do Brasil, inicialmente datados por Anna Roosevelt em 11.300 anos, porém recuando a 11.600 anos com novas pesquisas realizadas por um grupo de cientistas do Museu Emílio Goeldi e alguns sítios pesquisados pelo setor de arqueologia da UFMG, capitaneado por André Prous: Lapa do Boquê, localizado no Vale do Rio Peruaçu, Norte de Minas Gerais, com datações de cerca de 12.000 anos; Santana do Riacho, situado na Serra do Cipó, na borda do carste de Lagoa Santa (região metropolitana de Belo Horizonte, capital de Minas

Gerais, próxima ao centro do Estado) com materiais datados em 11.900 anos. Entre todos esses exemplos, Walter Neves destaca especialmente a Lapa Vermelha IV – primeiro sítio arqueológico escavado no Brasil, na primeira metade dos anos de 1970, por uma equipe de cientistas da missão franco-brasileira sob a coordenação da arqueóloga Annette Laming-Emperaire. Localizado no Município de Lagoa Santa, esse sítio gerou datações de artefatos em camadas de cerca de 15.000 anos, e é também onde foi descoberto o emblemático fóssil de uma mulher apelidada de “Luzia”, datado entre 11.000 e 11.500 anos. Essa descoberta fez com que os arqueólogos passassem a se referir ao seu grupo como “Povo de Luzia” ou “Povo de Lagoa Santa”.

Em todos os casos mencionados no parágrafo anterior, estamos falando de povos que viveram em diversas áreas das Américas durante a última transição de uma Era Geológica para outra: do Pleistoceno (a imensa “Era do Gelo”, na qual a nossa própria espécie, *Homo sapiens*, teria surgido, ainda partilhando o cenário com “outros humanos”) para o Holoceno – considerada a Era atual (embora já haja controvérsias sobre isso...). Foram os últimos povos que conviveram com a megafauna pleistocênica em processos de decadência e extinções devido às alterações climáticas (e, quem sabe, também, à intensificação da ação predatória humana), que sentiram o planeta esquentar consideravelmente em algumas regiões e, ao mesmo tempo, se tornar mais seco em outras, fazendo com que as savanas se expandissem gradativamente. Apesar de compartilharem algumas características culturais (como a própria tendência à migração, que os trouxe até o continente americano), através de exames dos seus restos mortais (medições de partes das ossadas, dentição, mapeamento genético, entre outros) sabemos que as primeiras populações “americanas” eram culturalmente, etnicamente e até fenotipicamente diferentes das levas de povos migrantes que se seguiram, mais “parecidos” com os indígenas americanos atuais. Podemos supor que, embora todos esses povos ainda vivessem num regime territorial de ocupação bastante móvel, derivado do “nomadismo” dos seus ancestrais, a própria existência de seus sítios arqueológicos bem instalados, caracterizados e flagrantes nas diferentes paisagens americanas atuais é um forte indício de que já havia milênios de profunda interação/integração das pessoas com esses ambientes, dos grupos humanos que aqui chegaram e se multiplicaram com esses espaços territorializados, ocupados e antropizados ao longo do tempo. Portanto, aqui (no continente americano, no início do Holoceno) já podemos nos referir a essas populações como caçadores-pescadores-coletores itinerantes (ou alguma variante semelhante dessa expressão, conforme cada caso específico), pois não eram mais nômades no rigor do termo. A

itinerância é um modo de territorialização diferente do nomadismo, uma vez que pressupõe um conhecimento profundo, contínuo e acumulado da paisagem, dos ciclos naturais das áreas ocupadas pelos povos itinerantes que detêm roteiros conhecidos e memorizados, a partir dos quais migram ciclicamente pelos territórios abarcados pela itinerância em busca de recursos sazonais como frutos, sementes, caça e peixes migratórios, entre outras fontes para seu abastecimento, bem como de materiais para confecção de ferramentas, adornos, moradias e outras necessidades.

Nesse processo de longa duração, geracional, que se sucedeu de gerações em gerações, ao mesmo tempo em que se dava o acesso ao alimento e aos materiais, os territórios foram sendo incorporados culturalmente às sociedades itinerantes. Algumas das expressões mais contundentes desse processo de “culturalização” dos espaços são as intervenções gráficas deixadas pelos ancestrais indígenas nas formações rochosas presentes nos seus territórios, na forma de pinturas e gravuras. Chamamos o conjunto dessas expressões gráficas de “arte rupestre” – uma prática milenar que pode ter tido início desde a chegada nos primeiros grupos humanos nas Américas e só deixou de ser realizada no início da colonização europeia, quando todos os modos de vida e as culturas indígenas daqui foram impactados. Embora existam datações bem mais antigas já apresentadas em publicações científicas, no Brasil, o exercício da arte rupestre teve um “auge” entre 8.000 e 2.000 atrás e, já em decadência (o que evidencia uma transformação cultural em curso), parece ter cessado pouco tempo após o ano 1.500 da Era Cristã – marco da chegada dos portugueses nos territórios milenarmente ocupados pelos diversos povos indígenas que viveram/viviam aqui.

Mesmo sabendo que a grande maioria dos grafismos pode ter se perdido com o passar do tempo, principalmente aquelas pinturas realizadas a partir de bases de pigmentos vegetais ou de outras fontes orgânicas facilmente degradáveis, as gravuras e pinturas rupestres remanescentes que ainda podemos ver nos dias de hoje (produzidas, em geral, com pigmentos minerais mais resistentes às intempéries), configuram um conjunto de expressões de valor imensurável, tanto no campo material quanto no imaterial, uma vez que são oriundas dos universos simbólicos (dimensão cultural coletiva) e mentais (experiência individual contextualizada) dos seus autores que, há centenas de milhares de anos, não estão mais fisicamente, “de corpo presente”, entre nós. Porém, esses ancestrais dos indígenas atuais (e, por extensão, de todos nós, americanos e brasileiros), deixaram, intencionalmente, mensagens gráficas nas rochas, que corporificam suas presenças indelévels nos seus antigos territórios e nos indicam possibilidades de acesso a, pelo

menos, parte das suas histórias vividas aqui. Embora grande parcela da comunidade arqueológica acredite que nós teríamos perdido o “código de decifração” dos antigos grafismos indígenas deixados nas pedras devido à própria distância temporal que nos afasta do contexto cultural dos seus autores, a arte rupestre segue sendo um dos temas mais pesquisados pela arqueologia e pela antropologia desde a própria estruturação dessas disciplinas mundo afora. As Américas e o Brasil são campos de estudos riquíssimos sobre o assunto, que gerou muitas publicações que ajudaram até mesmo a construir novas e diferentes abordagens arqueológicas, para além do pensamento estruturalista que vigorava no início dessas pesquisas. Não vamos nos alongar aqui, tanto porque não é, no momento, nosso tema central, quanto pelo fato de já termos contribuído com esses debates sobre a arte rupestre em outras ocasiões¹¹. Voltemos, pois, à contextualização temporal-cultural para chegarmos, enfim, aos terrenos da cerâmica...

Como já colocado anteriormente, mudanças culturais foram continuamente acontecendo, motivadas por todas as situações vivenciadas ao longo do tempo e em função das estratégias de adaptação (materiais e imateriais) dos diferentes povos que passaram a viver e a se multiplicar, a criar descendências, em todas as paisagens do continente americano. A tendência parece ter sido sempre em direção à diversificação: alguns grupos passaram a adotar novos hábitos enquanto outros continuaram a conservar diversos aspectos de suas vidas cotidianas, vivendo de formas muito semelhantes às de seus ancestrais. Nada de modo uniforme, quase nada congruente no tempo e nos espaços ocupados...

Foi assim que em momentos e lugares diferentes “das Américas”, duas grandes inovações surgiram: a agricultura e a cerâmica; acompanhadas, não nos esqueçamos, de mudanças tecnológicas ocorridas de modo mais ou menos simultâneo (dependendo de cada região) também no trabalho com a pedra, principalmente em relação à técnica do polimento, que ganhou maior relevância e dividiu o momento com uma diversificação ocorrida nos procedimentos de lascamento do material – tudo no sentido de obter, provavelmente, uma maior eficiência das ferramentas líticas e, ao mesmo tempo, aprimoramento das formas dos objetos criados (pois a relação funcionalidade-“estética” sempre foi importante!).

Esse “pacote de novidades” – pedra polida + agricultura + cerâmica, é comumente evocado, mundo afora, como um marco de mudança, um conjunto tecnológico

¹¹ Ver: RESENDE, SALES, ROCHA e FONSECA, 2010; SALES, 2012; RESENDE, SANTOS, SALES, ROCHA e COUTO, 2014 e RESENDE, ROCHA, SALES e SANTOS, 2019.

que inaugura e caracteriza uma nova época, um novo tempo chamado de “Neolítico” (de acordo com a nomenclatura hegemônica imposta pelo pensamento científico ocidental classificador e compartimentador), em oposição ao “Paleolítico” – o período “antigo” da “pedra lascada”, contexto temporal anterior, que precederia os primeiros cultivos de plantas, no qual predomina o comportamento coletor-caçador-pescador itinerante.

Os hábitos de cultivar plantas alimentícias e de criar objetos de barro, somados às alterações na confecção de peças líticas, descobertos e/ou adotados pelos indígenas americanos, parecem se relacionar de algumas maneiras com mudanças ocorridas também nos modos de ocupação dos seus territórios. Para nomear essas novas situações surgiram termos como “seminômades” (que, apesar da problemática que envolve o nomadismo propriamente dito conforme já abordamos, se refere a grupos indígenas que viviam/vivem a maior parte do tempo em moradias temporárias ou “portáteis”, migrando periodicamente, mas ocupando territórios específicos onde praticavam/praticam alguma agricultura) e “semisedentários” (aqueles povos que, em geral, apresentavam/apresentam maior densidade demográfica, passando boa parte do ciclo anual em seus territórios, cuidando dos seus cultivos em maior escala, vivendo em habitações construídas com materiais, processos e técnicas que resultam numa maior vida útil das moradias, mas que empreendiam/empreendem itinerâncias em alguns momentos, para acessar certos recursos ou por quaisquer outros motivos, até mesmo de ordem simbólico-espiritual).

Tudo isso é causa de muitas controvérsias entre pesquisadores, penso eu que devido justamente à grande diversidade de situações específicas encontradas em cada estudo, ou seja, à falta de homogeneidade das narrativas (coisa que tanto incomoda “a sistemática” linear generalista do pensamento ocidental...) extraídas dos dados arqueológicos coletados tanto em solo americano quanto em outras áreas do planeta. Mas vamos por partes, falando brevemente sobre o dilema da relação entre agricultura e cerâmica:

Tradicionalmente, os arqueólogos brasileiros – e americanos em geral – consideram que a cerâmica e a agricultura estão intimamente ligadas. Desta forma, atribuem a caçadores-coletores “pré-cerâmicos” as camadas arqueológicas nas quais não aparecem cacos de panelas e a horticultores, todos os componentes com vestígios cerâmicos. Trata-se de uma opinião discutível, mesmo porque já está comprovado que a cerâmica era produzida bem antes do aparecimento da agricultura no Japão e no Chade (África Ocidental), e que a agricultura e o pastoreio apareceram bem antes que a olaria no Oriente Próximo (Prous, In: Tenório, 1999, p. 345).

Sob um prisma semelhante ao expresso por André Prous, Maria Cristina Tenório coloca:

A utilização da presença da cerâmica como evidência de domesticação de plantas acarreta dois problemas para a Arqueologia: o primeiro, de que o cultivo, muitas vezes, só é estabelecido quando esta atividade já está muito desenvolvida e o segundo, o fato de que se cristaliza a crença de que todos os ceramistas teriam conhecimento de técnicas de cultivo.

Se pensarmos que na Mesoamérica a cerâmica só irá aparecer quase 5 mil anos depois do aparecimento das primeiras espécies cultivadas e que, ao mesmo tempo, na Europa Setentrional, a cerâmica surge abundantemente muito antes do desenvolvimento da agricultura, podemos ter uma idéia de como pode ser incorreta a utilização da cerâmica como evidência da presença de cultivo.

Ao mesmo tempo, embora seja consenso entre arqueólogos a associação de determinados utensílios cerâmicos com o processamento da mandioca domesticada, esta evidência serve para indicar a presença do cultivo já desenvolvido, não sendo percebidos outros estágios que podem culminar ou não na sua adoção (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 261-262).

Prous arremata:

[...] a única maneira de identificar os grupos que cultivavam plantas é encontrar vestígios diretos destas, como sabugos ou grãos de milho, impressões na pasta de um vasilhame de cerâmica, grãos de pólen de plantas introduzidas na região, etc (Prous, In: Tenório, 1999, p. 346).

Apesar das incongruências apontadas pelos arqueólogos nos trechos acima, a própria polêmica existente e persistente em torno do tema faz com que não dê para negarmos que a agricultura e a cerâmica têm um “parentesco” contextual que denota um novo momento cultural vivenciado em regiões específicas do planeta, como é o caso das evidências percebidas nos dados arqueológicos descobertos no atual território brasileiro e americano, de maneira geral. São também as fontes arqueológicas, somadas aos dados etnológicos, que mostram uma divisão do trabalho por gênero entre essas e outras atividades cotidianamente realizadas pelas populações indígenas.

Entre os caçadores-coletores, o lascamento da pedra é tarefa exclusivamente masculina, ao passo que entre os cultivadores a fabricação de utensílios de cerâmica é atividade exclusivamente feminina. Salvo algumas exceções, no geral grupos caçadores-coletores não fabricam utensílios de cerâmica, tendo em vista que essas vasilhas dificultariam a mobilidade de que desfrutavam, e também pelo fato de que processam muito pouco os alimentos oriundos da caça e da coleta. No geral, é na indústria lítica que os forrageadores imprimem sua identidade étnica. Já a esmagadora maioria dos grupos agricultores fabrica e usa intensivamente recipientes de cerâmica. Tais utensílios são essenciais para a estocagem, o processamento e o cozimento dos cereais ou tubérculos cultivados. *Grosso modo*, pode-se dizer que no Brasil, a dobradinha cultivo/cerâmica é quase inquestionável. Além dessa relação em grande parte indissociável, artefatos em pedra polida são raros entre os caçadores-coletores do interior, cuja indústria lítica é preponderantemente lascada. Apenas com o estabelecimento da agricultura e da cerâmica é que a indústria da pedra polida se popularizou no interior do país, sobretudo sob a forma de mãos de pilão e de lâminas de

machado, estas últimas conhecidas no imaginário caipira brasileiro como “pedras de raio” (Neves e Piló, 2008, p. 272-273).

Podemos extrair também das colocações de Claude Lévi-Strauss no livro *A Oleira Ciumenta*, a percepção de que o surgimento ou a adoção da cerâmica entre/por povos indígenas nas Américas resultou numa verdadeira revolução, não apenas tecnológica e no campo da (re)divisão do trabalho, mas até mesmo cosmogônica e cosmológica (epistêmica), pois parece ter impactado nos próprios “mitos de origem” desses povos, principalmente no sentido da associação da figura do “demiurgo” (artesão divino, parceiro fundamental do Criador, que modela a matéria organizando a realidade para que a vida floresça) presente no imaginário de cada povo ceramista ao próprio trabalho das/dos oleiras/oleiros em muitas dessas narrativas. Cabe perguntar se essa associação existe, se existiu antes do surgimento da cerâmica (ou, se existia, se teria tanta força) no contexto cosmológico dos povos coletores-caçadores-pescadores itinerantes... Creio que nunca teremos acesso a uma resposta consistente sobre essa questão. Porém é inegável a presença essencial da argila, do barro e da atividade das/dos ceramistas nas histórias de origem da maioria dos povos indígenas americanos que conseguimos acessar nos dias de hoje. E, conforme aponta Lévi-Strauss: “Antes de analisar esses mitos em profundidade, devemos dedicar algum tempo a uma discrepância entre as versões, que ora pretende explicar a origem da argila para cerâmica, ora a das abóboras cultivadas, ou a dos cipós da floresta” (Lévi-Strauss, 1986, p.28) – isso indicaria que, para algumas culturas indígenas, a fonte de aquisição do conhecimento para a produção da cerâmica e para o trato com as primeiras plantas domesticadas e/ou manejadas por eles se confundem ou mesmo se fundem, desde a origem dos seus mundos, reforçando esse “parentesco”, essa espécie de “genealogia” cultural cerâmica-agricultura tão fortemente presente nas Américas (nas narrativas orais, em muitos sítios arqueológicos e, por consequência, em diversos estudos científicos feitos aqui). Por isso, e também devido às evidências materiais encontradas por nós durante os trabalhos de campo, conforme veremos no próximo capítulo desta tese, tratamos cerâmica e agricultura como práticas tão intimamente relacionadas neste trabalho.

Citando inicialmente os intrincados mitos dos Jivaro (povo que ainda vive nas encostas orientais e no sopé dos Andes, na fronteira Equador-Peru), e fazendo referência a diversos pesquisadores que os coletaram, o antropólogo diz:

De qualquer modo, fica claro que mesmo nas versões “de abóboras” ou “de cipó” do mito de origem da cerâmica, a terra ou a argila estão presentes, e que, no conjunto das versões, são uma invariante. A Gênese cujos fragmentos Stirling coletou é chamada em jivaro *Nuhino*, termo que, baseado nas indicações de seu

informante, ele traduz por *Earth Story* [“História da Terra”]. No mito sobre a origem da cerâmica coletado por Karsten, a palavra jivaro que designa a argila é *nui*. A Gênese de Stirling começa pelo relato da criação do mundo, e os Jivaro concebem essa criação – à chinesa, por assim dizer – como um trabalho de ceramista: a abóboda celeste é uma grande tigela azul de cerâmica. Foi com barro que o Criador fez Nantu, a Lua, que irá se casar com Sol, e é com argila que ela modela um filho, em seguida destruído pelo Engole-vento¹². Esse filho se chamava Nuhi (cf. *nui*, “argila”), e seu cadáver se transforma na terra em que vivemos.

A continuação do mesmo mito diz que Sol e Lua geraram o Preguiça, o Boto, o Caititu, e uma filha, a Mandioca¹³. Depois disso tornaram-se estereis, e receberam de sua mãe dois ovos. Um deles se perdeu, e do outro saiu uma menina, Mika, que mais tarde se casaria com seu irmão, o Preguiça Uñushi. Mika é o nome ritual dos grandes vasos em que é colocada a chicha consumida durante as cerimônias, e Mika é também a padroeira da cerâmica. Karsten salientou a equivalência entre a mulher e a cerâmica: “Cabe à índia fabricar os recipientes de cerâmica e utilizá-los, pois a argila de que são feitos é fêmea, como a terra – em outras palavras, tem alma de mulher”. O mesmo autor chama atenção para a proximidade fonética entre as palavras *nui*, “argila”, e *nua*, “mulher”. “Já aponte”, diz ele alhures, “para a interessante conexão entre a mulher, de quem a cerâmica é uma das atribuições, e a terra ou argila que ela utiliza. No pensamento dos índios, o vaso de argila é uma mulher.”

É exatamente isso o que os nossos mitos afirmam, quando derivam a argila para cerâmica de excrementos, do cadáver ou da alma de uma mulher, ou então do cesto cheio de argila que ela deixa escapar ao cair; e outros, provenientes dos Shuar [subgrupo Jivaro], quando dizem que a senhora da cerâmica modelou com argila os órgãos genitais femininos (Lévi-Strauss, 1986, p. 32-33, grifo meu).

Continuaremos falando dessas relações entre cerâmica, agricultura e as questões de gênero ao longo desta tese, porém, antes de avançarmos, precisamos abordar um pouco mais detidamente uma outra categorização proposta por cientistas sociais que, somada à distinção/distribuição dos povos indígenas em troncos linguísticos, em sistemas tecnológicos e modos de ocupação territorial configura-se como mais uma metodologia bastante útil para compreendermos melhor os contextos geográfico-culturais nos quais os ancestrais desses povos viviam. Estou falando da localização, do mapeamento das culturas indígenas milenares em “regiões culturais”. Arcuri, Natalino e França explicam essa estratégia de abordagem da diversidade indígena nas Américas da seguinte maneira:

[...] o processo de povoamento resultou na ocupação de todo o continente, desde as terras geladas do Alasca e das ilhas do oceano Ártico, no extremo norte, até a Patagônia e a Terra do Fogo, no extremo sul, e desde o litoral do oceano Pacífico até o litoral do Atlântico. Todos esses povoadores e seus descendentes, ao longo de milhares de anos criaram modos de vida muito diferentes e tiveram histórias muito particulares e pouco conhecidas por nós. Na época da chegada dos

¹² O nome “Engole-vento” se refere a certas aves noturnas, podendo englobar espécies chamadas popularmente de curiangos, bacuraus e mães-da-lua. Segundo Lévi-Strauss existem mais de setenta espécies de “engole-ventos” na América do Sul e apenas seis na América do Norte. “O gênero *Nyctibius* é o mais numeroso abaixo dos trópicos, mas chega no máximo até o sul do Texas. Na América do Norte, predominam os gêneros *Caprimulgus* (de cauda arredondada) e *Chordeiles* (de cauda bifurcada). Em geral, as línguas indígenas distinguem os dois gêneros [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p.80).

¹³ Planta alimentícia tropical fundamental no conjunto dos cultivares domesticados pelos indígenas americanos das “terras baixas”.

européus, a América apresentava uma das maiores diversidades lingüísticas e culturais do planeta, constituindo um verdadeiro mosaico de povos. Assim como num mosaico, cada pequena peça se assemelhava a uma série de outras e, ao mesmo tempo, se diferenciava de outras tantas.

Os grupos que habitavam localidades vizinhas evidentemente mantinham mais contatos diretos entre si do que os que viviam em regiões distantes. Esses contatos permitiam o compartilhamento e o intercâmbio de conhecimentos, técnicas e produtos, como alimentos coletados ou plantados, modos de cultivar a terra e de plantar, saberes sobre a fauna, a flora e as estações do ano, métodos de curar doenças, formas de construção e de organização do espaço habitado, modos de governo, explicações sobre a origem do mundo e do homem. A continuidade desses contatos por um longo período resultava, em geral, na predominância de modos de vida e de pensamento relativamente semelhantes na região onde habitavam esses grupos. A isso podemos chamar de região cultural, expressão usada para designar uma grande área geográfica ocupada por povos que compartilhavam elementos fundamentais em seus sistemas produtivos e/ou de pensamento, os quais, por sua vez, embasavam suas formas de organização social e de exercício do poder político, suas explicações sobre a realidade circundante e sobre o mundo passado, além de pautar suas relações político-comerciais.

A possibilidade de agrupar as centenas – ou milhares – de povos indígenas americanos em regiões culturais nos ajuda a entender suas semelhanças e diferenças. Por exemplo, vemos que algumas semelhanças entre a sociedade maia do século VII e a asteca do século XV devem-se à sua pertinência à Mesoamérica, uma das regiões culturais americanas, não obstante o distanciamento geográfico e temporal que separou essas culturas. Por outro lado, também percebemos que as grandes diferenças entre grupos como os olmecas da costa do golfo do México, os tapajós da bacia amazônica, os taironas do norte da Colômbia e os mapuches das planícies argentinas estão ligadas ao fato de pertencerem a regiões culturais distintas (Arcuri, Natalino e França, In: CCBB, 2005, p.21-22).

Apesar da utilidade evidente dessa maneira tratar da História Indígena das Américas a partir de um panorama geográfico-regional cultural, são ainda raras no Brasil publicações no âmbito das ciências sociais que adotam essa abordagem mais amplificada como uma espécie de fundamento contextual explícito para o desdobramento das discussões uma vez que a maioria das pesquisas de nossos arqueólogos, antropólogos, historiadores e geógrafos que trabalham com a temática das culturas indígenas, têm um alcance territorial restrito a pequenas áreas e não costuma extrapolar as atuais fronteiras nacionais. Obviamente há várias exceções importantes, como, por exemplo, diversas publicações produzidas por acadêmicos vinculados ao Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos da Universidade de São Paulo (CEMAA/USP). Nesse mesmo sentido, uma categoria de fonte bastante útil para acessarmos abordagens panorâmicas sobre regiões culturais americanas e as expressões de arte indígena que as caracterizam são os catálogos de exposições realizadas em instituições como universidades, museus e galerias de arte bem conceituadas, que sempre demandam um longo processo prévio de pesquisa e curadoria, empreendido por equipes multidisciplinares constituídas por críticos de arte, antropólogos, historiadores, arqueólogos e mais recentemente, por representantes

dos próprios povos indígenas. Aqui, na presente investigação, utilizo diversos catálogos e outras publicações geradas a partir de eventos desse tipo. Destaco, a seguir, uma obra construída a partir da curadoria da arqueóloga Marcia Arcuri e equipe do CEMAA-USP como uma importante referência: Trata-se do catálogo da exposição *Por ti América: arte pré-colombiana* (livro e exposição financiados pelo Centro Cultural Banco do Brasil), de 2005, do qual vale a pena transcrever alguns trechos dos textos introdutórios. O então Ministro de Estado da Cultura do Brasil, Gilberto Gil Passos Moreira, “dá o tom” que caracteriza a iniciativa:

A exposição ***Por ti América***, apresentada pelo Centro Cultural Banco do Brasil, é mais um passo importante no sentido de aproximar o público brasileiro de suas raízes.

A história do Brasil é tradicionalmente contada a partir do expansionismo europeu dos séculos XIV e XV, que teve no encontro do continente americano por Colombo, em 1492, e na chegada de Cabral às terras brasileiras, em 1500, marcos fundamentais. Em todo esse longo relato que dá conta do que somos hoje, costuma-se fazer não só um grande silêncio a respeito do passado do território, como sublimar as diferenças entre o Brasil e seus vizinhos hispano-americanos. Nem mesmo a idéia de uma América Latina, formulada no século XIX, conseguiu estreitar os laços entre as antigas Américas Portuguesa e Espanhola.

No entanto, esses laços existem, e hoje, mais do que nunca, são visíveis. Preocupações comuns, como a luta pelo desenvolvimento econômico e social; conjunturas políticas semelhantes, como a passagem pelas ditaduras militares nos anos 60 e 70, e a busca da democracia; projetos compartilhados, como o de criação de blocos regionais num mundo globalizado, começam a transformar a América Latina em realidade. Abrem-se com isso, não só possibilidades futuras, mas o interesse pela escrita de uma história comum, que começa muito antes da chegada dos europeus à América.

Por ti América pretende sensibilizar o público brasileiro para a sofisticação intelectual, cultural e tecnológica das sociedades pré-colombianas, trazendo-lhe os mais impressionantes testemunhos da magnitude do passado indígena da América (Moreira, In: CCBB, 2005, p. 03).

Sobre as peças escolhidas pelos curadores da exposição, o professor, escritor e pesquisador americanista britânico Gordon Brotherston diz:

(...) Preciosas e plenas de significado, elas exalam uma inegável e irredutível autoridade e, como tal, abrem uma janela para o vasto mundo que foi, e que de muitas maneiras ainda é, a América. Por mais remotas que possam parecer à primeira vista, reapresentam diante de nossos olhos a riqueza da vida e a fertilidade da imaginação que lhes deram origem. Nelas estão expressas formas de conhecimento e sistemas de pensamento, filosofias da gênese do universo, do tempo e da metamorfose (Brotherston, In: CCBB, 2005, p. 09).

Já a respeito dos direcionamentos teórico-metodológicos dados à exposição e à obra literária resultante do projeto, a equipe do CEMAA/USP coloca:

Levando em consideração a amplitude geográfica do continente, a relativa antiguidade de sua ocupação e a diversidade cultural de seus povos nativos, é

muito problemático fazer assertivas universalistas sobre a cultura e a história dos povos americanos. Da mesma forma, é inadequado nos atermos apenas a particularidades, que acabam por reforçar a distância desses povos [entre si e] em relação a nós [...].

Em termos gerais, a exposição **Por Ti América** procura explorar dois aspectos indispensáveis para se tentar compreender a história dos povos que ocuparam a América em tempos pré-colombianos: de um lado, a enorme diversidade de culturas, trajetórias e tradições, traduzida nos mais variados registros e explicitada por uma enorme gama de informações sobre os diferentes contextos; de outro, a presença de traços comuns que unem elementos simbólicos fundamentais das visões de mundo da grande maioria das culturas indígenas. Numa espécie de padrão “dialético” de oposição entre o particular e o todo, a exposição se estrutura com base num conceito nuclear do pensamento indígena americano, que é o da dualidade complementar e dinâmica de forças aparentemente antagônicas. De acordo com esse conceito, as oposições dia-noite, sol-chuva, frio-quente, observadas em movimento, significam equilíbrio e, por meio de ciclos, regem a vida do homem, a natureza e o cosmo.

Para tratar da diversidade cultural e, ao mesmo tempo, dos elementos de identidade entre os inúmeros grupos que compartilharam e disputaram as terras americanas ao longo dos milênios, a exposição se concentra em quatro grandes regiões culturais: Mesoamérica, Andes, Circuncaribe e Terras Baixas da América do Sul [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 21-24).



Mapa das “Regiões culturais” indígenas das Américas Central e do Sul. (Extraído de: CCBB, 2005, p. 25)

Fiz essa digressão para deixar explícito que busquei, na presente pesquisa, trabalhar em vários sentidos de acordo com o que está proposto nos trechos da obra citada acima: Tratando as peças de arte indígenas como documentos primários a partir dos quais é possível acessar a profundidade, a magnitude, a diversidade e, ao mesmo tempo, as convergências da história indígena de longa duração no/do continente americano a partir da observação de dados locais, regionais e continentais. Isso porque, apesar da compartimentação que caracteriza a maioria dos estudos publicados que li, sempre tive a consciência de que toda história indígena local (ou escrita localmente) foi/é influenciada pelo seu entorno imediato e distante. No meu caso específico, como venho investigando há quase duas décadas a História Indígena na/da Estrada Real, percebo que as histórias das populações indígenas localizadas nesse recorte geográfico estão relacionadas diretamente, desde sempre, a uma história continental e global, ou seja, à própria história das dinâmicas de territorializações da diversidade de culturas indígenas ancestrais vivenciadas por milênios antes da colonização europeia no/do atual continente americano, das diferentes relações estabelecidas entre as nações indígenas com os colonizadores europeus a partir do Século XVI da Era Cristã e, mais tarde com os Estados Nacionais americanos, além dos seus desdobramentos, inclusive na História do Tempo Presente. Creio que isso ficará cada vez mais explícito ao longo desta tese.

O estudo da cerâmica indígena foi e continua sendo fundamental como parâmetro para o estabelecimento de mapeamentos das evidências materiais da História Indígena local, regional e continental americana. A cerâmica, talvez de forma mais intensa que as peças líticas e as expressões de arte rupestre, por demandar processos mais complexos de execução, tem alta capacidade de aglutinar e catalisar as características de forma-função, materialidade-imaterialidade, técnica-conteúdo simbólico entre outras relações binárias complementares (nunca excludentes), se comportando como um registro material fundamentalmente constituído nos contextos culturais onde ela é praticada, dependente mesmo desses contextos, por isso, uma categoria de documento a partir da qual podemos acessar muitas informações sobre a história dos seus autores.

Para tanto é preciso decifrar a “linguagem” corporificada nas peças de cerâmica, fazendo uso de diversas estratégias, a depender das possibilidades de cada caso ou pesquisa, tais como:

1 – Identificação dos materiais constitutivos. Cada peça ou caco de cerâmica pode ser analisada/o quanto aos elementos que compõem a massa argilosa básica, os antiplásticos e os “elementos decorativos” (quando houver) que conformam o objeto. Isso pode

inicialmente ser feito a olho nu, por profissionais capacitados e experientes para, posteriormente, de acordo com as necessidades da investigação, gerar pesquisas laboratoriais nas quais são feitos exames e classificações dos componentes do material em escala microscópica, visando uma identificação mais precisa, possibilitando até mesma uma certa “rastreadibilidade” das peças (hipotetizar de onde vieram os materiais utilizados na formulação de cada massa cerâmica);

2 – Análise das técnicas de confecção e queima. Tanto quanto os materiais, os procedimentos de feitura e de queima das peças de cerâmica podem variar e ser identificados diretamente por arqueólogos, antropólogos e outros ceramistas ao observar peças e/ou vestígios de cerâmica arqueológica, pois cada método de construção e tipo de queima deixa marcas, efeitos visuais e físico-químicos específicos (como já dissemos no tópico anterior). Esse processo pode demandar pesquisa laboratorial e até mesmo a reprodução das técnicas em investigação para chegar a conclusões mais apuradas, conforme é feito, por exemplo, no campo da Arqueologia Experimental;

3 – Estudo de marcas de uso e desgaste. A porosidade, em diferentes graus, é uma característica recorrente dos corpos cerâmicos produzidos pelos indígenas americanos, devido, principalmente, à composição das massas, às técnicas de queima e aos processos de confecção condicionados pela satisfação das necessidades práticas e simbólicas (“tradicionais”) dos povos que a produziram/produzem. Essa porosidade confere às peças já queimadas, mesmo endurecidas pelo fogo, uma certa “margem de organicidade”, alguma permeabilidade em relação ao meio e aos outros materiais que entram em contato direto com o corpo cerâmico. A cerâmica só se torna um material inerte, totalmente impermeável e asséptico, quando produzida com matérias que proporcionam alguma “vitrificação” (pelo menos da camada externa da peça, como os esmaltes ou “vidrados”) ou quando queimada em altas temperaturas, provocando o processo de sinterização (aglutinação extrema do material cerâmico quase ao ponto de fusão, reduzindo ao máximo sua porosidade). É por isso que as peças de cerâmica indígena americana, de baixa temperatura, sofrem desgastes quando, por exemplo, são utilizadas como “reservatório” ou painéis que recebem líquidos constantemente, o que pode fazer com que a camada de engobe “descole” aos poucos da superfície da peça e vá se perdendo com o tempo (processo semelhante ao que acontece com as nossas painéis “modernas” revestidas por teflon, porém, sem danos à saúde do usuário...). Uma colher-de-pau usada para mexer o conteúdo da panela também pode deixar marcas de ranhuras na parte interna do recipiente. Até mesmo o fogo que incide diretamente sobre a parte externa da panela de cerâmica deixa marcas de “requeima” que

podemos identificar. Os poros dos corpos cerâmicos indígenas também podem conservar, por um bom tempo, resíduos orgânicos de alimentos, de materiais utilizados em rituais culturais/religiosos e de corpos humanos decompostos quando as peças foram utilizadas ou reutilizadas como urnas funerárias. Todas as marcas e vestígios de usos podem ser minuciosamente “lidas” em exames visuais e laboratoriais, gerando informações sobre a rotina, a interação com o ambiente, a alimentação, a ritualística e muitos outros dados sobre a cultura indígena que produziu e usou a peça em análise;

4 – Estudo das formas. A observação, caracterização e classificação das formas dos corpos cerâmicos, tanto do formato do corpo principal das peças, quanto dos elementos visuais, gráficos e “decorativos” na aparecem nas superfícies das mesmas, configuram algumas das principais estratégias dos pesquisadores para identificar a “filiação” ou origem étnica ancestral da cerâmica. É praticamente impossível descobrir a autoria individual de uma peça de cerâmica indígena, uma vez que essa prática era fruto muito mais de um contexto cultural grupal que de uma obra pessoal, porém, as formas que podemos identificar nas peças e mesmo em cacos de cerâmica que encontramos nos sítios arqueológicos de povos indígenas americanos funcionam como indícios ou pistas de marcadores culturais, verdadeiros “fósseis-guias” no começo do caminho para as investigações que pretendem descobrir quem fez (qual povo) e como viveu quem produziu cerâmica nos locais onde ela foi encontrada. Um olhar treinado pela observação, pela experiência prática, pela pesquisa de campo e pelas referências encontradas nos diversos estudos já publicados, aprende a “ler” indicativos da identidade cultural dos ceramistas no próprio material cerâmico encontrado nos sítios. Esse tipo de procedimento foi adotado amplamente por arqueólogos e antropólogos estruturalistas nos estudos desenvolvidos em todo o século XX e mesmo agora no século XXI, quando o estruturalismo perdeu a hegemonia e convive (em decadência) com outras correntes do pensamento científico próprias das ciências sociais, continua sendo útil pensar a partir de alguns dos seus princípios. A proposta de categorizar peças arqueológicas em “Tradições”, por exemplo, apesar de criticada quando adotada como objetivo principal de pesquisas, devido ao grau de “invenção” dessas tradições (na verdade propostas pelos cientistas a partir dos seus critérios, não pelos próprios autores dos objetos, por razões óbvias), permanece viável como uma ideia inicial para começar a organizar dados e “didatizar” informações coletadas em campo que poderão ajudar a alcançar objetivos mais amplos adiante. Assim, tanto quanto os vestígios líticos e as expressões de arte rupestre, a cerâmica ancestral brasileira ainda vem sendo abordada e classificada pelos cientistas de acordo com essas tendências

vigentes na Europa. Conforme André Prous, no Brasil, temos como mais recorrentes as seguintes definições:

Tradição: “Grupo de elementos ou técnicas, com persistência temporal.”

Subtradição: “Variedades dentro de uma mesma tradição.”

Fase: “Qualquer complexo (‘conjunto de elementos culturais associados entre si’) de cerâmica, líticos, padrões de habitação, etc., relacionados no tempo ou no espaço, em um ou mais sítios.” (Prous, 1992, p. 111).

De acordo com essas conceituações percebe-se que o estabelecimento de Tradições arqueológicas e suas variações internas (Subtradições), depende basicamente da identificação dos elementos formais e técnicos que compõem as peças, indicando que elas pertencem a uma mesma “família” quando semelhantes ou a contextos culturais diversos, através da constatação da diferenciação existente entre os componentes que as constituem. Já a proposição de Fases arqueológicas vai demandar, prioritariamente, uma boa contextualização espacial (mapeamentos) e temporal (datações).

5 – Contextualização geográfico-cultural. Hoje em dia frisa-se cada vez mais a importância da identificação, preservação e investigação do contexto geográfico como mecanismo fundamental para acessar informações importantes quando se procura saber como viveram povos pretéritos que deixaram sítios arqueológicos. Essa ênfase nos espaços antropizados ao longo do tempo, ou seja, nos territórios ancestrais (não apenas nos objetos arqueológicos) se tornou primordial ainda em meados do século XX, especialmente após a proeminência alcançada pelo método das *superfícies amplas*, proposto pelo arqueólogo francês André Lorei-Gourhan,

[...] com a aplicação da técnica de *decapagens por níveis naturais*, que evidencia os solos arqueológicos, arquivos da vida pregressa e contenedores das estruturas que compunham a vida social. Essa técnica implica no mapeamento, registro fotográfico e posterior processamento de datações absolutas por C14 e Termoluminescência (Alves, 2024, p. 11).

Através de métodos como esse, é possível “ler” cada nível de deposição de materiais que formam os sítios arqueológicos. Como se fossem folhas de documentos escritos. Cada camada de solo deposto conta parte de uma história de longa duração da(s) vida(s) do(s) povo(s) que viveu/viveram ali, para a qual importam todos os detalhes: as variações de colorações do substrato, vestígios orgânicos de alimentação, marcas de habitação, restos de fogueiras, a posição de expressões de arte rupestre nesses locais, a localização de cada artefato ou vestígio de peça arqueológica de pedra, cerâmica ou qualquer outro material (por exemplo, se esses objetos encontraram-se descartados em

zonas de “lixo”, se foram aparentemente abandonados ou se estão depositados em contextos rituais, como em enterramentos...).

A partir dessas premissas surgiram com força, nas últimas décadas, linhas de abordagem dentro da ciência arqueológica, como a Geoarqueologia e a Arqueologia da Paisagem, que vão considerar não apenas os “artefatos” encontrados nos sítios, mas, fundamentalmente, as próprias paisagens como resultados de ações culturais pretéritas, procurando cartografar as relações estabelecidas entre os grupos humanos com os ambientes tornados seus territórios, analisando como os diferentes povos manejaram, moldaram ou modelaram as paisagens e os espaços sociais concomitantemente, a partir das diversas interações culturais estabelecidas entre essas dimensões e como esses espaços (naturais e culturais) se modificaram mutuamente ao longo do tempo.

Nesta pesquisa, não temos a menor pretensão de chegar a um nível profundo de detalhamento de todos os dados mencionados nos tópicos acima. Isso é trabalho para mais de uma vida humana... Pretendemos apenas iniciar um processo de sistematização de informações que viemos coletando nos últimos anos de modo a possibilitar futuras investidas em pesquisas mais especializadas e aprofundadas, fazendo uso de metodologias já testadas pelas ciências ocidentais, porém, no intuito de avançar nossas abordagens para outros territórios epistemológicos, tendo a cerâmica como “personagem-guia” central.

A exemplo de grande parcela das pesquisas arqueológicas e antropológicas produzidas nas Américas (e outras regiões), aqui, neste estudo historiográfico que tem o objetivo de escrever parte da história de povos ceramistas que viveram em territórios localizados no sudeste do Brasil cortados pela Estrada Real, também colocamos a cerâmica na posição de um material “diagnóstico” e “ideal” como fonte de dados.

“Ideal” porque, a partir da análise do material cerâmico, podemos extrair uma quantidade de informações que não estão presentes em outras categorias de vestígios e/ou documentos, a exemplo do que acabamos de enumerar acima; e também porque constitui um elemento resistente às intempéries e aos processos naturais de decomposição, além de poder ser encontrada em abundância, tanto na forma de peças inteiras como em cacos, nos locais habitados pelos povos que detêm/detinhavam essa prática.

A cerâmica é tradicionalmente considerada “elemento diagnóstico” em pesquisas realizadas por cientistas sociais que investigam grupos étnicos atuais e, especialmente, povos antigos extintos, pelo fato de que muitas dessas culturas foram identificadas e mapeadas justamente através da cerâmica que produzem/produziam, encontrada nos seus territórios. Nomes dados a tradições ceramistas sistematizadas a partir

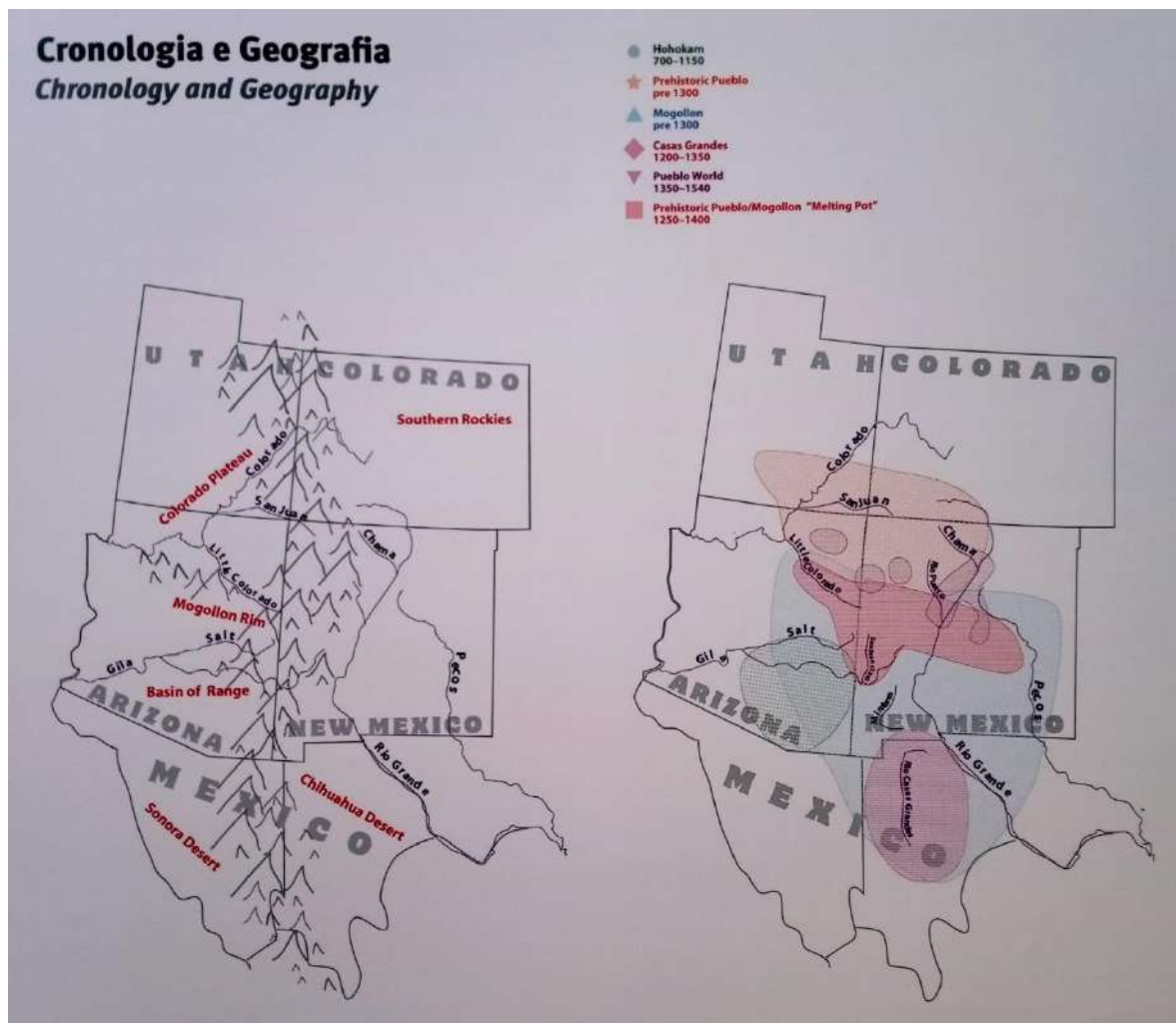
da observação das formas e técnicas descritas pelos pesquisadores acabaram por (re)nomear povos inteiros. Assim, denominações de algumas das tradições ceramistas se tornaram os nomes conhecidos dos próprios povos que as criaram, uma vez que os nomes originais dessas culturas se perderam ou não ganharam a devida atenção por parte dos cronistas (à época da colonização europeia) e, posteriormente, dos cientistas que passaram apenas a repetir nomes que apareciam nos documentos escritos pelos colonizadores, sem discutir a complexidade da questão. Essa é uma situação bastante comum nos processos de identificação de povos indígenas que vivem/viveram no continente americano, o que se reflete diretamente na cartografia ou localização desses povos nos mapas da América, bem como no estabelecimento das já mencionadas regiões culturais americanas, quando a tradição cerâmica, vista como marcador étnico-cultural, vai se relacionar diretamente com os troncos linguísticos, os modos de ocupação do espaço, os sistemas econômicos, as formas de exercício de poder político-religioso, a ritualística e o universo simbólico, entre tantos outros dados que compõem a cultura dos diferentes povos indígenas. Sem falar que é ainda possível perceber ocorrências de interação cultural entre diferentes grupos nos corpos cerâmicos produzidos por eles, quando, por exemplo, elementos característicos de uma determinada Tradição aparecem pontualmente em peças de outras tradições.

Grande parte dessas informações encontra-se condensada nos objetos e superfícies das peças de cerâmica, nas técnicas de execução e na linguagem das formas integrais e específicas que as compõem, funcionando como espécies de documentos-suporte privilegiados de verdadeiras “escritas indígenas” codificadas em elementos modelados, grafismos e até mesmo em algumas expressões iconográficas e/ou pictográficas semelhantes ao padrão linear de escrita ocidental, a depender da tradição da cerâmica de cada cultura indígena.

Para ilustrar essas relações vamos, a seguir, caracterizar muito brevemente algumas das regiões culturais indígenas americanas e suas tradições ceramistas que, de algumas maneiras, se relacionam mais proximamente à presente investigação, começando pela “famosa” área da América do Norte que inclui a cidade de Clovis, rumo ao sul geográfico (norte magnético) até chegarmos ao atual território brasileiro, foco desta pesquisa. Seguindo a bibliografia de referência temos, então:

Sudoeste da América do Norte – Área que abrange cerca de 4 milhões de km², incluindo partes dos Estados Unidos (Novo México, Arizona, Utah, Colorado) e também do México. A emblemática geografia local é caracterizada pelas elevações das Montanhas Rochosas e

do Planalto do Colorado (ao norte) – faixa de terras altas de origem vulcânica que se estende de leste a oeste, incluindo o Mollogon Rim na área central e dois desertos ao sul (no território mexicano): Sonora, a oeste e Chihuahua a leste da divisão montanhosa. “Dois sistemas fluviais drenam a região: O [rio] Colorado, a oeste da divisão, flui em direção ao Golfo da Califórnia e o Rio Grande, confinado ao Novo México pelas lavas de uma profunda falha geológica, flui para leste do Golfo do México” (Brody, In: Manzi, 2008, p. 14). Devido às distâncias horizontais e (principalmente) verticais, nessa extensa área se distinguem, pelo menos, sete zonas ecológicas diferentes, cada uma com seu próprio clima, geologia, vida animal e vegetal. “Da perspectiva humana, cada uma é um habitat potencial com suas próprias oportunidades e perigos, exigindo soluções muito particulares para a sobrevivência em ambiente [majoritariamente] árido” (Brody, In: Manzi, 2008, p. 14).



Mapa da Região Cultural Indígena do Sudoeste da América do Norte. (Extraído de: Manzi, 2008, p. 13)

A tradição oral local e as evidências arqueológicas, como aquelas encontradas proximamente a Clovis (Novo México – EUA) sobre as quais já falamos, indicam que muitas pessoas viveram no sudoeste norte-americano por pelo menos 10.000 anos antes da conquista europeia. Através dos registros dos conquistadores europeus sabemos que, por volta de 1540 d.C., cerca de meio milhão de pessoas viviam na região em “vilas” de tamanhos variados (abrigoando de cerca de 100 a três mil habitantes), em sua maioria compostas por agricultores que cultivavam gêneros como milho, vagem, abóbora, pimenta e algodão.

Os exploradores espanhóis chamavam esses lugares e as pessoas que lá viviam de “pueblos” (“povoado” em espanhol) e seus descendentes desde então são o “povo Pueblo”. Os Pueblo falavam pelo menos oito idiomas diferentes na época do contato e viviam em comunidades que eram essencialmente igualitárias, teocráticas e autônomas. Seu modo de vida era muito parecido de lugar para lugar e cerâmicas pintadas e moldadas a mão [modeladas]¹⁴ eram produzidas na maioria dos pueblos, se não em todos, em quantidades grandes (Brody, In: Manzi, 2008, p. 16)

Nessa região ainda hoje habitada por remanescentes dos povos indígenas genericamente denominados de *pueblos* se encontram objetos e vestígios de cerâmica com padrões de desenhos diferentes relativos a cada *Pueblo* ancestral, porém, formam um conjunto tecnicamente semelhante que se distingue de outras áreas americanas. Aqui a cerâmica – atividade dominada pelas mulheres indígenas –, surge tardiamente (em relação a outras áreas do continente americano),

[...] por volta do ano 100 d.C., nos desertos do Sul, com contêineres de tom vermelho e marrom sem pintura, feitos de argilas vulcânicas locais ricas em ferro. Por volta de um século mais tarde, louças semelhantes, mas cinzas e brancas, eram produzidas no Planalto do Colorado, onde a geologia local fazia com que a maior parte das argilas fosse pobre em ferro. Em ambas as áreas, a cerâmica florescia à medida que a população aumentava. Por volta dos anos 700 d.C., no sul, o povo Hohokam havia criado uma tradição de pintura em cerâmica em vermelho sobre marrom. Enquanto isso, muitas louças regionais pintadas em preto sobre branco eram produzidas em quantias crescentes no Planalto do Colorado. Até os anos 1300, a maior parte das tradições cerâmicas do sudoeste, produzida por diferentes grupos praticando estilos de vida semelhantes, compartilhava de uma gama relativamente pequena de motivos e criava sutis variações dos poucos temas básicos. As tigelas tinham pintura na parte interna, as jarras na parte externa. As composições eram simétricas e organizadas de forma geométrica [na percepção ocidentalizada]. Os padrões lineares predominavam. Eram comuns as inversões de figuras da base, o que resultava em ambíguos motivos positivos-negativos [“espelhados”]. Hoje em dia, essas

¹⁴ A expressão “moldadas à mão” me parece imprecisa tecnicamente, uma vez que a técnica do molde difere dos procedimentos de confecção integralmente manuais, como é o caso aqui. Por isso acrescentei ao texto a palavra “modeladas”, que, ao meu ver, explicita melhor o processo utilizado, de acordo com o que discorreremos longamente no tópico anterior deste mesmo capítulo.

variações são marcas que distinguem as tradições ancestrais de outras (Brody In: Manzi, 2008, p. 17-18)

Assim, a cerâmica indígena produzida no Sudoeste da América do Norte, que teve um período de grande expressão entre 600 e 1600 d.C., contribuiu decisivamente para a identificação e diferenciação étnica de cada agrupamento. Entre as tradições artísticas da cerâmica local se destacam, de norte para sul (conforme mapa da página 353), aquelas denominadas de Anasazi (Pueblo pré-histórica), Mogollon, Casas Grandes, Hohokam, Mimbres Mogollon, Salado, Sinagua, entre outras.

[...] Para as culturas antigas do sudoeste norte-americano, as cerâmicas eram, sem dúvida, utilitários, mas esses recipientes também estavam inextricavelmente ligados a muitos aspectos da vida. Os recipientes eram usados para preparar e armazenar comida, tinham funções cerimoniais e eram uma moeda de troca. Para os Mimbres, poderiam ter sido também portadores ideológicos da tradição oral de uma cultura. Algumas cerâmicas tinham duas ou mais funções: enquanto podemos distingui-las entre artigos utilitários e cerimoniais, o povo do antigo sudoeste norte-americano provavelmente não fazia o mesmo (Hardin, In: Manzi, 2008, p.08).



Da direita para a esquerda: Jarro Anasazi (Colorado. 900-1300 d.C. 17.8 x 12.7 x 12.7 cm. N. Y., Brooklyn Museum), prato de cerâmica policromada Mimbres (Washington, Smithsonian National Museum of Natural History) e tigela de cerâmica Pueblo (Século XI-XII d.C. Pueblo Alto, Chaco Canyon, Novo México)

Mesoamérica – Região definida pelos pesquisadores na década de 1940, vai do centro de Honduras e noroeste da Costa Rica até os Estados de Taumalipas e Sinaloa, no México; e da costa do Atlântico à costa do Pacífico. Abarca cerca de 906 mil km² de área com grande diversidade ecológica e geográfica, influenciada por uma história geológica marcada por soerguimentos de montanhas e atividades vulcânicas recentes. Ali se territorializaram sincronicamente e sucessivamente uma grande diversidade de agrupamentos e povos indígenas que tinham em comum, principalmente, uma economia baseada no cultivo de variados gêneros alimentícios, especialmente do milho, em escala crescente, o que provocou um processo gradual de sedentarização e surgimento de centros urbanos. Além disso, as relações políticas e comerciais estabelecidas entre os povos mesoamericanos

acabaram gerando processos de diferenciação social e surgimento de elites dirigentes que consolidaram a posse comum de outros elementos culturais,

[...] características mais ligadas ao campo do pensamento e da visão de mundo. Entre elas figuram a utilização de um sistema de calendário preciso e baseado na concatenação de dois ciclos de duração diferentes (260 e 365 dias), a convicção de que o mundo passou por várias idades anteriores, a divisão do espaço horizontal em quatro direções e um centro e do espaço vertical em pisos celestes e infraterrenos, a produção de livros e a presença de três grandes famílias lingüísticas (macro-otomangue, macromaia e o iuto-asteca) (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 26).

A história indígena mesoamericana costuma ser dividida pelos cientistas sociais em três grandes períodos:

- 1 – Pré-clássico (2500 a.C. – 150 d.C.), caracterizado pelo início do sedentarismo agrícola, pelo surgimento dos primeiros grandes centros cerimoniais, alguns dos quais se tornariam centros urbanos, e pela expansão da cultura olmeca a partir da costa do golfo do México;
- 2 – Clássico (150 d. C. – 900), caracterizado pelo surgimento de numerosos e, em alguns casos, grandes centros urbanos em diversas regiões mesoamericanas, sobretudo no altiplano central mexicano (onde se destaca Teotihuacan), na região maia (onde se destacam inúmeros centros hegemônicos) e na região de Oaxaca (onde se destaca Monte Albán);
- 3 – Pós-clássico (900 – 1520), caracterizado por grandes movimentações populacionais, sobretudo dos povos mixtecas em Oaxaca e dos povos nahuas setentrionais que penetraram na Mesoamérica, e pelo surgimento de novos centros hegemônicos que substituíram os antigos e decadentes centros de poder do período anterior (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 27).

Entre 2.550 e 1500 a.C., por razões desconhecidas, em toda a Mesoamérica se deu um processo crescente de sedentarização motivado por uma “explosão” de cultivos agrícolas com ênfase no milho. “Esse fenômeno teve como consequência o crescimento das aldeias e a necessidade de uma maior produção de cerâmica, instrumentos importantes para o processamento dos alimentos e para o armazenamento do excedente” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 27). Esse processo parece ter tido início na costa do Golfo do México, às margens dos rios locais fertilizadas pelas cheias, com os Olmecas que, além do milho, cultivavam feijão, abóboras, *chili* (pimentas) e outros alimentos, complementando sua dieta através da caça, da pesca e coleta de frutos e tubérculos silvestres. Os excedentes das suas safras eram comercializados com outros povos, e geraram uma crescente estruturação urbana em torno de centros cerimoniais construídos basicamente com madeira, pedra, barro e palha. Nesses locais passaram surgir “especialistas” em cada atividade: “artesãos, guerreiros, sacerdotes, chefes – que formavam uma sociedade hierarquizada” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 28). A hegemonia comercial e cultural olmeca entrará em decadência pouco antes do

começo da era cristã, quando outros centros urbanos com relevante peso comercial e político surgiram pela Mesoamérica. “Entre os povos que passaram a erguer grandes cidades nesse novo período da história mesoamericana, chamado de período Clássico, destacam-se os teotihuacanos, os maias e os zapotecas” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 29).

A conformação do espaço urbano de Teotihuacan, pontuado por templos em forma de pirâmides feitas em pedra, entrecortadas por avenidas que ligavam os espaços construídos a elementos de destaque na paisagem natural, reflete a organização (baseada em observações astronômicas e nos calendários) e a complexidade da sociedade hierarquizada que viviam ali.

Entre as artes e ofícios teotihuacanos [...] sobressaem a cerâmica, a lapidaria e a pintura mural, que recobria as paredes de residências palacianas [...]. A cerâmica chama a atenção pela variedade de formas e pelos belíssimos vasos trípodes com pinturas sobre acabamento de estuque, que representam [...] entidades sobrenaturais e motivos aquáticos [provavelmente relacionados à fertilidade das suas terras agrícolas periodicamente inundadas], entre outros (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 30-31).

A cidade de Teotihuacan entrou em brusco declínio a partir de 650 d.C., tendo sido, provavelmente, incendiada pelos próprios moradores insatisfeitos com os tributos que deveriam ser periodicamente pagos às elites dominantes. De 850 d.C. adiante, a antiga metrópole dos teotihuacanos passou a ser habitada por povos de origem nahua, otomine e popoloca. Não obstante sua decadência, a história de Teotihuacan irá influenciar decisivamente na construção de Tenochtitlan, capital do império mexica, ou asteca. “A continuidade histórico-cultural em relação a Teotihuacan era uma forma de os astecas se legitimarem como herdeiros de uma antiga ordem e como dominadores das populações vizinhas” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 31).



Vasos trípodes de Teotihuacan (À direita: Cerâmica de c.800 d.C., 19.1 x 22.9 x 22.9 cm. Brooklyn Museum; À esquerda: Cerâmica de c.400 a.C-800 d.C., 9.7 x 12.2 x 12.2 cm. Brooklyn Museum)

Os zapotecas conviveram com a influência de Teotihuacan por mais de um século e só depois da ruína dos teotihuacanos foi que a cultura zapoteca conseguiu se expandir pelas comunidades existentes nas serras circunvizinhas, a partir de San José Mogote e Monte Albán – principal centro urbano zapoteca fundado por volta de 500 a.C. no vale de Oaxaca (sul do atual México), caracterizado por sua arquitetura monumental, possuindo vários templos construídos sobre plataformas, dedicados às suas divindades. Esses deuses, em geral relacionados a cultos à fertilidade da terra, também apareciam na cerâmica zapoteca. Essa cultura também possuía calendários baseados em observações astronômicas e “um sistema de escrita pictográfica usado para registrar sua própria história e alguns milhares de habitantes”, por isso os zapotecas são considerados os inventores dos “mais antigos signos escriturários mesoamericanos” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 32). Entre 750 e 800 d.C. cessaram as construções de monumentos em Monte Albán e somente 500 anos depois, novos centros urbanos seriam construídos na região, com o surgimento da cultura mixteca. Apesar dos revezes do tempo, ainda hoje há descendentes dos zapotecas que vivem em Oaxaca.

Alguns séculos após a queda de Monte Albán floresceram as cidades-estado de origem mixteca, no território correspondente ao oeste do atual estado mexicano de Oaxaca, leste de Guerrero e sudeste de Puebla. Na verdade, os grupos mixtecas existiam desde muito antes do declínio da hegemonia zapoteca, pois vestígios arqueológicos apontam para uma presença em regiões vizinhas desde 1500 a.C., época de consolidação das primeiras comunidades aldeãs mesoamericanas. No entanto, somente após o século X a expansão mixteca alcançaria a área do vale de Oaxaca e dividiria o território com as populações zapotecas (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 49).



À direita: Urna de cerâmica Zapoteca na forma do Deus dos raios e da chuva “Cocijo” (c.400-500 d.C., 72,4x53,3x45,7cm, Kimbell Art Museum); À esquerda: Vaso policromado em forma de deus da chuva Mixteca (México, Colima, c1100-1400., 24,7x21x28,5cm, Kimbell art Museum)

A economia mixteca girava em torno da agricultura, caça, pesca e comércio. Suas terras abarcavam regiões de diversas altimetrias, o que resultava numa espécie de complementaridade econômica:

[...] nas terras baixas produziam-se bens de luxo como o cacau, algodão, plumas, metais e cochinilha (inseto do qual se extraía uma tintura vermelha), que eram trocados por gêneros de subsistência como milho, feijão, pimenta, abóbora, abacate, e também pedras preciosas, provenientes das terras altas (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 49).

A elite mixteca produzia livros históricos, geralmente em formato de biombos, com escrita pictográfica, que registravam eventos políticos, sucessões de dinastias governantes, disputas territoriais, cerimônias, entre outras ocorrências. “Por meio desses manuscritos pode-se saber muito da vida política, da cosmogonia, da concepção de tempo e de história dos mixtecas dos tempos pré-hispânicos” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 50).

As artes e ofícios mixtecas caracterizam-se sobretudo por uma cerâmica fina e decorada, por vezes com inscrições pictográficas, pela confecção de belíssimas jóias incrustadas de turquesa, e por uma indústria lapidária que produziu inúmeras esculturas representando figuras antropomorfas ou zoomorfas, máscaras e deidades, além de jóias de pedras verdes. Sob a forma de tributos, essas peças chegaram em grande quantidade aos astecas, que as usaram em oferendas no Templo Mayor de México-Tenochtitlan.

Na época da chegada dos espanhóis, a região mixteca era densamente povoada, apresentando em torno de um milhão de habitantes. A conquista se consolidou nessa área em 1580, ano que marca o fim da última dinastia independente mixteca. No entanto, as antigas cidades mixtecas em sua quase totalidade tornaram-se municípios, ou seja, parte do sistema administrativo colonial, e as elites mixtecas continuaram a governá-las, se bem que subordinadas às autoridades castelhanas (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 50).

Já o povo maia, herdeiro de vários aspectos de culturas que ocuparam anteriormente a região, como a olmeca e a zapoteca, se consolidou numa extensa área no leste e no sul da Mesoamérica abrangendo toda a península de Iucatã e seu entorno, a partir de 300 a.C.. O território maia era predominantemente tropical, com relevo variável entre terras baixas, regiões serranas, incluindo a costa do Pacífico. Ali floresceram centros cerimoniais urbanos “confederados”, relativamente autônomos, sem que nenhum tivesse a hegemonia política ou comercial em toda a região. A sociedade maia era bastante estratificada, com uma elite composta por lideranças religiosas, políticas e militares no topo da hierarquia.

“Abaixo das elites dirigentes estavam os artesãos e pequenos comerciantes, que se dedicavam à produção de objetos para uso cotidiano e também ritual”. Os camponeses e demais trabalhadores ficavam na base da pirâmide social, sendo

responsáveis, os primeiros, pelo cultivo dos campos, os segundos, pelas construções, e todos pelo pagamento de impostos e prestação de serviços militares” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 37).

Possuidores de uma complexa cultura, os maias “[...] concebiam o mundo a partir de uma noção de tempo mista, que mesclava concepções cíclicas e lineares” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 37), e costumavam registrar eventos considerados importantes (referentes especialmente às elites) em estelas, códices, livros pictoglíficos e vasos de cerâmica.

Dos escritos maias, restaram sobretudo as estelas e as peças de cerâmica pintadas, algumas das quais são verdadeiros “livros” dispostos de forma circular. Quanto aos códices, parte deles desapareceu com a decadência dos centros maias entre os séculos VII e IX d.C. e, conseqüentemente, de suas elites dirigentes, principais detentoras e produtoras desses manuscritos. Outra parte [...] foi queimada pelos missionários castelhanos que chegaram à região no século XVI. Restaram, basicamente, três manuscritos maias pré-hispânicos: o *Códice de Dresde*, o *Códice Paris* e o *Códice Madri* [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 39).



Da direita para a esquerda: Tigela de cerâmica Maia contendo ideogramas pintados na borda (c.550-950dC, Brooklyn Museum); Vaso cerâmico policromado da cultura Maia, com ideogramas e cenas do jogo de bola (c.700-800dC., México ou Guatemala, Kimbell Art Museum); Vaso cerâmico cerimonial com ideogramas típicos da escrita Maia em relevo (c.690-750dC., Mexico, Campeche, Kimbell Art Museum)

Apesar do impacto imensurável na cultura e no modo de vida maia com a colonização europeia e as epidemias que causaram grandes perdas populacionais, descendentes dos maias resistiram ocupando partes da “Nova Espanha” e, posteriormente, do Estado do México, onde, ainda hoje, são um dos povos indígenas mais numerosos.

Além dos povos mencionados, desde século XV a.C., no Ocidente do México, área situada no oeste e noroeste da atual capital da República Mexicana, correspondente aos estados de Michoacan, Colima, Jalisco, Nayarit e Sinaloa, floresceram “culturas que

construíam as chamadas ‘tumbas de tiro’ – câmaras funerárias cujo acesso era feito por um túnel vertical com degraus, e nas quais era depositada uma grande quantidade de objetos que ‘acompanhavam’ os mortos” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 41). As peças de cerâmica predominam em todas essas tumbas.

Em Nayarit, a cerâmica é caracterizada pelas representações zoomorfas, fitomorfas (principalmente de abóboras) e antropomorfas, essas últimas representações de “figuras humanas modeladas em barro que misturam realismo e caricatura”. Aparecem também peças que são “maquetes de casas, de templos, de quadras de jogo de bola e de cenas da vida cotidiana” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 41).

Na ausência de pesquisas arqueológicas sistemáticas, essas peças constituem uma excelente fonte de informação sobre o modo de vida dos antigos habitantes de Nayarit. As maquetes, por exemplo, indicam que tais grupos viviam em casas de madeira construídas sobre terraços artificiais, com tetos altos e pintados com motivos geométricos em diversas cores. As casas eram construídas ao redor de uma praça em cujo centro ficava um edifício maior, provavelmente um templo ou a moradia de um chefe político-religioso. As casas dos chefes e das pessoas de status elevado eram grandes, podendo alcançar até 1.500m² [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 41).



Da esquerda para a direita: “Maquete” de cerâmica Nayarit (200-900 d.C., Museo Dolores Olmedo); duas figuras femininas com vasos de cerâmica nas mãos, possivelmente representando as ceramistas da cultura Nayarit (100-400 d.C., The Metropolitan Museum of Art)

Já em Colima, destacam-se recipientes cerâmicos modelados à mão extremamente polidos, em geral pintados em vermelho sobre um fundo escuro (“café ou negro”) e figuras com traços realistas, que representam seres humanos, animais, vegetais, frutas, conchas e instrumentos de trabalho.

Assim como em Nayarit, muitos traços das sociedades que habitaram Colima são revelados por essas figuras cerâmicas, que representavam cenas da vida cotidiana e cerimonial – como pessoas executando uma dança, músicos e cantores em

ação, ou uma mulher triturando milho – e expressam hierarquias políticas – como uma figura masculina sendo carregada em uma liteira, uma referência inequívoca à presença de elites dirigentes e ao tipo de tratamento reservado a seus membros (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 42).



Figuras antropomórficas e zoomorfa de cerâmica Colima. (200-300 d.C., The Metropolitan Museum of Art)

Na região de Michoacan, marcada por duas grandes bacias fluviais que eram utilizadas como vias de intercâmbio de mercadorias, coexistiram e se sucederam uma grande diversidade de grupos culturais por um amplíssimo lapso temporal que vai desde o século XV a.C. até a época da conquista da região pelos castelhanos e seus aliados indígenas de outros povos (século XVI d.C.).

A exemplo de Nayarit e Colima, o que se conhece basicamente dos períodos Pré-clássico e Clássico em Michoacan são os enterramentos simples e as tumbas de tiro, nas quais foram encontradas grandes quantidades de materiais cerâmicos como vasilhas de alça-estribo, pequenas figuras antropomórficas e representações de jogadores de bola. Seguindo a tradição de praticamente todo o Ocidente do México, essas tumbas eram construídas fora das áreas de moradia, sobre as quais, para esses períodos, pouco se sabe [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 43).

Por volta de 1.300 d.C., surgiu a primeira “sociedade estatal” nessa região, a cultura Tarasca, também baseada na agricultura, embora o comércio e os produtos do artesanato em cerâmica, cobre, ouro e em rochas raras como a obsidiana, por exemplo, fossem bastante importantes. O processo da metalurgia, utilizando moldes de barro e ligas de cobre com ouro, foi um traço marcante de Tarasca que, juntamente com os zapotecas e os mixtecas, foram as poucas culturas que se dedicaram a essa atividade na Mesoamérica.

Ao contrário dos astecas, cujo domínio sobre as populações era predominantemente econômico e tributário, os tarascas exerciam um domínio de caráter político centralizador, o que provavelmente lhes permitiu resistir tenazmente às investidas da expansão asteca [...]. Na época da chegada dos castelhanos, esta era uma área independente e de grande vitalidade cultural (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 43).

Sobre a sociedade tolteca sabe-se pouco. O nome “Tolteca” era empregado pelos nahuas (que tinham migrado do norte da Mesoamérica para o altiplano central do México) para designar diversos grupos indígenas mesoamericanos “que teriam sido responsáveis pela manutenção das conquistas culturais tradicionais depois da queda dos grandes centros urbanos do período Clássico (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 47). Os conjuntos habitacionais toltecas eram interligados, levando os cientistas a hipotetizar que eram grupos ligados por laços estreitos de parentesco. Debaixo dos pisos das casas haviam enterramentos acompanhados de oferendas e diversos objetos feitos, sobretudo, de cerâmica. Com a expansão asteca iniciada no século XV a região tolteca passou por um incremento populacional chegando a ter entre 30 e 40 mil habitantes às vésperas da chegada dos espanhóis.

No norte da Mesoamérica viviam grupos indígenas chamados genericamente de chichimecas que tinham hábitos que os distinguiam dos demais mesoamericanos:

“[...] vestiam-se com peles ou grossos tecidos de algodão, utilizavam o arco e a flecha, baseavam sua dieta na coleta e na caça, praticavam secundária e ocasionalmente o cultivo de plantas, organizavam-se politicamente em torno de um chichimeca tecuhtli, ou senhor chichimeca, e falavam predominantemente o nahuatl (família uto-asteca), o otomie e o matlatzinca (família otomangue), e o huasteco (família maianse)” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 50).

No século XII esses povos, à essa altura autodenominados “Astecas”, deixaram Aztlan, sua terra de origem, empreenderam uma migração com motivações religiosas e fundaram Tenochtitlan numa ilha do lago Texcoco (no vale do México), em 1325. Outro grupo fundou a cidade de México-Tlatelolco em outra parte da mesma ilha. A partir daí passaram a se autodenominar de “Mexicas”. Esses núcleos urbanos astecas-mexicas cresceram progressivamente ao mesmo em que suas elites dirigentes passavam a “se misturar” com representantes da elite de outros povos já anteriormente estabelecidos na região, como os culhuas e tepanecas. “Por meio de campanhas militares e da formação de alianças e confederações, os mexicas e seus aliados pouco a pouco foram construindo e impondo uma ampla rede de relações tributárias, comerciais, militares, matrimoniais e ideológicas” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 51), rede essa distribuída entre as elites dirigentes das suas principais cidades (Tenochtitlan, Texcoco e Tlacopan).

A sociedade mexica era extremamente hierarquizada, conforme a tendência predominante em todas as outras sociedades estatais mesoamericanas. Seus modos de pensar, costumes e tradições foram ricamente registrados em esculturas de pedra, nos

objetos de uso cotidiano e cerimonial (entre os quais se destacam as peças de cerâmica), em códices pictográficos produzidos pelos próprios indígenas e em relatos escritos pelos invasores europeus.

Apesar de seu crescente poder, os mexicas não conseguiram dominar toda a Mesoamérica, fato que é de fundamental importância para entendermos o êxito da invasão espanhola, que contou com importantíssimos aliados indígenas, inimigos dos mexicas, como os tlaxcaltecas. Em outras palavras, os espanhóis penetraram numa rede política preexistente e, utilizando-se de inimizades centenárias, conseguiram estabelecer alianças locais e, gradualmente, obter o controle político da região. A queda de Tenochtitlan em 1521 foi um importante episódio nesse processo, mas não o episódio final, pois a conquista dos territórios que viriam a ser a Nova Espanha continuou por praticamente todo o período colonial (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 52).

“Após a derrota dos mexicas em 1521, a cidade de México-Tenochtitlan tornou-se o centro político-administrativo castelhano e foi pouco a pouco destruída e desmontada para dar lugar a uma cidade de padrões europeus: a Cidade do México” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 53).

Gordon Brotherson sintetiza o ciclo da história indígena mesoamericana de caráter mais urbano, dos primórdios olmecas aos Astecas, na interessante passagem transcrita a seguir:

Diferentemente dos incas, os astecas atribuíam a si próprios origens extratropicais. Nas páginas de suas histórias, eles deixam sua ilha de Aztlan, no norte, atravessam a fronteira da Mesoamérica e fundam sua capital, Tenochtitlan, no século XIV d.C., no local hoje ocupado pela Cidade do México. Povo vindo de longe que teve um profundo impacto sobre culturas muito mais antigas da Mesoamérica, os astecas se autocaracterizavam como chichimecas e incluíam sua experiência nas ondas de migrações que, nos ricos arquivos de códices chichimecas, começam no século VII d.C. Nesses textos, a história dos chichimecas (astecas) recua ainda mais no passado e se encaixa na história das grandes cidades do período Clássico (300 d.C. – 900) e mesmo do período anterior, como Cholula, chegando até os primórdios da história urbana da Mesoamérica. Esses primórdios são identificados como “toltecas” em textos fundadores, como a longa *História tolteca-chichimeca* de Cuauhtinchan e o *Popol vuh*, texto maia Quiché (conhecido como a “Bíblia da América”), que, ambos, apontam Tula (Tollan) como a primeira cidade. Corroborando esse relato dos primórdios políticos, várias histórias astecas associam os toltecas da primeira Tula aos olmecas, largamente reconhecidos como cultura-mãe da Mesoamérica [...] (Brotherson, In: CCBB, p.13).

Circuncaribe – Região cultural que abarca ilhas e terras continentais localizadas em torno do mar do Caribe, incluindo

[...] as Grandes e Pequenas Antilhas, áreas do extremo norte da América do Sul hoje pertencentes à Venezuela e à Colômbia, e a parte da América Central que vai desde o atual Panamá, passa pelo golfo de Honduras e chega até a costa oriental da península de Iucatã. Os principais grupos que habitavam essa região

eram os caribes e aruaques, no arco oriental, e os cunas, paias e miskitos no arco ocidental (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 75).

Hoje chamado de “Mediterrâneo da América antiga” pelos pesquisadores, em torno e pelo mar do Caribe aconteciam contatos culturais e trocas comerciais entre povos indígenas de regiões muito distintas, “como por exemplo os chibchas da região andina e os maias da Mesoamérica” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 75).

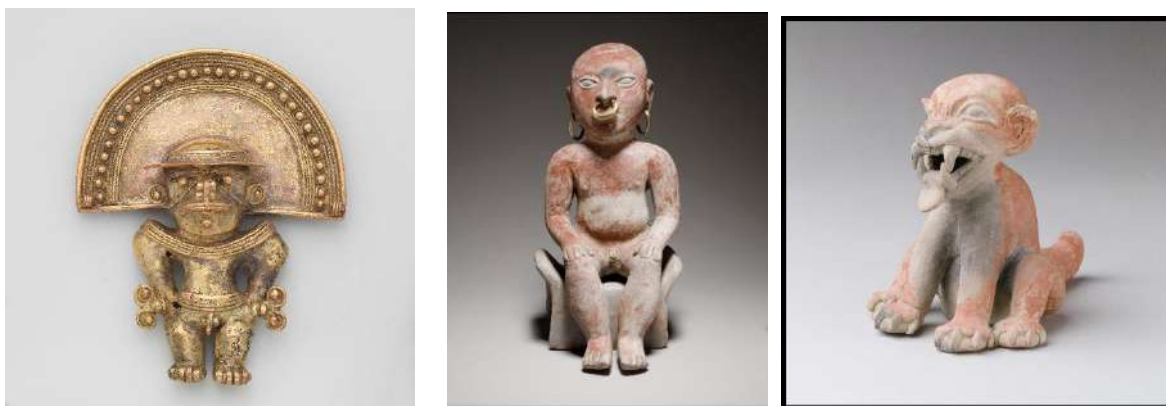
Em consequência dos contatos freqüentes, muitas das características culturais dos povos circuncaribenhos eram compartilhadas com indígenas de outras regiões, como a Mesoamérica, o norte dos Andes e as terras baixas amazônicas. Não se pode afirmar que tais características se tivessem originado nessas outras regiões e dali atingido o entorno do Caribe, pois o percurso inverso também é plausível – sem falar na possibilidade de que tivessem surgido de forma independente em lugares diferentes. De toda forma, é possível apontar, como característica geral dos povos circuncaribenhos, a presença de casas com cobertura de colmo, vilas compactas e cercadas de paliçadas, bancos de madeira, *metates* (instrumentos de moer cereais, compostos de uma base retangular ligeiramente côncava e um rolete de pedra) semelhantes aos mesoamericanos, redes de dormir, canoas feitas de um único tronco, recipientes feitos de cabaças, cerâmicas freqüentemente decoradas com desenhos em negativo, têxteis de algodão trançado, adornos de plumas e adornos labiais e auriculares. A metalurgia, sobretudo do ouro e das ligas de ouro e cobre [chamada de *tumbaga*], era muito importante para a economia e o comércio da região, e os principais centros produtores de objetos de metal situavam-se na atual Colômbia e Panamá (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 75-76).

As sociedades circuncaribenhos eram majoritariamente hierarquizadas, organizadas em torno de chefes grupais com prestígio social angariado pela hereditariedade e também pelo desempenho como líderes de guerra. Eram povos agricultores que cultivavam plantas como o milho, a mandioca, o feijão, a batata-doce, a pimenta, o cacau, o algodão, e complementavam a dieta com caça, pesca e coleta (de frutos no continente, moluscos e crustáceos ao longo da costa). Entre as principais culturas circuncaribenhos podemos citar a Valdivia, datada de entre 2000 e 1000 a.C., situada no vale do rio homônimo, na costa norte de Guayas, atual Equador; a Tolita, surgida por volta de 500 a.C., tendo perdurado até cerca de 400 d.C. em zonas dos atuais Equador e Colômbia; A Zenu, ou Sinu, que floresceu entre 500 a.C. e 1550 d.C. entre os rios Sinu e San Jorge, no norte da atual Colômbia; a Muisca, localizada na cordilheira oriental colombiana, proximamente ao vale do rio Magdalena, cujos vestígios mais antigos datam aproximadamente de 600 d.C.; a Tairona, que se viveu entre 1000 e 1500 d.C. em Serra Nevada de Santa Marta, norte da atual Colômbia; e as culturas Quimbaya e Tolima, contemporâneas do início da era cristã até 1550 d.C., que ocupavam, “respectivamente, as terras do vale central de Cauco e do vale do rio Magdalena, entre as regiões de Muísca e Tierradentro, na atual Colômbia (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 78).

Como já dito, os povos circuncaribenhos dominavam ricas tradições metalúrgicas, além de também produzirem peças em ossos e madeira. Entre os ceramistas, destacavam-se os Tolitas:

Sua produção cerâmica costuma ser dividida em três fases: a primeira, caracterizada pela presença das cores vermelha e branca; a segunda, pelo uso de argila acinzentada e pela presença de iconografia erótica e de representações de cabeças-troféu, e a terceira, pela presença ainda mais dominante desses dois temas. Comuns em todas as fases eram as representações de animais que provavelmente possuíam significados simbólicos, tais como jaguares, crocodilos, corujas, tubarões, sapos e falcões (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 77).

Os enterramentos em urnas funerárias eram comuns a todos os povos do Circuncaribe. Exceto nas Antilhas, a construção de túmulos também era uma prática difundida. As Antilhas, sobretudo as ilhas de Cuba e Hispaniola, foram as primeiras regiões da América a serem ocupadas pelos navegadores, conquistadores e colonizadores castelhanos. Em boa parte dessas ilhas, os povos indígenas desapareceram em poucas décadas devido à escravidão, à guerra e às epidemias. No entanto, as áreas continentais continuaram a ser ocupadas por povos indígenas, alguns dos quais têm hoje uma significativa presença em muitos países da região, como os cunas do Panamá (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 76).



À esquerda: Pingente antropomórfico de ouro da cultura Tairona (séculos XX-XVI). No centro e à direita, figura humana e felino de cerâmica Tolita (500 a.C.-300 d.C.). (The Metropolitan Museum of Art)

Andes – Os limites dessa região cultural são “permeáveis”, móveis ao longo do tempo e costumam ser definidos de acordo com fatores geográficos e históricos: Por um lado, a presença marcante da Cordilheira dos Andes – fenômeno geológico que estimulou o estabelecimento de relações de interdependência ecológica e comercial entre os diversos povos indígenas que habitavam suas diferentes altitudes e também destes em relação àqueles que viviam na costa do Pacífico, bem como aos povos da floresta “ao pé oriental da cordilheira”.

De outro lado, os limites se alteraram ao longo do tempo, chegando à sua máxima extensão na época dos incas, que não foram os primeiros povos andinos conquistadores, mas seguramente foram os que abarcaram um território mais amplo. No início do século XVI, pouco antes da chegada dos castelhanos, esse território se estendia aproximadamente das terras ao norte de Quito, capital do atual Equador, até aquelas ao sul de Santiago, capital do Chile, seguindo a cordilheira dos Andes e abrangendo também as áreas imediatamente orientais a ela, bem como o litoral do oceano Pacífico (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 54).

Porém, muito antes do estabelecimento do chamado “império Inca”, outros povos indígenas que viviam em toda essa extensão territorial mantinham relações históricas antiquíssimas e “interdependências assimétricas”. Ou seja, nunca houve uma homogeneidade cultural total na região, pelo contrário, a diversidade de povos e ambientes gerou situações de semelhanças e diferenças, não obstante, relacionadas entre si.

[...] A vida humana nos Andes e em parte de suas áreas contíguas, como os desertos da costa do Pacífico, dependia de intercâmbios materiais entre grupos que ocupavam pisos – isto é, altitudes – ou ambientes ecológicos distintos, pois em cada um deles era possível a produção, coleta ou criação de uma gama reduzida de gêneros alimentícios. Desse modo, era fundamental para a população de qualquer região andina estabelecer relações de escambo ou comércio com outros grupos ou, ainda, possuir territórios e enviar colonizadores, chamados de *mitmag*, a regiões de outras altitudes e, portanto, caracterizadas por outros meios ecológicos. Tais relações pautavam-se no princípio da reciprocidade, ou *manay*, segundo o qual cada grupo deveria retribuir os presentes ou tributos recebidos. Vale notar que isso não significava equidade nas relações materiais e políticas entre os diversos grupos andinos, pois entre o que era dado e recebido poderia haver grandes diferenças, que se pautavam e justificavam por relações políticas assimétricas e hierarquizadas.

Os enormes contrastes ecológicos entre a costa e a montanha, entre as diversas altitudes desta e entre essas diversas altitudes e a planície da Amazônia contribuíram para que os povos andinos atribuíssem uma importância central às distâncias verticais e aos conceitos de acima e abaixo em suas explicações sobre o mundo natural e social [...]. Vale notar que não se trata de uma divisão do mundo em categorias binárias, as quais representariam uma luta de opostos em que uma das partes terminaria por prevalecer – idéias mais características do pensamento cristão e ocidental moderno. Ao contrário, os povos andinos pareciam entender essas categorias como polaridades complementares no interior das quais o mundo e seus seres transitavam constantemente, de um lado a outro e segundo os turnos determinados pela passagem do tempo [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 56-57).

Para além das “fortíssimas tradições orais andinas”, os povos que viviam em torno e nos Andes criaram diversas formas de registrar seus conceitos, pensamentos e narrativas. Uma das formas mais conhecidas e pesquisadas são os *quipus* – objetos feitos de fibras, geralmente de lã ou algodão, compostos por “conjuntos de cordões de cores e comprimentos diferentes, articulados entre si de diversas formas e com nós em distintas posições” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p.57), cujo encadeamento servia para sistematizar dados numéricos e outras informações.

Além dos famosos *quipus*, existe também uma discussão acerca dos significados dos *pallares*, conjuntos de desenhos e signos muito freqüentes na cerâmica mochica, e dos *tocapus*, desenhos e motivos geométricos utilizados nos tecidos das vestimentas, principalmente dos grupos sociais hierarquicamente superiores (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p.57-58).

Já os pesquisadores ocidentais costumam dividir a história andina antes da conquista em quatro “horizontes”, ou períodos, correspondentes à formação e decadência de redes de domínio político-econômicas hegemônicas:

- 1 – Formativo (1000 – 300 a.C.), cujo centro cerimonial e urbano mais importante foi Chavin de Huantar;
- 2 – Médio (500 a.C. – 1100 d.C.), cujos centros mais importantes foram Tiahuanacu e Huari;
- 3 – Médio tardio (1100 – 1400 d.C.), caracterizado pela existência de diversos centros hegemônicos de menor amplitude geográfica, entre os quais se destacam os reinos dos chimus e dos lupacas;
- 4 – Inca (1430 – 1572 d.C.), cujo centro mais importante foi Cuzco (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 56).

Importantes conquistas culturais – a prática da agricultura e a produção de cerâmica, datadas de cerca de 3.500 a.C. nos Andes Centrais, parecem ter sido determinantes para o surgimento da pioneira cultura Chavin, que dominou, entre 1000 a.C. a 300 d.C., uma extensa área de 200 mil km² que ia da costa norte do Pacífico até o centro do atual Peru.

[...] Sua cerâmica introduziu novos moldes e formatos para a confecção de vasos, assim como novos meios de ornamentação, como repetidas incisões em padrões circulares e lineares, além de motivos figurativos como imagens de bocas de felinos, comuns também nas esculturas em pedra (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 58).

A cerâmica, a manufatura têxtil e a metalurgia Chavin inauguraram inovações técnicas e formais que iriam influenciar toda a produção dessas artes na região norte do atual Peru. Mesmo após sua decadência, séculos mais tarde, culturas indígenas locais como a Mochica, seguiriam utilizando “[...] motivos e padrões presentes no estilo de Chavin, incorporando-os em sua própria cerâmica, o que indica uma permanência da simbologia desse antigo centro político andino” (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p.59).

Devido à grande influência das inovações técnicas alcançadas pelo povo Chavin, pesquisadores da cerâmica andina ainda não chegaram a conclusões sobre certos estilos encontrados na região, se seriam manifestações locais dessa cultura (subestilos) ou se corresponderiam a outras culturas aparentadas. Esse é, por exemplo, o caso da cerâmica

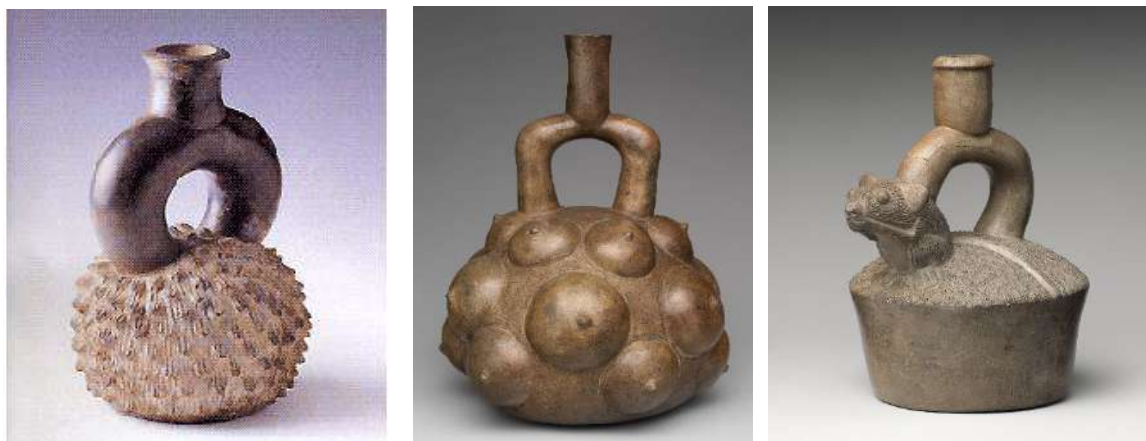
Tembladera (encontrada no vale do rio Jetequetepe, costa norte do Peru, datada de entre 1.200 a.C. a 200 d.C.) e da cerâmica Cupisnique¹⁵.

A iconografia da cerâmica tembladera apresenta de forma predominante representações de animais como felinos e pássaros, além de figuras humanas, às vezes retratadas tocando instrumentos musicais como a ocarina [“flauta” de cerâmica]. Assim como ocorre em muitas outras culturas andinas, a cerâmica tembladera apresenta formas variadas, com uma maior recorrência de vasos de gargalo alongado e alça-estribo com ângulos retos (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p.59).

A cultura Cupisnique, contemporânea à Chavin entre 800 a 200 a.C., viveu num pequeno vale entre os vales do Jetequetepe (ocupado pela cultura Tembladera) e Chicama (Norte do Peru). Na arquitetura de um dos seus principais sítios – *Huaca de Los Reyes* – destacam-se grandes figuras em forma de cabeças de felinos, cobras, aves de rapina e aranhas carregando “cabeças-troféu” humanas. Peças ornamentais de uso pessoal, como colares encrustados de lápis-lazúli e turquesa foram encontrados em quantidades significativas nos enterramentos. Tudo isso evidencia uma sociedade estratificada, com a existência de autoridades políticas, religiosas e militares.

A cerâmica cupisnique, tipicamente monocromática, mas empregando variações de cinza ou preto, possui muitas similaridades com a cerâmica do estilo chavin. Eram comuns os jarros globulares com longos gargalos, assim como uma grande variedade de tigelas, pratos e outros recipientes, que poderiam não apresentar algum tipo de decoração. Pequenas estatuetas de animais aquáticos e terrestres, assim como representações de humanos, casas e outros elementos da vida em sociedade, eram confeccionadas em grande número, apresentando, por vezes, um caráter bastante realista [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 60-61).

¹⁵ Sobre essa discussão, ver a recente Tese de doutorado *Cuerpos de arcilla: análise comparativa de zoomoformas, antropomorfos e zooantropomorfos cerâmicos Chavín e Cupisnique, Período formativo dos Andes Centrais, Peru* (2025), do arqueólogo brasileiro Wellington S. Greco. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-23012026-112022/pt-br.php>> Acesso em: 06 mar. 2026.



À esquerda, vasilha de cerâmica Chavin. Ao centro e à direita, peças Cupisnique. Todas datadas de cerca de 1200 a 500 BCE. (The Metropolitan Museum of Art)

Outra cultura marcadamente influenciada pela Chavin foi a dos Paracas, que, entre 800 a 100 a.C., estendeu sua área de abrangência desde o vale Chíncha (ao Norte) até o vale de Acarí (ao Sul), ambos próximos da costa central do Peru atual. Na cultura material Paracas destacam-se os produtos têxteis, adornos em metal (ouro, prata e cobre) e a cerâmica, na forma de pratos, tigelas, grandes jarras ovais, máscaras e instrumentos musicais. Com o passar do tempo, a iconografia encontrada nas artes Paracas mudou,

“[...] particularizou-se, indicando, possivelmente, o surgimento de especificidades em suas práticas religiosas e concepções cosmológicas. Imagens de águias, falcões e condores, características da iconografia chavin, foram substituídas por representações de outros animais, como raposas e corujas. Posteriormente, apareceram também as figuras humanas [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 62).

Entre 200 a.C. e 550 d.C. floresceu a cultura Recuay tanto nas áreas montanhosas quanto na costa Norte do atual Peru. Sobreviveu ao tempo a produção artesanal Recuay em pedra (especialmente esculturas de figura humana) e em cerâmica, caracterizada pelo corpo principal de cor sempre branca (ou da própria massa argilosa ou recoberto por um banho de engobe branco) sobre o qual foram pintados grafismos e zonas maciças em vermelho e preto. As formas mais comuns da cerâmica Recuay são as tigelas, as jarras, e uma grande variedade de vasos pintados, onde podemos ver também diversas figuras modeladas.

Entre as representações mais recorrentes estão as de animais que possivelmente possuíam significados cosmogônicos, como o condor, a coruja, o jaguar, a serpente e o tatu. Encontram-se também representações de cabeças-troféu, construções e pirâmides. Algumas vezes os animais aparecem em cenas mais associadas ao cotidiano, como é o caso da lhama (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 62).



Jarros de cerâmica Recuay (200-700 CE). (The Metropolitan Museum of Art)

Já na costa Sul do atual Peru, entre 100 a.C. e 700 d.C., a cultura Nasca, ou Nazca, se estendeu dos vales dos rios Ica e Grande até os vales de Pisco, Chincha, Cañete e Acarí. Talvez os produtos mais conhecidos das artes desse povo sejam as famosas “linhas de Nazca” – imensos desenhos gravados no solo (geoglifos) com formas que remetem a figuras de animais e humanos, repletas de simbolismo cosmológico e cosmogônico. Porém, arqueólogos afirmam que as manifestações mais difundidas dos Nazca na região foram seus tecidos e a suas cerâmicas policromadas de inúmeras formas (vasos, tigelas, pratos, instrumentos musicais...), nas quais aparecem representações de animais (felinos, aves, serpentes, seres aquáticos, entre outros), vegetais e humanos, principalmente mulheres e “cabeças-troféu”.

[...] De grande qualidade técnica e marcada por uma iconografia intensamente simbólica, a cerâmica serviu de base para a divisão das transformações da cultura nasca em quatro fases. A primeira, chamada protonasca, caracteriza-se pelo nascimento de um estilo próprio a partir do estilo paracas. A segunda, chamada de nasca inicial, apresenta maior sofisticação nas técnicas de uso da argila e de engobos, que incluíam as mais variadas cores. Na fase nasca médio, a iconografia apresenta maior grau de abstração, e a estilização dos motivos se torna comum. Esse fenômeno se intensifica na última fase, chamada nasca tardio, na qual as representações abstratas atingem seu ápice (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 63).



Jarros de cerâmica Nazca (1-600 CE). (The Metropolitan Museum of Art)

Por volta do início da era cristã, os vales dos rios Chicama e Moche assistiram ao surgimento da cultura Mochica, que se expandiu de forma semelhante a um Estado centralizado pelo Norte do atual Peru até cerca de 800 d.C., quando entrou em decadência, provavelmente por causa de uma combinação de fatores como mudanças climáticas e conflitos militares com a cultura Huari, que também disputava o domínio político da região àquela época. Antes da queda, os Mochicas construíram centros urbanos cerimoniais com grandes edificações em toda a vasta área abarcada pela sua influência, onde produziram grande quantidade de objetos manufaturados, principalmente em metal e cerâmica, utilizando técnicas inovadoras para o contexto americano.

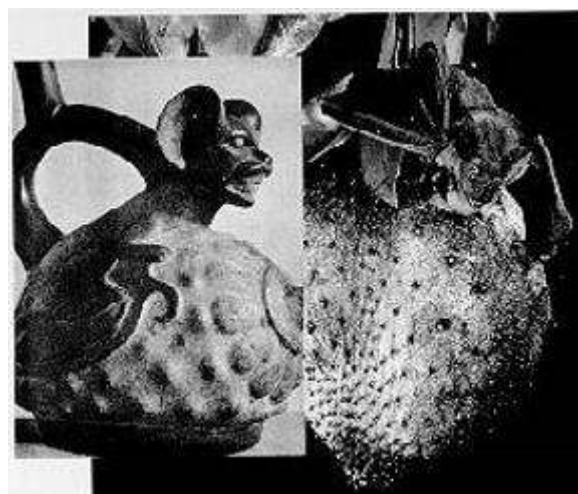
[...] Esses domínios parecem ter contribuído para que a demanda pela cerâmica mochica crescesse enormemente, obrigando-os a desenvolver produções em larga escala, nas quais passaram a empregar moldes. Tal técnica possibilitou que as peças cerâmicas se tornassem os objetos mais disseminados da cultura mochica. Seus formatos e motivos são de uma variedade imensa e incluem formas humanas e animais, bem como de seres híbridos, possivelmente deidades. Tais formas podiam ser apresentadas em desenhos sobre as superfícies lisas de vasos e tigelas, modeladas em destaque sobre a superfície dos vasos ou, até mesmo, modeladas de forma a compor o próprio corpo da peça de cerâmica. Os seres representados podiam ser retratados em inúmeras atividades, como a caça, a pesca, o combate, em cenas de punição, de sacrifício, de atos sexuais e de participação em cerimônias. Tanto as representações modeladas quanto as grafadas apresentam um alto grau de detalhamento e realismo (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 64).



Vasilhas de cerâmica Moche ou Mochica, com a característica “alça-estribo”, representando os indígenas em diferentes momentos (The Metropolitan Museum of Art)



Vasilha de cerâmica Moche ou Mochica de três ângulos diferentes (500-800 CE).
(The Metropolitan Museum of Art)



Representação de morcego sobre fruto de planta da família *Annonaceae* (anonáceas) em cerâmica Mochica

A cultura Tiahuanaco, que viveu entre 100 e 1200 d.C. centralizada numa cidade de mesmo nome construída na margem Leste do lago Titicaca, situado na fronteira entre os atuais Peru e Bolívia, alcançou sua hegemonia política (que precedeu a dos Incas) em toda a região. A capital, Tiahuanaco, com sua arquitetura monumental, era voltada para cerimônias religiosas que congregavam comunidades agrícolas, pastoris e artesãos locais e de áreas mais distantes.

A cerâmica de Tiahuanaco é uma das principais fontes de informação sobre as sociedades que a produziram. As peças têm diversas formas, incluindo pratos, tigelas, vasos e, posteriormente, *keros* (recipientes em forma de copos alongados a que geralmente se atribuem funções ligadas a práticas rituais). Esses objetos apresentam uma gama de signos visuais relativamente restrita, que aparece de forma recorrente, o que leva alguns estudiosos a ver esses signos como parte de um sistema de codificação visual de idéias ou conceitos destinado a ser lido ou interpretado por aqueles que conhecessem seus princípios e convenções. Em suma, tratar-se-ia de uma espécie de escrita pictográfica, com signos pintados em engobo branco ou preto sobre um fundo vermelho. Essa produção de cerâmica e seus signos visuais são evidência de uma sociedade complexa e hierárquica, que possuía especialistas capazes de produzir tais peças e, também, usuários capazes de usá-las.

Além desses signos visuais que poderiam ser parte de uma escrita pictórica, encontramos na cerâmica de Tiahuanaco representações de felinos, serpentes, peixes, falcões, corpos humanos decapitados e cenas nas quais a figura principal era chamado caçador de cabeças, ao lado de motivos geométricos como degraus. Também são comuns as representações de cabeças humanas, as quais muitas vezes possuem traços que as individualizam, como nos retratos da tradição pictórica ocidental (Arcuri, Natalino e França. In: CCB, 2005, p. 65).

Por volta de 600 d.C. um povo indígena centralizado na cidade de Huari (região de Ayacucho, no Sudeste do atual Peru) estendeu sua influência política e econômica até outros centros próximos, provavelmente devido ao domínio que exercia sobre caminhos e rotas comerciais que eram a principal rede de comunicação entre duas áreas distintas, ambas com grande vitalidade cultural: “os vales Pisco, Ica e Nasca, no Sudeste da costa do atual Peru, e a região de Tiahuanacu, na atual Bolívia, ao lado do lago Titicaca” (Arcuri, Natalino e França. In: CCB, 2005, p. 66).

Durante três ou quatro séculos, a cerâmica de estilo Huari foi distribuída por uma grande região, desde Lambayeque e Cajamarca, ao norte, até Sicuni e Sihuas, em Arequipa, ao sul. Os motivos mais recorrentes de suas pinturas são plantas, animais, criaturas imaginárias e elementos geométricos, os quais apresentam influências de Tiahuanaco.

No período de declínio de sua hegemonia, sobretudo após os séculos X e XI d.C., alguns dos centros urbanos do sudeste do atual Peru foram abandonados.

No entanto, como em diversos outros casos aqui tratados, isso não significou o fim da cultura huari, mas a redefinição e a reorganização de domínios políticos e redes tributárias e comerciais. O modelo de domínio estabelecido por Huari, que incluía a construção de armazéns e de estruturas defensivas, é tido como um

importante antecessor para entendermos a expansão inca [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCB, 2005, p. 66-67).

A partir do século X, o poder exercido localmente pela capital da cultura Chimu – Chan Chan, ou Chimor –, localizada no vale do rio Moche, começou a se expandir.

[...] Por volta de 1370 d.C., os chimus haviam conquistado uma vasta região, desde o vale de Lima até a fronteira com os domínios Lambayeque, entre os rios Chicama e Jequetepeque. O reino chimu é um dos casos em que há evidências de que um povo da costa dominou populações da montanha: acredita-se que suas influências chegaram até o lado oriental da cordilheira dos Andes (Arcuri, Natalino e França. In: CCB, 2005, p. 67).

Na arquitetura da cidade de Chan Chan destacavam-se residências, palácios e templos em forma de pirâmides utilizados pelas elites dirigentes, além de habitações e oficinas de artesãos. Nas tumbas foram encontrados tecidos ornamentados com conchas, adornos de metal (principalmente prata), objetos de madeira e cerâmica.

A cerâmica chimu apresenta características que combinam os estilos mochica e huari e assemelha-se bastante à de Lambayeque. Como características principais, podem ser apontadas sua coloração escura, obtida pelo método da queima reduzida, e a presença de apêndices zooformos, geralmente macacos ou pássaros, na junção entre a alça-estribo e o gargalo dos vasos. Assim como os mochicas, os chimus utilizaram a técnica de molde com bastante eficiência, obtendo resultados muito singulares na textura dos vasos, que raramente eram policromados (Arcuri, Natalino e França. In: CCB, 2005, p. 68).



Diversidade de formas e materiais (madeira, cerâmica e prata) das artes da cultura Chimu. (The Metropolitan Museum of Art)

A região dos Chimu foi conquistada pelos Incas por volta de 1470 d.C., porém a cultura Chimu manteve alguma autonomia, pois só vai se desagregar à época do contato com os conquistadores castelhanos.

Em torno de 500 a.C. até a época da conquista, numa região montanhosa próxima do vale do Piura (norte do atual Peru) chamada Vicus, viveu uma cultura cujos vestígios foram quase que completamente saqueados de suas necrópoles devido às suas características visuais muito atrativas, especialmente no caso das cerâmicas.

A cerâmica vicus é marcada pela tridimensionalidade de suas representações, a qual se faz presente por meio de relevos moldados sobre a superfície dos vasos ou pelo formato do próprio corpo da peça. Seres humanos, animais, seres imaginários e formas arquitetônicas são temas recorrentes. Alguns vasos vicus trazem representações feitas por meio de uma técnica que consiste em pintar a imagem com uma resina, levá-la ao fogo e à fumaça e depois lavá-la, o que resulta no enegrecimento das partes que não estavam cobertas pela resina e em uma imagem em negativo (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 66-67).

Já na costa Sul do atual Peru, no vale do rio Ica, a partir de aproximadamente 900 d.C. até o século XVI, floresceu uma cultura cujos traços característicos de sua produção em tecido e em cerâmica resistiram por muito tempo, mesmo após os domínios exercidos primeiramente pelos Incas e posteriormente pelos espanhóis.

As peças cerâmicas icas, muitas das quais feitas em moldes, incluem vasos arredondados com gargalo e alça lateral, vasos ovóides e uma grande variedade de tigelas. O estilo apresenta, quase sempre, desenhos em policromia, sendo que a técnica mais comum é a pintura de engobo branco e preto sobre a cerâmica vermelha. A decoração apresenta motivos simétricos, com predominância de padrões têxteis adaptados à cerâmica, além de seres vivos e linhas sinuosas. Representações estilizadas de pássaros e peixes são também comuns, apesar de serem de difícil reconhecimento a olhares pouco habituados aos padrões representativos icas.

A cultura ica destacou-se pela comercialização de peças cerâmicas, objetos de prestígio social muito valorizados nos intercâmbios regionais. Com a conquista castelhana, foi decretado o fim do domínio inca na costa sul do atual Peru, e os artesãos locais aproveitaram para retirar todas as características do estilo incaico incorporados à sua cerâmica e voltar ao estilo ica anterior. Como resultado, a cerâmica ica do período colonial é muito parecida com a produzida antes da conquista inca (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p.69).

Todas as culturas mencionadas anteriormente são apenas alguns exemplos da enorme diversidade de povos indígenas que viveram na região cultural dos Andes, majoritariamente em territórios hoje abarcados pelo Peru, desde milênios atrás, porém, existiram muitos outros povos diferentes que deixaram suas marcas em países como a Bolívia, a Colômbia (a exemplo dos Calima, especialistas na metalurgia em ouro e prata), a Argentina (notadamente a cultura Belen, produtora de uma cerâmica vermelha com pintura geométrica em tons de preto e formas de animais, além de utensílios em metal, madeira e tecidos) e grupos que viviam num regime de maior mobilidade, tanto pelos rios quanto pela terra, no extremo sul dos Andes, regiões da Patagônia e da Terra do Fogo.

Porém nenhum dos povos andinos citados até aqui alcançou a amplidão de domínios e a centralização de poder político que os Incas conquistaram. A supremacia Inca começou a crescer a partir de 1200 d.C., quando esse povo converteu o pantanoso vale de Cuzco, onde habitava, em terras cultiváveis, através de sistemas de controle das águas. O professor Gordon Brotherson destaca também o papel fundamental que a “invenção” da atividade pastoril teve na ascensão dos Incas, quando passaram a se apropriar de todos os rebanhos de lhamas e guanacos que viviam nas imediações do lago Titicaca e de Tiahuanaco. Diferentemente do que aconteceu no contexto cultural de outros povos indígenas americanos que construíram redes de domínio baseadas na imposição de princípios ideológico-religiosos somados ao controle focado na produção agrícola e nas trocas de bens, como foi, por exemplo, o caso dos Astecas e Maias na Mesoamérica,

[...] o sistema inca se desenvolveu com base em uma dependência acentuada da economia pastoril, tendo a lã como principal riqueza, e em uma correspondente ideologia pastoril, em muitos pontos impressionantemente semelhante às religiões semíticas (islamismo, judaísmo, cristianismo). O próprio instrumento que os incas usavam como escrita, o quipu, cujas cordas com nós registravam histórias e cantos quéchuas, mais tarde transcritos por meio do alfabeto, tinha a função primordial de fazer a contagem tanto dos rebanhos, quanto das pessoas. [...] O enorme impacto que a atividade pastoril teve na região andina da América, graças aos incas e seus rebanhos, pode ser bem avaliado através dos detalhes de sua administração registrados pelo historiador nativo Guaman Poma [Felipe Guamán Poma de Ayala] e através do *Manuscrito de Huarochirí* (1608), que remete [...] à história da criação e das quatro idades do mundo até a atual Quinta Era (Brotherson, In: CCBB, 2005, p. 10-11).

Além do empenho nas atividades agropastoris, os Incas conseguiram ainda monopolizar o intercâmbio de coca, ouro e prata, além de controlar e tributar a circulação de alimentos e outros bens entre os diferentes “pisos ecológicos” que conformam os Andes e suas adjacências, utilizando o tradicional “regime de reciprocidade” estabelecido entre diferentes povos andinos, porém a seu favor, sempre estabelecendo alguma “margem de lucro”.

[...] essa concepção foi aplicada pelos incas na organização política e tributária das regiões dominadas, que eram chamadas em sua totalidade de Tahuantinsuyu e se dividiam em: A – Chinchasuyu, correspondente ao oeste, região úmida e fria e antiga sede da cultura huari e moche; B – Antisuyu, correspondente ao norte, região quente e úmida e caracterizada pela floresta amazônica; C – Collasuyu, correspondente ao leste, região seca e fria, de origem dos primeiros incas, ocupada pelos aimarás e sede de Tiahuanaco; D – Cuntisuyu, correspondente ao sul, região quente e seca entre a costa do Pacífico e o deserto. Cuzco era o centro desse território que se dividia como uma flor de quatro pétalas e, ao mesmo tempo, era um microcosmo que reproduzia a totalidade dos territórios dominados do qual saíam caminhos que partiam para as quatro regiões (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 73).

Brotherson explica as conexões entre a agricultura, o pastoreio, a produção artística e o domínio político no sistema coordenado pelo “Estado Inca” da seguinte maneira:

Maior sistema político e econômico existente na América quando da chegada dos europeus, o Tahuantinsuyu inca abrangia as culturas das terras altas – o Chinchasuyu, que se estendia na direção de Chibcha e dos reinos dos artesãos do ouro da atual Colômbia; e os pastores do Collasuyu que, apesar da feroz resistência dos mapuches, se espalhava pelo Chile e pela região metalúrgica do norte da atual Argentina – e coordenava esses domínios, de um lado, com o Condesuyu, o “mundo de abaixo” da costa do Pacífico, durante milhares de anos berço de cidades, cerâmicas e têxteis de algodão, e, de outro, com a floresta amazônica, região do não menos antigo Antisuyu, que deu nome aos Andes. Os incas nunca conseguiram submeter o Antisuyu ao seu sistema pastoril, e nesse quadrante amazônico de seu império encontram-se alguns dos mais antigos relevos em pedra conhecidos do continente. Em Chavin, próximo da bacia entre o Amazonas e o Pacífico, estelas em forma de jacaré (*caimán*) revelam o comércio entre a floresta tropical e o litoral (origem do precioso *Spondylus*) e representam o cultivo, no corpo-jacaré da terra, de plantas como a mandioca, a abóbora, o amendoim, a pimenta, em épocas anteriores até mesmo à invenção do milho [...] (Brotherson, In: CCBB, 2005, p. 11-12).

Os líderes supremos dessa “entidade política pan-andina” recebiam a alcunha de *Inca*, que significava *filho de Inti* – o deus Sol. Seriam representantes de uma etnia que se considerava descendente de uma linhagem muito antiga de origem divina, surgida do casal Manco Capac e Mama Ocllo, que teria emergido do lago Titicaca milênios antes. Essa explicação de fundo mítico-religiosa era uma forma de justificar a “predestinação” à dominação imposta por esse povo a toda a região andina, chegando até os atuais Oeste da Colômbia e Equador (ao Norte) e ao Chile e Noroeste da Argentina (ao Sul).

Em seu auge, o domínio inca se estendia por mais de um milhão de quilômetros quadrados, onde se poderia encontrar cerca de 200 diferentes etnias, que somavam cerca de 12 milhões de pessoas na época da conquista. O fato de os incas terem estabelecido esses amplos domínios fez com que seus artefatos e sua cultura material fossem o resultado de um amálgama de vários estilos e técnicas, com criações originais, tais como as formas e motivos da cerâmica.

O estilo cerâmico inca mais comum é chamado de cusquenho, caracterizado pela forte presença de motivos geométricos sobre um fundo vermelho. Também podemos encontrar, embora mais raramente, peças confeccionadas totalmente em cerâmica negra, vermelha ou branca. Na metalurgia, destacam-se as figuras em miniaturas de seres humanos feitas à base de ligas metálicas que podiam incluir ouro, prata e cobre. Tais figuras eram vestidas com tecidos que imitavam perfeitamente o traje incaico, e suas cabeças eram adornadas com toucados de penas, fazendo com que apenas a face da figura ficasse visível.

Assim como no caso dos astecas, os incas foram derrotados por coalizões formadas por castelhanos e outros povos indígenas, como os cañaris, para quem os incas eram inimigos. Diferentemente do que ocorreu com os mexicas, as lutas e guerras com as linhagens dirigentes incas e suas tropas duraram décadas. Depois da queda de Cuzco, a sede do poder político foi transferida para Vilcabamba, de onde soberanos incas comandaram a resistência até 1572 (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 73-74).



Dois tipos de vasos de cerâmica Inca e “camelídeo” feito com liga metálica (todas as peças de 1400–1535 CE) (The Metropolitan Museum of Art)

Antes de avançarmos, precisamos reforçar a noção de que as regiões culturais nas quais dividimos os povos indígenas são “criações didáticas” das ciências sociais ocidentais para tentar organizar e entender miríades de dados e situações no intuito de escrever uma História Indígena de longa duração e continental. Na “vida real”, essas regiões nunca tiveram fronteiras, nunca estiveram fechadas em si. Muito ao invés disso, a diversidade de tipos de relações estabelecidas entre os povos indígenas americanos, mesmo os mais distantes geograficamente, entre si, desde tempos imemoriais, é uma característica determinante das suas trajetórias histórico-culturais. Gordon Brotherston exemplifica diversas situações que ilustram essa realidade, inclusive mencionando algumas citações contemporâneas, como aquelas que aparecem em obras literárias de conhecidos autores americanos:

Os sistemas inca e asteca na América têm profundas raízes numa tradição consistente e duradoura. Não obstante, nenhum dos dois sistemas estava rigidamente circunscrito ou isolado; ao contrário, permaneciam abertos ao fluxo de influências externas e de trocas. Por essa razão, a imagem talhada em uma pedra de um jacaré, encontrada em Chavin, no Alto Amazonas, representando a terra de onde brotam as primeiras plantas cultivadas na América, reaparece na Mesoamérica, nas estelas de Izapa e nos livros *tlacuiloalli* sobre a tradição de Tula e Cholula. Ricos em detalhes e cálculos matemáticos, esses livros são também ilustrados com desenhos de céus noturnos, semelhantes àqueles pintados pelos bororos nas peles de jaguar – chamadas *adugos biri* – no sul dos trópicos. (Essa coincidência específica é notada na obra de Jorge Luis Borges, *La escritura del dios*). As práticas de cultivo do milho, difundidas dos Andes à Mesoamérica, são muito semelhantes às do Caribe e se estendem muito além, até a América do Norte, chegando à confluência dos rios Ohio e Mississipi, e à metrópole de Cahokia. As pequenas pontas de machado de cobre usadas como moeda pelos toltecas ao longo da costa de Oaxaca, no México, foram levadas por toda a orla do Pacífico até o Tahuantinsuyu [Inca]. Enquanto isso, para os lados do Atlântico, os sapos e peixes conhecidos na Amazônia como *muiraquitãs* eram talhados em pedras verdes e jadeítas extraídas de minas da América Central e

circulavam como objetos de troca entre os olmecas e caribes (um talismã desse tipo tem papel central na trama de *Macunaíma*, a obra-prima de Mário de Andrade). Essas semelhanças, comprovadas arqueologicamente, são parte de uma história da América que ainda está por ser escrita. Elas também sustentam paradigmas de metamorfose e de múltiplas criações e idades do mundo, que são a essência da cosmogonia compartilhada por todo o hemisfério.

Indicações para essa história ainda não escrita podem ser detectadas [...] em objetos que podem ser lidos como textos-fontes. Idéias correlatas, esculpidas e gravadas em pedra e osso, pintadas sobre a cerâmica e trabalhadas em metal nos permitem vislumbrar essa rica narrativa, cujas principais linhas se multiplicam e se entrelaçam infindavelmente (Brotherson, In: CCBB, 2005, p. 13-14).

O professor Brotherson dá ainda outros exemplos de conexões culturais presentes em toda a América ancestral ao falar um pouco mais sobre as interpretações nativas americanas acerca do plantio de espécies alimentícias:

Diametralmente oposto à ética bíblica, que transforma o agricultor Caim em criminoso, o Gênese americano prefere ver o cultivo do campo como uma indicação do triunfo da espécie humana. Textos provenientes de todas as partes do continente representam a agricultura americana sob a forma de uma planta domesticada que se tornou humana [ou também o contrário!], coerente com a noção de que “somos aquilo que comemos”, aquilo que, através da inteligência e do experimento persistente, tornamos possível comer. As espigas de milho, cuja invenção coroa a história das idades do mundo narrada na Pedra do Sol e no *Popol vuh* [ambos encontrados na Guatemala, Mesoamérica, associados, respectivamente, ao período pré-clássico e à cultura Maia], simbolizam **abundância** e fortuna, e os códices mexicanos [Astecas] representam amorosamente homens com cabelos de milho, plantas humanas que aprenderam a brotar da terra-jacaré. O repertório surpreendentemente vívido de cerâmicas da costa peruana expressa a mesma coisa, principalmente com relação ao feijão, o clássico complemento do milho. Lembrando um testículo, o feijão moche germina membros vegetais e humanos e torna-se um mensageiro que, por sua vez, carrega informações genéticas inscritas em seus grãos (Brotherson, In: CCBB, 2005, p. 15-16. Grifo nosso, em função de uma renovação de olhares e de concepções acerca de aspectos importantes de culturas indígenas sobre a qual falaremos a seguir.).

Agora sim, após essas ressalvas com a reafirmação de ideias que serão bastante úteis para o prosseguimento da nossa abordagem, podemos falar da última região cultural de que trataremos e que, afinal, é o foco principal desta pesquisa:

Terras Baixas da América do Sul – Apesar da grande diversidade de biomas e de culturas que o integram, esse é um recorte geocultural recorrentemente mencionado especialmente nos estudos antropológicos e arqueológicos. Cientistas dessas áreas do saber ocidental apontam algumas definições que ajudam a compreender melhor essa ampla zona cultural tendo em vista o contraste com as outras áreas já abordadas aqui:

As Terras Baixas da América do Sul devem ser entendidas como uma região de definição menos precisa do que a Mesoamérica ou os Andes, pois suas características histórico-culturais e suas delimitações geográficas são muito mais

fluidas e tênues, além de menos conhecidas dos arqueólogos e historiadores. A designação também não deve ser tomada no sentido literal, e sim vista como um contraponto à região andina, caracterizada por altitudes elevadas. Na verdade, excluindo-se os Andes e as áreas pertencentes à região Circuncaribe, as Terras Baixas correspondem a praticamente toda a América do Sul.

Nessa vasta região cultural, ocorrem ecossistemas distintos, mas que em seu conjunto contrastam fortemente com o andino. Esses ecossistemas influíram na construção de modos de vida e de tradições culturais relativamente diferentes entre si, mas que também, em seu conjunto, se distinguem dos modos de vida e tradições próprios da região dos Andes. A existência dessas diferenças entre Andes e Terras Baixas não impediu os contatos político-comerciais e culturais, e tampouco os conflitos, como o que opôs, no tempo dos incas, os Andes centrais e a região da floresta ao pé oriental da cordilheira (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 80).

Os vestígios arqueológicos, bem como os relatos de viajantes europeus da época colonial, mostram que, apesar das diferenças, os povos indígenas que se territorializaram em toda essa zona, que acaba abarcando a integridade do atual território brasileiro e partes dos países sul-americanos vizinhos, criaram, ao longo de milênios de existência e processos de “simbioses” com os diferentes ambientes naturais que ocuparam, modos de vida específicos e sistemas de relações culturais através de complexas redes de intercâmbio de saberes, de técnicas, de trocas comerciais e de alianças políticas entre populações que viviam em diversos regimes de ocupação territorial, desde a itinerância, àqueles povos que habitavam assentamentos mais permanentes, passando pelo seminomadismo.

As fontes arqueológicas, quando bem interpretadas, podem ser mais fiéis que os relatos produzidos pelos colonos de origem europeia para nos dar noções mais coerentes acerca de características culturais fundamentais expressas pelos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. No Brasil isso é especialmente importante devido à presença resistente da colonialidade que influencia abordagens em diversos níveis e setores da nossa sociedade (incluindo a pesquisa científica acadêmica) e aos igualmente persistentes conflitos entre posições políticas antagônicas, especialmente naqueles em torno da posse e uso de terras. Ou seja, as fontes arqueológicas encontradas aqui confrontam visões estereotipadas e preconceituosas que foram impostas pela colonização, pela hegemonia da epistemologia ocidental, e que perduram até o tempo presente.

Nesse sentido, uma das questões primordiais a ser repensada seria a visão (ocidentalizada) de que os todos os povos indígenas que chegaram ao território brasileiro viviam em pequenos bandos ou “tribos” pelejando pela sobrevivência, num regime de escassez, sem cultura, sem religião, sem chefias soberanas e sem recursos suficientes para prover, por exemplo, a construção de núcleos urbanos (como aconteceu nos Andes e na

Mesoamérica). Conforme enfatiza o arqueólogo Eduardo Góes Neves, que coordena diversas pesquisas na Amazônia, no caso do Brasil, “a pirâmide é a floresta!”. O mesmo vale para nossos outros biomas, como os cerrados do Planalto Central brasileiro, a Caatinga, o Pantanal, a Mata Atlântica, as matas de araucárias no Sul... – todos, sem exceção, manejados, modificados e “enriquecidos” pelas culturas indígenas que se territorializaram em cada um desses ambientes por milênios antes da colonização europeia.

[...] Seja nas regiões de floresta tropical e ribeirinhas da bacia amazônica, seja no Brasil Central, seja na extensa costa atlântica brasileira, os vestígios arqueológicos demonstram que as populações desenvolveram saberes e técnicas para explorar as possibilidades oferecidas pela natureza, mantendo uma relação bem-sucedida e sustentável com o meio-ambiente.

Ao lado da disponibilidade de recursos naturais, a domesticação da mandioca e a exploração da palmeira buriti exerceram um papel importante na localização dos assentamentos dos povos indígenas das Terras Baixas. Uma das características apontadas como comum a tais povos é a relação entre uma sustentabilidade fundamentada na **abundância** de frutos, plantas, peixes e caça, e a ausência quase total de animais domésticos em sua economia de subsistência. É interessante notar, porém, que grupos da Amazônia criavam tartarugas em cativeiro para servir de alimento em tempos de escassez. Esses são indícios de aproveitamentos e transformações altamente equilibrados dos recursos naturais, utilizados igualmente na produção de artefatos.

[...]

As pesquisas arqueológicas revelam ainda que houve uma produção de cerâmica notavelmente intensa desde o início da era cristã até a época da chegada dos europeus. Esse é um dado que nos permite questionar a associação necessária e causal que usualmente é feita, por influência das teorias evolucionistas [ocidentais], entre agricultura, produção cerâmica, sociedade complexa e urbanismo de edificações monumentais. Para tais teorias, o nomadismo [itinerância] ou o seminomadismo e o aproveitamento direto dos recursos naturais seriam estágios anteriores ou mais primitivos de desenvolvimento social e portanto incompatíveis com a produção cerâmica ou com concentrações populacionais relativamente grandes. Tais idéias tornam-se cada vez mais insustentáveis diante dos vestígios deixados pelas populações que ocuparam as Terras Baixas. Esses vestígios revelam sociedades complexas, que possuíam instituições sociais – como a da chefia política e a das práticas xamânicas – e técnicas sofisticadas de manufatura de objetos (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 80-82. Grifo meu).

Com exceção dos sambaquis (sítios costeiros ou ribeirinhos construídos por povos pescadores-coletores-caçadores, constituídos majoritariamente pelo acúmulo de conchas, carapaças, ossos de peixes e outros refugos de alimentação muito resistentes devido à sua composição material), na grande maioria dos sítios antes ocupados por povos que habitaram o interior do território brasileiro, é raro encontrar restos orgânicos de vegetais ou mesmo de animais, provenientes da alimentação dessas populações, uma vez que a conservação desse tipo de vestígio exige condições especiais como ambiente com pH neutro ou alcalino, baixo teor de oxigênio, pouca umidade, entre outros (de acordo com Figuti, In: Tenório, 1999). Maria Cristina Tenório reforça:

No Brasil, a predominância de solo ácido e de clima úmido dificultou a preservação dos restos botânicos, fazendo com que sejam muito escassos os vestígios encontrados. Além deste fato, a escassez de coleções botânicas, que permitam a distinção de espécies silvestres das domesticadas, impede que sejam traçadas a origem e a dispersão de produtos cultivados.

Para contornar a falta de dados, a arqueologia brasileira tem se apoiado na presença de vestígios que possam ser associados ao consumo e processamento de vegetais, como instrumentos e o índice de cáries. No entanto, a atividade do cultivo costuma ser aceita apenas a partir da presença nos sítios arqueológicos de determinados vasilhames cerâmicos que, nos registros etnográficos, são relacionados ao processamento da mandioca (Tenório, In: Tenório, 1999, p.259).

Porém, a arqueóloga destaca algumas questões complicadoras das teorias propostas nesse âmbito do surgimento da agricultura e da sua relação com a cerâmica que precisam ser abordadas...

A primeira questão a ser pensada seria: Agricultura para que? “No estudo sobre as origens da agricultura no Brasil temos, primeiramente, de desmistificar o valor universal atribuído a esta atividade e estabelecer sua importância dentro de parâmetros relacionados às realidades tropical e subtropical” (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 260), ou seja, não podemos nos deixar influenciar por ideias recorrentes em trabalhos de arqueólogos (europeus em sua maioria como, por exemplo, André Leroi-Gourhan) que tendem a reforçar concepções evolucionistas expressas em binarismos que dividem os povos indígenas em categorias como “predadores” (aproximando-os do “reino animal”) ou “produtores” (como “indício de civilização”); ou outras presunções que “postulam que o advento da agricultura deve ter sido uma descoberta salvadora, a qual teria tirado da fome populações desestabelecidas pelas alterações climáticas que teriam dado início ao Holoceno” (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 260), como se o plantio de espécies alimentícias fosse imprescindível para a sobrevivência de todos os povos indígenas (ideia defendida por Gordon Childe, Grahame Clark, entre outros).

Mas, se a seleção e o cultivo intencionais de plantas alimentícias não seria uma tecnologia indispensável para a própria sobrevivência material dos povos indígenas americanos, daí temos outras questões para investigar: Porque, então, e como teria surgido a agricultura? Procurando responder a essa dupla interrogativa, “Cohen (1978) [...] afirma que um aumento demográfico em escala mundial teria precedido o início da agricultura, surgido em função de uma escassez alimentar” (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 260), em contrapartida, Leroi-Gourhan (1981)¹⁶ propõe uma hipótese (com grande aceitação entre

¹⁶ Referência a: LEROI-GOURHAN, André; BAILLOUD, Gérard; CHAVAILLON, Jean et al. *A Pré-História*. São Paulo: Pioneira; EDUSP, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais: História, 1981. Série Nova Clio.

arqueólogos europeus) diametralmente oposta à de Cohen, de que teria sido justamente a domesticação das plantas que gerou um processo crescente de sedentarização e aumento demográfico.

Seguindo a proposta [com forte influência evolucionista] que apresenta a agricultura como solução, como descoberta, como avanço tecnológico e humano, procurou-se, então, uma “única causa” [“universal”] que pudesse explicar onde, quando e por que a agricultura teria surgido. Para responder a estas questões surgiram inúmeros modelos, dos quais destacamos os de Braidwood, Childe, Binford, Cohen e Flannery, nos quais cada um propõe uma causa para o início da agricultura, predominando o conhecimento acumulativo, a escassez de alimentos e o aumento demográfico.

Embora todos esses modelos apresentem diferentes causas para o início da agricultura, em nenhum deles sua adoção é colocada como uma opção. Em todas as linhas de pensamento, as técnicas agrícolas aparecem como um desenvolvimento evolutivo linear, não considerando a existência de um intervalo muito grande entre a “descoberta” e sua introdução efetiva na obtenção da dieta alimentar. Na Mesoamérica este intervalo teria durado quase 5 mil anos.

No Brasil, os dados arqueológicos e históricos parecem indicar que a questão não é a de saber quando, onde e por que teve início a domesticação de plantas e sim por que determinados grupos optaram pela intensificação desta atividade, uma vez que são percebidos estágios em que a domesticação de plantas transparece através de manejos ambientais, que se misturam no conceito de coleta e domesticação. Ao que tudo indica, a proposta de Anna Roosevelt (1984)¹⁷, que situa a questão principal na opção entre a *diversidade* e *especialização*, é a que mais se adequa às realidades tropical e subtropical (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 261, grifos meus).

Nessa linha de pensamento escapamos das antigas e esburacadas vias de explicações evolucionistas, lineares, fatalistas/teleológicas e eurocêtricas pelas quais a ciência ocidental já caminhou bastante, e tomamos uma trilha científica menos “maquinal”, mais “orgânica”, aberta a possibilidades, participativa e coerente (porque mais possível, e, portanto, muito provavelmente mais condizente com a realidade) onde aqueles que eram meros “objetos de estudo”, tomam seus devidos lugares de sujeitos histórico-culturais: os povos e culturas indígenas ancestrais passam de simples “vítimas” de “ambientes escassos” onde viveriam na penúria atropelados pelos fluxos naturais a copartícipes ativos da construção desses ambientes, promotores do enriquecimento dos seus territórios que, “naturalmente”, já proviam praticamente tudo o que eles precisavam para viver plenamente bem, de acordo com suas próprias necessidades e escolhas culturais.

A adoção da agricultura nas Terras baixas da América do Sul parece ter sido, num primeiro momento, um tipo de experimento fortuito intimamente ligado ao manejo e incremento do meio natural onde os diferentes grupos indígenas foram estabelecendo seus territórios, talvez muito mais no sentido de se pouparem do trabalho intensivo exigido pela

¹⁷ Referência a: ROOSEVELT, A. *Problems interpreting the diffusion of cultivated plants*: pré-columbian. Doris Stone ed. Harvard: Harvard University Press, p. 1-18. 1984.

coleta em áreas completamente naturais (sem intervenções humanas) do que na intenção de gerar excedentes. Não havia (como ainda hoje, para diversos povos indígenas viventes, não há) a preocupação de acumular estoques muito grandes de provimentos e/ou de “mercadorias”. Os indígenas confiavam (como ainda confiam) na capacidade da Terra, como Mãe provedora, de assegurar suas sobrevivências e a reprodução dos seus corpos e modos de vida, bastando, para isso, que os territórios fossem(/sejam) respeitados dentro das suas lógicas e ciclos, podendo receber intervenções no sentido de aprimorar os processos naturais. Assim, os “armazéns” da maioria dos povos indígenas que viveram/vivem no atual território brasileiro, eram/são as suas próprias terras, com as quais mantém vínculos ancestrais, materiais e culturais revividos cotidianamente. A riqueza dos indígenas são os seus territórios vivos, bem cuidados, manejados, livres de ameaças – o que assegura suas existências. Nenhum acúmulo ou excedente teria esse poder.

Aliás, falando em poder, é importante que se diga que a produção de excedentes no âmbito das sociedades indígenas americanas parece estar bastante relacionada a situações de diferenciação de poder político, religioso, militar e comercial (econômico), mais comuns na Europa que nas Américas! Se olharmos para o panorama geral das culturas indígenas americanas antes da colonização vamos constatar que a centralização absoluta de poder e o intenso escalonamento social é exceção, não regra. Ou seja, foram poucos os povos, como os Mochicas, Huaris e Incas nos Andes ou os Maias e Astecas na Mesoamérica, que conseguiram dominar outros grupos indígenas e seus vastos territórios, mesmo assim, à custa de muita violência ideológica, econômica e física (militar), financiada justamente pelos excedentes acumulados da produção agrícola, pecuária e pelo comércio de produtos oriundos do extrativismo e/ou das manufaturas que esses povos passaram a controlar em benefício próprio. A grande maioria das culturas indígenas americanas resistiu, de várias maneiras, contra a dominação dos “Impérios ou Estados Indígenas”, almejando continuar a viver “em liberdade”. Não foi à toa que a totalidade desses “Impérios” não resistiu ao tempo e caiu com relativa facilidade principalmente após a invasão, justamente por causa das estratégicas alianças firmadas entre os colonizadores europeus e grupos indígenas inimigos dos “soberanos indígenas” com seus aparatos “estatais” dominadores...

Tanto quanto as inovações técnicas e os produtos trocados e comercializados por todo o continente americano ancestral, as “notícias” certamente também corriam entre seus povos e, pelo menos para uma boa parcela dessas populações ou culturas, parece ter existido uma espécie de horror às formas altamente centralizadas de exercício de poder,

que exigiam esforços de trabalho exaustivos visando a produção de excedentes volumosos controlados por uma “elite” que, para tanto, cada vez mais subordinava e explorava povos inteiros. Esse pode ter sido o caso da maioria dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, que resistiram às formas de domínio político mais extremadas, vistas como uma ameaça externa (as sociedades “Imperiais”) ou mesmo internamente (quando e se alguma liderança almejasse, explicitamente, exercer poderes para além do habitual). O livro *A sociedade contra o Estado*, uma das obras mais conhecidas do antropólogo e etnógrafo francês Pierre Clastres, publicada pela primeira vez em 1974, já mostrava que a inexistência de formas de governo altamente centralizado e escalonado entre diversos povos indígenas sul-americanos não era resultado do desconhecimento desse tipo de sistema de poder ou uma situação acontecida ao acaso. Ao contrário, esses povos **agiam consciente e deliberadamente contra** mecanismos de subjugação semelhantes aos “sistemas” imperial ou estatal, repudiados pelas suas “culturas políticas”.

Com raras exceções (como o citado trabalho de P. Clastres), o “mundo ocidental” e as suas ciências sociais por muito tempo negaram aos povos indígenas qualquer capacidade ou possibilidade de escolha, de optar pelos seus próprios caminhos, como se todos os povos do planeta tivessem que perseguir o mesmo “destino”, lógica ou sistema de pensamento do Ocidente, tido como modelo civilizado universal, ideal a ser atingido algum dia. Como já dissemos, essas ideias chegaram, foram “plantadas” e “frutificaram” por aqui, no imenso território que receberia o nome de América, no início do século XVI, trazidas pelos colonizadores/invasores, que, nos seus relatos e “crônicas”, sempre procuravam destacar “o que faltava” aos indígenas, tendo como referência as sociedades “idealizadas” da Europa. Porém, essa “lógica da escassez” colonial que encontrou um fértil território de permanência numa concepção de ciência colonizada/colonizante, mantendo-se hegemônica até às raias do tempo presente, é contraposta por dados arqueológicos que mostram que os indígenas se organizavam de maneiras diferentes, que a maioria dos povos que estava aqui à época da invasão europeia vivia em sociedades “horizontalizadas”, tendendo mais a alguma espécie de “igualitarismo” do que à estratificação social (apesar das divisões e especificações internas) e em sistemas orgânicos de relações milenarmente estabelecidas com os seus territórios que, “naturalmente”, proviam seus sustentos e produziam em abundância com algum manejo – contexto no qual a agricultura aparece quase como um “acidente”, incrementando ainda mais (mas não de forma indispensável) as fontes materiais utilizadas para a alimentação e a manutenção de suas culturas.

A coleta e a tecnologia de processamento de vegetais teriam incentivado as pessoas a residirem durante a maior parte do ano em locais escolhidos. O sedentarismo, além de garantir os direitos de determinados grupos a campos de vegetais silvestres, criando territórios demarcados, também garantiria que os produtos armazenados não fossem roubados por outros grupos. A produtividade da coleta também pode ser maior quando existe uma concentração de pessoas, e isso deve ter servido de incentivo para a formação progressiva de grandes unidades populacionais.

Existem casos em que a sazonalidade dos frutos coletados exige a mudança do grupo em determinadas épocas do ano. No entanto, a ocupação de um ponto estratégico permitiria o aproveitamento de vários nichos ecológicos sem que houvesse necessidade de mudança de assentamento [...] (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 268).

Os instrumentos encontrados permitem propor a hipótese da existência de outras farinhas antes do surgimento das elaboradas a partir do milho e da mandioca. A grande quantidade de coquinhos jerivá (*Siagrus romanzoffianum*) associados a quebra-cocos e moedores (mós e mãos-de-mós) de vegetais macios parece indicar que estes coquinhos depois de quebrados eram moídos nas mós e transformados em farinha gomosa, semelhante à preparada pelos guaiáqui, grupo que atualmente habita as florestas do Paraguai (Metraux & Baldus, 1946, *apud* Tenório, In: Tenório, 1999, p. 267).

Os dados sobre a presença de vegetais e instrumentos relacionados ao seu processamento em sítios arqueológicos pré-cerâmicos do litoral parecem confirmar que, no Brasil, muito antes da intensificação do plantio da mandioca e do milho, já existia um sofisticado conhecimento sobre a coleta e processamento de vegetais. Acreditamos que o desenvolvimento intenso dessas atividades poderia permitir o início de algumas experimentações, incentivadas não só pela própria capacidade de invenção inerente à raça humana, como também por causas acidentais pois, a partir da criação de técnicas de processamento, os vegetais passariam a ser trazidos às habitações; em consequência, suas sobras (sementes e galhos) poderiam germinar acidentalmente nas proximidades (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 267).

As situações descritas nos trechos citados acima ilustram processos que podem ter acontecido ao longo de muito tempo, envolvendo diferentes modos de ocupação territorial, diversas relações “simbióticas” estabelecidas entre as culturas indígenas e os ambientes naturais tornados seus territórios, como a caça e a coleta de gêneros alimentícios ofertados pelas biotas locais e o início dos cultivos nos territórios indígenas, tanto de espécies nativas de cada local quanto de propágulos trazidos de outras regiões.

Nesse contexto temporal de longa duração, entre os cultivares presentes nas “roças” indígenas das terras baixas da América do Sul, destacam-se variedades de milho e de mandioca – excelentes fontes primárias de energia, de calorias na forma de carboidratos presentes nos amidos de ambas as espécies, além de fornecerem, também, elementos nutricionais essenciais como ferro, proteínas, vitaminas, entre outros. Seus cultivos incrementaram significativamente em volume e nutrientes, as dietas dos indígenas “americanos” e, definitivamente, impactaram nas suas culturas. Ao ponto de, por exemplo, a pasta de milho ter sido considerada a “matéria primordial” a partir da qual o(s)

demiurgo(s) maia criou/criaram a “verdadeira humanidade”. No *Popul Vuh*, livro que documenta a cosmogonia e cosmologia maia, traduzido do idioma maia-quiché como “livro da comunidade”, relata-se que a primeira humanidade, feita em madeira, era “endurecida”, sem “coração”, consciência, memória e gratidão pelo seu criador ou “Formador”, tendo sido destruída num cataclisma. Após essa primeira experiência frustrada os deuses teriam se reunido e, a partir da indicação de alguns animais (*Yac*, a raposa cinzenta; *Utiú*, o coioite; *Quel* o periquito e *Hoh*, o corvo), teriam percebido que uma massa feita de duas variedades de milho originárias de *Paxil* (“Lugar da Fenda”), *Cayalá* (Água Amarga), seria o elemento material mais adequado para “gerar o homem”.

Foi assim que eles encontraram o milho – o milho que compôs a carne da gente criada, da gente formada –, e a água, que se tornou o sangue, a linfa do ser humano. O milho entrou na composição por meio d'A-que-Concebe, d'O-que-Gera.

E então se alegraram com a descoberta daquela maravilhosa montanha, repleta de delícias, abundante em espigas de milho amarelo e espigas de milho branco, e abundante também em macambo e cacau, e em inumeráveis sapotis, graviolas, ciriguelas, muricis, sapotas-brancas e em mel. Os frutos mais doces enchiam o lugar chamado de Paxil, de Cayalá.

Havia lá todo tipo de comida: alimentos pequenos, alimentos grandes, plantas pequenas e plantas grandes. Os animais mostraram o caminho. E então as espigas de milho amarelo e as espigas de milho branco foram moídas, nove vezes [...], e isso entrou, com a água, na massa que viria a compor as extremidades, o vigor do homem [...].

E então puseram em palavras a criação, a formação de nossas primeiras mães, de nossos primeiros pais. De milho amarelo e de milho branco se fez sua carne; apenas de alimento se fizeram os braços e as pernas do ser humano. Esses foram nossos primeiros pais, os quatro homens, formados apenas com alimento (*Popul Vuh*, 2019, p.206).

Para os maias, então, como podemos ver no trecho citado do *Popul Vuh*, assim foram modelados os primeiros “homens verdadeiros”, dotados de palavra, pensamentos e visão conscientes e, por isso mesmo, capazes de reconhecer os deuses e o lugar que ocupavam no cosmos. Desse modo, no âmbito da cultura maia e de outras culturas indígenas (que a precederam e/ou sucederam) da atual América Central a pasta de milho com água toma o lugar normalmente atribuído à argila nas cosmogonias/cosmologias da grande maioria dos outros povos indígenas americanos de outras regiões.

Dada a sua centralidade para as culturas indígenas centro-americanas e tendo em vista também os dados arqueológicos, presume-se que o milho (*Zea mays*), planta gramínea da família *Poaceae*, deve ter sido domesticado no México há cerca de 10 mil anos atrás. Suas sementes, fáceis de transportar, teriam sido então carregadas e espalhadas com certa rapidez por diversas outras áreas das Américas pelas populações indígenas e, só muito depois disso, levadas do continente americano pelos colonizadores europeus para

outras regiões do planeta, tornando-se, hoje em dia, um dos cereais mais cultivados e consumidos no mundo.

Até pouco tempo ainda se discutia uma origem mais precisa para a cultura da mandioca, macaxeira ou aipim (*Manihot esculenta*), planta da família *Euphorbiaceae*, de fácil adaptação e cultivo, cujas abundantes raízes criam tubérculos ricos em amido e outros nutrientes e que, quando cozidas ou processados em forma de farinha, tornam-se bastante apropriadas para a alimentação humana. Recentemente, um amplo estudo conduzido em colaboração por 19 instituições voltadas para a agricultura de oito países (Brasil, Estados Unidos, Canadá, Reino Unido, Alemanha, Dinamarca, Bolívia e Chile), analisou o genoma de 573 variedades da planta, identificando um forte parentesco genético entre elas e apontando a América do Sul, pontualmente a “borda sul” da Amazônia brasileira como provável local de sua domesticação, há cerca de 6 mil anos¹⁸, pelos povos indígenas locais. Ali também teria sido o ponto inicial da disseminação da mandioca, em função das migrações de povos tupi que viviam nessa região, levando consigo “manivas” – estacas de caule utilizadas como propágulos da espécie. Nesse processo de expansão territorial, os tupis teriam tanto plantado a mandioca em novas áreas a fim de prover o alimento básico para seus próprios grupos, quanto feito trocas de “mudas” e raízes da planta por gêneros alimentícios diferentes, oriundos de outros povos indígenas.

No campo da arqueologia, as interpretações eram um pouco diferentes, mas também indicavam a Amazônia como origem do cultivo da mandioca e da sua dispersão:

Pesquisas arqueológicas aliadas a estudos etnográficos tornam inegáveis o interesse e o potencial agrícola do tupi. Diante da escassez de evidências botânicas [que foram supridas pelas pesquisas mais recentes], temos que trabalhar com a hipótese de [Donald] Lathrap de que o cultivo da mandioca teria surgido na calha do Amazonas e, neste caso, ao que tudo indica, trazido para o Sul pelo tupi.

Se consideramos o tupi como agente da primeira hipótese, teríamos de aceitar também que o conceito de territorialidade jamais permitiria pacificamente a chegada de outro grupo. No entanto, tal fato não impossibilitaria o surgimento de trocas [...], uma vez que as disputas também constituem um dos mais eficazes sistemas de troca (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 268-269).

Teria sido, então, ao largo da expansão tupi que os cultivos de plantas domesticadas em solos americanos, especialmente da mandioca nas Terras Baixas da América do Sul, ganharam maior escala, devido, primeiramente, às relações estabelecidas entre os tupis e outras etnias e, num momento posterior, aos impactos causados pela colonização europeia.

¹⁸ Ver: <<https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/98918933/indigenas-tiveram-papel-crucial-na-disseminacao-da-mandioca-nas-americas-revela-estudo>> Acesso em 28 jan. 2026.

Para explicar por que determinados grupos optaram pela intensificação do cultivo, propomos como hipótese o surgimento de uma estratégia defensiva forçada pela chegada de outro grupo. A concentração de pessoas ofereceria maior proteção aos ataques de grandes contingentes humanos. Este brusco aumento demográfico faria com que fossem redobrados os esforços para obtenção de alimentos que, numa situação de conflito, estariam acrescidos pela dificuldade criada para mulheres e crianças, principais responsáveis pela atividade da coleta, de se afastarem dos locais de moradia. Este fato teria incentivado a intensificação de técnicas de cultivo de plantas cujo armazenamento propiciasse o sustento básico da população (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 269).

As obras de cronistas do século XVI revelam que, embora a maioria dos grupos indígenas encontrados no Brasil na época do Descobrimento já fizesse uso do cultivo, a coleta de vegetais ainda era extremamente importante na obtenção de sua dieta alimentar e que para muitos grupos a intensificação do cultivo foi impingida pelos portugueses, que necessitavam de produtos básicos para seu consumo.

Acreditamos que houvesse outros vegetais locais que poderiam ter sido cultivados desde épocas remotas por indígenas brasileiros, mas que a mandioca os teria substituído em virtude de sua aceitação pelos portugueses que, inclusive incentivaram seu plantio através do comércio. Segundo Hans Staden (1942), os portugueses trocavam facas e segadeiras por farinha de mandioca com os tupinambá do Rio de Janeiro. Staden relata também que os espanhóis incentivavam os carijó da Ilha de Santa Catarina a plantarem mandioca para o abastecimento de seus navios.

A afirmativa de Lévi-Strauss (1986), feita a partir de grupos indígenas atuais, de que “na América do Sul a agricultura incipiente e a coleta desenvolvida tendem mais a se associarem do que a se excluírem mutuamente”, poderia também ser utilizada na Pré-História. Ao que tudo indica, muito antes da intensificação do plantio da mandioca e do milho, já existia, em muitas áreas, um sofisticado conhecimento sobre manejo e processamento de vegetais que teriam permitido aos grupos detentores desta tecnologia uma estabilidade alimentar semelhante à oferecida pelo cultivo incipiente. No Brasil, parece ter havido inúmeros focos de manejo e experimentação de plantas, antes da efetiva introdução do cultivo. Assim, acreditamos que a questão a ser trabalhada não deve ser a de quando e por que teria surgido a agricultura, mas por que teria sido intensificada por alguns grupos (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 262, grifo meu).

Sintetizando o dito até aqui para avançarmos, recorreremos à seguinte citação:

As populações indígenas que ocuparam – e até os dias de hoje ocupam as Terras Baixas da América do Sul apresentam uma relativa identidade cultural, advinda de uma longa interação, conhecimento e transformação do mundo natural, bem como do intercâmbio de saberes e técnicas entre os diferentes grupos humanos [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 80).

No caso da floresta tropical, grupos indígenas tidos como nômades ou seminômades plantavam em clareiras naturais ou abertas pelo método de corte e queima da mata, e quando os recursos se esvaíam, mudavam-se para locais inexplorados, onde construíam novos assentamentos. Estudos arqueológicos mais recentes estão progressivamente demonstrando que muitos assentamentos da floresta tropical brasileira podem também ter sido ocupados de forma mais permanente.

Hoje, o estereótipo de que os grupos indígenas das Terras Baixas viviam em pequenas comunidades isoladas, apenas aproveitando o que a natureza oferecia, caiu por terra. As pesquisas arqueológicas têm identificado a presença de interferências significativas na natureza e de padrões culturais complexos,

compartilhados por grupos numerosos que habitavam do norte ao sul do Brasil, ou desde a ilha de Marajó até o vale do Ucayali, no Peru, ou o baixo vale do rio San Jorge, no Equador.

Tais pesquisas também indicam a existência, nas relações entre os diversos grupos das Terras Baixas, de redes complexas de trocas e de alianças políticas entre populações em condições de nomadismo ou seminomadismo e grupos que viviam em assentamentos mais permanentes. Entre os produtos intercambiados estavam artefatos sofisticados, como cerâmicas adornadas e objetos esculpidos, muitos dos quais possuem atualmente um enorme valor histórico e cultural e são classificados segundo seus estilos [...] (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 81).

No próximo capítulo falaremos com mais detalhes justamente sobre os “artefatos”, em especial sobre alguns “estilos” de cerâmicas ancestrais indígenas encontradas em sítios arqueológicos identificados no atual território do Brasil, com ênfase nas descobertas feitas no Planalto Central/sudeste brasileiro (nossa zona de pesquisa), tangenciando e aprofundando um pouco mais as discussões em torno das diferentes relações que são evidenciadas (ou não) entre as práticas da agricultura e da cerâmica, bem como sobre outros elementos culturais “impressos” no registro arqueológico dessas áreas.

Capítulo 5: Nas trilhas da cerâmica indígena

[...] na fulguração exaltada de um só tom, ou na sua musical modulação, estão presentes e vivos todos os outros, tanto os das cores que já tem nome como os das que ainda o esperam, do mesmo modo que uma extensão de aparência lisa poderá estar cobrindo, ao mesmo tempo que os manifesta, os rastros de todo o vivido e acontecido na história do mundo. Toda a arqueologia de materiais é uma arqueologia humana. O que este barro esconde e mostra é o trânsito do ser no tempo e a sua passagem pelos espaços, os sinais dos dedos, as raspaduras das unhas, as cinzas e os tições das fogueiras apagadas, os ossos próprios e alheios, os caminhos que eternamente se bifurcam e se vão distanciando e perdendo uns dos outros. Este grão que aflora à superfície é uma memória, esta depressão a marca que ficou de um corpo deitado. O cérebro perguntou e pediu, a mão respondeu e fez.

José Saramago em *A caverna*

Este capítulo trata do elemento motivador desta pesquisa: os vestígios de cerâmica arqueológica indígena vistos como corpos-documentos-testemunhos da História Indígena de longa duração vivenciada por diversos povos que transitaram, ocuparam e deixaram as marcas das suas existências e culturas nos sítios arqueológicos encontrados no território brasileiro, mais especificamente nas Minas Gerais. Buscarei traçar um panorama geral sobre esse tema através de caminhos já conhecidos, abertos pelas publicações de arqueólogos e outros estudiosos que se dedicaram à pesquisa da cerâmica ancestral indígena no Brasil, rumo a Minas, para, em seguida, narrar nossos próprios trabalhos de campo, literalmente abrindo picadas por paisagens nunca antes exploradas por outros pesquisadores, deixando aqui registradas as descobertas e algumas análises preliminares da cerâmica encontrada por nós em sítios que serão revelados pela primeira vez, identificados em Municípios da região do Campo das Vertentes, entorno do Caminho Velho da rota turística da Estrada Real – um transecto cujas vias, partindo do litoral do Rio de Janeiro, cortam o estado de Minas Gerais de sul a norte.

Algumas vezes, uma foto de um único caquinho de cerâmica nos “intimou” a ir até o contexto do qual ele foi extraído atrás de mais informações. E, assim, de caquinho em caquinho, seguindo as trilhas da cerâmica, iniciamos a montagem de um quebra-cabeças que já se mostra imenso, praticamente infinito... A partir dos poucos fragmentos que chegaram até nós, hoje estamos certos de que serão necessárias muitas vidas e estudos,

nossos e de outros pesquisadores, para dar conta do desafio de catalogar e tentar ler as “memórias da cerâmica” que encontramos e sabemos que ainda vamos continuar encontrando apenas na área que constitui nosso recorte espacial focal.

Cabe a nós, neste momento, começar a caminhar, fazer o movimento de iniciar a cartografia dessa rota. Sem mais demoras, então, sigamos...

5.1 Cerâmica indígena arqueológica no Brasil e em Minas Gerais

Para mapear a cerâmica indígena ancestral existente no território brasileiro, vou dar continuidade à abordagem feita sobre a cerâmica americana no capítulo anterior, ou seja, partirei de algumas categorizações antropológicas/arqueológicas “tradicionais”, além de também considerar a nossa atual configuração político-territorial. Estou plenamente consciente dos problemas inerentes a essas escolhas, principalmente no contexto acadêmico dos países latino-americanos, no qual as críticas às abordagens mais tradicionais ocidentais são fortes e totalmente justificáveis, muito em função do próprio movimento decolonial das ciências nesses países. Porém, apesar de esse tipo de abordagem parecer um pouco contraditória em relação à crítica que eu mesmo faço à epistemologia ocidental, minha ideia aqui é produzir um trabalho transepistêmico; não é abrir mão de tudo o que o pensamento ocidental propôs como “método científico”, ao contrário, penso que podemos utilizar o que for de fato útil, no sentido de promover leituras inteligíveis (ainda que instáveis e temporárias), para produzir algumas lógicas de organização e compreensão de dados (ainda que essencialmente criticáveis), no sentido de tornar a pesquisa mais “legível”, acessível à sociedade em geral.

Seria muito mais coerente, por exemplo, mapear sítios arqueológicos apenas em relação a elementos ou acidentes geográficos de destaque nas paisagens originais dos seus entornos, reproduzindo uma lógica que certamente deve ter orientado boa parte da percepção geográfica dos povos indígenas que ocuparam tais áreas, manejaram esses ambientes, coproduziram tais paisagens e constituíram zonas de vestígios deixados nos seus territórios ao longo do tempo, que se tornaram os sítios arqueológicos atuais. Porém, hoje, muitas vezes somos obrigados a aceitar que perdemos essas referências “primordiais”, ou não sabemos os nomes de tal morro, de tal riacho, tal lagoa, e por aí vai... Então, aqui utilizarei os referenciais das paisagens locais sempre que possível, porém, também mencionarei limites geopolíticos de Municípios, distritos e outros recortes territoriais próprios da nossa sociedade ocidentalizada que, obviamente, não existiam antes da colonização.

Da mesma forma, seria mais interessante, talvez, falar da cerâmica produzida pelos povos indígenas ancestrais que viveram no nosso território através das mais atuais metodologias ou abordagens arqueológicas. Contudo, meu objetivo principal aqui não é fazer arqueologia, nem defender este ou aquele grupo de cientistas ou determinada linha de

pensamento. Vou me esquivar até mesmo de produzir uma síntese histórica acerca do desenvolvimento da arqueologia no Brasil, uma vez que vários pesquisadores de dentro desse próprio campo, que passaram suas vidas fazendo arqueologia brasileira, já fizeram isso com muito mais propriedade e capacidade do que eu teria para fazê-lo¹. Sou historiador e a minha intenção é produzir História Indígena de longa duração recorrendo a fontes arqueológicas, notadamente, aos “corpos-documentos cerâmicos” e seus contextos. Por isso, aqui, vamos ainda fazer referências a classificações “antigas”, propostas pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas – PRONAPA, que, entre 1965-71 realizou prospecções e pequenas escavações visando elaborar um quadro geral das culturas indígenas “brasileiras”, para o qual a cerâmica foi, mais uma vez, como em outras áreas das Américas, a categoria de vestígio/documento utilizada com maior ênfase. Dessa época em diante, os cientistas e colaboradores vinculados ao PRONAPA passaram a definir “tipologias cerâmicas” divididas nos seguintes conjuntos:

Tradição: “Grupo de elementos ou técnicas com persistência temporal.”

Subtradição: “Variedades dentro de uma mesma tradição.”

Fase: “Qualquer complexo (complexo ‘conjunto de elementos associados entre si’) de cerâmica, líticos, padrões de habitação, etc., relacionados no tempo ou no espaço, em um ou mais sítios.”

[...]

Para uma determinada região, haverá um certo número de fases, cada uma correspondendo a uma das tradições ceramistas ou não, presentes naquela região (Prous, 1992, p. 111, citando a *Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica*²).

Portanto, no campo da Arqueologia brasileira, uma Tradição cerâmica é definida como uma categoria didática “artificial” ampla, proposta pelos arqueólogos em função da identificação e seriação de elementos técnico-formais e de datações ou outros indícios temporais. Já “Subtradição” e “Fase” seriam frações das “grandes unidades” correspondentes às Tradições. As fases seriam definidas por grupos significativos de artefatos que se aproximavam pelas suas semelhanças e, entre os quais as diferenças são menos significativas, formando “unidades médias”.

[...] Estas se distinguem de outros grupos, ou de outras fases, pelas diferenças notadas entre elas, apesar dos fatores semelhantes que as vinculam a uma mesma Tradição [“grandes unidades”], e que podiam, mesmo, ocupar áreas contíguas e

¹ Ver, por exemplo, as seguintes obras em ordem de publicação: PROUS, André. Arqueologia Brasileira. Brasília, DF: UNB, 1992; TENÓRIO, Maria Cristina. (org.). Pré-história da Terra Brasilis. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999; PROUS, André Arqueologia Brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores. 1ª edição. Cuiabá, MT: Archaeo/Carlini & Caniato Editorial, 2019.

² CHYMZ, Igor. Terminologia Arqueológica Brasileira Para a Cerâmica. In: *Cadernos de Arqueologia*. Ano 1 n. 1. Museu de Arqueologia e Artes Populares. Paranaguá: Universidade Federal do Paraná, 1976.

até habitar antigos sítios abandonados por seus antecessores (Dias e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 93).

[...] as fases tanto podem resultar dos restos culturais deixados por mais de um grupo humano que compartilhou sistemas, usos e costumes comuns e que interferiu tecnologicamente no meio segundo conceitos, comportamentos ou modos de longa duração transmitidos através de gerações (a Tradição), como até mesmo um único grupo tribal se deslocando através do tempo em uma área vital ampla e que tanto pode reocupar sítios anteriormente habitados por eles, quanto outros pontos ocupados por povos diferentes. Estuda-se, mesmo, hoje, quais os elementos que podem ser detetados nos dados analisados, e sobretudo nas micro-diferenciações culturais, que permitam diferenciar um tipo de fase do outro (Dias e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 93).

Não é mera coincidência que a arqueologia tenha adotado o termo “Tradição” para abarcar um conjunto de técnicas que resistiram ao longo do tempo, chegando a identificar as culturas que a praticavam. No contexto atual da arte indígena, da arte popular, da cerâmica artesanal, fala-se muito em “tradições” para fazer referência às “culturas cerâmicas” que envolvem preceitos, materiais, técnicas, formas, expressões diversas e específicas de cada povo, reafirmadas (ou inovadas) ao longo do tempo.

Lévi-Strauss, citando Foster, ressalta o caráter “pragmático” econômico embutido na “tendência conservadora” que caracterizaria uma tradição na cerâmica popular.

Investigando o espírito conservador que prevalece nas famílias de ceramistas no México, Foster³ considera que “encontra a sua razão de ser no processo de produção, que induz o artesão a se manter estritamente fiel às tradições comprovadas, sob pena de se expor a um desastre econômico. A cerâmica é, no mínimo, uma operação delicada; há literalmente centenas de chances de ocorrerem variações mínimas que, afetando a matéria ou a técnica, podem ter um efeito nefasto sobre o produto. Uma diferença insignificante na escolha das argilas, das coberturas, dos pigmentos ou das temperaturas de cozimento pode reduzir a nada a obra de uma semana ou até mesmo de um mês. Desse modo, a preocupação com a segurança induz a ceramista a reproduzir fielmente os materiais e os modos de fabricação que ela sabe por experiência que são os mais apropriados para evitar um desastre. Tudo leva o artesão a seguir um caminho direto e definido. Afastar-se dele para um lado ou para o outro pode trazer conseqüências trágicas no plano econômico (...). Daí um espírito profundamente conservador, uma desconfiança em relação a todas as inovações que repercute na visão global do mundo e da vida” (Lévi-Strauss, 1986, p.223).

Por outro lado, destaca a variação entre conservação e inovação no âmbito da cerâmica indígena, entre povos, talvez, menos submetidos aos ditames do mercado:

³ Referência a: FOSTER, G. M. *Contemporary Pottery Techniques in Southern and Central Mexico*, Publ. 22, Middle American Research Institute, Nova Orleans, Tulane University, 1955 e FOSTER, G. M. “The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses arising from contemporary Mexican Work”, in F. R. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publications in Anthropology, 41), Nova Iorque, 1965.

[...] Nordenskiöld⁴ observou entre os índios do Chaco boliviano o conservantismo dos ceramistas, que se restringiam a variar muito pouco as decorações tradicionais e se recusavam a arriscar novos caminhos.

Existem, evidentemente, ceramistas inovadoras. Como a que, em 1895, teve a idéia de copiar as cerâmicas do século XIV que os arqueólogos estavam começando a desenterrar em território hopi, em Sikyatki. Mas suas cópias eram tão perfeitas que tanto as suas obras quanto as de suas imitadoras tornaram-se praticamente indiscerníveis das peças autênticas (Lévi-Strauss, 1986, p.224).

Trazendo essa questão para o Brasil contemporâneo, Nei Xakriabá nos dá uma ideia da dimensão da força da tradição ceramista do seu povo nos seguintes trechos extraídos de sua dissertação de mestrado:

Em nosso mundo não há a intenção de entrar numa lógica de mercado como é a lógica dos ktāwanōs [não-indígenas]. As coisas por aqui funcionam diferente. Não pretendemos produzir em grande escala para atender o desejo consumista de lojistas que pensam que podem comprar tudo e querer tudo ao seu tempo. Temos outras intenções e outras prioridades. O sistema de arte do ktāwanō [não-indígena] é que é muito conectado com o mercado. Nosso objetivo com nossos objetos é criar uma circulação de peças que não seja só ligada à ideia de mercado, mas ligada ao fortalecimento das relações [...] comunitárias. A minha prática com a cerâmica desde o início teve como principal objetivo a circulação das peças dentro da aldeia. Nossos objetos podem ser adquiridos, mas não é só a venda que nos interessa. O que mais nos interessa são o envolvimento, os encontros, as trocas e as relações comunitárias. Não temos intenções de explorar toda a matéria prima e ganhar muito dinheiro com isso ignorando as gerações que virão depois da nossa. Nossas maiores prioridades são garantir a permanência dessas práticas, a circulação dos nossos objetos dentro da dazakru [aldeia] e o fortalecimento da nossa cultura. Embora seja nossa arte, também, uma possibilidade de geração de renda para waîtē akwē [meu povo], temos que ser cuidadosos ao lidar com essa questão para não causar impactos ambientais, sociais, espirituais e psicológicos.

O(A) artista indígena não é apenas artista, ele(a) é uma pessoa com vínculos na comunidade e se envolve com todas as práticas do seu povo. Ele(a) é agricultor(a), professor(a), pajé, líder comunitário(a), caçador, parteira, nchtari [mãe] ou mamang [pai] de família, ou seja, é alguém com modo cosmológico conectado(a) com a natureza e com o seu povo. E a nossa arte não deve isolar o(a) artista indígena dessas relações e sim, ao contrário disso, ela deve fortalecê-lo(a) nessas outras práticas comunitárias. E é por isso muitas vezes ele(a) não é compreendido(a) pelo sistema da arte do ktāwanō [não-indígena].

É importante ressaltar que a nossa arte é uma arte recebida dos antepassados e representa um conhecimento coletivo, ancestral e espiritual. O artista não é o único proprietário do conhecimento, pois são saberes que pertencem ao seu povo. São conhecimentos que o povo recebeu dos encantados. Muito deles foram recebidos observando a natureza, os animais, as plantas, durante os sonhos ou durante os rituais e são compartilhados entre gerações.

Meus mestres não assinavam suas peças, porém elas já carregavam uma assinatura coletiva imbuída nas técnicas, nos materiais, nos modos cosmológicos ou nos detalhes empregados em sua elaboração e que as diferenciam das dos outros parentes [indígenas]. Em nossa concepção, elas já são assinadas com as marcas do waîtē akwē Huminixã [meu povo Xakriabá]. E essas marcas já as caracterizam (Xakriabá, 2022. p.59-60).

⁴ Referência a: NORDENSKIÖLD, E. "The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings" (*Comparative Ethnographical Studies*, 2), Göteborg, 1920.

Esses objetos e corpos registram e guardam conhecimentos e muitas histórias do meu povo. Tanto a panela do preparo da comida para as festas, do cozimento do sabão e do preparo do azeite para o uso da parteira, quanto o pote, o cachimbo e vários outros objetos são exemplos de outros modos de registrar conhecimentos que também despertam nas pessoas o interesse pelas práticas ancestrais. Foi o que me despertou e que continua me despertando (Xakriabá, 2022. p.31).

Já a ceramista e pesquisadora Mariana Silva, diz:

O que significa usar o “tradicional” para nomear um tipo de prática cerâmica? Em primeiro lugar podemos pensar que perdemos o fio da meada para nomearmos com a delicadeza da especificidade esta e aquela prática diretamente relacionada a um determinado grupo social ou etnia. Resultado de séculos de epistemicídios, apagamentos, substituições. Depois, podemos pensar que é uma maneira de trazer a atenção para uma prática que não busca responder a ideias fechadas sobre o que é uma prática cerâmica “de qualidade” em pleno século XXI. Pessoalmente, uso para honrar o caminho que me traz como artista artesã e educadora até aqui. Para dizer que “primitivo”, “rudimentar”, “alternativo” são nomes coloniais que nos deram, mas que em nada tem a ver com a nossa prática que é, na realidade, consoante com a Terra (Silva, @euvimdpote, 10 de novembro de 2023).

Assim, embora a palavra “tradição” seja bastante utilizada ainda hoje por ceramistas indígenas ou populares contemporâneos, as Tradições arqueológicas, que, de alguma forma remetem a isso, são, de fato, outra coisa. Constituem categorias científicas ocidentais, criadas na intenção de organizar didaticamente quadros tecnológico-temporais compostos pela diversidade de cerâmicas produzidas por povos ancestrais dos indígenas atuais, não necessariamente vinculadas a contextos étnicos identificados ou identificáveis.

Aliás, é um assunto bastante polêmico no meio arqueológico o estabelecimento de relações entre vestígios arqueológicos e etnias (povos indígenas identificados ou “nomeados” após a colonização e subsequentemente). Muitos arqueólogos criticam, rejeitam ou mesmo fogem dessa possibilidade, argumentando que, procurar traçar uma “genealogia” de vestígios de povos ancestrais passando por populações indígenas contatadas no processo de colonização até chegar aos indígenas contemporâneos seria uma operação que daria uma falsa imagem de estabilidade a uma situação que foi extremamente mutável e diversa ao longo dos séculos ou milênios. Concordo plenamente com essa argumentação dos arqueólogos, porém, como tratarei aqui de um recorte espacial específico e de um período imediatamente anterior e posterior à colonização, época de intensos movimentos, contatos e trocas culturais, não me furtarei ao “vício do historiador”, à tentativa de projetar possíveis “genealogias” que ligam corpos cerâmicos arqueológicos a etnias presentes nas narrativas documentais históricas, recorrendo até mesmo a algumas referências contemporâneas orais, filmicas e escritas produzidas por autores indígenas e

não-indígenas. Mantendo algum cuidado, creio que é possível “ousar” um pouco nesse sentido.

Mas cabem aqui algumas ressalvas importantes. É verdade que, na História Indígena da América, muitas vezes a Tradição cerâmica arqueológica acabou por nomear determinados povos ou culturas, uma vez que os objetos de cerâmica ou seus vestígios foram o principal documento que restou desses povos. Então, por exemplo, se alguém encontrasse cerâmica do tipo Mochica em algum local, logo deduziria que estaria pisando num território dos Mochicas. Ou, no mínimo, estaria numa zona de influência da “cultura Moche”. Logo, a cerâmica foi e ainda é utilizada como “documento diagnóstico” no mapeamento de territórios de culturas e/ou etnias ancestrais. Outras vezes os troncos linguísticos e suas variantes foram o elemento determinante nesses mapeamentos. Porém, nesses casos, foi necessário ter havido um conhecimento mínimo em relação às línguas indígenas, possível somente através do contato direto com representantes vivos das etnias indígenas, uma vez que, com raras exceções, essas línguas não ficaram registradas em grafismos ou formas escritas. Há ainda muitos outros casos em que elementos da geografia local é que denominaram povos indígenas, de modo análogo à maneira como nós hoje nos referimos aos nativos de uma cidade ou de um estado. Assim, o “povo tapajônico” é aquele originário da bacia do Rio Tapajós em sentido mais restrito e também “amazônico” em sentido mais amplo, diante do fato de que seus vestígios estavam nessa área quando descobertos; da mesma maneira que “sanjoanense” é qualquer indivíduo que nasceu em São João del-Rei e, por isso mesmo é, ainda, “mineiro”, uma vez que esse Município se localiza no sul de Minas Gerais, além de ter sido, de fato, área de mineração no período colonial.

No Brasil, não há nenhuma padronização quanto às relações entre nomes de Tradições arqueológicas, etnias, troncos linguísticos ou regiões geográficas. Todas as situações acontecem por aqui. Há vários casos em que a Tradição arqueológica recebeu o nome de algum rio ou outro elemento geográfico da região onde foi descoberta, conforme veremos a seguir. Talvez o único caso de “afinidade genética” entre Tradição arqueológica cerâmica e tronco linguístico seja o que acontece com a “Tradição Tupiguarani” e a língua Tupi-guarani. Porém, muitas vezes os nomes das Tradições arqueológicas podem confundir mais que esclarecer... Essa é a situação da cerâmica do Brasil central, que foi descrita pelo menos três vezes, separadamente, por grupos diferentes de pesquisadores e recebeu três nomes distintos – todos ainda utilizados. Embora, hoje em dia, se aceite com algum consenso que os autores de todas essas cerâmicas possam ser os ancestrais dos

diversos povos falantes do tronco linguístico Macro-Jê, não houve uma unificação da nomenclatura arqueológica, em função de alguns elementos ou variantes técnico-formais das peças de cerâmica analisadas em cada região pesquisada. Apesar da muito provável “genealogia” linguística comum aos povos ceramistas do Brasil central, muitas vezes eles são identificados, principalmente pelos arqueólogos, pelos diferentes nomes de Tradições cerâmicas: “Os Aratu”, “Os Sapucaí”, “Os Uru”, “Os Aratu-Sapucaí” ou “Os Una”. Esses “povos”, na prática, não existem. Esses nomes não correspondem a etnias ou sub-etnias. São apenas denominações científicas de conjuntos tecnológicos, propostas por arqueólogos, para se referir a cerâmicas arqueológicas produzidas por diferentes povos que teriam em comum o uso da língua Jê e suas variantes. Porém, os nomes das Tradições cerâmicas, nesses casos, ganham um peso comparável às denominações étnicas, já que pretendem identificar com mais precisão as variações culturais locais legíveis no material analisado e nos contextos nos quais essas cerâmicas foram encontradas. Chega a ser bastante difícil se referir aos autores dessas cerâmicas sem utilizar os nomes das Tradições arqueológicas “convencionais”, pois é delicado especular sobre a quais etnias exatamente eles pertenciam e praticamente impossível saber como se autodenominavam. Lembremos ainda que, no período colonial, diversos povos de outras etnias receberam nomes em Tupi-guarani, pois os povos Tupis e Guaranis tiveram contatos mais estreitos e prolongados com os colonizadores, sendo que, nessas relações, diziam como eles próprios identificavam outras populações diferentes e esses nomes acabaram sendo perpetuados na documentação produzida durante o período colonial, nos estudos posteriores e na nossa bibliografia científica.

Diante desse panorama, infelizmente, não temos muita escolha. Adotemos, por hora, algumas convenções na intenção de construir um texto possível, para, posteriormente, tentarmos avançar em direção a informações mais precisas e condizentes com a realidade. Tendo tudo isso em vista, a seguir vamos passar rapidamente por recortes territoriais-culturais demarcados pela presença das principais (ou mais estudadas) populações ceramistas ancestrais que viveram no Brasil, começando pelas zonas mais antigamente ocupadas por povos indígenas que produziram cerâmica até alcançarmos, no interior do país, a região das minas.

Litoral Atlântico – A longuíssima faixa de territórios que bordejam os limites orientais do Brasil, banhada pelas águas do Oceano Atlântico, onde aportaram navegadores invasores europeus na “viração” entre os séculos XV-XVI do calendário ocidental cristão, muitos

milênios antes disso, constituiu roteiro de migrações e local de habitação de povos que construíram culturas muito peculiares, profundamente integradas aos ciclos e às condições dos nossos ambientes litorâneos. A riqueza cultural preservada nos seus sítios, denominados de “sambaquis”, estimulou estudos desde os primórdios da ciência brasileira e segue desafiando a imaginação de pesquisadores, mesmo daqueles que, hoje em dia, dispõem de tecnologias úteis para a “leitura” de informações em tais locais e para a análise dos vestígios de cultura material neles encontrados.

No final da década de 1990, Maria Dulce Gaspar já dizia que

Os sambaquieiros foram o grupo que deixou a maior quantidade e diversidade de testemunhos de sua permanência no território brasileiro. A expressão material de seus costumes está ainda muito bem preservada e só sofreu intensos ataques com a exploração de cal usada para a construção e com a expansão imobiliária atual. Os materiais estão bem preservados porque, diferente de alguns grupos que estavam sempre mudando de um lugar para outro ou limpando sistematicamente o local de moradia, os sambaquieiros habitavam durante muito tempo o mesmo local e tinham o hábito de acumular os restos faunísticos.

Num mesmo lugar, acumulavam conchas de moluscos, ossos de animais, especialmente peixes, mas também mamíferos, aves e répteis. Restos de caranguejos, de ouriços, sementes e coquinhos. Com esses materiais, em alguns lugares construíram morrinhos de 4m de altura e em outros chegaram a erguer verdadeiras montanhas que ultrapassam 25m de altura. Essas elevações feitas pelos pescadores-coletores-caçadores, que os arqueólogos, usando uma palavra tupi, chamam de sambaqui (tamba = mariscos e ki = amontoado), apresentam excelentes condições de preservação dos materiais arqueológicos (Gaspar, In: Tenório, 1999, p. 160).

“Os sambaquieiros consideravam os restos alimentares como material construtivo e os acumulavam, dia a dia, erguendo uma plataforma que, com o passar do tempo, mais se destacava na paisagem”, logo, essas estruturas continham “parte significativa de restos de alimentação dos seus construtores” (Gaspar, In: Tenório, 1999, p. 163), bem como vestígios de fogueiras (que evidenciam o preparo dos alimentos), além de uma variedade de artefatos inteiros ou quebrados, como pontas de ossos, lâminas de machado, quebradores de coquinhos, almofarizes e lascas de quartzo. A arqueóloga destaca:

Após já ter visitado muitos sítios e ter lido bastante sobre eles, acho que a característica mais marcante dessa cultura é, justamente, o hábito de acumular todas essas coisas. Essa é a característica que melhor diferencia esse grupo de tantos outros que também ocuparam o território brasileiro (Gaspar, In: Tenório, 1999, p. 163).

Em seguida, pondera:

É uma indicação de que o sambaqui era um local de moradia o fato de serem encontrados diferentes artefatos e conjuntos de evidências relacionadas com a

vida cotidiana. Outra indicação de que o sambaqui era local de moradia é que até hoje não foram encontrados indícios de habitação fora do sítio. Certamente eles moravam nesse local e cotidianamente acumulavam os restos de alimentação; provavelmente de tempos em tempos, nivelavam o terreno e reconstruíam suas cabanas.

Além de acumular os restos faunísticos e morar nos sambaquis, os sambaquieiros tinham o hábito de enterrar os seus mortos nesse mesmo lugar [...] (Gaspar, In: Tenório, 1999, p. 164).

Gaspar diz que uma cultura com longevidade estimada em 5 mil anos e que ocupou boa parte da costa brasileira, bem como algumas ilhas e regiões ribeirinhas (beira de grandes rios) apresenta variações regionais e temporais consideráveis, dando os seguintes exemplos que, particularmente, nos interessam aqui:

[...] De São Paulo até o Rio Grande do Sul foram encontradas belíssimas esculturas de pedra e de osso representando pássaros, aves, mamíferos e homens, além de objetos geométricos. Estas esculturas são exclusivas dessa região. No litoral da Bahia, do Maranhão, do Pará e no Baixo Amazonas, os sítios além dos materiais descritos, têm cerâmica: trata-se de pequenos vasilhames cuja pasta utilizada em sua fabricação foi temperada com concha moída (Gaspar, In: Tenório, 1999, p. 165).

Os sambaquis do Norte da Baía de Todos os Santos (Estado da Bahia), contém peças de cerâmica confeccionadas com argilas acrescidas de “fragmentos de conchas” (o que daria maior estabilidade à massa e consistência aos vasilhames) que “[...] integram um conjunto denominado tradição Mina” (Arcuri, Natalino e França. In: CCB, 2005, p. 82).

“[...] Estuda-se qual foi o destino dos pescadores-coletores-caçadores e a desestruturação do seu modo de vida parece estar relacionada com a ocupação de seu território por grupos de ceramistas” (Gaspar, In: Tenório, 1999, p. 167).

[...] há duas possibilidades, associadas à agricultura, para a desaparecimento desta população: ou esta adotou a agricultura e a cerâmica e passou para outro estilo de vida, deixando de lado a prática cultural de fazer montes e acúmulos de restos alimentares, ou a chegada dos povos tupi-guarani na região ocasionou a expulsão e/ou absorção dos sambaquieiros do litoral (Figuti, In: Tenório, 1999, p. 200).

As ocorrências de sítios arqueológicos de povos que ocuparam sucessivamente o litoral paulista (a sudoeste do Caminho velho da Estrada Real) apontam para essas hipóteses. Levy Figuti e Verônica Weslosky afirmam:

São três tipos de sítio arqueológico que ocorrem no litoral de São Paulo. Como em todo o centro-sul do País, os sambaquis aparecem em grande número e apresentam composição e tamanho variados. Acampamentos litorâneos também são freqüentes, tanto no continente como em ilhas próximas à costa. Ocorrem, ainda, aldeias e acampamentos relacionados a grupos tupi-guarani pré-históricos (Weslosky, In: Tenório, 1999, p. 190).

A Pré-História do litoral paulista se caracteriza basicamente por duas fases de ocupação: à presença inicial dos grupos de pescadores-coletores, seguiu-se a instalação de grupos horticultores ceramistas tupi-guarani, que aí permaneceram até a chegada dos portugueses (Figuti, In: Tenório, 1999, p. 198).

Já sobre a decadência da cultura sambaquieira e a ocupação da costa do atual estado do Rio de Janeiro e do Vale do Rio Paraíba do Sul por grupos indígenas de origem tupi-guarani, diz a arqueóloga Angela Buarque:

[...] Nestas duas áreas coincidem as narrativas dos cronistas quanto à forte densidade populacional, com a existência de sítios arqueológicos relacionados às tribos tupinambá. [...] Uma datação de carbono 14, conseguida a partir de uma amostra de carvão, para a aldeia tupinambá do Morro Grande, deu um resultado de 1.740 [a] 90 anos AP⁵. Esta datação coincide com as últimas manifestações dos pescadores-coletores-caçadores, ocupantes dos sambaquis no Estado do Rio de Janeiro, podendo ser um indicador de que o desaparecimento destes esteve diretamente ligado à presença de um grupo social com formas mais complexas de organização (Buarque, 1996⁶). Na região de Guaratiba, também é bem consistente a presença deste grupo ceramista, constatada a partir de um conjunto de sítios cuja ocupação teria se iniciado por volta de 1.600 anos atrás (Dias, 1994/95, p. 125⁷). A cerâmica pode ser encontrada nas últimas camadas de ocupação dos sambaquis, sem que se registre qualquer alteração no conteúdo do sítio, e pode ter sido resultado de troca entre seus habitantes e tribos horticultoras e ceramistas (Buarque, In: Tenório, 1999, p. 312).

Também Lina Maria Kneip, em pesquisa sobre os sambaquis do litoral carioca diz que, nos sítios de pescadores-coletores-caçadores identificados em Saquarema (entre o Rio de Janeiro e Cabo Frio, a leste do Caminho Novo) encontra-se “uma cerâmica simples de função utilitária” nos níveis de ocupação mais recentes.

[...] Quanto aos sítios de grupos horticultores-ceramistas, totalmente destruídos pela retirada de areia branca para obras, foi possível identificar a presença de cerâmica simples, pintada, corrugada, escovada e entalhada, oito formas de vasilhames com tigelas e vasos de função utilitária e cerimonial (Kneip, In: Tenório, 1999, p. 224-225).

– indícios materiais da cultural de povos tupi-guarani, sendo que essa cerâmica estava presente da camada mais superficial de alguns dos sítios (“camada I dos Sambaquis do Moa e da Pontinha”, de acordo com Kneip, In: Tenório, 1999, p. 224), evidenciando ocupação mais recente.

Maria Cristina Tenório, levanta outra hipótese para o desaparecimento da cultura sambaquieira em trabalho sobre um povo litorâneo que ocupou a baía de Ilha

⁵ “Beta-84333. Datação que indica que, pelo ano 210 de nossa era, os tupinambá estavam presentes nessa faixa do litoral brasileiro” – nota da autora (BUARQUE, In: TENÓRIO, 1999, p. 319).

⁶ Referência a: BUARQUE, A. *El espacio habitacional en la Aldea de Morro Grande*, SIMPOSIO ARQUEOLOGIA DE LAS TIERRAS BAJAS. República Oriental del Uruguay, 1996.

⁷ Referência a: DIAS, Jr. O. F. Considerações a respeito dos modelos de difusão da cerâmica tupi-guarani no Brasil. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, SAB, v. 2/8, p. 113-132. 1994/95.

Grande (zona que fica entre os trechos iniciais do Caminho Velho e do Caminho Novo da Estrada Real), que se dedicava à fabricação de machados de pedra associados à confecção de canoas e a uma economia alimentar baseada na pesca de grandes peixes e na coleta de moluscos. Apesar de destacar que não é possível dizer exatamente quando a região foi abandonada pelos povos dos sambaquis, a arqueóloga coloca:

[...] Sabemos que deve ter sido muito antes da chegada dos portugueses, pois não existem relatos de cronistas que informem sobre grupos que teriam deixado este tipo de vestígio arqueológico. Também ainda não sabemos porque essas pessoas teriam abandonado um ambiente tão propício à vida. Embora tenhamos encontrado um pote quebrado de características tupi, na superfície do sítio, não podemos afirmar se esse grupo teria expulsado os habitantes do Ilhote Leste. Acreditamos que não, uma vez que não dispomos de evidências que indiquem contato intenso. No entanto, a grande incidência de enterramentos nos últimos momentos de ocupação do sítio, tanto de adultos como de crianças, nos permite levantar a hipótese da existência de epidemias. As fortes alterações ósseas encontradas nos esqueletos, que podem ser relacionadas a doenças inflamatórias, corroboram esta hipótese (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 243-245).

Além das culturas litorâneas, hoje conhecemos importantes sambaquis descobertos também em zonas de águas doces, ao longo do curso dos grandes rios amazônicos e na ilha de Marajó, sobre os quais falaremos brevemente no próximo tópico.

Amazônia – A maior floresta tropical do planeta, que hoje ocupa o Centro-Norte da América do Sul e espalha sua umidade para todo o continente pelo ar, através dos “rios voadores” de vapor d’água liberado por ela na atmosfera, contribuindo com a estabilidade climática mundial, guarda, em si mesma, impactos “positivos” e vestígios de grupos indígenas que ali já viveram desde vários milênios antes da chegada dos conquistadores europeus. Estes últimos, quando alcançaram a região, encontraram sociedades que já sofriam as consequências de epidemias de vírus trazidos nos próprios corpos dos invasores, que atingiram povos indígenas amazônicos através das migrações de outros grupos indígenas para a área, fugidos dos violentos movimentos de ocupação dos colonos que penetravam da costa atlântica para o interior do atual território brasileiro. Assim, os indígenas que vivem na Amazônia, falantes dos troncos linguísticos tupi, caribe, aruaque, pano e tucano, foram vistos pelos colonizadores como culturas decadentes, “à sombra do Inca” (conforme coloca Carlos Fausto, em *Os índios antes do Brasil*, 2000), imediatamente marginais em relação à aparente “opulência” da sociedade incaica andina.

Essa visão, herdada da colonização, não reflete a realidade extremamente diversa e rica das populações indígenas amazônicas ao longo dos tempos. “A presença humana na Amazônia é tão antiga quanto em outras áreas da América do Sul, pelo menos

no que se refere à época de transição entre o Pleistoceno e o Holoceno, ao redor de 12 mil anos atrás” (Neves, 2022, p. 55). Atualmente argumenta-se que o manejo ambiental dessa imensa área pelas populações indígenas que ali se territorializaram e se sucederam teria sido fundamental para que a hileia se expandisse ao ponto de se tornar a imensidão verde que vemos ainda hoje, uma vez que, com exceção das áreas de várzeas dos rios e outros cursos d’água, os solos de toda essa região são, originalmente, bastante arenosos, pobres e ácidos. Ou seja, falando muito explicitamente: foram os indígenas que “plantaram” a Amazônia ou, no mínimo, agiram continuamente no sentido de multiplicar o “potencial de vida” local. Nesse processo de longa duração, criaram solos antrópicos de “terra preta” considerados os mais férteis do mundo e que hoje são estudados até mesmo em função da sua aplicação/replicação em outras zonas de produção agrícola, especialmente em projetos de agricultura sintrópica ou agrofloresta. No livro *Sob os tempos do equinócio – Oito mil anos de história da Amazônia Central* (2022), o arqueólogo Eduardo Góes Neves narra rapidamente o processo milenar da instalação de aldeias indígenas que produziram os sítios de terra preta e que, por sua vez, teriam dado origem à própria Amazônia:

[...] A produção de lixo orgânico, como restos de carvão, ossos de animais, sementes, folhas etc., lentamente depositado no fundo das casas, promoveu mudanças paulatinas na coloração e na composição química do solo, que aos poucos ia escurecendo e adquirindo um pH menos ácido. Imaginemos que essa comunidade foi ocupada durante dois séculos e que, ao longo do processo de ocupação, novos aterros foram sendo construídos, casas foram reconstruídas e mais lixo foi depositado.

Um belo dia, por alguma razão desconhecida, a aldeia é abandonada e, quase instantaneamente, o mato começa a crescer nos locais anteriormente dedicados a habitação e trânsito. Frutificam algumas das sementes jogadas nos quintais das casas, continuam crescendo as árvores plantadas pelos antigos moradores e aos poucos uma espessa mata de capoeira se forma, recobrendo objetos abandonados na superfície. Esses objetos, se feitos de palha, pluma ou madeira, vão aos poucos apodrecendo, enquanto os de cerâmica ou pedra podem até se quebrar, mas dificilmente vão se decompor. As casas vão caindo e, sobre elas, brotam árvores. Animais abrem suas covas em meio ao solo escuro e, eventualmente, moradores de outros locais visitam a capoeira para coletar frutas ou caçar. Como não é incomum, é possível que o local venha a ser reocupado mais de uma vez e, eventualmente, que alguma cidade surja ali também. Afinal, nada mais frequente na Amazônia que cidades modernas se desenvolvam sobre sítios arqueológicos.

Após essa longa história chegam, por fim, as arqueólogas e os arqueólogos, e o que encontram está longe de ser um registro preciso do que ocorreu ali no passado. Assim, ao contrário de seus colegas da etnografia, que podem observar diretamente e registrar em detalhes as atividades e seus significados em comunidades ocupadas em tempos e lugares determinados, arqueólogas e arqueólogos normalmente se defrontam com contextos repletos de ruídos, aos quais tentam impor algum sentido, como se estivessem lendo um livro velho sem capa, com páginas arrancadas e nem sempre numeradas, cheias de anotações e rabiscos, cuja ordem se foi alterando com o tempo. Talvez daí decorra o que o arqueólogo Lewis Binford denominou “premissa de Pompeia”: a ideia de que o sítio arqueológico de Pompeia é tão famoso justamente por ser único, por trazer uma espécie de instantâneo da cidade à época da erupção do Vesúvio. Casos

como esse são raríssimos em arqueologia. Arqueólogas e arqueólogos não fazem paleoetnografia; sua contribuição vem muito mais da capacidade, oferecida pelo registro arqueológico, de entender a história de longa duração, às vezes por centenas ou milhares de anos. Trata-se, enfim, de uma maneira específica de lidar com o tempo e seus ritmos (Neves, 2022, p. 20-21).

Conforme já dissemos reiteradamente, a cerâmica é um dos “documentos” mais abundantes e importantes encontrados nos sítios arqueológicos, a partir dos quais podemos tentar fazer uma “leitura” da História de longa duração dos povos indígenas. E, é justamente na Amazônia que temos alguns dos nossos sítios cerâmicos mais antigos conhecidos, instalados em contextos bastante específicos.

[...] Tais cerâmicas, com datas que chegam a cerca de 7 mil anos no sambaqui fluvial de Taperinha, perto de Santarém, e a 5500 anos nos sambaquis do litoral paraense, estão entre as mais antigas do continente americano, mais antigas certamente que as mais antigas cerâmicas das terras altas, atestando que a Amazônia foi um centro independente de inovação cultural no passado [...]. O tamanho relativamente pequeno desses vasos antigos indica [...] que a função dessas primeiras cerâmicas era mais de servir líquidos, provavelmente bebidas fermentadas, que de processamento e armazenamento de comida (Neves, 2022, p. 186).

O registro arqueológico aponta que a produção dessa “cerâmica antiga” teria sido abandonada e outras populações também produtoras de cerâmica teriam (re)ocupado essas regiões alguns milênios depois, especialmente no caso de Santarém.

Quando falamos, hoje, em Cerâmica Santarém ou Tapajônica, estamos utilizando nomes empregados para denominar o mesmo “estilo” de peças, produzidas por povos tapajônicos mais recentes que aqueles dos sambaquis fluviais de Taperinha, porém também encontradas primeiramente na região da atual cidade de Santarém (Pará), localizada na junção dos rios Tapajós e Amazonas. Portanto, há indícios arqueológicos de alta densidade demográfica “pré-histórica” na área, que deve ter sido densamente ocupada por diversos povos que ali viveram ao longo de vários milênios e produziram vasos, estatuetas, tigelas, cachimbos, e outras peças de cerâmica com características muito peculiares.

A cerâmica de Santarém tem uma decoração bastante complexa, pois além da pintura e dos desenhos apresenta ornamentos em relevo com figuras de seres humanos ou animais. Um dos recursos ornamentais que mais chamam a atenção é a presença de cariátides, isto é, de figuras humanas que sustentam a parte superior de um vaso, simbolizando a posição do homem como intermediário entre a esfera celestial e sagrada e o mundo terreno. A cerâmica tapajônica, ricamente decorada com elementos em relevo, perdurou até a chegada e o estabelecimento dos colonizadores portugueses na região, isto é, até o século XVII (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 83).



Vaso de Gargalo (à esquerda) e vaso de cariátides (à direita). Peças de Cerâmica Santarém/Tapajônica (c. 900 d.C. -contato). Respectivamente, Museu Nacional/UFRJ e Museu de Arqueologia e Etnologia/USP – Brasil. Fonte das imagens: CCBB, 2005, p. 97 e 100

A cerâmica Konduri, diferente da de Santarém, embora procedente da mesma região tapajônica e do mesmo período (aproximadamente do ano 1000 d.C.), foi identificada a partir de estudos feitos na década de 1950. Trata-se de um estilo “[...] caracterizado sobretudo por uma decoração plástica na qual se destacam a abundância de incisões retilíneas, a ornamentação com ponteados, a presença de vasos tripódes e a pintura facilmente removível (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 85).

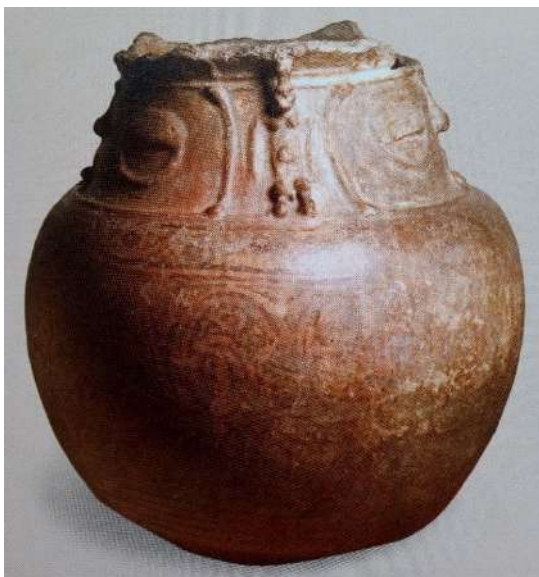
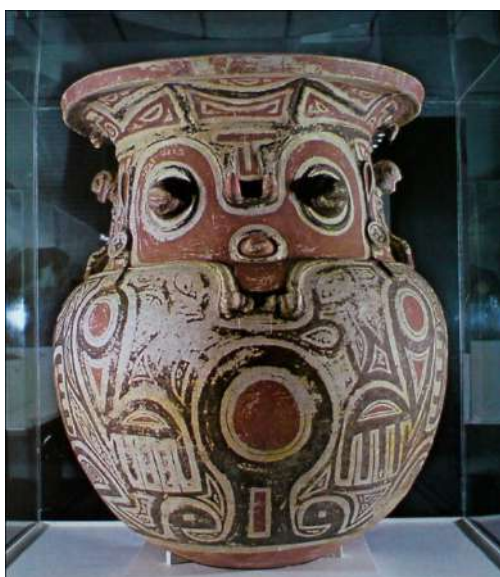
A cerâmica Marajoara, provavelmente o “estilo” de cerâmica “brasileira” mais amplamente conhecido pelos admiradores dessa arte, provém de Marajó – ilha fluviomarítima que integra o atual Estado do Pará, situada na foz do rio Amazonas, tendo sua porção Nordeste banhada pelo Atlântico. Toda a região de Marajó

“[...] vem sendo ocupada por grupos humanos desde aproximadamente 1100 a.C., e nos mais de dois milênios de ocupação pré-cabralina foi habitada, sucessiva ou contemporaneamente, por diversos povos. De acordo com estudos arqueológicos recentes, a longa ocupação da ilha pode ser dividida em cinco fases, sendo que a fase marajoara, da qual procedem os vestígios mais complexos, é a quarta na sequência (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 84).

A fase marajoara, caracterizada pela policromia (uso abundante de engobes coloridos dispostos em grafismos complexos na superfície das peças) conjugada com grafismos produzidos por incisão e/ou excisão e apliques modelados de figuras antropozoomorfas, passou por um lento e constante declínio até desaparecer por volta de 1.300 d.C.. A cultura praticante dessa tradição pode ter sido expulsa, dizimada ou absorvida por outros povos que ocuparam a Ilha de Marajó antes da chegada dos colonizadores europeus às Américas.

As peças de cerâmica encontradas em Marajó – urnas, vasos, tigelas, travessas, pratos, bancos, estatuetas, adornos e até tangas, constituem a categoria de vestígio mais abundante que se preservou das culturas locais, desafiando os arqueólogos a explicar precisamente os usos desse vasto conjunto cerâmico.

[...] Os objetos em cerâmica podem ser divididos entre vasos de uso doméstico e vasos de uso cerimonial e funerário. Os primeiros são mais simples e geralmente não apresentam a superfície decorada. Já os vasos cerimoniais possuem decoração elaborada, resultante da pintura bicromática ou policromática de desenhos feitos com incisões na cerâmica e de desenhos em relevo (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 84).



Urnas de cerâmica marajoara policromada, contendo elementos antrozoomórficos em toda a superfície. Museu Emilio Goeldi (à esquerda) e Museu Nacional/UFRJ. Fonte da imagem: CCBB, 2005, p. 106



Vaso (coleção particular) e tangas de cerâmica marajoara policromadas (Museu Nacional/UFRJ). Fonte da imagem: CCBB, 2005, p. 107

Na região entre os rios Negro e Solimões, foram identificados vestígios arqueológicos datados entre 1.000 e 1.500 d.C., atribuídos à “cultura Guarita”.

[...] Da extensa coleção de cerâmicas guarita, uma parte significativa, descrita como cerâmica fina policromada, surgiu de escavações realizadas na área central do sítio Açutuba. Já a cerâmica que aparentemente se destinava a usos mais corriqueiros foi encontrada em toda a extensão do sítio, sugerindo uma distribuição diferenciada dos dois tipos de produtos. A cerâmica fina provavelmente se destinava a fins cerimoniais ou circulava de maneira mais restrita entre os membros de uma suposta elite.

O sítio de Açutuba localiza-se, como diversos outros, numa região de terra preta, a qual vem sendo considerada por alguns arqueólogos como resultante da deposição de dejetos pelo homem durante um longo período. Essa hipótese contraria o que se pensava antes, isto é, que se tratava de uma formação natural procurada pelo homem para a habitação por sua fertilidade (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 85).



Urna funerária Guarita (c. 1000 d.C. – contato). Museu Nacional/UFRJ.
Fonte da imagem: CCBB, 2005, p. 276

Na bacia do Rio Maracá, afluente do Amazonas, que drena o território do atual estado do Amapá, foram descobertas, no final do século XIX, grandes urnas dispostas “ritualisticamente” em semicírculo dentro de cavernas naturais. Esse conjunto funerário passou a ser conhecido como Tradição Maracá.

Entre as urnas maracá, destacam-se dois tipos principais: as zoomorfas e as antropomorfas que quase sempre apresentam figuras humanas sentadas sobre pequenos tronos e tampas em forma de cabeças. De modo geral, as urnas maracá apresentam vestígios de pigmentação ocre, preta, branca ou vermelha. Os motivos decorativos variam entre linhas contínuas e em forma de losango, formando padrões que remetem a motivos de pintura corporal e de cestaria recorrentes entre os povos amazônicos. A própria morfologia das urnas maracá, bastante similar a outros estilos, como das cerâmicas guarita e aristé, é o principal testemunho de sua relação com as demais culturas do Baixo Amazonas. O padrão de enterramento e o contexto arqueológico em que as urnas maracá foram encontradas são igualmente fatores que demonstram uma rede político-cultural e de intercâmbios mais ampla, característica das Terras Baixas (Arcuri, Natalino e França. In: CCBB, 2005, p. 85-86).



Urna antropomorfa Maracá (à esquerda) e tampa-cabeça de urna funerária Maracá (à direita). Museu nacional/UFRJ. Fonte das imagens: CCBB, 2005, p. 85 e 276, respectivamente

É impossível dar conta, aqui, de toda a diversidade da cerâmica indígena amazônica, bem como de revisitar a imensa bibliografia que trata desse tema, espalhada entre livros, artigos, arquivos e outras produções dos mais diversos pesquisadores que vem estudando essas expressões indígenas em argila há mais de um século. Conforme já dissemos em relação às cerâmicas de outros povos americanos, uma boa estratégia para acessar panoramas regionais que tratem das “nossas” cerâmicas indígenas é procurar por capítulos específicos sobre elas em obras mais gerais acerca da arqueologia no Brasil

(como nas duas versões de *Arqueologia Brasileira*, de André Prous, publicadas em 1992 e 2019), em catálogos de exposições ou publicações sobre acervos de Museus e outras instituições de pesquisa, principalmente quando esses trabalhos são elaborados por arqueólogos, antropólogos e historiadores. Nesse sentido, para conhecer muito mais profundamente as tradições ceramistas amazônicas, um bom caminho é recorrer a obras como *Cerâmica Arqueológica da Amazônia – vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP* (2002), da historiadora e arqueóloga Denise M. C. Gomes, entre outras publicações mais recentes que não param de ampliar ainda mais o conhecimento sobre essa temática.

Aqui, para o nosso trabalho, nos interessam, particularmente, algumas referências tecnológicas e elaborações teóricas extraídas de estudos sobre cerâmicas amazônicas que podem se relacionar às cerâmicas pesquisadas diretamente por nós no centro-sudeste brasileiro. Através desses estudos sabemos, por exemplo, que é muito típica a presença de determinados “temperos” ou elementos antiplásticos adicionados às massas argilosas utilizadas pelos diversos povos ceramistas amazônicos, como o “Cauixi”, feito a partir de espículas de esponjas de água doce (estruturas pontiagudas que integram os esqueletos desses seres, compostas de sílica ou carbonato de cálcio) e o “Cariapé”, material de origem vegetal rico em fibras silificadas (“cristais de sílica”) residuais das cinzas das cascas de árvores do gênero *Licania* (família *Chrysobalanaceae*). Esses materiais silicosos de procedência orgânica eram misturados às argilas no intuito de proporcionar menor maleabilidade (reduzindo a deformação ou “empenamento” das paredes das peças), maior resistência mecânica e tolerância a choques térmicos, permitindo que as panelas produzidas com essa massa suportassem o uso de fogo diretamente sobre suas superfícies⁸.

A presença de Cauixi e/ou Cariapé na pasta cerâmica de vasilhas indígenas encontradas em áreas distantes da Amazônia pode remeter a algum tipo de contato cultural ou influência técnica amazônica estendida a outras zonas, embora não se possa descartar “descobertas” de antiplásticos “orgânicos” semelhantes em outras regiões. Da mesma forma, a ausência desses “temperos” nas cerâmicas costuma ser interpretada como um distanciamento em relação às culturas amazônicas. Falaremos um pouco mais sobre isso no próximo tópico.

⁸ Ver: CARNEIRO, Robet L. "Cariapé". *Revista de Arqueologia*. Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB. V.22 n.1, 2009. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/258>> Acesso em: 29 jan. 2026.

Pindorama (Brasil) – Em dúvida quanto ao recorte mais adequado, que correspondesse ao território ocupado pela Tradição Tupiguarani, resolvi adotar, para especificá-lo, o nome “Pindorama” – termo que, conforme já dissemos, é originário de uma expressão da língua Tupi-guarani que une as palavras *pindó* (palmeira/pindoba) e *retama* (região, terra), podendo ser traduzido mais genericamente como “terra das palmeiras”, “lugar das palmeiras”, e, mais especificamente, como “lugar dos buritis” (conforme Jecupé, 1998, p.33) ou “espetáculo das palmeiras” (esse último nome influenciado por um pensamento “mítico” particularmente presente, ainda hoje, entre os povos Guaraní, que remete a um lugar paradisíaco, livre de males). Apesar da origem da palavra no Tupi-guarani, “Pindorama” é considerado “o nome ancestral do Brasil”, e hoje vem sendo usado por diversos povos e culturas indígenas daqui para definir a terra natal e até por povos indígenas de outros países americanos, para designar o “Brasil indígena”.

Estou aqui, então, recorrendo ao nome “Pindorama” para me referir ao amplíssimo território percorrido e ocupado pelos povos indígenas praticantes da Tradição Tupiguarani e, ao mesmo tempo, falantes do tronco linguístico Tupi-guarani. Esse “território pindorâmico” – o Brasil ancestral dos Tupis-Guaranis, embora seja extremamente fracionado, corresponde a praticamente todo o nosso país, extrapolando, inclusive, nossa fronteira nacional a oeste, chegando ao sopé dos Andes. Em toda essa área, a cerâmica Tupiguarani

[...] representa o testemunho de um povo que colonizou nosso território em tal extensão geográfica, que se constitui uma das maiores sagas humanas, comparáveis às grandes migrações historiadas no Velho mundo. Acrescente-se que por onde passaram deixaram vestígios identificadores, tanto no acervo materializado, quanto na difusão de idéias e técnicas que – de povo para povo, e de geração para geração – chegaram ao nosso cotidiano e persistem ainda hoje entre nós (Dias e Panachuk In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 92).

Apesar da amplitude territorial das migrações e ocupações empreendidas por esses povos, há elementos em comum que podem ser interpretados como singularidades unificantes em relação a povos de outras origens culturais/linguísticas. A começar pela “homologia” entre sua “cultura cerâmica” – a Tradição Tupiguarani (sem hífen), e sua língua Tupi-guarani (com hífen). Esse, talvez, seja o caso mais emblemático de relação visível entre uma Tradição cerâmica e um tronco linguístico indígenas existentes no território brasileiro, ainda mais se considerarmos o tamanho agigantado dos espaços percorridos e ocupados pelos povos filiados a essa Tradição e língua.

Assim, a Tradição Tupiguarani, identifica

[...] populações horticultoras pré-históricas, com bastante homogeneidade cultural e lingüística, que habitavam a vasta faixa litorânea quando os portugueses aqui chegaram. Seus representantes faziam uma cerâmica policrômica, com decoração geométrica, e, ao que indicam as pesquisas até então desenvolvidas, são ancestrais das tribos históricas tupinambá (litoral Nordeste e Central) e guarani (bacia do Paraná, litoral sul até a Argentina). Apesar da dificuldade para estabelecer ligações entre as manifestações arqueológicas e lingüísticas relativas a essa Tradição, há um consenso entre os estudiosos em aceitar a associação do grupo ceramista com os falantes da língua tupi-guarani⁹ (Dias, 1994/95, p. 117¹⁰) (Buarque, In: Tenório, 1999, p. 307).

Tida como uma tradição “panbrasileira”, a cerâmica Tupiguarani é amplamente encontrada em sítios arqueológicos dentro de, praticamente, todo o nosso território.

Deve-se considerar, no entanto que aqui se repete [...], como um dos padrões básicos de sua adaptação, a manutenção de suas características peculiares, de tal forma notáveis que facilmente torna identificável o acervo a ela vinculada, seja na morfologia do vasilhame, sua decoração e características tecnológicas de fabrico. Isto é tanto mais notável quando se constata que, ainda mais do que a Tradição Aratu-Sapucaí, os povos que a identificam se alojaram nos mais diferenciados meio-ambientes, peculiaridades geográficas e padrões de assentamento. Como já foi dito no passado, em qualquer local passível de plantio da mandioca, pode-se registrar sítios a ela vinculados (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.101).

Ou seja, parece que a domesticação e o domínio do cultivo da mandioca – planta alimentícia tropical altamente produtiva, fonte de sustento nutricional/energético e de “fácil” propagação e cultivo (adaptável a uma grande diversidade de ambientes), teria sido o elemento-chave que possibilitou a expansão populacional e territorial dos Tupis-Guaranis, juntamente com o estabelecimento de rotas de migração tanto pela margem litorânea, quanto, para o interior, pelo curso de grandes rios de águas doces do Brasil. Dessa forma, além da proximidade com fontes abundantes de água, essa “cultura de deslocamento” dos Tupis-Guaranis garantia acesso aos territórios amplos e em geral, mais férteis, que compõem as margens e o entorno de mananciais de água. Em contrapartida,

[...] certos setores ou compartimentos geográficos-ambientais parecem não atrair a sua atenção, sendo este grupo raro nas regiões das serras mais altas, ou nos locais onde o cultivo da mandioca seria dificultado por fatores naturais (Dias e Panachuk In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 92).

A origem primordial desses povos “guerreiros e expansionistas”, que “encontravam-se em plena fase de conquista de terra, num processo iniciado centenas de

⁹ “Utilizamos o termo tupi-guarani para a língua geral falada na costa brasileira, por ocasião da chegada dos portugueses. Já a palavra Tupiguarani, grafada sem o hífen, é reservada para denominar a tradição cerâmica, associada ao mesmo grupo lingüístico” – nota da autora (BUARQUE, In: TENÓRIO, 1999, p. 319).

¹⁰ Referência a: DIAS, Jr. O. F. Considerações a respeito dos modelos de difusão da cerâmica tupi-guarani no Brasil. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, SAB, v. 2/8, 1994/95, p. 114-132.

anos antes” (Dias e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 92) da chegada dos portugueses à costa brasileira, já foi amplamente debatida desde fins do século XIX por naturalistas, cronistas e cientistas de vários campos do saber, e, “no geral, é hoje aceita como amazônica; mas ainda se discute os caminhos de sua grande migração (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.101). Esse surgimento dos Tupis-Guaranis na Amazônia é sustentado por alguns fatores dispersos em pesquisas das mais diversas áreas científicas, tais como: (1) a linguística, mais especificamente a glotocronologia (que investiga o lugar e a época de surgimento de uma determinada língua, bem como os momentos e cenários nos quais duas ou mais línguas se separaram a partir de uma língua originária comum), uma vez que a Amazônia é a área onde há o maior número de variantes do idioma Tupi-guarani; (2) a engenharia genética humana, através do mapeamento de genes isolados de restos mortais e a antropologia física, que analisa conformações ósseas e a denticção de corpos humanos – ambas procurando pressupor ou descartar “parentescos” entre as populações estudadas; (3) a agronomia, que tem reafirmado que a Amazônia constituiu a região onde a mandioca foi domesticada e se tornou fonte alimentar essencial para os Tupis-Guaranis; e (4) a arqueologia através da análise de toda sorte de dados da cultura material presentes nos sítios arqueológicos visando compor panoramas espaciais, temporais e culturais locais. Foram os arqueólogos que identificaram, na Amazônia, zonas de surgimento da cerâmica policromada, “decorada” com engobes produzidos a partir de argilas e minerais de diversas cores, aplicados sobre as peças na forma de grafismos, formas e figuras expressivas – uma característica presente na Tradição Tupiguarani, compartilhada com Tradições amazônicas como a Marajoara e a Tapajônica, entre outras.

Quanto ao mapeamento específico da origem da cerâmica Tupiguarani na Amazônia e sua “migração” de lá para todo o Brasil, concordo com O. Dias sobre algumas questões a ser (re)pensadas:

O mais interessante nas principais propostas a respeito dos caminhos seguidos, é que não consideram de importância o fato de não ter se preservado nos povos da tradição [Tupiguarani] o costume de adicionar qualquer daqueles tipos clássicos de tempero amazônico, o cauxi e/ou o cariapé em sua cerâmica, apesar de ter conservado elementos da policromia. Mas é também justo destacar que mesmo esta, a decoração pintada, de tal forma lhe é peculiar, que não permite confundir seus padrões com aqueles de quaisquer cerâmicas amazônicas vinculadas às fases Policrômicas. Se por um lado, no entanto, se entende que tal fato se deve ao largo tempo decorrido desde os inícios de sua migração conquistadora, tempo suficiente para transformar os padrões, por outro se obscurece o fato de que tais transformações impuseram resultados tão peculiares e característicos a ponto de serem mantidos como traços tradicionais facilmente identificáveis, apesar das variáveis do tempo e do espaço. Pode-se argüir se não foi necessário um tempo suficientemente longo de “gestação” de tais traços, antes da possível diáspora, ou

se a resposta se encontra ainda fora de nosso alcance por falta de achados, mesmo se considerando o volume de sítios já conhecidos (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.101-102).

O autor critica essa “perspectiva extraordinariamente difusionista” acerca da cerâmica Tupiguarani,

[...] por se basear em um único traço (ainda que de importância cultural), desprezando inúmeros outros de igual ou maior relevância, entre eles até mesmo a morfologia do vasilhame, as demais decorações, as práticas funerárias, os padrões de adaptação, a utensilagem preservada, etc.

[Já] [...] apresentamos uma listagem de datações publicadas vinculadas à Tradição Tupi (Tupinambá ou Sub-tradição Pintada), que apontam claramente sua maior antiguidade no Sul, sendo cada vez mais recentes para o Norte, mas também este fator, o cronológico, parece não ter sido considerado como de relevância pelos defensores daquela posição, que continuam preferindo simplificar o processo e se agruparem em torno de um único e dominante traço morfológico. Diríamos, realmente com certo exagero, que é quase que a “tirania da pintura”, e da beleza da policromia, que enfeitiçou seus fiéis seguidores (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.93).

Ampliando essa discussão em torno da relação da cerâmica Tupiguarani com a migração dos Tupis-Guaranis, Angela Buarque coloca:

José Proenza Brochado (1984)¹¹ faz um consistente estudo sobre a problemática da origem e dispersão tupi-guarani e estabelece um nicho original amazônico e um movimento em duas direções: uma leva (os guarani) teria utilizado os Rios Madeira e Guaporé em direção do sul, onde teria se espalhado, através do Rio Paraguai; a outra (tupinambá) teria se dispersado através do Amazonas até sua foz, alcançado a costa em um movimento norte-sul. Interpretando os dados arqueológicos disponíveis, o autor argumenta que, por volta de 3000 a. C., os dois estilos cerâmicos simples, um na desembocadura do Amazonas e outro no estuário do Prata, teriam dado início a duas tradições que, em um movimento convergente, se estenderiam por áreas ocupadas por grupos pré-cerâmicos. O regime alimentar diferenciado, baseado na mandioca ou no milho, resultou numa mudança de forma e dimensão do vasilhame, expressões que podem ser percebidas nas diferentes regiões onde são encontradas manifestações dessas duas culturas.

No início da Era Cristã, o leste da América do Sul foi ocupado por estes dois ramos da cultura amazônica: os guarani pelo interior, sul do Brasil, Paraguai, Uruguai e norte da Argentina, e os tupinambá, através da costa até São Paulo (Buarque, In: Tenório, 1999, p. 311-312).

A ampla distribuição territorial dos achados e os elementos visuais chamativos da cerâmica Tupiguarani, cujas formas gerais e “decorações” são os principais traços comuns utilizados para definir o conjunto cultural dessa tradição – a policromia, os grafismos pintados ou carimbados nas peças, os tratamentos texturais de superfície, elementos modelados, entre outras características consideradas “belas” e extremamente

¹¹ Referência a: BROCHADO, J. Proenza. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America*. Chicago: University of Illinois, 1984. Tese de Doutorado (conforme citado pela autora).

ricas em informações (pelo “olhar ocidental”), devem ter estimulado a imensa quantidade de estudos que temos hoje publicados sobre esse tipo de cerâmica. Além de todas as pesquisas ocorridas nos anos 1970, toda uma geração de arqueólogos brasileiros do final do século XX foi formada em processos de pesquisa envolvendo a cerâmica Tupiguarani. Não almejamos, aqui, fazer uma síntese de tão abundante material. Vamos, a seguir, dar apenas alguns exemplos que consideramos interessantes para ilustrar elementos dessa cerâmica, principalmente no sentido de destacar aqueles que se relacionam com as tradições ceramistas que nós investigamos diretamente (em especial, a Tradição Aratu-Sapucaí).

Começo mencionando, muito brevemente, estudos do padre jesuíta e arqueólogo Pedro Ignácio Schmitz sobre a cerâmica dos Guarani – povo florestal que, cerca de um milênio antes da colonização europeia, parece ter migrado do norte amazônico rumo ao sul do país.

A primeira pergunta é: Como o modo de vida dessa população se originou, ou de onde o grupo veio, já em posse de uma cultura parecida?

A opinião generalizada nas últimas décadas é a de que o grupo veio migrando da Amazônia. Para essa afirmação se costuma usar elementos lingüísticos e tecnológicos. Na Amazônia temos a maior concentração de populações da família lingüística tupi-guarani. E a cerâmica, que é o refúgio mais encontrado nas velhas taperas, tem elementos semelhantes aos de uma tradição cerâmica da Amazônia, chamada Tradição Policroma. Se o grupo veio do curso médio do Amazonas ou de seu afluente, o Rio Madeira, é discussão não resolvida. As razões que teriam feito este grupo se deslocar da Floresta Amazônica em busca de outra mata no sul do Brasil devem ser buscadas na pressão demográfica e expansão das populações dentro do território de origem e nas secas periódicas provocadas pelo fenômeno *Ninõ*. O guarani não foi o único a se deslocar; a migração foi e continuou sendo um fato recorrente.

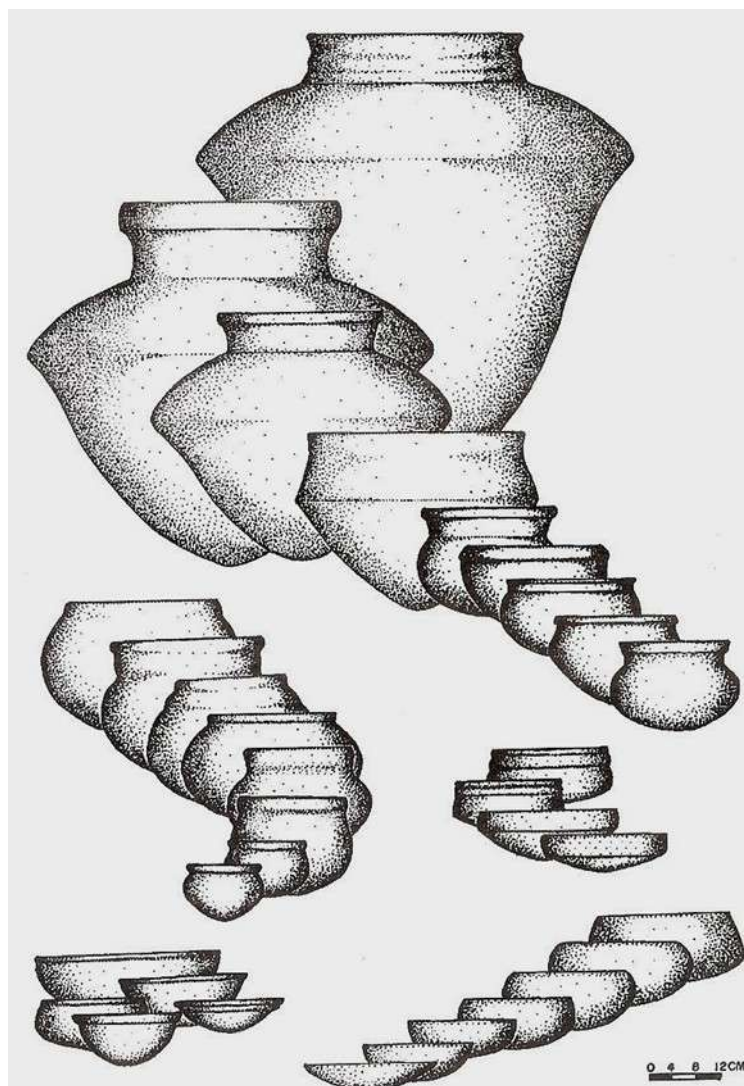
A saída da Amazônia se teria dado entre 500 a.C. e o começo de nossa era. Pequenos grupos teriam chegado à floresta do Alto Rio Paraná, já com elementos básicos da cultura que observamos por ocasião de seu contato com o colonizador europeu. Arqueologicamente, o elemento mais fácil de ser identificado é a cerâmica, da qual já aparecem traços diagnósticos nas primeiras aldeias; outros foram acrescentados posteriormente, ou, com o tempo, se tornaram mais populares (Schmitz, In: Tenório, 1999, p. 288-289).

Sobre a rica “cultura agrícola” e o manejo ambiental praticados pelos Guarani, Schmitz, coloca:

Como pequenos agricultores, levantavam suas aldeias nas várzeas e encostas inferiores do planalto. Seus cultivos abrangiam feijão, milho, mandioca, batata-doce, cará, amendoim, abóbora, fumo, algodão e urucum, todas plantas americanas.

As roças eram abertas nas matas, cujas árvores eram cortadas e, depois de secas, queimadas. O cultivo era feito no meio dos tocos, sem que se arasse e capinasse o solo, mas colocando as sementes ou ramas em pequenas covas, abertas com um bastão. Tudo era plantado misturado, como numa agricultura consorciada. Uma

roça durava anos, sendo abandonada para abrir nova clareira na floresta para novos cultivos (Schmitz, In: Tenório, 1999, p. 287).



“Formas de cerâmica guarani” (Schmitz, In: Tenório, 1999, p. 286)

O Pe. Schmitz também destaca o amplíssimo alcance das migrações guaraníticas, que, ainda hoje, não cessaram, muito em função da procura por uma “terra sem males” – um dos elementos fundamentais da cosmologia Guarani; bem como aponta do trágico destino de populações Guarani atuais:

Os descendentes desses pais fundadores colonizaram sucessivamente as matas das bacias do Paraná, Paraguai, Uruguai e Jacuí e se expandiram ao longo do litoral, criando um território homogêneo que se estendia do Atlântico até a borda inferior dos Andes e do Mato Grosso do Sul até o Rio da Prata. Os limites de sua expansão eram as barreiras ecológicas: o planalto, excessivamente frio para seus cultivos e densamente ocupado pelos guaianá (hoje chamados de caingang), os campos sem árvores do Sul, o cerrado do Brasil Central e os alagados do Pantanal (Schmitz, In: Tenório, 1999, p. 289).

Hoje existem muitos milhares de guarani, descendentes biológicos e/ou culturais daqueles *pais fundadores* do começo de nossa era. Estão em reservas na Argentina, no Paraguai, na Bolívia e no Sul do Brasil: alguns acomodados, outros em busca da terra sem males ao longo da costa atlântica, outros suicidando-se nas apertadas reservas do Mato Grosso do Sul (Schmitz, In: Tenório, 1999, p. 290) [– como os casos acontecidos atualmente entre os Guarani-Kaiowá].

...

Sobre a cerâmica Tupiguarani mais especificamente relacionada aos povos Tupis, vamos falar rapidamente apenas de alguns conjuntos descobertos em sítios do sudeste brasileiro, uma vez que os achados nessa região têm a ver diretamente com nosso recorte territorial e temático aqui. Para obter informações sobre a Tradição Tupiguarani em outras áreas do país, recomendo o livro *Os Ceramistas Tupiguarani* (2008, volume I – Sínteses Regionais, organizado por André Prous e Tania A. Lima), bem como os outros volumes da mesma coleção (listados na bibliografia de referência deste trabalho).

No capítulo “Características da Tradição Tupiguarani no Sudeste do Brasil” do livro supracitado, Ondemar Dias e Lílían Panachuk apontam que as primeiras pesquisas sobre sítios Tupiguarani no Sudeste aconteceram entre 1964 e 1965, em “terrenos baixos localizados na orla dos rios que deságuam nas baías da Guanabara ou na de Sepetiba” (RJ). “[...] Trata-se da fase Guaratiba, (Dias Junior, 1967¹²) cujas datações variam de 1.650 a 800 anos passados” (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.95).

Segue-se então, a sistematização da fase Sernambitiba (Dias Junior, 1968¹³), contendo grandes sítios arqueológicos, alguns com mais de 3.000 m² de extensão.

Dominou parte do espaço da fase Guaratiba, mas diferentemente da anterior, seus sítios estão localizados preferencialmente em terrenos arenosos, desde as praias de mar aberto ou lagunares, aos terrenos em meia encosta, sobre as colinas ‘em meia laranja’ da Baixada da Guanabara (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.95).

Indo para o interior do Rio de Janeiro, Dias Júnior e Panachuck destacam a existência de alguns sítios Tupiguarani de dimensões e constituições variadas:

Dois sítios localizados nas proximidades da Lagoa Feia, em seu extremo meridional e outros dois situados na margem direita do rio Itabapoana,

¹² Referência a: DIAS JUNIOR, O.F., 1967 - Notas Prévias sobre pesquisas arqueológicas no Estado da Guanabara e Rio de Janeiro. PRONAPA, Resultados Preliminares do Primeiro Ano, 1965-66. Pub. Av. Mus. Paraense Emilio Goeldi, 6: 89-100 (conforme citado pelos autores em Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 114).

¹³ Referência a: DIAS JUNIOR, O.F., 1968 - O GB-3 Gentio: um sítio carioca, Boletim do Serviço de Museus, DPHA-GB, 1:5-12 (conforme citado pelos autores em Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 114).

constituíram a fase que recebeu o nome daquele rio (Dias Junior: 1969¹⁴). São sítios superficiais, de acampamento, em terrenos de antiga floresta, sobre o imenso mar de morros do interior (mas ainda assim, bem distantes da Serra do Mar) ou nas proximidades da foz daquele rio divisor dos Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo. São de reduzidas dimensões, sem estratigrafia, em torno dos 300 metros quadrados, mas um deles atinge marcas bem maiores (cerca de 3.000 m²). O material recolhido é de confecção pouco cuidada, além do mais muito erodido, onde (talvez por isto mesmo) a decoração pintada é reduzida e o escovado, junto com o unglado, tornam-se tão populares quanto o corrugado. Não possuímos datação para ela, mas aparenta ser recente e pode até mesmo se vincular aos grupos que, derrotados no litoral, se internaram pela região após a conquista européia.

[...]

A fase Ipuca, com quatro sítios, é também muito interessante, por ocupar uma área extensa em São Fidélis, com cerca de 7.000 m², por nós registrada como “sítio do Horto” (Dias Junior:1969¹⁵). Este local foi pesquisado também pela equipe do Centro Brasileiro de Arqueologia (CBA) que o denominou “Sítio dos Coroados”, isto porque ocupa o espaço de uma antiga redução jesuítica que deu origem à cidade. Apesar das divergências, entre os historiadores, aparentemente os “Coroados” não eram Tupis, contrariando o farto material que ali exumamos. O local atesta uma ocupação intensa, com uma camada espessa que forneceu rico material com características peculiares (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.97).

Voltando ao litoral carioca, mais especificamente aos sítios Tupiguarani/tupinambá filiados à fase Guaratiba na região de Morro Grande (Município de Araruama, Região dos Lagos - RJ), estudados por Angela Buarque, temos a descrição de algumas características dessa cultura:

Ao contrário dos enfeites, armas e demais artefatos que, dada a sua fragilidade e a natureza do solo em terras tropicais, não se preservaram, a cerâmica está largamente representada nos sítios arqueológicos. A partir de um trabalho comparativo entre as gravuras presentes nas crônicas européias dos séculos XVI e XVII e a cerâmica encontrada nos sítios arqueológicos (Brochado, 1991, p.41¹⁶) foi possível reconstituir a sua função.

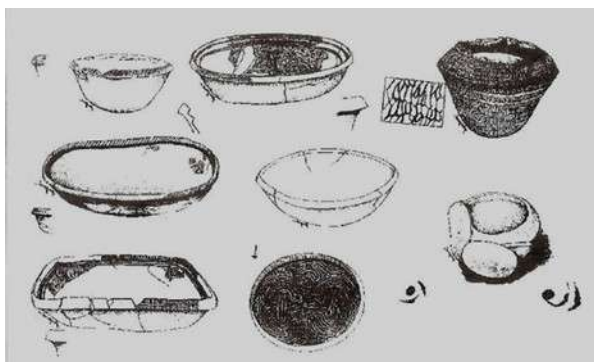
Com uma dieta baseada na mandioca, muitas das variedades de formas (panelas, tigelas, jarros, pratos, urnas) encontradas nos sítios estão ligadas ao preparo e consumo deste alimento, além de servirem para buscar, armazenar e servir água, e preparar bebidas fermentadas, tão largamente usadas nas cerimônias religiosas. As peças decoradas seguiam um padrão bem característico, com uma grande persistência temporal: pintura policrômica em vermelho e/ou preto sobre uma base branca, formando desenhos geométricos de alta sofisticação [...]. Outros tipos decorativos também estão presentes, ainda que de forma menos intensa: são decorações plásticas feitas, geralmente, antes que a argila secasse, com a utilização dos dedos (corrugada), da unha (unglada), de espigas (escovada) ou

¹⁴ Referência a: DIAS JUNIOR, O.F., 1969 - Resultados preliminares do segundo ano de pesquisas no Estado do Rio de Janeiro. PRONAPA, Resultados Preliminares do Segundo Ano, 1966-67. Pub. Av. Mus. Paraense Emilio Goeldi, 10: 119-129 (conforme citado pelos autores em Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 114).

¹⁵ Referência a: DIAS JUNIOR, O.F., 1969 - Considerações iniciais sobre o terceiro ano de pesquisas no Estado do Rio de Janeiro. PRONAPA, Resultados Preliminares do Terceiro Ano, 1967-68. Pub. Av. Mus. Paraense Emilio Goeldi, 13: 143-159 (conforme citado pelos autores em Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p. 114).

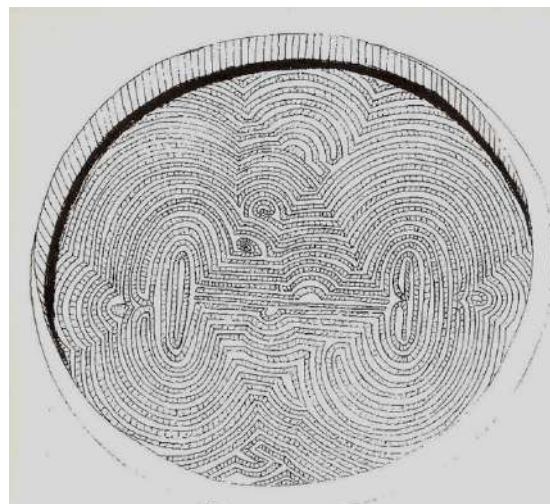
¹⁶Referência a: BROCHADO, J. Proenza. What did the Tupinamba cook in their vessels? An humble contribution to the ethnographic analogy, *Revista de Arqueologia*, v. 6, p. 41-90. 1991.

de estiletes, resultando em desenhos incisos ou acanalados [...] (Buarque, In: Tenório, 1999, p.313-315).



Acima à esquerda: Desenho de peças de cerâmica tupinambá, utilitárias e cerimoniais. Sítio Morro Grande, RJ (Fonte: Buarque, In: Tenório, 1999, p. 314)

Acima à direita: “decoração plástica” em fragmentos de cerâmica tupinambá (Fonte: Buarque, In: Tenório, 1999, p. 316)



Acima à esquerda: “tigela Tupinambá” contendo grafismos pintados na sua face interna. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (fonte da imagem: CCBB, 2005, p. 153).

Acima à direita: Reprodução de grafismo complexo em peça de cerâmica tupinambá (Desenho de Eloísa Rangel. Fonte: Buarque, In: Tenório, 1999, p. 316)

A partir do diálogo com outros autores (cronistas, etnólogos e arqueólogos) e das suas próprias pesquisas, Buarque aborda o conjunto do cenário arqueológico local, formado pelo padrão dos assentamentos, pela abundante cerâmica utilitária mais “simples” e pelos achados frequentes de “estruturas cerimoniais compostas por tigelas pintadas, colocadas ao lado de urnas, com tampa, de grandes dimensões, com decoração plástica, associadas a fogueiras e buracos de estaca” (Buarque, In: Tenório, 1999, p.315) para compor um vislumbre das especificidades culturais dos Tupis-Guaranis/Tupinambás:

É possível levantar a hipótese de que as mesmas urnas utilizadas para enterramento teriam servido ao preparo das bebidas fermentadas, à base de mandioca. Parece haver uma relação estreita entre os sepultamentos e as bebidas alcoólicas, ingeridas durante os rituais da morte, como mostram alguns textos etno-históricos (Prous, 1992¹⁷).

Na aldeia tupinambá de Morro Grande, é encontrado também um grande número de peças utilitárias. São tigelas de tamanhos variados, na maioria das vezes sem pintura, portando apenas alguma decoração plástica na superfície externa, principalmente na borda. Geralmente são peças que guardam marcas de queima, resultado da utilização no preparo de alimento.

Em outros sítios da região podemos perceber a similaridade quanto ao formato circular da aldeia, a recorrência das características formais e do padrão decorativo expressos nos artefatos cerâmicos, de caráter utilitário, ou que compõem estruturas cerimoniais, aspectos que nos levam a pensar na sua contemporaneidade, seja para o estabelecimento de alianças em atividades guerreiras, seja na troca de bens e casamentos. Os relatos de cronistas sobre a existência de aldeias ativas em áreas próximas nos permitem pensar nesta possibilidade (Buarque, In: Tenório, 1999, p.315-318).

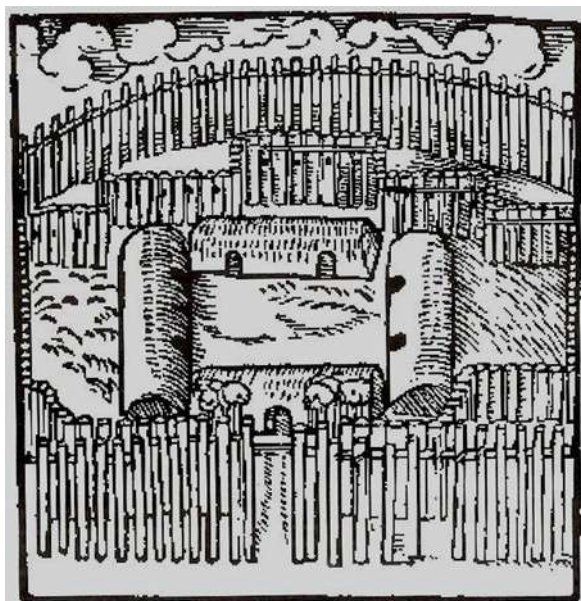
Buarque recorre a dados históricos que podem ampliar a visão acerca dessa cultura, mas faz alertas importantes:

Para as tribos históricas são variadas as fontes de informação. Sem negar a sua importância, enfatizo que devem ser relativizadas por terem origem diferenciada: cartas de religiosos (católicos e protestantes), crônicas de viajantes, relatos de colonizadores que, nas suas narrativas, deixam transparecer critérios ideológicos e políticos e interesses específicos, além do fato de documentarem uma sociedade em seu momento de desestruturação, devido à presença do colonizador europeu. Apesar das restrições, esses documentos, usados com critério, nos possibilitam fazer inferências arqueológicas sobre o modo de vida deste grupo sociocultural.

Os relatos dos cronistas dos séculos XVI e XVII nos informam sobre a configuração da aldeia, geralmente circular, a cerâmica, com formas e decorações variadas, a arte plumária exuberante, o sepultamento dos mortos geralmente em urnas, o padrão de distribuição dos sítios, cerimônias rituais variadas, como práticas de canibalismo e preparação de bebidas, e as práticas de guerra.

Esses grupos, que buscavam a proximidade de rios e se adaptaram à floresta de galeria tropical e subtropical, praticavam uma horticultura baseada no cultivo da mandioca, amarga e doce (tupinambá) e do milho (guarani), complementando a alimentação com outros cultivos vegetais, além da pesca e, em menor escala, da caça e da coleta de moluscos (Buarque, In: Tenório, 1999, p. 307-308).

¹⁷ Referência a: PROUS, André. Arqueologia Brasileira. Brasília: Editora UnB, 1992.



“Aldeia tupinambá, segundo o cronista Hans Staden” (Fonte: Buarque, In: Tenório, 1999, p. 309)

A autora destaca, a ênfase dada pelo cronista Padre Fernão Cardim¹⁸ acerca da preocupação dos tupinambá em não deixarem os corpos de seus mortos em contato com a terra, daí a prevalência dos enterramentos em urnas de cerâmica, bem como o uso de tampas confeccionadas com o mesmo material, com a finalidade de impedir o retorno dos mortos.



“Estrutura cerimonial”: enterramento com cerâmica tupinambá.
(Foto: Maria Dulce Gaspar. Fonte: Buarque, In: Tenório, 1999, p. 317)

¹⁸ Ver CARDIM, Pe. Fernão. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. 3 ed., São Paulo: Editora Nacional, 1939.

Angela Buarque narra da seguinte forma os contatos com outros povos indígenas e com os colonizadores europeus, que impactaram, definitivamente, a cultura dos Tupis-Guaranis em territórios do litoral carioca:

No atual Estado do Rio de Janeiro [...], foi intensa a ocupação do grupo tupi-guarani, denominado tupinambá pelos franceses e tamoio pelos portugueses. No litoral, à época do Descobrimento, esse grupo reinava absoluto em quase toda a extensão, presente desde o Cabo São Tomé até Angra dos Reis, passando pelo Vale do Rio Paraíba do Sul, uma das vias de penetração por ele utilizada. Os relatos dos cronistas são coincidentes quanto à característica guerreira desta população que vivia rodeada de inimigos como os goitacá, tribos com as quais se limitavam ao extremo norte, os tupiniquim, ao sul e os guaianá, carajá, e maracajá, para o interior [...] (Buarque, In: Tenório, 1999, p. 310).

Os primeiros contatos com os portugueses foram amistosos, situação que perdurou até os tupinambá estabelecerem aliança com os franceses. A guerra travada entre estes e os portugueses pela posse da terra contribuiu para que a forte densidade populacional mencionada em todos os relatos levasse ao desaparecimento desses “senhores do litoral”¹⁹ em busca de refúgio no interior. A partir da segunda metade do século XVI, os relatos são coincidentes quanto ao flagrante processo de depopulação, resultante das doenças, da fome, da escravização. As tribos ainda existentes ou fugiram para o interior ou aceitaram o controle dos jesuítas, formando as missões religiosas, onde a igreja ocupava a parte central do aldeamento. A submissão, que implicava no abandono ou na reestruturação de aspectos norteadores de sua cultura, como a antropofagia e as atividades guerreiras, foi a alternativa à escravidão imposta pelo colonizador europeu (Buarque, In: Tenório, 1999, p. 311).

Em Minas Gerais, os sítios da Tradição Tupiguarani encontram-se “dispersos em um grande espaço territorial que inclui áreas pontuais na[s] bacia[s] do Rio Grande, Paranaíba, São Francisco, Velhas, Jequitinhonha, Mucuri, Doce e Parnaíba do Sul” (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.101).

A cultura Tupi-guarani esteve também presente em território mineiro, pelo menos no decorrer do 2º milênio da nossa era [...]. No norte e no oeste do Estado foram encontrados vestígios de habitações com a típica cerâmica pintada, inclusive grandes urnas funerárias com desenhos geométricos policrômicos (Salinas), típicas dos protoguaranis dos estados meridionais, enquanto no Vale do Rio Doce aparecem grandes tinas abertas ovais ou quadrangulares [...], também pintadas, características dos prototupis do litoral do Rio de Janeiro e do Espírito Santo. Especificamente mineiros são os recipientes de boca oval com colo decorado por impressões de unhas; em Andrelândia foram achados apliques de vasos em forma de caras humanas [...] (Prous, In: Tenório, 1999, p. 356).

Após essa visada geral oferecida pelos autores citados, vamos a algum detalhamento acerca das características da T. Tupiguarani em regiões de Minas Gerais

¹⁹ “Expressão utilizada pelo historiador Mário Maestri em seu livro *Conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro (século XVI)*. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 1995” – nota da autora (BUARQUE, In: TENÓRIO, 1999, p. 319).

relacionadas ao recorte desta pesquisa, respeitando a ordem das descobertas e suas localizações em bacias hidrográficas:

Começando pelo vale do Rio Sapucaí, no início dos anos 1970,

[...] a equipe do Instituto de Arqueologia Brasileira identificou um conjunto de quatro sítios localizados nos municípios de Alfenas e Santa Rita do Sapucaí. Estes sítios estão situados em elevações suaves (cota de 50 metros), distantes, no máximo, 250 m das margens do Rio Sapucaí e seus afluentes [...]. Em geral os sítios apresentam extensão variando entre 5.000 e 10.000 m² e pacote ocupacional superficial (tendo, em média, 30 cm de profundidade e, em casos de enterramento, 80 cm). [...] Este conjunto material foi reunido na fase Belvedere e atribuída [...] à Subtradição Corrugada. As duas datações disponíveis são de 520 ± ou - 90 A.P. e 720 ± ou - 150 A. P.

[...]

Na mesma região do vale do Rio Sapucaí, no município de Conceição dos Ouros, foram exumadas duas estruturas funerárias no decênio de 90 pela equipe do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [...] (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.101-103).

Esse achado Tupiguarani em Conceição dos Ouros estimulou trabalhos sucessivos no local, tanto no sentido da continuidade das pesquisas como no da criação de uma estrutura museológica e de proposição de ações de educação patrimonial. Todos esses processos foram abordados com minúcia na dissertação de Mestrado do arqueólogo Paulo Araújo de Almeida, publicada no livro *Arqueologia em Conceição dos Ouros – MG*, no ano de 2005.

Gostaria de antecipar aqui a informação de que o vale do Sapucaí constituiu, ainda, a região onde foi descrita e sistematizada, pela mesma equipe do Instituto de Arqueologia Brasileira - IAB, a Tradição Sapucaí, considerada uma “fase” da Tradição Aratu (majoritariamente baiana), ambas vinculadas a povos Jê, conforme veremos com mais detalhes na parte destinada à Tradição Aratu-Sapucaí desta tese.

No vale do Rio Turvo (pertencente à bacia hidrográfica do Rio Grande), um sítio Tupiguarani localizado no Município de Andrelândia foi alvo de uma escavação de grandes dimensões pela equipe do Setor de Arqueologia do Museu de História Natural e Jardim Botânico da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, no ano de 2002.

[...] O sítio encontra-se em elevação suave distante cerca de 100 metros das margens do Rio Turvo, em área pouco maior que 10.000m. Os fragmentos cerâmicos somam 9.624 cacos, dentre os quais 78% não apresenta decoração plástica, 15% com decoração plástica e 7% com decoração pintada. Dentre os cacos decorados (1.409 fragmentos) a primazia é dos tipos corrugados (33%), seguidos pelos diversos padrões pintados (31%). Os fragmentos unglados estão bem representados (18%), sendo mais raros os demais tipos com decoração plástica, como o inciso, digitado, acanalado e pontado (entre 7 e 2%, cada um). [...] Além de poucos fragmentos com decoração mista, um fator diferencial neste sítio foi a presença de modelagens figurativas e outros utensílios modelados

como trempes e conta de colar (vide [...] Panachuk & Carvalho²⁰). As características técnicas e as porcentagens dos tipos decorados não se diferenciam daquelas expostas para a fase Belvedere. As datações obtidas por termoluminescência para este sítio foram de 480 AP e 700 AP. (Instituto de Física/USP) e são coerentes com as demais datas da região (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.105).



Artefatos em cerâmica e pedra lascada encontrados em Andrelândia. Os apliques modelados em cerâmica Tupiguarani correspondem às três peças na linha superior à direita.

Foto: Cristiano Lima, arquivo pessoal, maio de 2009



Urna de cerâmica Tupiguarani encontrada em Andrelândia, depositada na sede do Núcleo de Pesquisas Arqueológicas - NPA. Fotos: Cristiano Lima, arquivo pessoal, maio de 2009

²⁰ Referência a: PANACHUK, Lilian e CARVALHO, Adriano. “Modelagens de barro em sítios Tupiguarani”. In: PROUS, A. e LIMA, T. A. (orgs.), *Os Ceramistas Tupiguarani*. Volume II – Elementos decorativos, 2008, p.57-88).



Cacos de cerâmica Tupiguarani encontrados em Andrelândia, depositados na sede do Núcleo de Pesquisas Arqueológicas - NPA. Foto: Cristiano Lima, arquivo pessoal, maio de 2009

Embora a quantidade de fragmentos cerâmicos pareça expressiva o alto grau de fragmentação dos potes [...] impossibilitou reconstituir qualquer forma. Cabe dizer que o peso do material é mínimo, soma 80 kg [– possível indicativo de antiplástico orgânico adicionado à argila, resultando em peças mais leves devido à carbonização desse material durante a queima].

[...]

Nestas duas regiões da bacia do rio Grande, no vale do rio Sapucaí e no vale do rio Turvo, os sítios da Tradição Tupiguarani são menos expressivos e numerosos que os da Tradição Sapucaí [...]. Há possibilidade de ocupação do espaço por ambas as tradições e marcas de influência material de uma pela outra (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.105).

No vale do Paranaíba, Triângulo Mineiro (extremo Oeste de Minas Gerais), foram localizados dois sítios situados em meia encosta de uma colina suave, nas proximidades do Rio Quebra Anzol, ocupando área de 10.000 e 20.000 m, com cerâmica apresentando antiplásticos e padrões decorativos diferentes entre si, mas, no conjunto, contendo os habituais elementos Tupiguarani: engobos coloridos, corrugados, ungulados, escovados, entre outros. P. Junqueira apontou um aspecto técnico diferenciado na região: o uso de barbotina, descrita por ele como uma “cobertura por uma pasta de barro diferente da argila constituinte da cerâmica” (Junqueira, 1995, p. 71, *apud* Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.106). Embora o autor não associe a técnica da cobertura com barbotina a nenhum dos tipos de decoração enumerados por ele, “podemos supor que tal tratamento de superfície esteja relacionado aos vasilhames com decoração pintada (para

uma discussão mais detalhada ver [...] Carvalho, Panachuk e Jácome²¹)” (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.106).

[Igor] Chmyz e [Paulo] Junqueira enfatizam a presença de material intrusivo da Tradição Aratu-Sapucaí nos pacotes ocupacionais superiores. Neste sentido também nesta região parece ter havido contato entre estas diferentes populações ceramistas, seja na escolha do espaço a ser ocupado, seja no contato quotidiano com a divisão do espaço. No entanto a ausência de datações e as perturbações estratigráficas decorrentes do plantio limitam o valor destas suposições (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.106).

No vale do Rio São Francisco (extremo Norte de Minas Gerais, divisa com a Bahia), região que compõe, juntamente ao vale do Rio Peruaçu, área habitada atualmente pelos Xakriabás (povo Jê), há vestígios dos principais povos indígenas ceramistas ancestrais da região central do Brasil (Una, Aratu e Tupiguarani)²².



Enterramento descoberto em território Xakriabá. A disposição do conjunto funerário remete à tradição Tupiguarani, embora, em áreas próximas, também tenham sido identificadas urnas do tipo Aratu. Foto cedida por Nei Xakriabá, julho de 2024

²¹ Referência a: CARVALHO, Adriano, PANACHUK, Lílían e JÁCOME, Camila. “Os gestos na decoração plástica de vasilhas Tupiguarani em Minas Gerais” (p. 37-56).

²² No volume 19 dos *Arquivos do Museu de História Natural da UFMG* (1974-1997), publicado no ano de 2009, há um detalhamento minucioso acerca das ocupações indígenas antigas nessa área, sendo que, pelo menos três capítulos do volume são dedicados especificamente à cerâmica local: “O material cerâmico do Médio Alto São Francisco”, de Paulo Jobim Campos de Mello; “Análise da morfologia, do uso e do gestual de fabricação da cerâmica no vale do Rio Peruaçu” – MG, de Adriano Carvalho e “Estudo arqueométrico de cerâmicas do sítio Peruaçu, Minas Gerais, Brasil” de Claudia V. S. Sabino e André Prous.

Acerca da Tradição Tupiguarani na região, de um modo mais geral, parece ter havido uma tendência maior em ocupar o vale do São Francisco e as áreas de veredas e planícies do Peruaçu, evitando o *canyon* desse rio – reduto da Tradição Una (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.107).

No alto curso do Rio São Francisco a fase Piumhi (definida pelo IAB no final de 1970) da Tradição Una apresenta, em alguns sítios, material intrusivo da Tradição Tupiguarani (Dias, 1982²³). Uma das morfologias freqüentes é de fragmentos de pote elíptico duplamente cambado com decoração ungulada (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.107).

Desde os anos 60 conhece-se, na Bacia do Rio das Velhas, centro de Minas Gerais, mais especificamente na região cárstica das imediações dos Municípios de Jaboticatubas, Matozinhos e Pedro Leopoldo, alguns sítios arqueológicos de diâmetros que variam entre 20 e 200 m, instalados em encostas suaves próximas a fontes de água, contendo material cerâmico Tupiguarani.

[...] A técnica de manufatura da cerâmica é por acordelamento. O tratamento de superfície é alisado com estrias e a queima é reduzida na porção central em cerca de 80%. O tempero utilizado é composto preferencialmente por quartzo hialino e leitoso, filito; mais raro, o carvão, mica, hematita e manganês [...]. Entre os padrões decorativos mais comuns aparecem as modalidades pintadas e diversas formas de padrões ungulados.

[...] Prous, Baeta & Rubioli (2003)²⁴ mencionam os fragmentos encontrados na região de Lagoa Santa, apontando a tendência deste grupo em evitar a zona cárstica, limitando sua penetração à proximidade do curso do Rio das Velhas. Todos os sítios da Tradição Tupiguarani estavam circundados por outros bem mais numerosos, atribuídos à Tradição Sapucaí. Os autores, retomando uma idéia anteriormente proposta por Junqueira, aventam a possibilidade dos poucos fragmentos Tupiguarani encontrados na região calcária terem vindo de fora (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.108).

No ano de 2006 visitamos uma propriedade rural no Município de Curvelo, MG, também na bacia do Rio das Velhas, onde o proprietário guardava peças líticas e cerâmicas majoritariamente filiáveis à Tradição Aratu-Sapucaí, porém, entre os vestígios arqueológicos, havia muitos cacos com as mesmas características da cerâmica Tupiguarani descritas nos outros achados da região. Na ocasião não conseguimos aprofundar a pesquisa acerca dessa “coleção particular” e não sabemos se isso foi feito por alguém. Fica aqui o registro para futuras investigações.

²³ Referência a: DIAS, Ondemar & CARVALHO, Eliana 1982 - A fase Piumhi: seu reconhecimento arqueológico e suas relações culturais. In: CLIO, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, v. 5, pp. 5-43 (conforme citado pelos autores).

²⁴ Referência a: PROUS, André; BAETA, Alenice; RUBBIOLI, Ezio. *O patrimônio arqueológico da região de Matozinhos: conhecer para proteger*. Belo Horizonte: Ed do autor, 2003.



Cacos de cerâmica Tupiguarani (acervo do Museu Vivo de História Local) e urna atribuível à mesma tradição, encontrados em Curvelo, centro de Minas Gerais. Fotos: Cristiano Lima, arquivo pessoal, 2006

Na bacia do Rio Doce, leste de Minas Gerais, região onde hoje se localiza o território Krenak, já foram identificados mais de duas dezenas de sítios Tupiguarani, a maioria situada em topos ou meias encostas de colinas suaves e próximos de cursos d'água, havendo alguns em topo de morros com encosta abrupta – “local incomum de ocupação destes ceramistas” (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.108). A técnica de confecção da maioria dos potes foi o acordelamento, sendo que há também objetos feitos por modelagem e até mesmo uma peça contendo “aplique antropomorfo” (encontrada no Município de Mutum, alto Rio Doce).

Na Bacia do Rio Paraíba do Sul, Zona da Mata mineira, Ana Paula Oliveira e Ângelo Pessoa localizaram um sítio em topo de morro abrupto atribuído à T. Tupiguarani, no Município de São João Nepomuceno.

[...] O material cerâmico inclui fragmentos pintados (engobo branco/linhas e pontos pretos com diversos padrões ainda bem conservados e fragmentos com decoração plástica (corrugado, ungulado, inciso, escovado). Além deste material foi evidenciada modelagem zoomorta, borda com aplique e alças. Segundo os autores, os sítios apresentam ‘terra preta’ e uma possível estrutura de queima de instrumentos cerâmicos composta por “lítico, cerâmica, restos de argila e fragmentos de vasilhames não queimados, podendo tratar-se de um espaço de produção de cerâmica” (2003:118²⁵) (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.109).

²⁵ Referência a: Oliveira, Ana Paula de Paula e CORRÊA, Ângelo. A cerâmica do Sítio Primavera – São João Nepomuceno /MG, In: *Resumos do XII Congresso da SAB*, 2003.

Já no Município de Leopoldina, Kneip & Crancio (2003)²⁶ relataram análise de um sítio a céu aberto, situado em topo de colina de elevação suave, próximo à margem do Rio Pardo, contendo mancha de terra escura, e, de acordo com os autores,

[...] tratando-se de uma unidade habitacional com 24m² (6x4m). A “casa” teria formato oval e comportaria, em sua extensão, um fogão (30x40cm) com argila compactada. Os fragmentos são, em sua grande maioria, corrugados, e, menos, abundantes são os cacos pintados, entalhados, ungulados e digitungulados. Somente uma vasilha pintada foi reconstituída neste sítio; as outras morfologias não foram identificadas devido à grande fragmentação dos cacos (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.109).

Finalizando esta síntese resumida sobre a presença da Tradição Tupiguarani no interior do Sudeste brasileiro, gostaria de destacar a observação geral feita por O. Dias e L. Panachuk acerca da instalação dos sítios dessa tradição nas paisagens:

[...] os sítios de meia encosta de colina suave poderiam estar relacionados a uma ocupação mais antiga, anterior ao colonizador europeu. Enquanto os sítios de topo podem ter ligação com um processo migratório diferenciado preocupado em evitar o contato com o branco. Mas, a ausência de datações e a degradação de vários sítios nos impede de inferir algo mais preciso (Dias Junior e Panachuk, In: Prous e Lima (orgs.), 2008, p.110).

Sobre a introdução da Tradição Tupiguarani em Minas Gerais, Dias coloca, também:

Ainda se encontra em aberto a questão dos caminhos que percorreu em território mineiro e a data de sua chegada no mesmo. Existem registros históricos de sua expansão a partir do litoral pelo vale do Paraíba, de onde podem ter atingido o interior através dos seus tributários da margem esquerda, mas tal caminho pode ter sido somente um recurso tardio, em função dos ataques dos conquistadores (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.102).

Centro e sudeste do Brasil – o vastíssimo “sertão” dos bandeirantes paulistas que, a partir do século XVI, “subiram” do litoral do atual Sudeste brasileiro pelas fendas da Serra do Mar, alcançaram o Planalto Atlântico, onde se destacam os morros cristalinos da Mantiqueira, penetrando, finalmente, no imenso Planalto Central Brasileiro – zona de altiplanos com diversas fisionomias de campos e cerrados onde imperam pequizeiros (nas áreas mais secas) e buritis (nas veredas), que conecta as mais diferentes paisagens/biomas brasileiros, das campinas e matas de araucárias do Sul, à Amazônia e a caatinga,

²⁶ Referência a: KNEIP, Lina & CRANCIO, Filomena, 2003 - O sítio cerâmico da Fazenda Vargem Linda-Leopoldina/MG. In: Revista da Sociedade de Arqueologia Brasileira, v. 12/13:93-102 (conforme citado pelos autores)

respectivamente, ao Norte e Nordeste; da Mata Atlântica a Leste ao Pantanal a Oeste – constitui nossa zona focal de pesquisa.

Nessa área do “coração do Brasil”, viveram diferentes povos indígenas caçadores-coletores desde 11.500 até cerca de 1.000 d.C., entre abrigos rochosos, grutas, cavernas e estabelecimentos a céu aberto. Tinham uma “indústria lítica” especializada na técnica do lascamento de minerais duros, trabalhavam material ósseo para fabricar ferramentas ou adornos e eram exímios pintores e gravadores das rochas por onde estiveram, deixando um legado de valor imensurável na forma de paredões de “arte rupestre”. Até hoje, pergunta-se:

[...] O que aconteceu com esta população e com a sua cultura?

Nos mesmos abrigos em que viviam os caçadores-coletores do período mencionado encontramos, posteriormente, cultivadores de plantas variadas e com cerâmica da Tradição Una.

Em Serranópolis [GO], onde a nova cultura arqueológica é datada de 1.000 d.C., há descontinuidade com a anterior, desta vez até estratigráfica, mas principalmente cultural. [...] Na área, estes são os únicos sítios da Tradição Una e mostram que os acampamentos eram feitos exclusivamente dentro dos abrigos.

Diversos arqueólogos sugerem que a Tradição Una poderia ter evoluído a partir dos caçadores pré-cerâmicos dos abrigos [...]. Mas isto não é comprovado porque em outros casos as aldeias estão do lado de fora e os abrigos parecem ter servido exclusivamente para ocupações especiais, como sepultamentos ou rituais (Schmitz, In: Tenório, 1999, p.97).

De qualquer maneira, a Tradição Una, de povos indígenas ceramistas e agricultores habitantes e/ou frequentadores de abrigos rochosos naturais, é considerada a mais remota da região central do Brasil, cujos vestígios mais antigos foram datados (por radiocarbono) em mais de 3.500 anos.

Em alguns casos (como na caverna do Gentio) reocuparam sítios habitados desde 10000 anos passados [por povos caçadores-coletores itinerantes], mas abandonados por volta de 5000 anos AP. Eram possuidores de um rico aparato cultural, no qual se incluem bolsas e cestos trançados, redes de algodão e tecidos do mesmo material, ao lado de artefatos de cabaça, arte plumária, artefatos de madeira, colares de sementes e uma cerâmica fina e tecnicamente bem produzida, onde predominavam as peças de tamanho reduzido e restrita decoração (mas com um excelente tratamento superficial e queima redutora) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94).

Alguns dos abrigos reocupados pelos Una em Minas Gerais contém paredes onde se conservaram expressões de arte rupestre (incluindo a “caverna” mencionada na citação anterior). Porém, O. Dias questiona a viabilidade de associarmos esses grafismos às ocupações de povos ceramistas horticultores sem que haja um aprofundamento maior nos estudos, incluindo processos de datação, ainda que os “motivos figurativos” das pinturas e/ou gravuras rupestres remetam à cultura material e agrícola desses últimos.

Mesmo sítios pesquisados por nós, como - por exemplo - a Lapa do Gentio, um ícone da Fase Unaí da Tradição Una -, em que persistem inúmeros exemplos de pinturas, se pode associar com certeza ambas as expressões culturais. Aparentemente, tais grafismos estão muito mais vinculados aos povos que habitaram a caverna, entre 10000 e 5000 anos passados, do que aos horticultores Una que a reocuparam mil anos depois (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.103).

Assim, a cerâmica constitui, não o único, mas o principal “elemento-diagnóstico” da Tradição Una.

A ‘unidade’ que permite que sejam reunidas na mesma tradição se verifica sobretudo em oposição a outros conjuntos ceramistas, Aratu e Tupiguarani. De uma maneira geral, esses vasilhames ‘Una’ são caracterizados pela ausência de qualquer decoração, por dimensões pequenas (não vão além de 22 centímetros de diâmetro maior), formas globulares ou cônicas (que lembram eventualmente cabaças, em alguns sítios). A textura da pasta é extremamente compacta, a queima excelente, mantendo normalmente um núcleo reduzido. A cor das paredes é muito variável, geralmente cinza (por vezes preta polida) ou marrom-escuro. O antiplástico varia muito, sendo que na fronteira entre Goiás e Minas notamos a utilização de elementos vegetais: cariapé (cinzas) em Goiás, e carvão em grande quantidade em Januária [MG] (Prous, 1992, p. 336).

Além da cerâmica, nos sítios Una são encontrados escassos artefatos líticos, entre eles “algumas lâminas de machado semi-lunar” (conforme Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94 e 96).

Inicialmente vinculada apenas às formações rochosas típicas dos territórios mineiro e fluminense, onde constituiu sítios arqueológicos modestos em suas dimensões, pesquisas mais recentes identificaram a presença da cultura Una em direção ao norte, através da descoberta de sítios “muito maiores” desses povos nas áreas de cerrados abertos de Goiás e Tocantins.

A Tradição Una, portanto, resulta da ação de povos antigos, bem adaptáveis, que tanto ocupavam cavernas (de gêneses diferenciada [areníticas ou calcáreas, por exemplo]), onde elas existiam, até territórios amplos, abertos, igualmente variados, dos cerrados do interior, às restingas do litoral, passando pela mata Atlântica da Serra do Mar (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.96).

No livro *Arqueologia Brasileira*, André Prous propõe uma subdivisão dessa Tradição em “duas variedades, sendo que esta operação, prática didaticamente, talvez não seja justificada pelas pesquisas posteriores” (Prous, 1992, p.333):

A “Tradição Una - variedade A” corresponderia, geograficamente, às ocupações em grutas no “norte mineiro e Goiás meridional” e, cronologicamente, às datações mais antigas disponíveis para essa tradição (obtidas na lapa do Gentio, próxima

de Unaí, norte de Minas). Seria, portanto, a “zona nuclear” a partir da qual teria se espalhado.

Os abrigos costumam apresentar pinturas e/ou gravuras rupestres [...], [tais como] [...] as representações de plantas cultivadas em Januária, em um estilo que pensamos atribuir aos mais antigos representantes da tradição Una. Mas em todo o estado de Minas, tanto em Unaí quanto em Januária, Montalvânia ou até na serra do Cipó, nota-se o aparecimento de uma temática que inclui freqüentemente representações de pássaros. No centro do estado corresponde a um período tardio. Em Januária, multiplicam-se em um dos últimos estilos, posteriormente às primeiras figurações vegetais, e supomos que possam ser atribuídas aos últimos grupos Una, talvez num momento de mudança nas crenças, provocada pela entrada dos europeus. Evidentemente, esta idéia não passa, atualmente, de uma simples conjectura.

Destacamos o fato de que os habitats encontram-se quase que exclusivamente em abrigos, onde foram eventualmente sepultados os mortos ainda em conexão anatômica. A cerâmica, sempre pouco abundante (mesmo quando as escavações são grandes, o número de cacos costuma ir de algumas unidades até poucas dezenas, contrastando com a riqueza dos sítios das outras tradições), não é acompanhada por uma mudança nos hábitos tecnológicos ou padrões de assentamentos; é indiscutível que a acompanha um maior desenvolvimento da agricultura, cujos primeiros passos [...] foram feitos ainda no período pré-cerâmico. [...] Na região de Januária, por exemplo, alguns abrigos mostram representações de coqueiros, roças de milho, espigas, e raízes de mandioca ou batata-doce, que somente podem ter sido feitas por agricultores. Como veremos adiante, os portadores das outras tradições ceramistas parecem ter fugido dos abrigos e, a não ser que os tenham procurado exclusivamente para fins rituais, é plausível supor que não foram os autores dessas pinturas, que poderíamos então creditar à tradição Una nesta região, a qual supomos nuclear (variedade ‘A’).

O desenvolvimento milenar da cultura ceramista dos abrigos no norte mineiro e sul de Goiás parece ter sido pacífico, sendo estas regiões acidentadas pouco cobiçadas pelos habitantes das grandes aldeias Aratu ou Tupis. Manteve-se, pois, até a chegada dos europeus, como mostra um fragmento de metal encontrado em um silo da lapa da Hora e os relatórios dos primeiros bandeirantes que relatam a expulsão de **‘Cataguás’ cavernícolas**, cuja agricultura era baseada no milho (Prous, 1992, p.337-338, grifo meu).

Destaca-se, para nós, na citação anterior, uma referência a “Cataguás cavernícolas” associados à Tradição Una por Prous, a partir de notícias do período colonial. Voltaremos ao tema em momento oportuno.

Já a “Tradição Una - variedade B”, seria “formada pelos primeiros sítios encontrados em Minas Gerais, no Espírito Santo e, sobretudo, no Rio de Janeiro”, ocupando uma “posição periférica em relação ao grupo ‘A’, do qual poderiam ser oriundos” (Prous, 1992, p.338).

Os sítios mineiros encontram-se no sudoeste, quase na divisa com o estado de São Paulo, na região ocupada hoje pela represa de Furnas. Formam a fase Piúí, caracterizada por uma cerâmica predominantemente negra, com vasilhames pequenos (diâmetro máximo, no bojo, de 25 centímetros), globulares, cônicos (raros) e piriformes, muito parecidos com os de Unaí. São característicos da fase vasos de corpo globular e abertura constricta com um pequeno gargalo. A forma dominante (33%) é de ‘bacias de paredes redondas’.

A espessura das paredes é pequena (4-20 mm) e a cor é escura. Os roletes têm sua junção em forma de bisel; o antiplástico é feito de areia (neste caso, sobra um miolo reduzido), de argila (os cacos são então oxidados) ou, raramente, de hematita. Apesar de a decoração *stricto sensu* ser quase inexistente, há alguns tratamentos de superfície que foram considerados para fins de seriação, como engobo vermelho e polido-estriado. Em raros sítios aparece uma decoração por incisão. Pela seriação, o engobo seria popular somente no início da seqüência, enquanto os outros dois tratamentos se desenvolveriam no final. No entanto, O. Dias nota que esta divisão da seriação em duas partes, interpretadas como tendo explicação cronológica, corresponde também a uma variação geográfica: os sítios vizinhos no gráfico são, por um lado, os da bacia do São Francisco, e, pelo outro, os do Mogi-Guaçu. Um 'regionalismo' poderia, portanto, ser o responsável único, ou simultâneo com o tempo, por essa diferença.

O material lítico comporta lascas de quartzo e calcário, e nota-se o aparecimento de numeroso material polido: machados polidos alongados com talão picoteado mais estreito que o gume, freqüentemente quebrados; mãos de pilão; pequenas bolas de diabásio e seixos alisadores. Os sítios (quase vinte foram registrados) perto de Pains e Piúí, alguns nas cabeceiras do Mogi-Guaçu, são metade abrigos e metade a céu aberto. Não há registro de pinturas rupestres nem de sepultamentos.

Assistimos, portanto, a um distanciamento das moradias em relação aos abrigos, enquanto se desenvolve um novo material lítico ligado ao desflorestamento, o que provavelmente indica uma agricultura de coivara nas matas ribeirinhas. Também tortuais de fuso de cerâmica atestam o trabalho em fibras têxteis, talvez do algodão. Desta maneira, a fase Piúí constitui uma forma de transição entre as variedades 'A' (habitat em grutas, sepultamentos por enterramento) e 'B' (habitat a céu aberto, sepultamentos em urnas dentro de abrigos) da tradição Una. Com uma datação de 110 AD, constitui um intermediário ideal tanto pela posição geográfica e cronológica quanto pelos traços culturais, supondo-se uma migração que teria subido o curso dos rios São Francisco e Grande até as cabeceiras, pra descer finalmente a vertente atlântica em torno do século V da nossa era (Prous, 1992, p. 338-340).

Quanto ao cultivo de espécies vegetais úteis para a alimentação e para outras finalidades pela cultura Una, dispomos de informações inferidas através de análises de materiais encontrados, quase que integralmente, nos seus sítios em abrigos rochosos, uma vez que, ao contrário do que ocorre nos sítios a céu aberto, tais vestígios orgânicos se preservaram melhor, pois ficaram protegidos das intempéries e da umidade no ambiente mais estável dos abrigos, ao longo do tempo.

Pesquisas [realizadas desde a década de 1970] comprovaram terem praticado a domesticação do milho, plantado algodão, amendoim, cabaças, curcubitáceas [abóboras e plantas aparentadas] e outros vegetais. As evidências mais antigas de milho seguramente recolhidos, em níveis estratigráficos datados, são da Gruta do Gentio [localizada no Município de Unaí, Noroeste de Minas Gerais], com cerca de 3500 anos e Santana do Riacho [na Serra do Cipó, região central mineira], com 2800 anos (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94).

Segue [...] como incógnita o fato de estarem vinculados ou não, ao cultivo da mandioca. Se, por um lado, o fato de que seus sítios mais antigos do litoral se localizaram sobre sítios Itaipu, de domesticadores deste tubérculo, indicando contato, e muito provavelmente assimilação cultural, de outro, em seu equipamento cerâmico faltam, ou são muito poucas, as peças normalmente reconhecidas como aquelas destinadas ao preparo daquela raiz. Pode acontecer, no entanto, que se valessem da mandioca doce, ou aipim, variedade mais

primitiva, ou menos domesticada, que dispensa técnica mais complexa para seu preparo do que o simples descasque, antes de ser cozida ou assada. Tais incógnitas, no entanto, não tem impedido que resumos recentes de pré-história brasileira associem os Una seguramente aos consumidores de mandioca. Aliás, é importante notar-se que a fase Jataí apresenta formas planas de paredes retas que indicam a existência de assadores, necessários para o preparo da farinha da mandioca amarga, sendo ela também temperada com cariapé. (Schmitz et al., 1989) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.97-98).

Alguns traços culturais de uma possível origem da Tradição Una parecem apontar para a Amazônia, de onde esses grupos teriam migrado para o sudeste.

[...] Há muitos anos, Souza (1977) ao encontrar tempero de cariapé no material da Fase Paranã, do norte goiano (hoje sul tocaninense) propôs sua gênese na Amazônia, com o que discordamos na época pelo pequeno número de fragmentos analisados. Agora, frente ao avultado número de material tocaninense, em que este tempero é facilmente encontrado, estamos tendentes a considerar muito mais seriamente aquela hipótese [...]. Também a origem de uma das qualidades de milho encontrados na gruta do gentio, aponta esta origem, ainda que uma outra indique raízes sub-andinas (Bolívia).

E já dando início à questão das possíveis rotas de expansão dessas Tradições, fica colocada a pergunta: A migração do interior para o litoral, já por nós apontada há tempos, que conduziram os Una para as praias fluminenses e dali para serra na época da conquista, teria sido resultante de alguma pressão mais forte, ligada, provavelmente, à chegada dos Sapucaí-Aratú? Por outro lado, estaria sua gênese ligada à Amazônia, ponto de partida da sua expansão, ou o uso de temperos comuns naquela área seria somente um empréstimo cultural, vindo de raiz ainda desconhecida?

Fortalecendo a perspectiva da rota interior/litoral, existem as datações antigas para as fases goianas, que as situam no horizonte de 3950 anos antes do presente. Este marco cronológico é o mais antigo disponível, ainda que próximo dos 3500 anos dos sítios de Unai (MG). Comprovando sua extensão no tempo, em Goiás, sua existência chega até a 200 anos passados (Fase Jataí), tanto quanto no Estado do Rio, com a fase Mucuri, pouco mais antiga, demonstrando um longo período ocupacional. (ver Azevedo, 1999²⁷) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.97).

André Prous nos traz notícias sobre sítios da Tradição Una descobertos em abrigos do Alto-Médio São Francisco, contendo diversas informações detalhadas sobre essa cultura:

No primeiro milênio da Era Cristã verifica-se uma intensa utilização dos abrigos por ceramistas e horticultores da Tradição Una que neles depositavam espécies de cestas feitas com capim e folhas de palmeiras entrelaçadas, reforçadas por cordas ou esteiras, repletas de alimentos vegetais; enterravam estes “silos”, cobrindo-os com carvões e cinzas para despistar os roedores, sendo freqüente, encontrarem-se os restos das fogueiras acesas, especialmente para isto. Algumas destas cestas foram retiradas (encontramos, neste caso, apenas as fossas, preenchidas por sedimento), mas outras foram abandonadas, formando até quatro níveis de depósito na Lapa do Boquete [Município de Januária, Norte de Minas Gerais], onde se verificou a presença de milho, mandioca, feijão, urucum, talvez amendoim, assim como de sementes silvestres de fácil conservação e, até, de penas de pássaro.

²⁷ Referência a: AZEVEDO NETTO, C.X. Horticultores do Cerrado: as relações de proximidade. *Revista de Divulgação Científica do IGPA, UCGoiás*, 1999(3:91/113) (Conforme citado pelo autor).

A existência de uma compartimentação do espaço é sugerida pela presença de centenas de marcas de postes a oeste da Lapa do Boquete (alguns formando alinhamentos ainda reconhecíveis), enquanto a região centro-leste era utilizada como cemitério; um recém-nascido estava enterrado dentro de um pote ainda amarrado à faixa de embira utilizada para transportá-lo; a cabeça estava coberta por penugem e minúsculas contas de sementes atestavam a presença de um colar; uma cabaça estava depositada ao lado da pequena urna; os mortos adolescentes e adultos estavam enterrados em covas, pois os una [dessa região] não parecem ter fabricado urnas grandes. Os corpos, sentados ou deitados de lado, estavam acompanhados por recipientes de cerâmica e cabaças [...]. Vestiam uma capa de folhas de coqueiro seguras por um cordão e seus braços eram amarrados por embira. [...] Em alguns abrigos do *canyon*, potes isolados decorados por motivos pintados ou ungulações mostram a influência de tribos tupi-guarani, cujas aldeias começavam a colonizar os vales abertos dos arredores.

Nos últimos séculos antes da chegada dos colonos “neobrasileiros”, nota-se uma drástica modificação nos vestígios. O instrumental lítico é marcado pelo aparecimento de instrumentos de estilo novo que sugerem a chegada de grupos com tradições exógenas, talvez fugindo das Bandeiras. São artefatos pesados, feitos com lascas enormes, retocadas, que mostram alguma semelhança com os artefatos Itaparica, mas incluem tipos novos, como grandes raspadeiras e, sobretudo, machados lascados de sílex [...] que substituem os machados polidos de rocha verde importada, mais resistentes, da Tradição Una. Tal abandono do uso de uma matéria-prima de melhor qualidade explicar-se-ia caso os últimos indígenas tivessem perdido o acesso à sua fonte, distante várias dezenas de quilômetros, numa região já controlada pelos “brancos” (Prous, In: Tenório, 1999, p. 353-355).

Ondemar Dias destaca os intercâmbios e influências mútuas entre povos Una e de outras tradições:

Onde manteve contato, provavelmente duradouro, com Tradições diferenciadas, com elas trocou influências e adaptou elementos técnicos. Assim, de nossa parte, vemo-la influenciada pelos Tupi, em especial na fase Mucuri da serra, onde suas urnas apresentam cordões (em número variado) de decoração corrugada na área da borda, por vezes também associados a outras decorações como o ungulado, entalhado ou ponteados.

Mas, por seu turno, influenciaria um grupo notadamente Tupi, melhorando a qualidade da pasta e da queima da Fase Itabapoana, no Norte fluminense.

Também em Minas Gerais, pesquisas recentes parecem demonstrar que aldeias Una próximas no espaço e no tempo a grandes aldeias Sapucaí, com elas efetuaram trocas significativas a ponto de aparentarem, ambas, miscigenação. (Henriques Junior, 2006²⁸) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.96-97).

Conforme vimos, povos praticantes da Tradição Una já foram associados, no período colonial, a “Cataguás cavernícolas”, indicando uma possível relação de “parentesco próximo” deles com os Jês de modo geral, uma vez que as populações conhecidas como Cataguás ou Cataguases, contatadas nos primeiros movimentos de interiorização da colonização do Sudeste brasileiro, seriam falantes de variantes desse tronco linguístico. André Prous reforça essas relações em *Arqueologia Brasileira* (1992),

²⁸ Referência a: HENRIQUES JUNIOR, G. *Arqueologia Regional da Província Cárstica do Alto São Francisco: um estudo das tradições Una e Sapucaí*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: MAE/USP, 2006. (Conforme citado pelo autor).

mencionando pesquisas feitas sobre material ósseo recolhido em um sítio Una do Rio de Janeiro (p.343) “extremamente” parecido “com os esqueletos de Botocudos do século XIX, conservados no Museu Nacional” (p.344), e sobre técnicas de tecelagem de bolsas ou sacos datados de 600 a 80 BP, que “lembram as dos atuais Maxacali” (p. 345), sendo que ambos, “Botocudos” e “Maxacalis”, são povos Jê. O arqueólogo situa os Puri no mesmo “conjunto”, na mesma “família Jê”, ainda que esse último povo indígena seja, às vezes, associado também a povos falantes do tupi-guarani em trabalhos de outros autores. Vejamos, então, algumas menções de Prous aos Puri, vinculados, por ele e por outros arqueólogos, à Tradição Una:

[...] Na região da mata, populações datadas do início do 2º milênio da Era Cristã utilizavam os abrigos exclusivamente como cemitério, deixando os ossos dentro de potes pequenos depois de a carne ter apodrecido; os restos mortuários, por vezes naturalmente mumificados, estão embrulhados dentro de trançados também magnificamente preservados (cemitérios de Carangola e da Lapa da Babilônia) [sepultamentos secundários ritualisticamente muito elaborados em territórios mineiros], mas seus sítios de habitação são ainda desconhecidos. Sítios semelhantes foram também encontrados na vertente atlântica da Serra do Mar no Estado do Rio de Janeiro e podem ser atribuídos aos ancestrais dos índios puri-coroado, afugentados do litoral carioca pela invasão tupi no século XIV (Prous, In: Tenório, 1999, p. 356).

Sintetizando os seus trabalhos sobre as fases cariocas, Dias e Carvalho atribuíram a fase Una aos ancestrais dos Puris (Jês), e a Mucuri aos seus parentes Goitacás, que resistiram durante muito tempo aos Tupis históricos na planície litorânea, no limite entre os atuais estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Os últimos sobreviventes, apelidados Puri-Coroados, formaram bandos errantes que abandonaram a cerâmica e seriam responsáveis pelos últimos sepultamentos encontrados nos abrigos. Alguns acabaram voltando ao litoral depois da extinção das tribos tupis, aldeando-se sob tutela portuguesa.

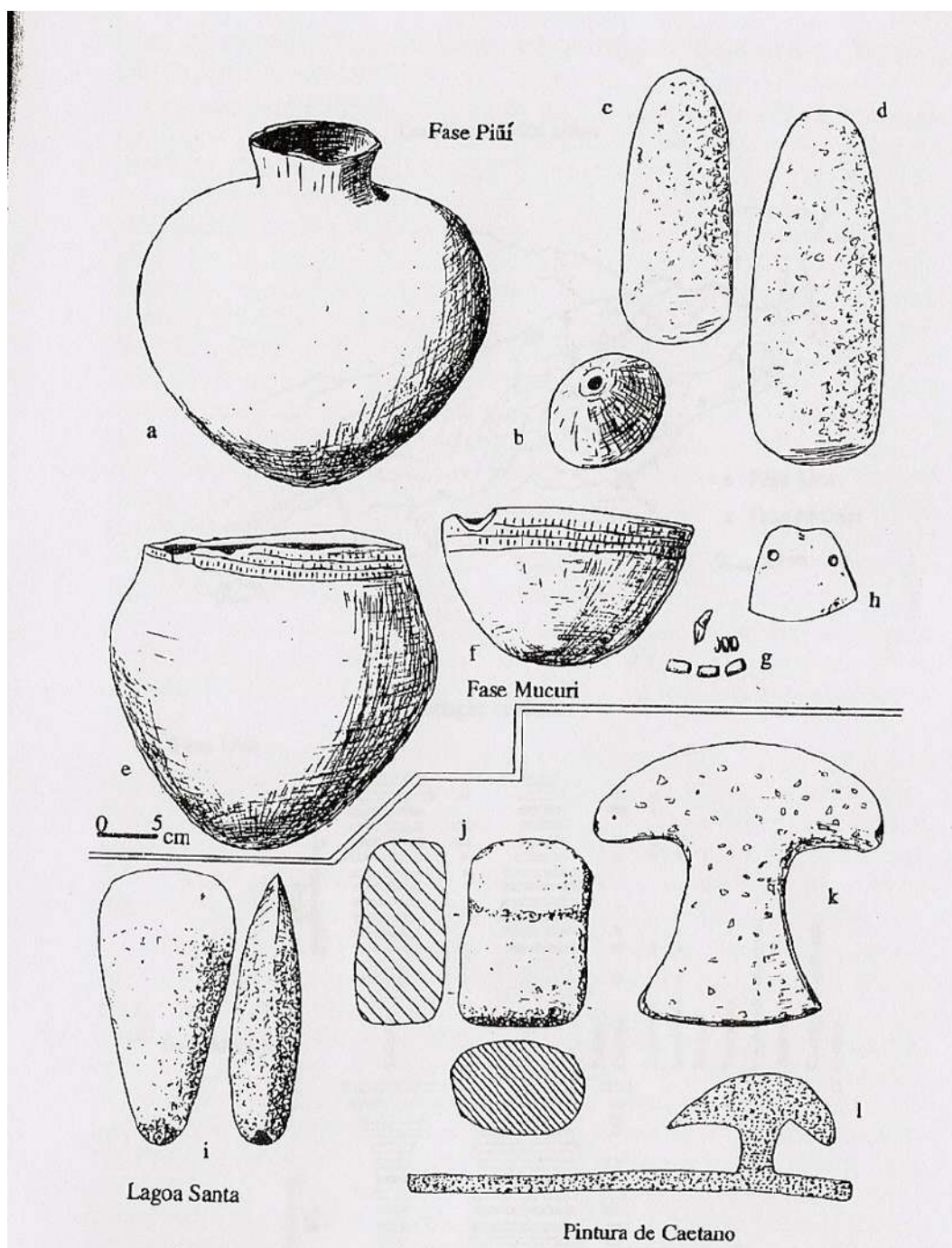
Não há dúvida de que os autores da cerâmica da fase Mucuri ocuparam também a zona da Mata, no sul de Minas Gerais. Urnas funerárias típicas foram encontradas, em 1985, no município de Visconde do Rio Branco.

[...]

Resumindo, podemos dizer que a tradição Una, vinculada às tribos proto-Jês, se desenvolveu em regiões de abrigos onde caçadores, com uma agricultura baseada no milho e feijão, e por vezes complementada por mandioca, formavam pequenos grupos populacionais em regiões de transição entre o cerrado e a mata. Aos poucos foram se expandindo para o sul, tendo que se adaptar ao habitat ao ar livre, passando então a proteger seus mortos dentro de urnas, quando não havia abrigos disponíveis, e mais tarde acumulando as duas proteções, quando isto era possível. A cerâmica, simples nas formas e com ausência geral de decoração, de dimensões restritas, confirma este esquema, não oferecendo indício de um cultivo preferencial da mandioca-amarga, pelo menos para fabricação de farinha. Tortuais de fuso de cerâmica indicam a fabricação de tecidos, confirmada pelos achados de algodão no Rio de Janeiro (Prous, 1992, p. 344-345).

A Tradição Una teria sido “sucedida, mas não extinta, pelos povos da Tradição Sapucaí, derivação territorial da Tradição Aratu, com quem reparte o designativo de “Aratu-Sapucaí” (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94). Porém, com o passar do

tempo, ainda que outros aspectos da cultura Una tenham permanecido vivos entre os Puri, conhecidos desde o período colonial, a sua cerâmica teria sido praticamente extinta, considerando as raríssimas exceções representadas por Puris contemporâneos que tentam retomar e/ou manter viva essa prática, como o artesão e multiartista Kandu Puri, residente no *Tekoa Ka'Aguy Ovy Porã* - Aldeia Guarani “Mata Verde Bonita”, situada no Município de Maricá, litoral carioca (a oeste do trecho inicial do Caminho Novo da Estrada Real).



Representações da “indústria cerâmica” Una e de líticos Aratu-Sapucaí encontrados nos mesmos territórios. (Extraído de Prous, 1992, p.339)

A Tradição Aratu-Sapucaí foi caracterizada, principalmente, pela sua cerâmica, cujo elemento central de destaque são as “grandes urnas funerárias não decoradas que não podiam ser atribuídas aos Tupis” (Prous, 1992, p.345). Sobre a sistematização inicial da Tradição Aratu-Sapucaí, A. Prous nos oferece a seguinte narrativa, do início da década de 1990:

[...] pesquisadores que trabalhavam na Bahia (Calderón) e Minas Gerais (O. Dias) começaram a definir as características da cultura das urnas simples, que não apresenta relações com as antigas ocupações ceramistas de grutas e abrigos tipo Una. Trabalhando separadamente, criaram ‘tradições’ separadas para fenômenos parecidos, enquanto os arqueólogos goianos e o Pe. Schmitz faziam o mesmo em Goiás. A reunião realizada em Goiânia, em 1980, fez com que se chegasse a um consenso sobre a necessidade de uma unificação, depois de se conhecer melhor esta nova realidade.

Apesar de não ter sido ainda decidido como seria a reformulação de nomenclatura, agrupamos aqui, para ficar mais claro, todas as evidências sob a denominação geral de ‘tradição Aratu’ para respeitar a prioridade cronológica: Calderón definiu primeiro sua tradição Aratu para a Bahia, seguindo-se a tradição Sapucaí para Minas e a tradição Uru para Goiás.

Estendendo-se sobre um enorme território, que vai desde São Paulo e Mato Grosso até talvez o Rio Grande do Norte, do litoral baiano até o sudoeste de Goiás, é evidente que existem diferenças regionais [...]. Infelizmente, por se tratar de uma cultura que não ocupava as grutas (únicos lugares secos), não se conservaram vestígios perecíveis, o que impossibilita qualquer conhecimento direto da alimentação; e por terem sido, até os últimos anos, realizadas pesquisas sobretudo de prospecção, as estruturas habitacionais são também quase desconhecidas no seu detalhe (Prous, 1992, p.345).

Apesar das diferenças regionais apontadas, hoje em dia é bastante comum que essa grande Tradição seja chamada de “Aratu-Sapucaí”, deixando a Tradição Uru à parte, justamente por conta de algumas características muito específicas que a vinculam a cerâmicas amazônicas, conforme veremos a seguir.

Além da cerâmica, é comum encontrar vestígios de pedra trabalhada nos sítios arqueológicos Aratu-Sapucaí. Costumam despertar a atenção de quem encontra um sítio dessa cultura a presença chamativa de machados e outros instrumentos produzidos a partir do polimento cuidadoso de certas pedras. Alguns desses objetos chegam a um tal grau de excelência técnico-formal comparável a verdadeiras esculturas.

Os aratu-sapucaí não eram exímios lascadores de pedra; limitavam-se a quebrar cristais e nódulos de quartzo sobre uma bigorna, escolhendo os resíduos mais aproveitáveis como facas. Utilizavam o polimento para fazer adornos e objetos destinados a um trabalho mais pesado; seus machados são geralmente alongados e fusiformes, com o gume polido para ter mais resistência, e a parte oposta tornada rugosa por picoteamento [...], para proporcionar uma melhor aderência no cabo. Os machados ditos “semilunares” [...], em forma de âncora, eram particularmente bem trabalhados; mais frágeis, certamente não serviam para trabalhar a madeira. Finalmente, utilizavam fragmentos rugosos de arenito como lixa, para calibrar as varas destinadas a servir de flecha (Prous, In: Tenório, 1999, p. 350-352).

Essas “ferramentas” e/ou objetos de pedra polida com outras finalidades culturais recorrentemente aparecem associados à cerâmica desta tradição, funcionando inicialmente como indício e, após a realização de pesquisas, como mais um “elemento diagnóstico” da presença da cultura Aratu-Sapucaí nos sítios arqueológicos descobertos.

Em síntese:

[...] Tal tradição é representada por povos numerosos, formadores de grandes aldeias a céu aberto, com até dezenas de enterramentos em urnas, algumas pintadas ou banhadas de vermelho. Ocupavam encostas das colinas, em especial na área do cerrado e, aparentemente, conviveram pacificamente com os povos Una, ainda que estes diminuíssem de número com o passar do tempo. A povos Aratu-Sapucaí estão tradicionalmente associados às lâminas de machado semi-lunares e provavelmente se tratassem de cultivadores do milho (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94).

Os povos indígenas que produziam esse tipo de cerâmica e lítico geralmente são associados ao tronco linguístico Macro-Jê (ou Macro-Gê), que também abarca outras tradições ceramistas semelhantes. Por isso presume-se que eles devam ser os ancestrais imediatos de diversas populações falantes de variantes do Jê contatadas pelos colonos a partir do século XVI, quando a frente de colonização avançou pelo interior do território que viria a ser o Brasil, praticamente todo ocupado por essa cultura.

Tudo leva a crer que os aratu/sapucaí tenham sido os ancestrais das tribos jê que ocuparam os cerrados do Brasil Central até a instalação definitiva da frente de colonização agropastorial no século XVIII. Estes agricultores tinham hábitos sedentários e, não usando canoas, não procuravam a proximidade dos rios navegáveis (Prous, In: Tenório, 1999, p. 352).

Essa “memória” ancestral territorial que tem a língua e a cerâmica como dois elementos fundamentais de preservação, é acionada até os tempos presentes por povos como os Xakriabá, falantes de idiomas derivados do Jê, bem como ceramistas tributários da Tradição Aratu-Sapucaí, ainda que, em ambos os casos, tanto sua língua quanto sua cerâmica, tenham passado por influências culturais de outros povos/tradições, resultando em modificações significativas nas expressões atuais. De acordo com o ceramista Nei Xakriabá,

A língua Akwẽ faz parte da família Jê, que integra o tronco linguístico Macro Jê, conforme mostra a classificação das línguas indígenas feita por Aryon Rodrigues (2013). Nessa classificação, Aryon Rodrigues mostra que os povos Xakriabá, Xavante e Xerente possuem o Akwẽ como língua nativa, sendo que essa língua sofreu transformações em seu uso por cada um desses povos. No passado, os povos Akwẽ espalhavam-se por ampla região dos cerrados do Brasil central,

incluindo Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e Tocantins (SANTOS, 2013²⁹). (Xakriabá, 2022, p. 18).

Voltando ao contexto dos antigos povos detentores da cultura Aratu-Sapucaí, o prof. Ondemar Dias Júnior (que definiu a “fase” Sapucaí) a descreve como uma

[...] Tradição altamente adaptável, com povos que exploraram recursos de áreas frias e altas (matas relitas³⁰ de araucária e campos limpos do Sul de Minas, onde foi associada à casa semi-subterrânea, na [...] Fase Jaraguá); quentes e úmidas (vales florestados do litoral, do planalto mineiro e do sul tocaninense), ao ambiente semi-úmido dos cerrados e semi-árido da caatinga (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.99).

Assim, devido à essa grande adaptabilidade,

[...] se expandiram por um vastíssimo território. Os Sapucaí pelo vale sanfranciscano e pelos rios da bacia do Prata em território mineiro e paulista e os Aratu por todo o resto, do litoral à fimbria da Amazônia, representando uma das maiores expansões territoriais de conquista e colonização [indígena “pré-colonial”], cada vez mais digna de estudos aprofundados (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.99).

Quando ao “surgimento” dessa cultura, O. Dias coloca:

Em relação à Tradição, como um todo, há um certo consenso em colocar a sua origem nas proximidades do litoral, em especial na região Nordeste (provavelmente em território baiano). Ao nosso ver daquele ponto se expandiram para o interior, atingindo a bacia do São Francisco e as áreas vizinhas (do Ceará e Rio Grande do Norte, em especial) e para o Sul, até o Norte capixaba. Teriam subido o vale sanfranciscano e se expandido pelos seus tributários. Da margem esquerda para Goiás e da direita até a Zona da Mata mineira. Daí atingido a bacia do rio da Prata, em especial a bacia de drenagem do Verde, Grande e Sapucaí de um lado e do Araguari, de outro. É possível, inclusive, que contatassem nesta área meridional, gente de outras Tradições Jê mais associadas ao Sul e Sudoeste do território.

As datações disponíveis a estendem dos inícios do segundo milênio antes de Cristo ao período colonial brasileiro. Em Goiás, a fase Mossamedes está datada em 2000 a 1050 AP (Schmitz, 1981³¹); na região do Araguari, o sítio Rezende (muito provavelmente vinculado a ela) em 1190 a 630 AP (Alves, 2002³²), a Jaraguá, no Sul de Minas em 885 AP (Dias Junior, 1969³³), entre outras. É possível, ainda que seja muito difícil associar-se grupos arqueológicos a

²⁹ Referência a: SANTOS, Rodrigo Martins dos. *O gê dos gerais: elementos de cartografia para a etno-história e etnolinguística do planalto central: contribuição à antropogeografia do cerrado*. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, 2013 (Conforme citado pelo autor).

³⁰ “Matas relitas”, ou relictas, são formações vegetais “antigas”, residuais ou remanescentes de outras eras geológicas, como as matas de araucárias no sudeste-sul do Brasil.

³¹ Referência a: SCHMITZ, Pedro Ignácio. Contribuciones a la Prehistoria de Brasil. *Pesquisas*. Instituto Anchieta de Pesquisas, 1981.

³² Referência a: ALVES, Márcia Angelina. O Sítio Rezende: de Acampamento de Caçadores Coletores a Aldeia Ceramista Pré-Histórica. *Revista CLIO - Arqueologia*. Recife: UFPE, 2002 (15:189/203) (Conforme citado pelo autor)

³³ Sem referência na bibliografia do autor. Ver: DIAS, O.F. A Evolução da Cultura nos Estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro. *Anuário de Divulgação Científica*. Goiânia: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia. PUC de Goiás, 1976/77(3-4:110-130).

etnográficos, que os indígenas que foram conhecidos por nomes tribais com o sufixo “caá” como designativo, fossem representantes históricos dos povos desta grande Tradição (ainda que tal sufixo seja Tupi, significando “mato”).

Por toda esta área, confirma-se a grande extensão de cada sítio, com amplo domínio das ocupações superficiais, ainda que existam alguns (em especial no Tocantins) demonstrando ocupação ao longo de um certo tempo. Raros, ainda que existam, os que ultrapassando meio metro de espessura ocupacional, atinjam profundidades consideráveis (de até dois metros) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.99).

Acerca das aldeias Aratu da região setentrional baiana, André Prous relata:

[...] Ocupavam vasta superfície de até 500 x 200 m, (sítios Guipe) e são formados por várias concentrações de material que indicam a existência de diversas habitações, cujo solo apresenta grande espessura de refugo (até um metro no Beliscão). Nenhuma planta foi objeto de publicação, mas Calderón indica que em alguns sítios os fundos da cabana, de 10 x 15 m de diâmetro em geral, formavam alinhamentos ou círculos ao redor de uma praça central, pelo menos no Recôncavo Baiano (Fase Itanhém). Esta última disposição lembra muito a das atuais aldeias dos grupos Macro-Jês, do Brasil central, (Kayapós, Xavantes) e Otukê (Bororos).

Ao redor ou enterradas no solo das habitações, há numerosas urnas funerárias dispostas em grupos de duas ou mais; no sítio epônimo Aratu, 54 delas foram escavadas. A espessura do sedimento fértil e o número de sepultamentos apontam uma grande estabilidade das aldeias, no mínimo de vários anos, o que corresponde bem às informações etnográficas sobre as populações indígenas não pressionadas pelos europeus, mas contraria todas as idéias tradicionais sobre os primitivos agricultores tropicais. As urnas funerárias são sempre piriformes (‘em forma de pera’ invertida), e as dimensões médias são de 75 centímetros de altura por 65 centímetros de bojo, com abertura da ordem de 45 centímetros. As de crianças são um pouco menores e não possuem as tampas nem o mobiliário funerário que costumam acompanhar os adultos, e que consiste em pequenos machados polidos (10 centímetros de comprimento médio), por vezes feitos com pedra verde chamada ‘nefrita’, considerada material muito precioso e de valor mágico no Nordeste e na Amazônia [...] (Prous, 1992, p. 346).

Mais especificamente a respeito das características da cerâmica e do lítico encontrados em sítios da Tradição Aratu, Prous coloca:

A cerâmica Aratu geralmente não é decorada, temperada com areia mais ou menos fina, eventualmente com grafita, sendo estes antiplásticos diagnósticos dos tipos não decorados para fins de seriação [...]. A decoração, quando existe, limita-se à utilização do corrugado (reservado às urnas funerárias na fase Itanhém, do Recôncavo), a algumas incisões, ou a um banho de grafita. As formas são piriformes, mais ou menos globulares como vimos para as urnas, com tigelas hemisféricas; uma particularidade da cerâmica Aratu *stricto sensu* (definida por Calderón, excluindo, portanto, o grupo Sapucaí) é a presença freqüente de bordas onduladas [...].

O material lítico inclui ‘quebra-cocos’ de rocha eruptiva, lascas e principalmente machados de granito (ou pedra verde, tratando-se de oferendas). Encontrou-se um disco perfurado de calcário semelhante a uma rodela de fuso, mas pesado demais para este uso. Nos estados de Sergipe e Bahia, foram coletadas várias rodela de fuso discoidais, feitas de calcário, xisto ou até do osso, por vezes decoradas. Perto de Montalvânia são cacos de cerâmica quebrada que foram furados e reutilizados para fiar. Esses pesos nordestinos são bem diferentes das peças bicônicas de tipo ‘Sapucaí’.

[...]

No litoral capixaba, a cerâmica demonstra alguma influência tupi-guarani com a ocorrência, em certas fases, de banho vermelho, de decoração pintada (traços vermelhos sobre fundo branco) e porcentagem significativa de decoração plástica corrugada, ponteadada ou escovada (fase Itaúnas). Tal fato talvez se explique pela reunião de remanescentes de vários grupos para resistir às pressões européias [...] (Prous, 1992, p. 347).

Em relação às atividades agrícolas dos povos detentores dessa Tradição cerâmica, há muito ainda a ser pesquisado, devido, principalmente, à dificuldade de preservação de vestígios dos vegetais consumidos e cultivados por eles nos seus sítios a céu aberto, constituídos por solos ácidos,

[...] embora pareça válido associá-la ao cultivo do milho (fato melhor indicado pela tipologia do vasilhame e pela escolha de terrenos pouco propícios ao cultivo da mandioca), como as encostas colinares e argilosas do altiplano mineiro e as suaves ondulações do planalto central do país, seja no domínio dos campos limpos, das matas relitos, dos cerrados e até mesmo da caatinga [...]. Não é de se estranhar, portanto, que apesar de todas as incertezas, resumos de pré-história venham colocando os Aratu-Sapucaí como plantadores de milho e até mesmo associando suas grandes urnas à preservação ou estocagem deste cereal (ou confecção de bebida) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.99).

Para Prous, a alimentação dos Aratu da Bahia e de Sergipe seria

“[...] baseada em agricultura de mata, já que os [seus] machados numerosos dificilmente seriam reservados à construção de canoas, pois os sítios costumam ser encontrados longe dos cursos principais de água: não se trata de índios ‘canoeiros’. A ausência de pratos ou assadores faz com que se duvide que estivessem aproveitando a mandioca para obter farinha. No entanto, não é prova definitiva, já que outros processos de preparação podem ter sido utilizados. No litoral, a pesca e coleta de molusco podem ter desempenhado um papel importante [...] (Prous, 1992, p. 349).

Já sobre o padrão de assentamentos das aldeias Aratu em território goiano, o arqueólogo sintetiza:

Foram [...] encontrados, em Goiás, sítios que apresentam um parentesco muito estreito com o material baiano. Formam a fase Mossâmedes, registrada em 72 sítios estudados por I. Wüst. Esta pesquisadora notou que os sítios estavam normalmente dispostos na parte superior, na vertente setentrional dos morros, nas cabeceiras dos rios do centro-sul de Goiás. Tal orientação preferencial pode ser tanto o resultado de fatores hidrotopográficos quanto culturais [...]. Em todo caso, a posição relativamente alta permite ter uma boa visão dos arredores, particularmente do vale próximo. Perto do Araguaia, ou seja, na periferia da região ocupada pela fase Mossâmedes, verifica-se uma ocupação do topo dos morros, indicando talvez maiores preocupações defensivas em zona de conflitos com os vizinhos, os temíveis Tupiguaranis.

As aldeias seguem o mesmo padrão notado na Bahia, com casas formando um círculo ao redor de uma grande praça, eventualmente com duas linhas concêntricas; os sítios considerados ‘mais recentes’ pela seriação evidenciam um número de casas bem menor. Mais uma vez, verifica-se uma correspondência com a zona ocupada no período histórico pelos Kaiapós e evidências de tipo Aratu, reproduzindo fielmente o padrão das aldeias. Sabe-se, inclusive, que no momento dos primeiros contatos com os brancos as aldeias Kaiapós eram

densamente povoadas, tendo uma dupla linha de casas; com as drásticas reduções populacionais provocadas pelas doenças européias, reduziram-se a um anel único, mantendo-se até hoje as características da praça central, essencial na vida da aldeia, já que marca o lugar dos homens, enquanto as casas periféricas são residências matrilocais, onde imperam as mulheres.

A Fase Mossâmedes marca a permanência dos Kaiapós do sul em uma área ameaçada pelos Tupiguaranis ou pelos portadores de culturas amazônicas. Manteve contatos com ambos os grupos, encontrando-se em alguns sítios louça intrusiva tupi. As relações foram particularmente intensas com os grupos 'Urus', de quem receberam, nas zonas fronteiriças, o costume de utilizar um antiplástico vegetal (cariapé) e o de fazer farinha de mandioca, como sugere a existência de pratos-assadores.

Pelos relatórios dos bandeirantes, sabemos que os Kaiapós da região tinham enormes roças de milho, inhame e batata-doce.

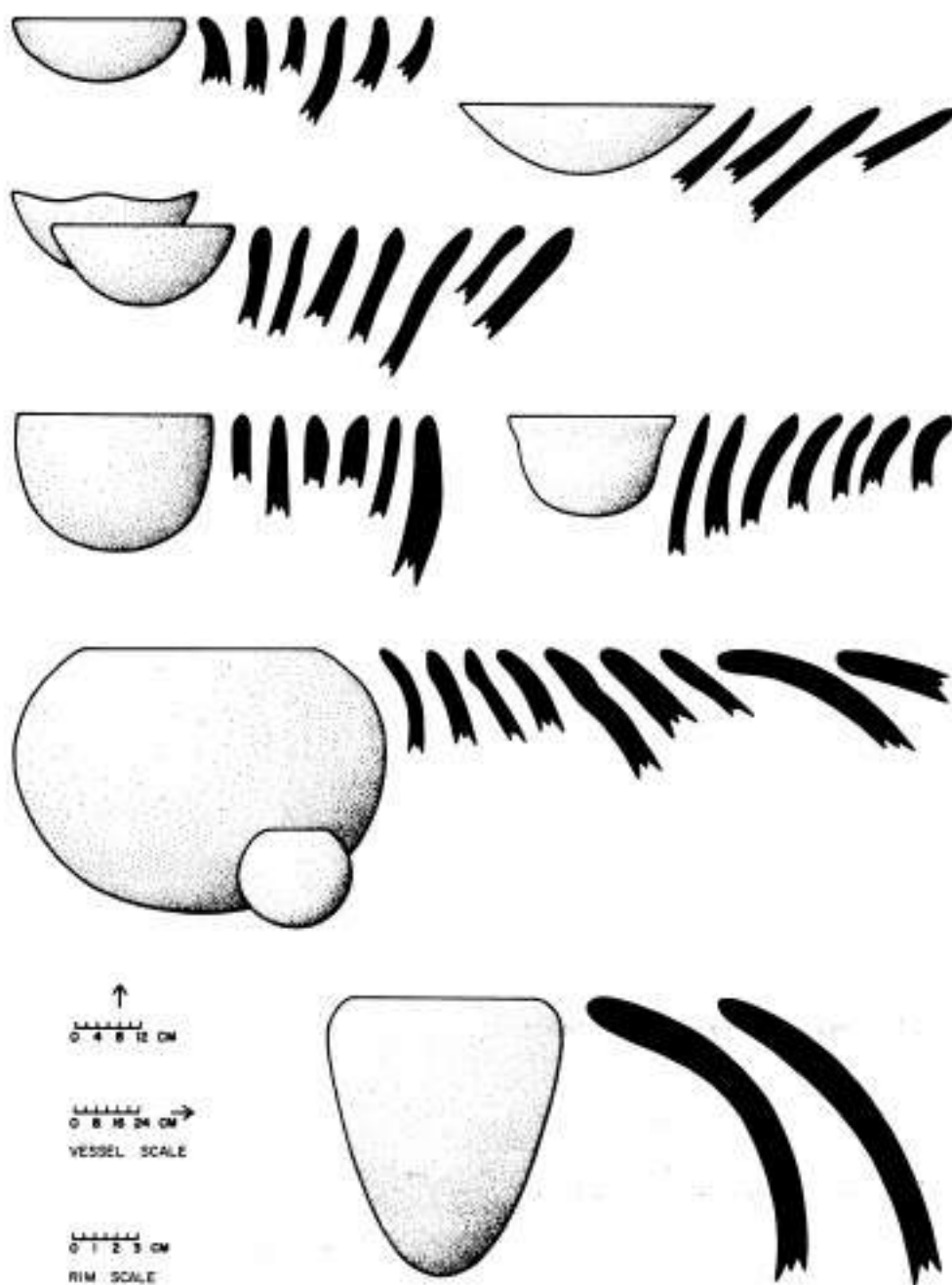
[...]

As datações C-14 são dos séculos X e XII AD, mas supõe-se uma ocupação estável desde o início de nossa era até o século XVII. Os vestígios cerâmicos, a não ser pela presença eventual de tempero vegetal, não se distinguem da Aratu da região nuclear, incluindo as características bordas onduladas. Assinala-se, no entanto, a existência de 'bases perfuradas' [cuscuzeiros?]. Destacaremos a existência de vasos duplos (geminados) pequenos. Existem carimbos cilíndricos para pintura corporal. As rodela de fuso podem ser chatas ou companiformes. O material lítico é raro (57 peças coletadas, enquanto a coleção cerâmica é de 12146 cacos), comportando 21 machados (dos quais dois semilunares), pilões e suas mãos, e dois tembetás (Prous, 1992, p.349-350).

Gabriela Martin (2013, p. 207) sintetiza características gerais da Cultura Aratu da seguinte forma:

- a) Cerâmica Roletada, sem decoração, com as superfícies alisadas ou engobo de grafite: em alguns tipos aparece a decoração corrugada/ungulada na borda;
- b) urnas piriformes com e sem tampa de 70-75 cm de altura; tigelas menores utilizadas como opérculo nos vasilhames funerários;
- c) panelas semi-esféricas de bordas onduladas;
- d) enterramentos primários, fora das aldeias;
- e) aldeias circulares com as ocas em torno de uma praça central, situadas em lugares elevados suaves;
- f) subsistência não baseada na mandioca, uso de milho, feijão e no amendoim, o rodízio de plantações teria permitido assentamentos durante períodos mais longos;
- g) lâminas de machado alongadas, picoteadas e polidas, machados pesados de granito e pequenos machados de 8 a 10 cm;
- h) grandes rodela de fuso de pedra e de cerâmica indicam a fiação de redes ou tecidos grossos; uma rodela de 8 cm de diâmetro é a maior coletada;
- i) cachimbos tubulares ou na forma de funil;
- j) fragmentos de rochas polidas, com depressões artificiais, para esmagar grãos.

Incluem-se ainda entre os cultivos, a abóbora e entre os utensílios o cuscuzeiro (Delfoge, 2017, p.65).



Estudo da morfologia da cerâmica Aratu (Brochado et. al. 1970, p.03).

Conforme Delforge (2017, p. 64, a partir de Martin, 2013), o estado da Bahia seria “o eixo central da tradição Aratu, desde a fronteira com Sergipe, em todo o litoral baiano até o Espírito Santo (cerâmica de Itaúnas), com penetração no interior da Bahia até a região do Rio Grande e na depressão do São Francisco”.



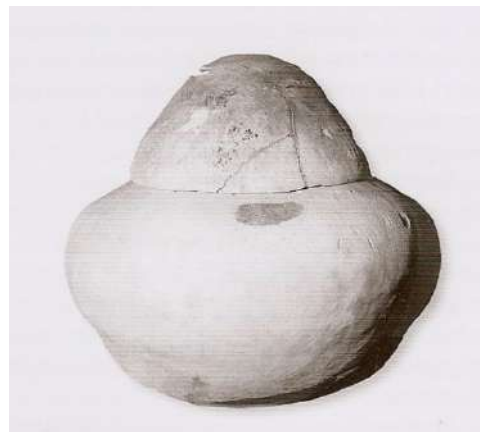
Urna Aratu encontrada durante escavação de poço em território Xakriabá, Vale do Rio São Francisco, Norte de Minas Gerais, em meados de 2024. Imagem cedida por Nei Xakriabá



Objetos de pedra polida e vestígios de cerâmica da Tradição Aratu-Sapucaí encontrados juntos em duas propriedades rurais do Município de Curvelo, Centro de Minas Gerais.

Fotos: Cristiano Lima, acervo pessoal, março de 2007 e julho de 2006, respectivamente

As cerâmicas que aparecem nos territórios do restante do Nordeste, Sudeste e Centro-Oeste seriam, assim, “formas modificadas do eixo aratu na Bahia”, apresentando variações que aparecem à medida que se afastam do Recôncavo Baiano: “As urnas são globulares e ovóides, e não mais piriformes e aparece engobo vermelho nas tigelas menores (Fase Sapucaí, no Sul de Minas Gerais e Pedra do Caboclo em Pernambuco)” (Delforge, 2017, p. 64).



Formas mais comuns, “ovoides”, das urnas Sapucaí.

À esquerda, peça de cerca de 90cm de diâmetro, depositada no Museu da Lapinha.

À direita, Urna de cerca de 80cm de diâmetro, com tampa, que continha restos de esqueleto humano e tigelas no seu interior, hoje depositada no Museu de História Natural da UFMG.

(Imagens extraídas de Prous, Baeta e Rubbioli, 2003, p. 26 e 94, respectivamente)



Urnas da Tradição Aratu-Sapucaí, juntamente com outros vestígios dessa cultura, depositados no Museu de História Natural da UFMG. Foto: Cristiano Lima, acervo pessoal, novembro de 2006

Desde a década de 1970, o prof. André Prous, vem produzindo, orientando e cotejando pesquisas que resultaram em publicações abordando a T. Aratu-Sapucaí, contribuindo decisivamente para a expansão e o aprofundamento do conhecimento sobre

essa cultura. Trazemos a seguir, algumas citações suas sobre a “fase” Sapucaí, que, no seu entendimento representa uma derivação local da Tradição Aratu surgida numa zona que ocuparia “os paralelos 19 até 21 de latitude sul desde o centro de Minas Gerais, na altura de Belo Horizonte, até o Mato Grosso, passando pelo norte de São Paulo” (Prous, 1992, p.350), descrita pela equipe do Instituto de Arqueologia Brasileira – IAB, sob coordenação de O. Dias no início dos 70, a partir do estudo de sítios arqueológicos identificados na sub-bacia do Rio Sapucaí, que nasce na Serra da Mantiqueira, em Campos do Jordão (SP), atravessa o sul de Minas Gerais e, atualmente, deságua no Lago de Furnas, integrando as bacias do Rio Grande e do Paraná.

A cultura Sapucaí, datada do final do 1º milênio da Era Cristã até o século XVIII, em Minas Gerais, é caracterizada por grandes aldeias que ocupavam as vertentes dos morros nas imediações de pequenos córregos e bastante longe dos rios maiores; comportam entre uma e trinta habitações [...], cuja contemporaneidade é, no entanto, difícil de ser verificada, pois os espaços favoráveis à instalação de moradias deviam ser freqüentemente reocupados (Prous, In: Tenório, 1999, p. 347).

Foi na bacia mineira do Paraná, nos vales dos rios Grande e Verde, que o Instituto de Arqueologia Brasileira encontrou o material com que foi criada a tradição Sapucaí, aqui considerada simples variedade dentro da Aratu. Os sítios são instalados em regiões colinares, perto de rios. indistintamente grandes ou pequenos. Estendendo-se em amplas superfícies, com diâmetro maior de até 500 metros, ocupam as meias encostas das elevações suaves ou os baixos terraços; estes últimos, hoje freqüentemente cobertos pelas águas das represas, ficam a descoberto, às vezes, quando suas águas baixam, mostrando imensos campos de cacos erodidos que a ausência de vegetação torna imediatamente perceptíveis.

A cerâmica Sapucaí é caracterizada pela presença de vasos grandes com cacos muito espessos, incluindo urnas funerárias globulares e não piriformes com mais de um metro de diâmetro do bojo; ao lado desses recipientes enormes, aparecem vasos pequenos, de paredes finas e ‘bases perfuradas’, ou seja, vestígios prováveis de ‘cuscuzeiros’; os cachimbos tubulares são encontrados com alguma freqüência nas coleções particulares. Estas formas, pouco numerosas, são geralmente deixadas sem decoração. No entanto, a fase Sapucaí mostra, por vezes, um banho vermelho que pode ser aplicado em qualquer tipo de recipiente. Perto de Ibiraci (fase do mesmo nome), O. Dias assinala a existência de um antiplástico de ‘arenito moido’ cujos grãos, deixados aparentes na superfície, tornam a mesma semelhante a uma lixa.

Os sepultamentos conhecidos são todos em urnas, por vezes tampadas com uma placa de pedra, com cacos e machados no interior, eventualmente rodeadas por recipientes menores. O lítico inclui machados polidos de talão picoteado, seção biconvexa, alguns de forma semilunar, além de poucas lascas geralmente não retocadas. Verificamos também a existência de verdadeiros martelos cilíndricos picoteados, com sulco central para encabamento (Prous, 1992, p.350-351).

Algumas breves descrições de sítios Sapucaí com maior grau de preservação feitas por Prous são bastante interessantes para termos uma ideia melhor sobre essa cultura nas suas especificidades e semelhanças em relação ao “todo” da Tradição Aratu:

As regiões pouco atingidas pela agricultura mecanizada apresentam ainda bons exemplos da Tradição Aratu/Sapucai, embora as escavações sistemáticas nestes sítios sejam ainda muito raras. Mencionaremos os achados de São Gotardo, Ibiá, Nova Ponte (vale do Rio Araguari e adjacências)³⁴ e Entre Rios (Prous, In: Tenório, 1999, p. 347).

A aldeia que estudamos em Ibiá apresentava 15 malocas (grandes casas com estrutura de madeira e cobertura de palha) ovais com diâmetro maior entre 6m e 18m, algumas delas eventualmente ligadas a um pequeno anexo (casa de resguardo das mulheres?) formando dois semicírculos ao redor de uma praça cerimonial central com mais de uma centena de metros de diâmetro. Em uma das aberturas, um ateliê de trabalho da pedra estava marcado pela presença de detritos líticos e de um bloco polidor.

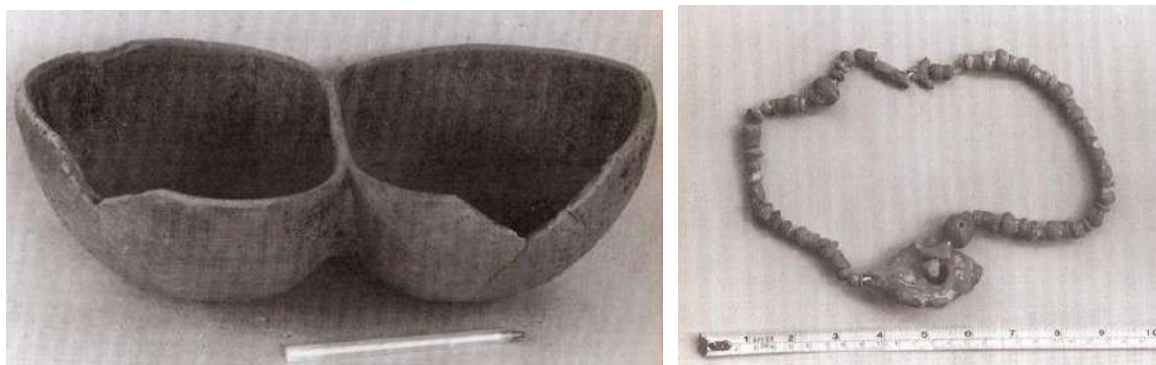
Em razão da longa duração da ocupação (provavelmente dezenas de anos), o refugio dos fundos de uma cabana apresentava mais de 50cm de espessura e uma cor muito escura, resultante do acúmulo de detritos orgânicos. Perto das habitações, a quantidade de cerâmicas quebradas sugere a existência de depósitos de água ou alimentos. As escavações realizadas em Ibiá e na região de Nova Ponte evidenciaram as marcas dos postes que sustentavam as casas, valetas nos limites de uma maloca (locais de escoamento abaixo de goteiras?), fogueiras internas e covas culinárias cheias de fragmentos de ninhos de cupim, talvez utilizados para formar espécies de fornos, como fazem os xavante [povo Jê]. Outras aldeias prospectadas aparentam uma organização semelhante, com um número variável de malocas. No Córrego do Moinho, estudado por I. Chmyz, covas pequenas tinham sido cavadas no chão para estabilizar vasilhas de fundo arredondado, enquanto outras, maiores, estavam cobertas por grandes potes emborcados, talvez para formar espécies de fogões. Entre as casas ou nas imediações das aldeias costumam ser encontradas grandes urnas funerárias com até 1m de diâmetro, dentro das quais foram sepultados corpos inteiros; uma vasilha cônica emborcada servia de tampa e dentro das urnas com frequência aparecem cerâmicas e machados polidos cerimoniais de forma semilunar ou de matéria “preciosa” (quartzo) que, provavelmente, eram demasiado frágeis para serem utilizados e deviam apresentar valor apenas simbólico. Infelizmente, o mau estado dos restos ósseos e a raridade das intervenções arqueológicas não permitem saber se ambos os sexos recebiam o mesmo tratamento e eram acompanhadas pelos mesmos objetos após a morte.

Os vestígios alimentares preservam-se mal nestes sítios a céu aberto, revelando, porém, alguns restos ósseos e coquinhos queimados; espigas e grãos de milho carbonizados foram no entanto encontrados nas escavações realizadas em Nova Ponte.

A maioria dos vestígios representados por cacos cerâmicos está espalhada aos milhares. Os Sapucaí utilizavam grandes vasilhas globulares (igaçaba) para guardar líquidos e sepultar os mortos; em certas regiões (perto de Ibiá), cobriam-nas com chapisco de quartzo moído, enquanto no resto do Estado [de Minas Gerais] alisavam as paredes de barro. Nota-se também uma diferença entre as urnas da parte ocidental do Estado (sub-Tradição Sapucaí), quase esféricas, e as do centro-sul (sub-Tradição Aratu), oblongas. Nas urnas funerárias sapucaí aparecem pequenos vasos simples ou duplos em forma de cascas de vegetais [...], cobertos por uma camada de fuligem fixada por polimento na parede quente (brunhidura): quatro destes recipientes duplos encontravam-se numa única urna de São Gotardo. Os recipientes culinares são de tamanho médio, parecendo-se com tigelas ou apresentando forma cônica. São por vezes cobertos por tinta vermelha (engobo); quase nunca receberam decoração, a não ser eventuais impressões de pontos ou de unhas formando uma linha ao redor da boca. Também de cerâmica são as rodela perfuradas cônicas ou bicônicas (destinadas a assegurar o movimento dos fusos com os quais faziam-se os fios de fibras vegetais) e os cachimbos, tubulares ou com forninho angular (esta última forma é

³⁴ Portanto, fora do recorte desta pesquisa, a oeste da zona mediana onde os caminhos da Estrada Real turística se encontram.

por vezes considerada tardia); em raros sítios aparecem também adornos [...], suportes de panela cônicos e colheres de barro queimado (Prous, In: Tenório, 1999, p. 347-350).



Acima à esquerda: pequena vasilha retirada de urna funerária Sapucaí encontrada em São Gotardo, MG (Foto: Setor de Arqueologia/A. Vaz. Fonte: Prous, In: Tenório, 1999, p. 349)

Acima à direita: “Elementos de colar modelados em cerâmica (a montagem não é original) dos aldeões do centro de Minas Gerais, Município de Ijaci. (Foto: Setor de Arqueologia/A Vaz. Doação Maurício Lacerda” - Prous, In: Tenório, 1999, p. 350)

Cabe destacar que já no livro *Arqueologia Brasileira* (1992), Prous mostrava relações entre alguns elementos culturais locais encontrados nos sítios Sapucaí mencionados na citação (referindo-se mais especificamente ao sítio da fazenda São Geraldo, em Ibiá), e alguns elementos culturais dos Xavante, especialmente “um parentesco morfológico” no modelo espacial circular de implantação das aldeias de ambos os povos, no qual a disposição das moradias cria uma “ferradura oval” em torno de uma praça central e a presença abundante de “blocos de cupinzeiro nas fogueiras” dos sítios Sapucaí, sendo que “os relatórios etnográficos mencionam a utilização de blocos de cupinzeiros para construção de pequenos fornos pelos Xavantes” (Prous, 1992, p. 351). Porém, o arqueólogo expressa sua descrença quanto a uma relação de parentesco imediato entre o “grupo histórico [Xavante] e o sítio pré-histórico”, sendo que, a partir das suas observações, fica reforçada, pelo menos, a ideia de uma “cultura Jê de longa duração” que abarcaria tantos “os (Aratu-)Sapucaí” quanto os Xavante.

Ainda sobre o sítio Sapucaí de Ibiá, Prous dá mais detalhes sobre a “cultura material” local:

A cerâmica inclui grandes urnas globulares de superfície áspera (pelo tempero feito de quartzo local moído em fragmentos bastante grossos) e cuja boca é circundada por uma incisão profunda. Este antiplástico não aparece nos vasilhames menores, de acabamento melhor, entre os quais se destacam pequenos recipientes em forma de cuias, ostentando até os apêndices destas plantas, formando, por vezes, recipientes geminados semelhantes aos da fase Mossâmedes. Apresentam uma cor cinza-escuro e são particularmente encontrados associados aos sepultamentos. Urnas de dimensões intermediárias e forma cônica parecem ter sido reservadas a crianças.

O material lítico é formado por lascas e pequenos blocos de um quartzo local, translúcido e de péssima qualidade, quase nunca retocado (raspadores côncavos), e alguns machados (inclusive uma linda peça de quartzo) encontrados nas urnas [...].

Um dos elementos curiosos neste sítio é a coexistência de cerâmica Sapucaí com pequenos vasilhames pretos que se parecem muito com os da tradição Una, e apresentam algumas formas absolutamente idênticas às da Pedra do Caboclo. Talvez por ter feito observações semelhantes, O. Dias falou, na reunião de Goiás de 1980, que o material Sapucaí apresentava características por vezes mais próximas da tradição Una do que da Aratu, da Bahja [...] (Prous, 1991, p. 351-352).

No decorrer dessa descrição, o arqueólogo traz uma informação importante para o contexto desta nossa pesquisa: “[...] **Esses sítios da região sudoeste mineira costumam ser atribuídos aos ‘Cataguás’**, que resistiram demoradamente aos invasores brancos, mas não chegaram a ser estudados” (Prous, 1992, p. 352, grifo meu) – voltaremos a esse assunto no 6º capítulo desta Tese, inteiramente dedicado aos “Cataguás” ou “Cataguases”.

Prous destaca também a existência de vestígios Sapucaí nas imediações da cidade de Belo Horizonte – capital do Estado de Minas Gerais, localizada na região central do mesmo,

“[...] até no Museu de História Natural da Universidade Federal de Minas Gerais aparece cerâmica, por vezes miniaturizada ou incluindo formas de cuia (Ibiritê) [...], e também os mesmos machados compridos de seção biconvexa, talão picoteado e gume bem polido, com 12 a 20 centímetros de comprimento, feitos de anfibólitos ou rochas básicas. Os maiores sítios encontram-se nas imediações dos rios, com extensão de até 600 metros, contínuos ou com duas ou três concentrações. O padrão circular não foi observado por enquanto (Prous, 1992, p.354).

O carste de Lagoa Santa (região arqueológica de extrema importância para a História Indígena americana, conforme já falamos), ao norte de Belo Horizonte, também figura como “território Sapucaí”.

Na região cárstica de Lagoa Santa não faltam vestígios de aldeias nas colinas e nos baixos terraços das lagoas sazonais. No entanto, os sítios são menores [...]. Particularmente interessante é a verificação do relacionamento entre os ‘Sapucaís’ intrusos no território e os antigos habitantes das grutas e abrigos que chegaram a ser vizinhos momentaneamente: os sítios de ambos distam de poucas centenas de metros no Carroção e na lapa Vermelha, e os abrigos mostram cacos grandes marrons juntamente com sua cerâmica pequena preta [filiada à T. Una]. No abrigo de Caetano, onde as pinturas ostentam um estilo algo distinto do que se costuma encontrar na região, há até uma representação de machado semilunar [...], com cabo comprido dissimétrico, que deve, sem dúvida, ser atribuído à influência dos habitantes das grandes aldeias que deixaram este tipo de objeto em grande número nas suas enormes urnas, perto da Lapinha. Não faltam fusos bicônicos de cerâmica, nem cachimbos [...] apresentando vários padrões decorativos, inclusive representações humanas de macho e fêmea, os quais se costuma atribuir à influência européia, que mais uma vez ‘teima’ em não se

manifestar diretamente nos sítios. De fato, acreditamos na possibilidade de se ter desenvolvido uma arte masculina figurativa nos cachimbos desde o período pré-cabralino, paralelamente ao tratamento não decorativo dos vasilhames de cerâmica. Estes, na região de Lagoa Santa, caracterizam-se pela oposição entre os cacos finos, sempre engobados de vermelho, e os cacos grossos, marrons, não decorados, mas simplesmente alisados. Em poucos sítios (Sumidouro, Lapinha, Santa Margarida), alguns mostram uma influência Tupiguarani, sendo principalmente unguados ou até pintados; para P. Junqueira e I. Malta, seriam vestígios da passagem da bandeira de Fernão Dias Paes Leme e Borba Gato, que trouxeram consigo auxiliares tupis e fundaram o arraial de Sumidouro (Prous, 1992, p.355).

Em outra passagem de publicação mais recente, o arqueólogo faz novas observações sobre o contexto arqueológico do entorno de Lagoa Santa, incluindo menções aos Aratu-Sapucai:

Já no início da Era Cristã, aparece a cerâmica na região, assim como novos hábitos (na tecnologia, na ocupação do espaço, etc.) e crenças, as quais se manifestam pelas novas formas de arte rupestre que sucedem à Tradição Planalto [como a fácie Ballet, caracterizada pela ocorrência de representação majoritária de figuras humanas em cenas cotidianas ou rituais – possível influência da Tradição Nordeste, originária de povos que viviam na caatinga] e pelos novos rituais de sepultamento. Os sítios da região que estavam instalados nas margens das lagoas e dos rios, aproveitando a proximidade de solos férteis e que foram quase completamente destruídos por mais de dois séculos de ocupação urbana, de garimpagem e de agricultura intensiva, apresentam as características da Tradição Aratu/Sapucai [...]. Os abrigos foram muito pouco aproveitados, embora algumas pinturas rupestres sejam desta época: a representação de um machado semilunar e de raízes e tubérculos (provavelmente plantas cultivadas) nos abrigos Rei do Mato, Lapa Vermelha II e Caetano pode ser atribuída com grande probabilidade a esta época (Prous, In: Tenório, 1999, p. 347).

Mais de uma década depois, Prous orientaria a pesquisa de mestrado de Igor Rodrigues, intitulada *Fora das grandes aldeias: a ocupação do recôndito sítio arqueológico Vereda III* (2011), focada nesse atípico sítio descoberto num abrigo do maciço calcário da região de Lagoa Santa.

Isto indica que grupos “Aratu-Sapucai”, conhecidos por ocupar amplos espaços a céu aberto, também estiveram em locais mais escondidos [...]. Resta investirmos em novas pesquisas sobre motivos da utilização de espaços tão diferentes entre si: São espaços complementares? A ocupação de espaços fechados equivale a momentos de dispersão de grupos de uma grande aldeia? Corresponde a momentos ritualísticos? Ou está ligada a momentos de refúgio por questões de conflitos? (Rodrigues, 2011, p.212).

A análise da inserção espacial e dos materiais arqueológicos desse sítio resultou em informações específicas bastante interessantes, que ampliam o conhecimento sobre a cultura Aratu-Sapucai como um todo.

[...] destacamos a identificação da presença de cauixi na pasta cerâmica. Esta identificação foi um tanto inesperada, especialmente pelo fato de que arqueólogos desconheciam que espécies de esponjas dulciaquícolas ocorriam em

lagoas cársticas. O achado de bolotas de argila não queimada permitiu observar a mistura de dois tipos de argila, das quais apenas uma continha as mencionadas espículas. Portanto, este fato mostrou que o cauixi não era procurado em si como tempero, mas sim a argila vermelha que continha seis tipos diferentes de espículas (Rodrigues, 2011, p.208).

Rodrigues identificou pelo menos três tipos de pastas utilizadas por aquele grupo de ceramistas Aratu-Sapucai, correlacionando-as com formas específicas de objetos (potes pequenos, pots grandes e outras peças), mostrando que, em parte, “as escolhas feitas correspondem a um melhor desempenho dos mesmos. Para isso, foi fundamental a análise de marcas de utilização nos pots para uma definição de sua função (painéis, pratos e tigela)” (Rodrigues, 2011, p. 208). Já em outras situações as escolhas da massa conflitam com a funcionalidade e poderiam ser explicadas em função de preceitos do campo simbólico.

Através de “análises de vestígios orgânicos presentes em partes semi-carbonizadas de algumas painéis”, o arqueólogo conseguiu “localizar formas de amido compatíveis” com o milho e a mandioca, porém, destaca que é ainda necessário determinar a origem precisa desse amido para caracterizar de forma categórica as fontes alimentares dos ceramistas da Tradição Aratu-Sapucai (Rodrigues, 2011, p.210-211).

Outro questionamento levantado por Igor Rodrigues (tendo como referência a dissertação de mestrado de Henriques Jr, 2006³⁵) refere-se à frágil “fronteira” estabelecida entre as Tradições Una (vasilhames pequenos) e Aratu-Sapucai (grandes vasilhames), “baseada somente em atributos tecno-estilísticos, sem levar em conta aspectos funcionais”, sendo que, “potes pequenos e grandes possuem funções complementares” (Rodrigues, 2011, p.211). Isso pode indicar que as duas tradições poderiam pertencer a povos aparentados ou até mesmo a uma mesma cultura que ocupou diferentes espaços em diferentes momentos.

Ainda nesse âmbito da variedade de sítios ocupados pelos Aratu-Sapucai, André Prous fala sobre a descoberta de “‘casas subterrâneas’ associadas a uma cerâmica de tipo Sapucai” (Prous, 1992, p. 355) em três locais do território mineiro: a primeira no Município de Nepomuceno (Sul de Minas Gerais), identificada pelo IAB/Ondemar Dias, descrita como pertencente à “(sub-)fase Jaraguá” (contendo vestígios datados entre cerca de 1095 e 1075 AD) e outras estudadas pelo setor de Arqueologia da UFMG (sob sua coordenação) a partir de 1977 na região de Arcos (Centro-Oeste mineiro) e no sopé da

³⁵ HENRIQUES JR, Gilmar. *Arqueologia Regional da Província Cárstica do Alto São Francisco: um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucai*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006 (Conforme citado pelo autor).

Serra do Cipó (no centro de Minas, 40km ao norte de Lagoa Santa). Suas descrições dos materiais cerâmicos e líticos encontrados em todas essas ‘casas subterrâneas’ são semelhantes às demais ocorrências de sítios Sapucaí³⁶. Prous destaca que é particularmente curioso encontrar, no contexto da Tradição Aratu-Sapucaí “convergências” de habitação em relação àquelas casas subterrâneas muito mais comuns entre culturas meridionais, como, por exemplo, na Tradição Taquara, de povos Proto-Kaingang que já habitavam o Planalto Meridional Brasileiro (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) três mil anos antes da chegada dos europeus e que, procurando se proteger do inverno rigoroso das elevadas regiões do Sul do Brasil (chamadas de “Campos de Cima da Serra”), construíam suas casas escavando-as, para mantê-las protegidas dos ventos fortes e gelados que cortam o planalto³⁷. A construção desse tipo de habitação pelos Sapucaí faz supor que esses povos enfrentavam rigores climáticos semelhantes onde as construíam. E as “surpresas” não param por aí... Prous relata uma datação obtida a partir de material recolhido numa das casas subterrâneas Sapucaí da Serra do Cipó que recuou a um período entre 2.500 e 500 BP, afirmando, à época, que se essa datação fosse “confirmada por outras, teremos de aceitar que as casas subterrâneas possam ser, no centro mineiro, mais antigas do que no sul do país” (Prous, 1992, p.356-357).

Voltando à cerâmica Aratu-Sapucaí em si, na sua pesquisa de doutorado, Alexandre Delforge analisa o sítio arqueológico Cerâmica Preta, localizado entre os Municípios de Camanducaia e Itapeva, Sul do Estado de Minas Gerais. A cerâmica encontrada no local “apresenta marcas negras de redução que levaram o autor a formular a hipótese sobre uma técnica específica de queima utilizada por aquele povo”, descrita por ele como “técnica morta de cerâmica preta, praticada com maestria e regularidade” intencional (Delforge, 2017, p. 07). Parâmetros da arqueologia experimental, baseados na teoria comportamental, orientaram Delforge na prática de experimentos sobre as técnicas da queima redutora em fogueiras, buscando reproduzir e entender a técnica utilizada por esse grupo indígena. Diante dos resultados obtidos o autor diz que

[...] as ceramistas que viveram no local do sítio praticavam uma determinada tradição técnica de queima de cerâmica que envolvia o uso de recipientes para conter atmosferas redutoras no sentido de produzir uma cerâmica extremamente reduzida de tamanho pequeno a médio e tendo como produto paralelo uma cerâmica reduzida internamente de maiores proporções que serviu de ferramenta

³⁶ Ver as informações completas em PROUS, 1992, p. 355-357.

³⁷ Ver mais informações em: As casas subterrâneas Kaingang. *Instituto Socioambiental*. 18 fev. 2016. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/casas-subterraneas-kaingang>>. Acesso em: 30 jan. 2026.

na produção da cerâmica preta. O material arqueológico também indica a utilização de uma segunda técnica de queima que difere da primeira principalmente na forma de colocação das peças na fogueira para a queima. Outras marcas encontradas no material arqueológico sugerem que um tipo de queima seria utilizado especificamente para os vasilhames utilizados como panelas e outro para vasilhas e potes de armazenamento. A ligação encontrada entre as marcas de queima e a utilização posterior dos potes leva a proposição de uma ligação estreita entre a técnica de queima e a cosmologia destes povos. O simbolismo das cores resultantes e das superfícies coloridas remetem ao universo feminino, ao útero que gera a vida, ao pote negro e à inserção desta cultura na ordem do mundo em uma camada entre o telúrico e o celeste (Delforge, 2017, p. 07).

Podemos concluir lembrando que no atual território do Estado de Minas Gerais é possível verificar variações grandes na queima da cerâmica nos sítios Aratu-Sapucaí do centro do Estado em relação aos descritos na região de Pains e no Sul, entre outras. Por exemplo, um exame da coleção do Museu da Lapinha recolhida do sítio "Campo dos Abacaxis", localizado em Lagoa Santa, Região central do estado de Minas Gerais, revelou grande quantidade de cerâmica oxidada ou coração negro e apenas dois casos de fragmentos de cerâmica reduzida em mais de 13.000 fragmentos Aratu-Sapucaí (DELFORGE; BAETA, 2016³⁸).

A queima redutora aparece ligada às duas tradições cerâmicas arqueológicas (Aratu Sapucaí e Una) [...].

A análise das marcas de queima dos vários conjuntos existentes à luz de uma semiologia das marcas do fogo, bem contextualizada experimentalmente pode auxiliar a esclarecer a existência de tradições técnicas distintas, próximas ou idênticas dentro da grande tradição ceramista Aratu e entre esta e a tradição ceramista Una como sugerem alguns autores (HENRIQUES JÚNIOR, 2006³⁹; MARTIN, 2013⁴⁰; RODRIGUES, 2011⁴¹; ROHBRAN-GONZÁLEZ, 1996b⁴²) (Delforge, 2017, p.68-69).

Quanto a todas as variações identificadas nas análises da cerâmica Aratu-Sapucaí, temos a seguinte síntese:

Ao que tudo indica [...] os remanescentes cerâmicos da Tradição Aratu-Sapucaí não são homogêneos e apresentam variações regionais, apesar da recorrência da morfologia com contorno simples dos recipientes (piriformes, globulares, cônicas, hemisféricas). A presença do cariapé como tempero, ocorre em sítios dos estados de GO, MT e TO. O grafite ocorre em materiais de sítios dos estados da BA e ES. O caco-moído [chamote] ocorre em materiais nos estados de GO, MG, ES. As decorações, embora apareçam em pouca quantidade na Tradição,

³⁸ Referência a: DELFORGE, A. H.; BAETA, A. M. M., O acervo arqueológico do Museu da Lapinha em Lagoa Santa in PROUS, A.; LIMA, T.A. (org.), *Os ceramistas Tupiguarani*, Catálogo internacional de cerâmica Tupiguarani. 2ª edição, Belo Horizonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. IPHAN-MG, 2016. 1 DVD-ROM (conforme citado pelo autor)

³⁹ Referência a: HENRIQUES JR, Gilmar. *Arqueologia Regional da Província Cárstica do Alto São Francisco: um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucaí*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

⁴⁰ Referência a: MARTIN, Gabriela. *Pré-história do Nordeste do Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

⁴¹ Referência a: RODRIGUES, Igor Morais Mariano. *Fora das grandes aldeias: a ocupação do recôndito sítio arqueológico Vereda III*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós Graduação em Antropologia da FAFICH/UFMG. Belo Horizonte, MG: 2011.

⁴² Referência a: ROHBRAN-GONZÁLEZ, E. M. *A ocupação ceramista pré-colonial do Brasil Central: origens e desenvolvimento*. 1996 279 f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996a (Conforme citado pelo autor).

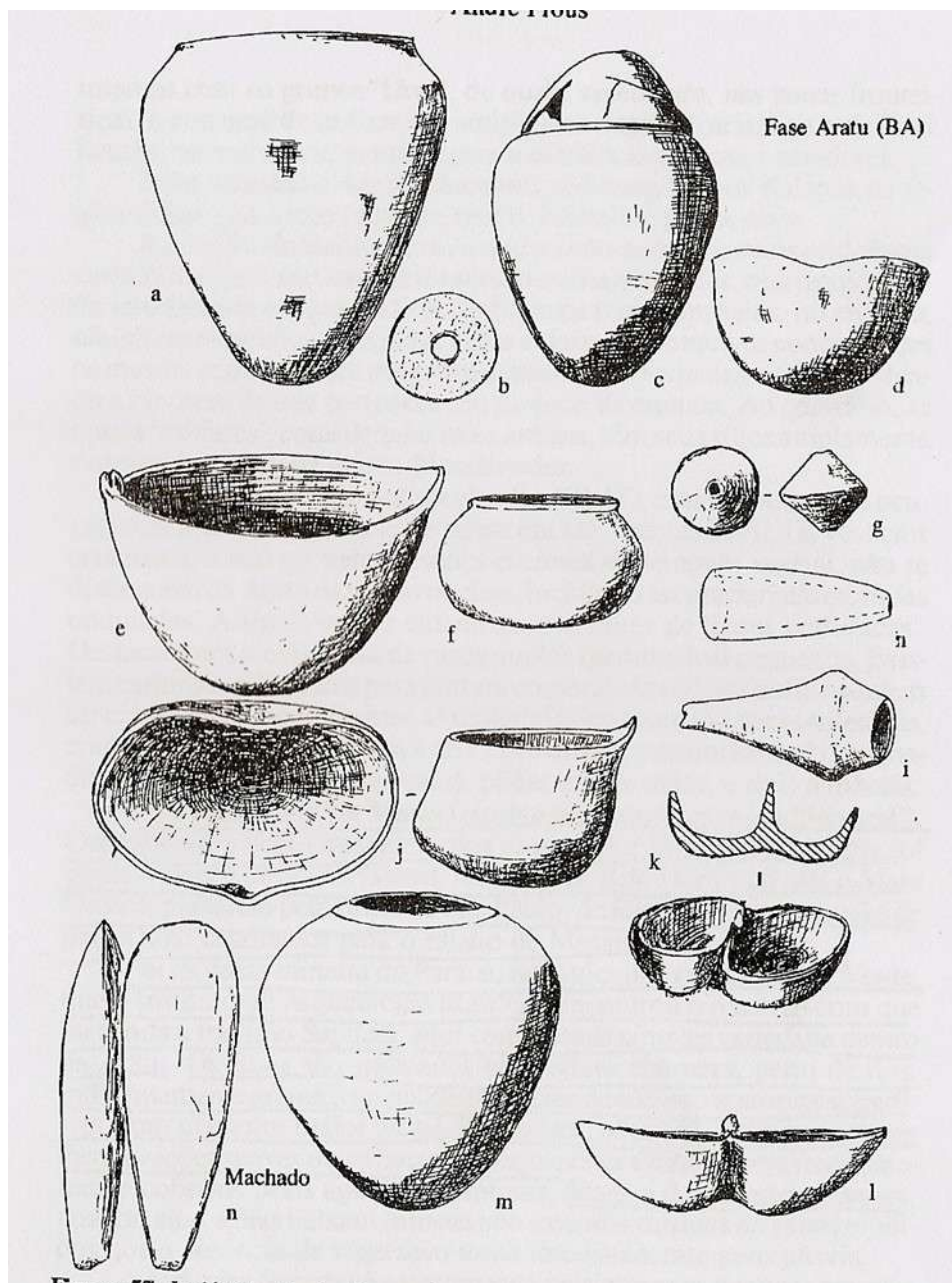
também apresentam variações: engobo vermelho (ES, MG, GO, TO); engobo grafite (BA, ES); engobo branco (MG); banda vermelha (MG, SP); corrugado (BA, ES, MG); ungulado (ES, MG, GO); pontado (ES, GO); incisão perpendicular abaixo da borda (BA, MG, SP, GO).

Ao comparar os gestos entre artesãos das Tradições Aratu-Sapucaí e Tupiguarani, Panachuck (2007)⁴³ observou que os primeiros decoram seus potes com um estilo próprio, visto pela autora como uma maneira Jê. Apresentam decorações restritas a determinadas partes do pote, especificamente próximas às bordas, ao invés do “horror ao vazio” Tupiguarani. Os motivos de decoração plástica são feitos, por ceramistas “Aratu-Sapucaí” com mesmo tamanho e espaçamento entre eles (“rigor da fita métrica”), bem diversos dos motivos encontrados em vasilhames Tupiguarani, sem recorrência entre os espaçamentos (Rodrigues, 2011, p.210).

Sobre as possíveis relações entre povos praticantes da T. Aratu-Sapucaí e da T. Tupiguarani, O. Dias coloca:

Em determinado momento de sua existência os Povos Sapucaí viram chegar novos colonizadores; grupos de guerreiros [...] cultivadores de mandioca, os Tupiguarani. Estes grupos normalmente entravam em combate com os anteriores ocupantes da terra. Assim procederam por todo o litoral e, sem dúvida pela serra do Mar e vale do Paraíba. Na bacia do São Francisco algumas vezes observamos terem armado suas tendas em colinas vizinhas de aldeias Sapucaí, em vertentes orientadas em sentido inverso daqueles, mas não temos provas de contemporaneidade, nem tampouco de miscigenação [...] (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94).

⁴³ Referência a: PANACHUK, LÍLIAN. O produzir cerâmico Tupiguarani e Jê: as técnicas, os gestos e as escolhas sociais pretéritas. *Anais do XIV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*. Florianópolis, 2007. CD-ROM (conforme citado pelo autor).



Representação da “indústria” cerâmica e lítica Aratu-Sapucai (Extraído de Prous, 1992, p.348)

Já a **Tradição Uru**, foi estabelecida por Pedro I. Schmitz e sua equipe, a partir de pesquisas realizadas a Noroeste de Minas Gerais, tendo “possíveis relações com as demais tradições que ocuparam o território mineiro”, “não só pela proximidade da localização”, como por ser “uma daquelas que compõe a grande expansão Jê já citada”. “É mais recente na área do que a Tradição Aratu-Sapucai, possuindo datações que a colocam de 1250 AP à época da conquista” (Dias Junior, *In*: Oliveira (org.), 2007, p.100).

Ela foi determinada na década de setenta e tem peculiaridades próprias, ainda que mantenha semelhanças com a Aratu-Sapucai. Nela domina o uso do tempero cariapé, embora o mineral (areia) possa ser também encontrado. Não se trata de

exclusivismo e sim de predomínio deste ou daquele tempero (a fase Mossâmedes, por exemplo, goiana e vinculada à Aratu-Sapucaí, apresenta tal tempero nos níveis mais recentes dos sítios, assim como muitos dos sítios tocaninenses). Sua origem é discutida, sendo que a maior tendência é associá-la à Amazônia. Teria atingido o Mato Grosso pelo Guaporé e Goiás pelo Tapajóz-Tocantins. (Robrahn Gonzáles, 1997) Registramos sua presença no Estado do Tocantins. Seriam povos mandioqueiros e, muito provavelmente, seus representantes históricos e atuais seriam os índios Carajá (Avelino Fernandes, 1980) (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.100).

O emprego do cariapé na massa cerâmica, portanto, é o principal elemento diagnóstico da Tradição Uru, que, ainda que seja associada à Tradição Aratu-Sapucaí pela questão formal e por outros indicativos culturais contextuais, nitidamente recebeu influência de Tradições cerâmicas amazônicas, nas quais o cariapé é bastante utilizado.

No ano de 2020, durante a VI Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira/Sessão Nordeste (SAB/NE), realizada em formato digital (online), houve uma sessão de apresentações intitulada “Revisando a tradição Aratu”, partindo da constatação de que essa Tradição, estabelecida academicamente na década de 1960, foi ainda pouco debatida. A mesa reuniu pesquisadores de diferentes regiões do Brasil, discutindo as formas de variabilidades tecnológicas e contextuais das peças cerâmicas e líticas, os padrões de assentamento e espacialidade, marcas de uso e deposição dos artefatos, os sepultamentos, entre outras dimensões de variabilidade da Tradição Aratu. De acordo com o resumo dessa sessão do evento:

Amplamente distribuídos no Brasil, os sítios associados à tradição Aratu, e sua variação Sapucaí, estão localizados por uma extensa área que engloba os campos cerrados do Brasil central, o semi-árido nordestino, bem como boa parte da costa atlântica e as florestas tropicais e subtropicais do sudeste e sul do país. Sua posição cronológica e a suposta relação com populações falantes de línguas Macro-Jê parecem indicar o Brasil central e regiões adjacentes como o provável centro de origem, embora se faça necessário ainda mais estudos sobre contextos bem trabalhados com produção e comparação de datações que permitam aprofundar essas questões. Enquanto a morfologia dos vasilhames parece ser altamente homogênea ao longo deste amplo território, a composição da pasta cerâmica e a tecnologia lítica mostram profundas diferenças inter-regionais. Soma-se a isso a diversidade de localização e extensão dos sítios associados a esta tradição. Outros elementos de variabilidade também podem estar presentes em modos distintos de manufatura, uso e deposição cerâmica, de práticas mortuárias, bem como na relação entre áreas funerárias e domésticas⁴⁴.

Nota-se, de acordo com a citação, que a pesquisa direcionada à Tradição Aratu e suas “fases” ainda demandará bastante trabalho...

Para finalizar este tópico cabe uma rápida menção à “**Tradição Neobrasileira**” – conforme costumam ser chamadas as cerâmicas “coloniais”, resultantes de processos de

⁴⁴ O texto na íntegra e o próprio simpósio estão disponíveis em:< <https://www.youtube.com/watch?v=Ql-eUvSHdr0>> Acesso em: 08 mar. 2026.

“simbiose” ou “fusão”, nas quais “[...] se pode observar os traços indígenas, os europeus e os africanos, cada um contribuindo com uma parcela de sua genialidade”, dando origem à “primeira modalidade de produção tecnológica brasileira”.

Esta é bem caracterizada tanto na Bahia, quanto no Espírito Santo (da qual subsistem herdeiros ceramistas atuais) e Rio de Janeiro, onde se encontram os exemplares mais antigos de sua confecção, mas é menos divulgada em Minas (Dias Junior, In: Oliveira (org.), 2007, p.94).

Não entraremos em maiores detalhes sobre esse tipo de cerâmica aqui, deixarei esse tema para pesquisas futuras, mas cabe um registro fotográfico de fragmentos de uma vasilha de cerâmica atribuível à Tradição Neobrasileira, confeccionada no torno (técnica europeia ou africana), com forma e elementos decorativos que remetem às peças quilombolas; massa cerâmica e queima semelhantes às da Tradição Aratu-Sapucaí! Esse conjunto, provavelmente pertencente a uma panela feita do período colonial, foi encontrado no ano de 2025, soterrado, quase no fundo de um canal escavado por mão-de-obra escrava nas rochas da Serra do Lenheiro, Município de São João del-Rei (Campo das Vertentes, M.G.) durante trabalhos de restauração dessa “reliquia da época da mineração”, chamada de “Canal dos Ingleses” ou, mais recentemente, “Canal dos Escravizados”.



Fragmentos de panela de cerâmica “Neobrasileira” encontrados em escavação do “Canal dos Ingleses” (São João del-Rei, MG). Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2026

A seguir, chegaremos ao momento crucial desta pesquisa – os relatos dos trabalhos de campo e as primeiras considerações acerca das cerâmicas que encontramos.

5.2 Mapeamentos a campo e análises laboratoriais preliminares

Neste tópico apresentarei dados sobre as paisagens nas quais se inserem os sítios cerâmicos e informações preliminares sobre a cerâmica arqueológica ali encontrada, coletados diretamente por nós através de trabalhos de campo e visitas a acervos públicos ou particulares realizados nas cidades de Lagoa Dourada, Tiradentes, Prados, São João del-Rei e em alguns dos seus distritos. Nessas ocasiões, portanto, tive contato (visual e tátil) direto com o material cerâmico, situação que, algumas vezes, gerou inferências imediatas, oriundas dos contextos arqueológicos visitados nos campos e, em outras, demandou um trabalho laboratorial mais parcimonioso para sistematizar e apurar melhor as análises prévias que apresentarei aqui, ainda que todas careçam de mais aprofundamento.

Como em praticamente todos os outros momentos da minha trajetória de pesquisador, aqui também, na maioria dos casos, durante as pesquisas de campo, pude contar com as presenças colaborativas de colegas acadêmicos especialistas em diversas disciplinas das ciências humanas ocidentais e que tratam da temática indígena ou de temas que a tangenciam. Devo mencionar o arqueólogo e ceramista prof. Dr. Alexandre Henrique Delforge, meu colega de docência no bacharelado em Artes Aplicadas da Universidade Federal de São João del-Rei - UFSJ, que participou desses trabalhos desde a notícia do primeiro achado em Lagoa Dourada e da maioria das visitas aos sítios arqueológicos, com quem mantive um diálogo constante e fundamental para a construção das hipóteses e do cenário geral projetado por esta pesquisa; a historiadora Dr^a. Maria Leônia Chaves de Resende, especialista em História Indígena e o geógrafo Dr. Leonardo Christian Rocha, ambos professores na UFSJ, com os quais já tenho um longo histórico de trabalhos em parceria e que agregaram uma equipe consistente, trazendo consigo o/as discentes seus orientandos, Gabriel A. Pedrozo (arqueólogo e mestrando em História), Daniela S. Angonese (historiadora e mestranda em História) e Glêdes Castro (mestranda em Geografia). Assim, embora os relatos a seguir sejam de minha inteira responsabilidade, são também fruto de muitos diálogos e trocas diretas de conhecimentos entre e com esse grupo de acadêmicos que trabalham com muito afinco e seriedade nas suas respectivas áreas de atuação e devo reconhecer o privilégio de tê-los próximos, deixando bastante explícitas as suas contribuições neste estudo. Por isso, no texto, utilizarei a grafia no singular quando as informações, ilações e hipóteses forem unicamente de minha autoria (ainda que referenciadas nos estudos de outros pesquisadores) ou no plural, quando partirem desse diálogo acadêmico direto com meus colegas de campos e laboratório.

Para organizar os dados geográficos que apresentarei no decorrer deste e nos próximos tópicos, considere (1) as bases ocidentais de orientação cartográfica (fundamentadas em coordenadas geográficas), (2) o atual “desenho” político-territorial das áreas pesquisadas, divididas em cidades, distritos, bairros, propriedades particulares, zona urbana, zona rural, etc..., e (3) alguns elementos naturais ou artificiais que compõem essas paisagens, tais como cursos d’água, acidentes geográficos de destaque, estradas, edificações e outros, utilizados como referências espaciais nos relatos e em alguns mapas feitos em colaboração com outro antigo parceiro de pesquisas, o topógrafo e mestre em Geografia pela UFSJ, Ricardo Carvalho Couto, produzidos através de *hardwares/softwares* de Sistemas de Informação Geográfica – SIG’s (do inglês, *Geographic Information System – GIS*), com base, também, no georreferenciamento e na altimetria dos sítios arqueológicos e demais lugares de interesse visitados. Utilizei esses recursos para que as informações ficassem disponíveis para uma leitura facilitada, para que os dados possam ser acessados com alguma tranquilidade por agentes públicos locais e demais cidadãos vinculados às áreas pesquisadas. Mas não apenas por esse motivo. Embora a configuração contemporânea desses espaços-lugares pareça anacrônica e deslocada em relação a uma imaginada organização de territórios e assentamentos indígenas, uma vez que as linhas artificiais de fronteiras entre municípios, os loteamentos e todas as divisões de terrenos de posses privadas, bem como as atuais estradas e outras vias de trânsito só tenham vindo a existir e/ou a se consolidar a partir da colonização europeia, a nossa hipótese considera, justamente, a influência indígena na conformação dessas paisagens e os dados arqueológicos podem contribuir para elucidar essa dedução.

Desse modo, este tópico da pesquisa trará uma abordagem mais “técnica”, “empírica” e, digamos... “materialista”, muito em função do que temos disponível no domínio das ciências ocidentais para tratar dos nossos “objetos-sujeitos” em estudo – tanto dos próprios espaços dos sítios quanto dos seus vestígios humanos e outros elementos constitutivos –, na intenção de começar a acessar algumas informações importantes para a continuidade da investigação e de termos respostas iniciais às perguntas que as pessoas que se interessam pela cerâmica arqueológica encontrada nesses lugares sempre nos fazem. Dessa maneira poderemos promover diálogos mais produtivos entre nós, pesquisadores, e também nossos com as comunidades extra-acadêmicas.

Falando especificamente dos vestígios, pensamos que ainda seja necessário nos reportarmos à ideia das “tradições arqueológicas” propostas por estudos ligados à “linhagem estruturalista” da arqueologia, hoje bastante criticadas, mas que serão

consideradas por nós aqui no mesmo intuito, de construir um primeiro painel o mais didático e acessível possível sobre o tema. Porém, não desejamos ficar presos a essa abordagem, ao contrário, partiremos sim de uma análise estético-formal dos fragmentos de cerâmica, mas incorporaremos outros dados que acessamos no curto espaço de tempo em que realizamos os trabalhos de campo e as análises laboratoriais, tais como os modos de inserção dos sítios arqueológicos nas paisagens, as técnicas e materiais empregados na confecção da cerâmica, os indícios de contatos culturais visíveis nos conjuntos de vestígios e/ou objetos encontrados, entre outras informações que percebemos, sempre perseguindo a maior amplitude possível de dados materiais, para avançar, ao mesmo tempo e/ou posteriormente, em discussões relativas às esferas histórico-culturais que envolvem os “objetos-sujeitos” investigados.

Alguns dos vestígios de cerâmica foram fotografados *in loco*, nos próprios sítios arqueológicos onde foram descobertos. Outras peças, já fora de contexto, foram recolhidas por nós, levadas até a sala onde será montado nosso laboratório e lavadas em água corrente, com o auxílio de uma escova de cerdas macias, para retirar a camada mais superficial de terra do local de onde foram extraídas. Analisar um caco de cerâmica “sujo” de terra é como tentar ler um documento escrito coberto de pó ou mofo..., dificulta muito a “leitura” das informações visuais que caracterizam a variedade desses materiais.

Em boa parte dos registros fotográficos da cerâmica incorporei escalas padrão utilizadas em estudos arqueológicos, principalmente o modelo mais simples, da *International Federation of Rock, Arte Organizations* – IFRAO (federação internacional que congrega iniciativas de pesquisa, conservação e proteção da arte rupestre em todo o mundo), que contém, além da referência de medida, uma escala básica de colorimetria.

Nas descrições, levei em conta, ainda, a ordem cronológica de realização dos trabalhos de campo e adotei um procedimento de registro que remete à “filosofia da cartografia” de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (2011), que considera que o pensador/pesquisador constrói seu pensamento/pesquisa no trânsito, no deslocamento pelo tempo-espaço, “descobrimo”, ou melhor, “mapeando seu tema/objeto” no ato imediato dessa “cartografia”. Nessa perspectiva, a narrativa ganha importância. Ainda que inserida no corpo majoritariamente dissertativo que constitui esta tese, a narração dos processos vivenciados em campo se torna mais um dado a ser considerado no conjunto de informações e experiências gerado pela pesquisa. Pois a maneira como acessamos os elementos em investigação, as conversas com os guias e pessoas dos lugares e o contato direto com as paisagens ajudaram a (re)orientar roteiros, possibilitaram descobertas únicas,

contribuíram para incluir, descartar, propor e rever hipóteses. Não é demais dizer (ainda mais quando estamos falando de um trabalho com temática indígena...) que “o campo” vira nosso “parceiro”, que os territórios visitados “falam” conosco, nos mandam “mensagens” que brotam em percepções e *insights* que têm potencial para reafirmar ou redirecionar nossa caminhada. E isso aconteceu no trajeto desta pesquisa de forma tanto cumulativa (comprovando hipóteses no transcurso do tempo linear ocidental no qual trabalhamos imersos) quanto cíclica (quando provocou revisões de ideias aventadas anteriormente, através de experiências mais recentes que “reavivaram” ou entraram em conflito com experiências e considerações anteriores). Por isso a narrativa é importante aqui. Expõem o processo de modo honesto, dá uma visada das nossas perspectivas momentâneas sobre o tema em estudo e indica possibilidades de caminhos futuros. É/mostra a investigação em fluxo.

Tendo tudo isso em vista, vamos começar pelo fato que precedeu e originou a proposta desta pesquisa: a descoberta de alguns sítios arqueológicos com boa quantidade de cerâmica indígena em Lagoa Dourada. No ano de 2016, um conjunto de vestígios – cacos cerâmicos de variados tamanhos e espessuras, machadinhas e outros objetos de pedra polida e lascada – recolhidos num desses sítios por um trabalhador rural, chegou até nós, trazido por uma discente do bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ. Motivados por essas amostras do material arqueológico e pelos relatos da aluna residente no Município, propusemos uma pesquisa de Iniciação Científica com o objetivo de registrar bens e sítios arqueológicos locais que ainda não tinham sido pesquisados em nenhum estudo acadêmico e de fazer uma análise preliminar dos achados, tanto daqueles que estariam em posse de moradores quanto dos fragmentos encontrados nas superfícies dos sítios que visitaríamos, tendo como referências os estudos já publicados sobre outras áreas do Estado, procurando compreender minimamente e inserir o patrimônio arqueológico indígena encontrado em Lagoa Dourada no cenário geral da arqueologia de Minas Gerais.

Nossos primeiros trabalhos de pesquisa em Lagoa Dourada e a apresentação dos resultados iniciais à comunidade local transcorreram entre os anos de 2016 e 2019, incluindo a Iniciação Científica que orientei e um ciclo de palestras organizado pelo estudante bolsista participante da investigação, oferecidas aos alunos da rede de ensino e a outras instituições públicas da cidade, de acordo com princípios e práticas de educação patrimonial. Tanto a pesquisa em si, como os eventos de divulgação das informações sistematizadas pelo nosso trabalho contaram com a participação de um número significativo de moradores do Município (incluindo vários membros da família da aluna

que nos informou sobre a descoberta dos sítios arqueológicos). Nosso estudo gerou também um relatório acadêmico oficial detalhado (Sales e Farias, 2017) e um artigo publicado em revista científica (Sales, 2022). Ambos passaram a ser citados imediatamente em projetos e estudos de outros acadêmicos/autores atuantes na Universidade Federal de São João del Rei – UFSJ (*cf.* Farias 2019; Turchetti e Angonese, 2021), dado o ineditismo do tema e do “objeto” da nossa pesquisa, fomentando ainda mais a criação do grupo de trabalho já mencionado, coordenado pelos professores Maria Leônia e Leonardo Rocha, em torno do patrimônio arqueológico indígena localizado na região do Campo das Vertentes. Desse grupo, para o qual fui convidado, saiu a proposta imediata de criação de uma reserva técnica na UFSJ, contando, inicialmente, com o apoio da atual coordenadora do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana - MAEA, vinculado à Pró-reitoria de Cultura (Procult) da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, prof^{ra}. Dr^a. Luciane Monteiro de Oliveira, com o objetivo de organizar uma estrutura básica para salvaguardar oficialmente (dentro das normas que regem a guarda dessa categoria de patrimônio), acondicionar devidamente e gerenciar o acesso de pesquisadores ao material a ser coletado nas nossas futuras pesquisas.

Antes, porém, da criação dessas estruturas acadêmicas na UFSJ (processo ainda em curso neste momento, ao qual voltaremos a nos referir no último capítulo deste trabalho), nossa primeira pesquisa em Lagoa Dourada acabou se tornando o mote inicial para a proposição do projeto de Doutorado que originou esta tese. Percebemos que aqueles achados eram apenas um fragmento mínimo diante dos vários indícios de outras descobertas sobre as quais fomos sendo informados, relativas não apenas a Lagoa Dourada, mas a outras localidades da região do Campo das Vertentes. E esse processo continua em curso... A cada aragem de terra, abertura de novas estradas, feitura de aceiros⁴⁵ ou qualquer outra intervenção que revolva as camadas superficiais dos terrenos, a História Indígena local, soterrada à força desde a colonização, se revela à flor da terra. Estão vindo à tona, no presente, a toda hora, as marcas e “objetos-testemunhos” indelévels, inquestionáveis, dos antigos territórios indígenas sobre os quais essas cidades e povoados cresceram.

Concordando com o geógrafo Milton Santos, pensamos que, se quisermos construir uma inteligibilidade de mundo coerente, falando especificamente da realidade brasileira e dos locais que escolhemos como recortes espaciais para nossas pesquisas,

⁴⁵ A técnica do aceiro consiste na remoção da vegetação superficial de uma determinada área, geralmente ao longo de cercas ou em volta de edificações ou estruturas produtivas, de modo a evitar a propagação de incêndios.

precisamos fazer falar os territórios, “como os psicólogos fazem falar a alma, como Darcy Ribeiro quis fazer falar o povo, como Celso Furtado quis fazer falar a economia” (Leite, *in*: Santos, 2007, p.09). Assim, apesar da aparente ausência dos próprios indígenas que construíram (materialmente) e constituíram (culturalmente) esses territórios através de suas relações milenares com os mesmos, ainda temos os territórios em si, e podemos, literalmente, decodificar informações desse “chão”, das suas camadas de vestígios que podem ser “lidas” como folhas de um livro e dos fragmentos de suas produções materiais-culturais, entre os quais destacamos os “corpos cerâmicos” – documentos em argila e remanescentes daquelas sociedades indígenas.

Foi a cerâmica indígena arqueológica quem “nos chamou” e “falou” da necessidade de (re)contar a história dos povos que a produziram nesses territórios. É a cerâmica indígena o agente motivador de todos os processos que vivenciamos no trajeto desta pesquisa, da constituição de estruturas acadêmicas, dos diálogos retomados e estabelecidos entre pesquisadores e instituições às quais estamos vinculados e de nós com membros das populações locais e com gestores públicos (como, por exemplo, o corpo técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico - IPHAN, de Minas Gerais). Enfim, remetendo à perspectiva de Alfred Gell em *Arte e Agência* (2018), aqui temos a cerâmica desempenhando seu papel de “agente social” desde milênios atrás até a presente pesquisa.

Dessa maneira, a cerâmica é o personagem central dos relatos a seguir. Como ficará evidente nos mapas que produzimos, escolhemos concentrar nossas visitas em localidades da região do Campo das Vertentes, tanto devido ao curto espaço de tempo disponível para integralização do meu doutorado (prejudicado pelas limitações nos deslocamentos, em decorrência dos efeitos da pandemia da COVID-19), como também, principalmente, pelo fato de serem os sítios visitados ainda inéditos do ponto de vista do (re)conhecimento acadêmico e institucional público (diferentemente de outras regiões cortadas pela Estrada Real, conforme vimos no tópico anterior), e por estarem localizados próximos da sede da Universidade Federal de São João del Rei, à qual estamos vinculados e onde estamos criando a estrutura laboratorial para abrigar e estudar os vestígios arqueológicos, atendendo às demandas da região. Portanto, os procedimentos “cartográficos” e os acontecimentos “cartografados” orientaram essas escolhas e recortes.

Começarei pelos primeiros trabalhos de campo (precedentes deste projeto) e avançarei pelos territórios/Municípios que fomos percorrendo ao longo do tempo consumido nesta pesquisa.

O Município Lagoa Dourada⁴⁶, situado na região Centro-Sul do Estado de Minas Gerais, mesorregião do Campo das Vertentes, microrregião de São João Del-Rei, destaca-se pela abundância de relatos de achados de vestígios e pela sucessão de descobertas de sítios arqueológicos nas últimas décadas.

A geografia local é caracterizada pela conformação física conhecida como “mar de morros”, com relevo medianamente acidentado, formado por agrupamentos de colinas entrecortadas por vales que constituem calhas de escoamento pluvial e/ou leitos de córregos ou rios. Conta-se que, no passado, havia várias lagoas na região, periodicamente visitadas por indígenas nativos em busca de alimentos. O próprio nome do Município derivaria, justamente, da descoberta de ouro em uma dessas lagoas. Conforme Fábio Vitorino Vieira, “um cidadão lagoense”:

Os índios cataguases deslocavam-se de sua paragem dirigindo-se às lagoas existentes no centro da atual cidade em busca da pesca, uma vez que no Catauá [local de uma suposta grande aldeia desses indígenas] havia escassez de água. Dessas lagoas resta somente uma denominada Tanque Grande, as demais foram escoadas, em busca do ouro que era abundante nesta localidade (conforme entrevista realizada em maio de 2004, por Buzatti *et al.* In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 19).

A vegetação nativa apresenta um mosaico de espécies típico de áreas de transição entre cerrado, campo de altitude e mata atlântica, com aspecto geral de “campo sujo” no qual vicejam gramíneas, herbáceas, arbustos e árvores de porte variável. Ocorrem muitas plantas típicas do cerrado (com notável ausência de espécies características dos cerrados da região central do Brasil, como o pequi e o buritizeiro), de campos de altitude e até mesmo árvores de grande porte nativas tanto do cerrado quanto da mata atlântica⁴⁷. Em grande parte do “cenário” local,

[...] há intensa intrusão de espécies exóticas, introduzidas pelos moradores ao longo do tempo, que modificaram sensivelmente a paisagem nativa, especialmente de gramíneas africanas usadas como alimentação na criação de gado (e que acabaram se tornando invasoras), eucaliptos plantados com finalidade comercial e outras espécies arbóreas, principalmente frutíferas. Praticamente toda a área do entorno da cidade sofreu e sofre recorrentes impactos causados pela ação antrópica, sendo a paisagem pontuada por residências esparsas, em torno das quais se concentram as atividades dos moradores. Pelo que pudemos perceber, é muito comum que as chácaras e residências rurais atuais tenham sido implantadas sobre áreas que são sítios arqueológicos indígenas e do período colonial, mostrando uma relação de continuidade entre as ocupações pré-coloniais, coloniais e contemporâneas.

⁴⁶ Os primeiros relatos deste subtópico referente a Lagoa Dourada são adaptações diretas do relatório de Iniciação Científica (Cf: SALES e FARIAS, 2017) e do artigo científico (SALES, 2022) produzidos e publicados por nós.

⁴⁷ Sobre essas caracterizações de “tipos” de vegetação ver ROUGERIE, 1971.

[...]

Com o início da colonização europeia, essas antigas áreas de assentamentos indígenas, já manejadas e enriquecidas, tornaram-se, imediatamente, alvo da cobiça dos colonos que passaram a usurpar os antigos territórios indígenas, a construir suas moradias e estabelecer seus plantios em áreas de aldeias deslocadas ou mesmo dizimadas. Essa foi uma lógica recorrente nas instalações coloniais, lógica que aparece exemplarmente na distribuição e localização das propriedades rurais sobre sítios arqueológicos indígenas, no entorno de Lagoa Dourada (Sales e Farias, 2017, p. 14-16).

- isso ainda nos dias de hoje, como dito, em decorrência dos processos de apropriação colonial que teriam acontecido desde os primórdios do avanço dos bandeirantes “sertão” adentro, em busca de riquezas minerais. Geraldo Guimarães, Patrono e Sócio Fundador do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei, no artigo “Catauá”, de sua autoria, em interlocução com Waldemar de Almeida Barbosa e citando documentos do período colonial, vai falar desse processo inicial de criação de condições que garantissem a subsistência daqueles que se aventurassem pelos primeiros roteiros em direção às minas, o que demandava a melhoria dos caminhos, o estabelecimento de “pousos” e de “plantações nas paragens de Quatagoá ou Catauá [referência ao(s) povoado(s) do Catauá e/ou Cataguá, hoje situado(s) no Município de Lagoa Dourada] quase a meia distância entre São Pedro do Paraopeba e Ibituruna” (Guimarães, In: Revista do IHG de São João del-Rei, 1987, p. 120).

No início de 2017, começamos uma pesquisa na região, realizando prospecções para identificação, localização por georreferenciamento e registro fotográfico dos sítios arqueológicos sobre os quais tínhamos informações, além de registrar, também, objetos arqueológicos em posse de moradores de Lagoa Dourada. Nessas primeiras sondagens, colaboraram com nosso trabalho a discente do curso de Artes Aplicadas da UFSJ, Eliane Farias (a mesma que primeiramente nos informou sobre os vestígios coletados no Município), o estudante André Luiz de Melo Farias (bolsista de Iniciação Científica Júnior PIBIC-Jr/FAPEMIG, aluno do ensino médio da Rede Pública de Ensino de Lagoa Dourada, sob minha orientação), o topógrafo e Mestre em geografia Ricardo Carvalho Couto e o arqueólogo Dr. Alexandre Henrique Delforge. A multiplicidade de áreas de atuação e o conhecimento empírico do grupo nos possibilitaram um bom trânsito pelos lugares visitados, facilitaram os diálogos com moradores locais e contribuíram para uma apreensão de dados mais eficiente no contato direto com os sítios, ainda que nosso objetivo tenha sido apenas construir um panorama inicial da situação desses lugares e dos vestígios arqueológicos encontrados nas suas superfícies, descartando intervenções mais profundas, como escavações, por exemplo,

para as quais precisaríamos de estrutura adequada e de autorização oficial dos órgãos públicos competentes.

No núcleo urbano da cidade visitamos algumas casas e percebemos que é bastante comum que os moradores mantenham em suas posses peças de valor arqueológico coletadas no Município. Essas “coleções particulares” são compostas por objetos de origem indígena (como ferramentas de pedra lascada ou polida, vasilhas e fragmentos de cerâmica), vasos de cerâmica “neo-brasileira” (que apresentam técnicas construtivas mistas com elementos indígenas, afro e europeus), peças de cerâmica torneada certamente confeccionadas após a colonização (uma vez que o uso do torno na confecção da cerâmica seria uma técnica introduzida aqui pelos europeus), e “cachimbos de escravos” produzidos por processos de moldagem e modelagem.



“Mão-de-pilão” – ferramenta de pedra polida encontrada no Município de Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017



Objetos de pedra polida (no alto) e cacos espessos de cerâmica (acima), encontrados no Município de Lagoa Dourada. Fotos: Cristiano Lima, outubro de 2017



Cacos de cerâmica indígena (no alto) e fragmento de fundo de vaso de cerâmica torneada (acima), encontrados no Município de Lagoa Dourada. Fotos: Cristiano Lima, outubro de 2017



Vaso de cerâmica artesanal “Neobrasileira”. Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

Ainda na cidade, procuramos pelo pároco da igreja Matriz de Santo Antônio, que, de acordo com as informações prévias que tínhamos, mantinha, em sala anexa à mesma, uma coleção de peças de interesse religioso e histórico, entre as quais alguns itens

arqueológicos – cacos de cerâmica de diversas dimensões e peças em pedra polida, muitos dos quais encontrados em um terreno da Paróquia de Santo Antônio.



Peças arqueológicas guardadas na Igreja Matriz de Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

Do mesmo modo que em diversas outras ocasiões em Lagoa Dourada, o sítio arqueológico que “batizamos” de “Sítio Chácara da Igreja”, foi descoberto por operadores de trator que faziam um aceiro ao longo da parte interna da cerca divisória da pequena propriedade rural da Paróquia, situada a pouca distância, ao sul da igreja Matriz (logo, próxima da zona urbana). Com o revolvimento da camada superficial de terra pela grade ou arado do trator, surgiram, na superfície do terreno, cacos cerâmicos e ferramentas de pedra polida que chamaram a atenção dos trabalhadores. Um pouco do material foi levado até o pároco, que visitou o local confirmando o achado e anotando algumas coordenadas geográficas referentes à localização do sítio. Com essas informações repassadas a nós, partimos em sua direção.

Já no terreno, identificado o aceiro, fizemos uma sondagem visual caminhando pela superfície da área e encontramos o sítio arqueológico com facilidade devido ao solo escurecido, amarronzado, com indícios de acúmulo de matéria orgânica e de maior

fertilidade, típico de antigas áreas de assentamentos indígenas, em nítido contraste com a tonalidade avermelhada viva dos terrenos vizinhos. É interessante mostrar que antigos moradores locais mais atentos já relacionavam os solos enriquecidos e férteis aos lugares onde teriam se concentrado aldeias indígenas, como podemos ver no trecho a seguir, escrito pelo memorialista lagoense José Campos de Resende (cuja obra citaremos com mais detalhes no próximo capítulo):

[...] Nesta Serra das Vertentes, dentro do Município de Lagoa Dourada, MG., há uma faixa de terrenos ricos (solo fértil), que era coberta por matas. Essa faixa, ora mais larga, ora mais estreita (de até 30 quilômetros de largura) estava, no século XVI, ocupada por um forte contingente da nação Cataguás, na afirmação de Júlio Rodrigues Chaves [“historiador local”, conforme:] (Resende, 1978, p. 31).

O perímetro de acúmulo de material arqueológico desse sítio mede cerca de 40m de circunferência, contendo, misturados ao terreno enriquecido pelo manejo e/ou cultivo da área realizado pelos indígenas que a ocupavam, abundantes fragmentos de cerâmica de espessuras variadas, indicando que pertenciam a diversos objetos de diferentes tamanhos, apresentando variados efeitos de queima, mas sem “decorações” aparentes (alguns com uma fina camada de “banho de engobe” avermelhado), todos sugestivos de peças de formas arredondadas, globulares ou ovais. Durante nossa visita não encontramos ferramentas nem fragmentos de objetos de pedra polida no local, sendo que, como dito anteriormente, algumas amostras desse material lítico já tinham sido removidas dali e encontravam-se no acervo da igreja Matriz.



Sondagem da superfície do aceiro na chácara da Igreja em Lagoa Dourada (no alto) e registro do sítio arqueológico identificado, apresentando a terra mais amarronzada, escurecida pelas atividades humanas (acima). Fotos: Cristiano Lima, outubro de 2017



No alto e acima: cacos de cerâmica indígena de diferentes formatos e espessuras no solo antrópico do sítio arqueológico “Chácara da Igreja”, Lagoa Dourada. Fotos: Cristiano Lima, outubro de 2017



Borda de pote de cerâmica indígena encontrado no sítio arqueológico.
Fotos: Cristiano Lima, outubro de 2017



Vista geral da colina onde se encontra o sítio arqueológico “Chácara da Igreja”, da qual se tem boa visão geral de toda a paisagem do entorno. Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

Terminada a prospecção na propriedade da igreja, nos dirigimos para o distrito denominado “Catauá”, a cerca de 15km de distância do centro da cidade de Lagoa Dourada, sentido nordeste. O lugar figura, nos relatos orais dos munícipes e em diversas fontes bibliográficas (sobre as quais falaremos no capítulo seguinte), como povoado remanescente de uma antiga aldeia indígena que teria existido ali até o período colonial. Assim, pode ter sido o derradeiro território de um grupo indígena sobrevivente, contemporâneo da sociedade colonial local em formação, a partir da chegada e apropriação da área pelos “brancos” (bandeirantes e colonos), que trouxeram consigo a população negra escravizada, como mão-de-obra.



Vista de parte do povoado do Catauá, Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, novembro de 2024

Na extensa colina em suave declive indicada pelos atuais moradores como o local onde teria vivido essa última “tribo”, encontramos pouquíssimos cacos de cerâmica e, em nossas primeiras impressões, apenas um desses pequenos fragmentos remete a uma possível origem indígena, dadas as características técnicas de execução da peça.



Cacos de cerâmica encontrados no mesmo local indicado pelos moradores do povoado Catauá, Lagoa Dourada, como provável localização de uma antiga aldeia indígena. O fragmento menor (à esquerda, nas duas fotos acima), parece ter pertencido a uma cumbuca ou outra peça pequena de cerâmica Aratu-Sapucaí, devido à sua coloração, ao tipo de massa cerâmica e ao processo de confecção por belisque/acordelamento. Já o fragmento maior (à direita em ambas as fotos), denota ter feito parte de uma telha colonial, pela coloração, queima oxidada e marcas da forma geral e do uso do objeto. Foto: Cristiano Lima, fevereiro de 2026



Colina onde se localizaria uma “antiga aldeia” indígena, povoado do “Catauá”, Lagoa Dourada. Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

Desse modo, consideramos que a área é possivelmente um sítio arqueológico indígena, porém ressaltamos a necessidade de avançar nessa hipótese a partir de novas investigações em algum momento mais oportuno, uma vez que a colina estava tomada por uma densa pastagem de capim do gênero *brachiaria* quando fizemos nossa rápida sondagem superficial.

No povoado do Catauá encontramos um morador conhecedor da área e ele, prontamente, nos mostrou alguns objetos que havia recolhido e guardado ao longo dos anos: em sua maioria fragmentos de vasos de cerâmica torneados e cachimbos cerâmicos confeccionados por processos de moldagem/modelagem, ambos muito comuns em zonas ocupadas por núcleos urbanos e rurais coloniais.



Nas imagens acima: cachimbos de cerâmica encontrados no povoado do Catauá, Lagoa Dourada.
Fotos: Cristiano Lima, novembro de 2024

Em seguida nosso guia nos levou até um lote de terra de sua propriedade, lugar em que teria coletado alguns daqueles objetos e onde poderíamos encontrar fragmentos semelhantes. Já na área, identificamos um sítio arqueológico bastante impactado, recentemente reocupado por uma plantação de mandioca. Nesse local, que chamamos de “Sítio Mandiocal”, situado numa meia encosta ladeada pela estrada de acesso ao povoado do Catauá, encontramos, em menor quantidade, cacos de cerâmica indígena de vários tipos e tamanhos de peças, semelhantes àqueles do “Sítio Chácara da igreja”, porém, desta feita, associados a fragmentos de ferramentas de pedra polida.



Vestígios arqueológicos encontrados no “Sítio Mandiocal”, povoado do “Catauá”, Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017



Variedade de cacos cerâmicos encontrados no “Sítio Mandiocai”. Apesar da variação na coloração (incluindo cacos ligeiramente oxidados), todos os fragmentos apresentam “coração negro”, massa cerâmica e técnica (acordelado) compatíveis com a Tradição Aratu-Sapucai. Foto: Cristiano Lima, fevereiro de 2026

Ocorreu-nos a suspeita de que os vestígios poderiam ter chegado à roça de mandioca conduzidos pelas águas da chuva, entretanto, nas nossas sondagens visuais da superfície do topo de morro mais próximo, ainda que o terreno estivesse em boas condições de visibilidade (vegetação bastante rala), não encontramos nenhum vestígio arqueológico.

Com aproximadamente 20 m de circunferência, o “Sítio Mandiocai” não apresenta uma alteração significativa na coloração do solo em relação ao seu entorno, provavelmente devido aos impactos antrópicos provocados pela intensa e sucessiva ocupação/utilização da área para produção agropastorial desde a colonização. Ocupação atestada, inclusive, pela ocorrência de um sítio arqueológico histórico nas proximidades, formado por ruínas de uma edificação em taipa, muito provavelmente do período colonial, a respeito das quais nenhum morador atual sabe dizer a que estrutura pertenciam. No entanto, o mesmo José Campos de Resende, já citado aqui, sugere uma hipótese a ser considerada:

[...] É tradição – e a confirmação depende de pesquisas – que a importantíssima PARAGEM DOS CATAGUAZES era situada no Caquende do Catauá, onde há ainda extensas ruínas. É um povoado de Lagoa Dourada, MG.

- Eram 3.500 metros lineares de construções. Hoje [em 1978] restam 1.400 metros lineares em ruínas. Possivelmente, a sede da paragem (Resende, 1978, p. 26).



Ruínas de taipa, povoado do “Catauá”, Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

De volta ao núcleo urbano de Lagoa Dourada, encontramos um operador de máquinas que realiza trabalhos de terraplanagem na área rural do Município e conversamos com ele sobre os achados arqueológicos. Imediatamente percebemos um desconhecimento em relação à importância desse tipo de descoberta, sobre os significados dos vestígios desenterrados pelo maquinário nos sítios arqueológicos e sobre a legislação que regulamenta a proteção desses locais. O trabalhador rural tratou do assunto como uma “curiosidade”, ou seja, como algo inusitado, mas que, segundo ele, vem se repetindo na região com certa constância “nos últimos tempos”. Chegou a nos contar sobre a descoberta de um sítio a mais de 20 anos atrás:

– Foi no ano de 1996, mês de julho, num terreno perto do [povoado] Diamante. Tava preparando o terreno pro plantio e notei uma terra preta num círculo de 60 metros de raio, mais ou menos. Depois de passar o trator, percebi vários cacos de

cerâmica, mas não sabia o que era. Durante uns 4 anos depois disso os trabalhadores ainda encontrava algumas machadinhas lá, em dias diferentes.

Infelizmente não foi possível visitarmos o local apontado neste relato, que não estava previsto no roteiro inicial dos trabalhos de campo. Registramos aqui a informação oral para futuras investigações.

Durante nossa entrevista ele nos contou que, no ano de 2016, enquanto executava um trabalho de terraplanagem, percebeu alguns vestígios misturados à terra revirada, parou a máquina para olhar o terreno com mais atenção e viu que havia “uma fila de uns 7 ou 8 potes grandes enterrados, de metro em metro um do outro. E em torno desses potes, o terreno formava uns círculos de terra preta”. Foi justamente a sua curiosidade que o levou a recolher alguns dos muitos fragmentos e objetos que surgiram com o revolvimento da superfície do terreno – cacos de cerâmica com espessuras e acabamentos variados (nas suas palavras, “alguns mais rústicos e outros mais finos e detalhados”), juntamente com algumas machadinhas de pedra polida. Também retirou do local um dos “potes” quase inteiro, dentro do qual havia uma “massa escurecida, oleosa e viscosa” que foi removida por ele. Infelizmente a peça fraturou durante o transporte até sua casa, e os fragmentos da urna se misturaram aos cacos de outras peças, recolhidos por ele.



Caco de cerâmica indígena incrustado em fragmento de solo, recolhido em Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017



Vestígios de cerâmica indígena em cacos, recolhidos em Lagoa Dourada. Na foto acima, nota-se a base de uma urna. Foto: Cristiano Lima, outubro de 2017

O trabalhador nos entregou boa parte do material, expressando sua vontade de ver a urna restaurada, de que aqueles cacos cerâmicos fossem úteis para nossos estudos e

para “saber mais da história local”. Assim, esses fragmentos acabaram constituindo o primeiro conjunto arqueológico a ser depositado e estudado na reserva técnica da UFSJ, em processo de constituição.

Em março de 2024, retomamos os trabalhos de campo em Lagoa Dourada (portanto, cerca de seis anos após nossas primeiras investigações realizadas no Município), aproveitando a oportunidade aberta por uma nova pesquisa na região, orientada pela professora Dr^a. Maria Leônia C. de Resende. A primeira providência tomada pela equipe foi o recolhimento dos vestígios arqueológicos que se encontravam na igreja Matriz (desta vez num sótão do prédio), em acordo previamente acertado com o atual pároco, levando o material para a sala onde será instalada a reserva técnica da UFSJ, de modo a tornar possível um estudo mais detalhado dos mesmos.

Em seguida, fomos até um sítio arqueológico descoberto pela equipe em 2023, numa região entre os distritos rurais do Diamante e do Arame, nominado de “Cataguá” devido à denominação do local dada pelos próprios moradores. Esse sítio apresenta algumas peculiaridades em relação aos outros já descritos por nós. Primeiramente, é notável a sua inserção numa meia-encosta bastante próxima de um vale contornado pelas colinas típicas da paisagem característica de Lagoa Dourada. De fato, é o sítio mais próximo de um vale do qual temos notícias na região, diferentemente dos outros, em geral, situados nos topos ou nas áreas mais altas das encostas das colinas. O sítio foi revelado pela abertura de uma estrada de largura mediana, que dá acesso a casas de sitiantes locais, encontrando-se num barranco bem em frente a uma dessas casas. Sendo assim, o local sofre impactos constantes provocados pela exposição às intempéries, pelo trânsito de veículos de diversos tamanhos, pelas atividades cotidianas dos moradores e até pelos animais domésticos, conforme podemos ver nas fotografias a seguir.



Vista do perfil do sítio arqueológico “Cataguá”. Note-se o processo erosivo no barranco, os buracos abertos no local para servirem de ninhos para galinhas e os cacos de cerâmica arqueológica indígena na estrada aberta na base do morro, misturados a outros vestígios produzidos pelos moradores locais.
Foto: Cristiano Lima, março de 2024



Cacos de cerâmica indígena arqueológica se desprendendo do barranco (à direita) e comprimidos contra a terra da estrada pelo trânsito de veículos no sítio Cataguá (à esquerda).
Fotos: Cristiano Lima, março de 2024

O barranco aberto pela estrada tem cerca de 30 metros de extensão, nos quais surgem vestígios arqueológicos em aproximadamente 15 metros da zona central do mesmo. Com pouco mais de dois metros de altura, revela uma amostra da estratigrafia do sítio, sendo que o material arqueológico (tanto os cacos de cerâmica, quanto o solo antrópico, escurecido), aparece mais abundantemente na zona intermediária, como um “recheio” de mais ou menos um metro de altura. Ou seja, os vestígios arqueológicos são bastante raros ao nível da estrada e um pouco raros na superfície revelada do morro pelo corte do barranco, se concentrando no meio dele.



Registro da zona onde aparece a maior parte dos vestígios arqueológicos no sítio Cataguá. Note-se o impacto provocado pelos plantios de pastagem e espécies exóticas como o eucalipto e o pinus na superfície da colina. Fotos: Cristiano Lima, março de 2024

A camada irregular de cerca de um metro (às vezes mais, às vezes menos) de deposição de vestígios poderia sugerir uma ocupação de longa duração da área pelas populações indígenas, uma vez que a profundidade física dos sítios é analogamente considerada muitas vezes como um indicativo de profundidade temporal nos estudos

arqueológicos. Porém, nesse caso, é preciso considerar que a área vem sofrendo muitos impactos produzidos por atividades humanas recentes, como os cercamentos, a colocação de postes para a fiação elétrica, a implantação de pastagens e de monoculturas como o eucalipto, que certamente reviraram e alteraram toda a estratigrafia local. Só teríamos alguma segurança para falar sobre a “idade” das camadas desse sítio se conseguíssemos produzir datações laboratoriais dos seus elementos constitutivos (dos materiais orgânicos e/ou da cerâmica) e, ainda assim, essas datações não seriam suficientes para produzirmos uma imagem absolutamente fiel ao registro temporal do sítio, dado o nível de interferências pelas quais ele já passou. Apesar dos pesares, o local não deixa de ser bastante interessante para nossos estudos.



Imagem de um dos buracos abertos por algum morador da área próxima ao sítio arqueológico, provavelmente utilizado como ninho para galinhas, revelando uma amostra da estratigrafia do mesmo, composta por uma camada de terra pardacenta superficial, sobreposta a um solo antrópico nitidamente mais escurecido pelo acúmulo de matéria orgânica, contendo cacos de cerâmica indígena a uma profundidade de cerca de 1 metro.
Foto: Cristiano Lima, março de 2024

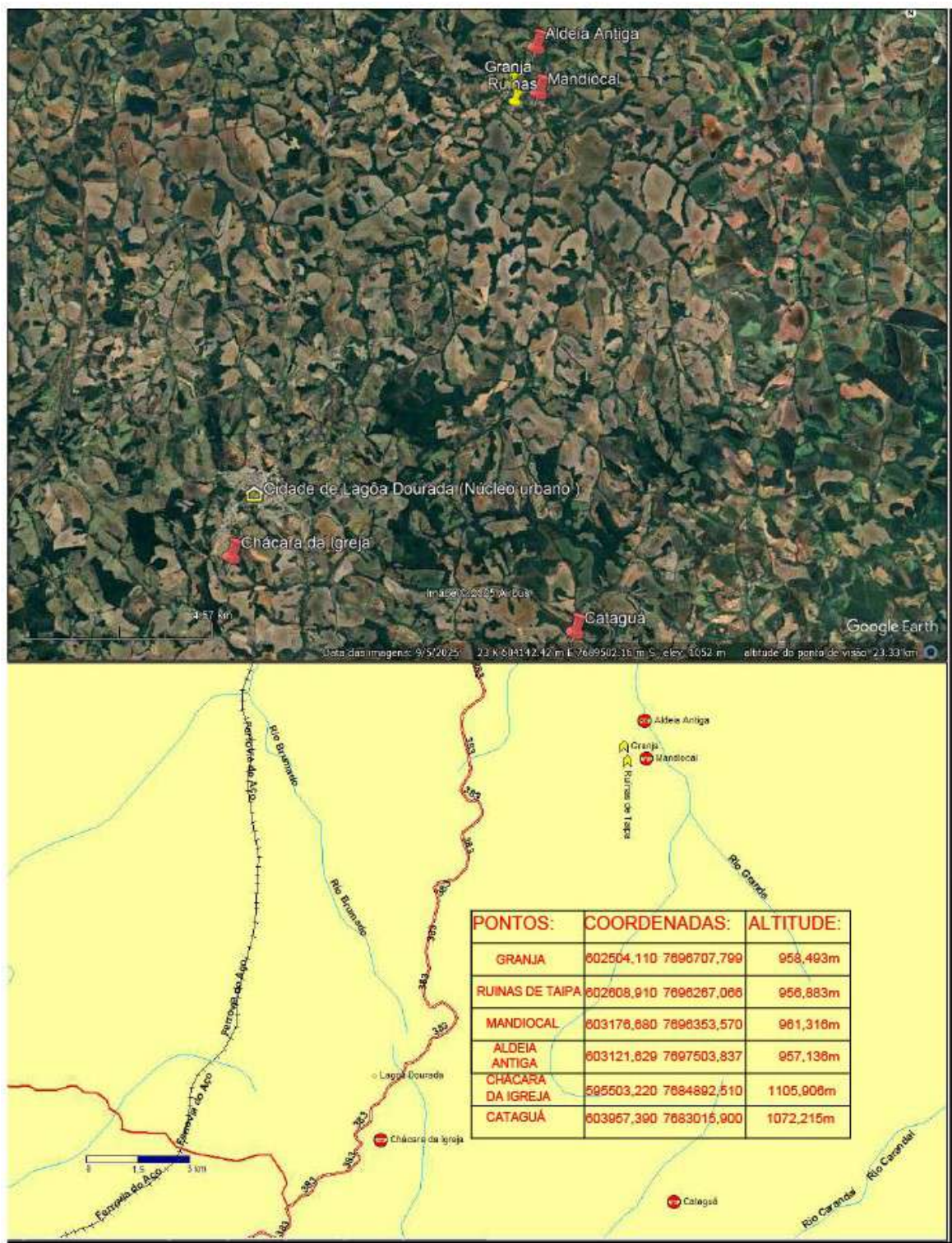
Seguindo nossa estratégia “oportunista” de sondagem dos sítios arqueológicos revelados ocasionalmente “por acidente”, ao contrário dos outros locais já visitados e registrados devido ao surgimento de vestígios na superfície dos sítios, nesse caso, o grosso da camada arqueológica parece mesmo ter sido soterrada, só vindo novamente à luz devido à abertura da estrada que gerou o barranco.



Registro da variedade de cacos de cerâmica indígena encontrados no sítio Cataguá, em Lagoa Dourada.
Foto: Cristiano Lima, março de 2024

Ainda assim, e talvez por isso mesmo, o sítio Cataguá apresenta grande quantidade e variabilidade de cacos cerâmicos de tamanhos, espessuras, tipos de massas, efeitos de queima e acabamentos diversos. Isso denota que a população indígena que produziu aquele conjunto cerâmico detinha um conhecimento técnico amplo (certamente em função das demandas de caráter pragmático e/ou simbólico-ritualístico) e uma “cultura material cerâmica” diversificada, produzindo peças de vários tipos e tamanhos, para usos diversos, ainda que os formatos arredondados (dos cacos, e, por extensão, das peças) e a sobriedade dos acabamentos caracterizem o conjunto como uma “unidade”, ou uma

“tradição”, bastante semelhante às demais ocorrências de cerâmica arqueológica indígena no Município.



Mapa geral contendo posição e dados das áreas de interesse arqueológico e as ocorrências de sítios com cerâmica indígena (marcados em vermelho) identificados por nós no Município de Lagoa Dourada – MG. Elaboração: Ricardo Couto e Cristiano Lima, dezembro de 2025

Além da “tradição indígena” que parece estar na base dos processos de criação da maioria desses objetos da cultura material que encontramos nas localidades visitadas no Município de Lagoa Dourada, há uma evidente influência afro em parte dos vestígios de cerâmica, indicando uma provável “miscigenação técnico-formal” ocorrida no período colonial. É bastante interessante notar que esses objetos, em alguma medida, parecem espelhar a própria constituição étnica majoritariamente afroindígena das populações locais, um dado que emerge também dos seus relatos orais (conforme veremos no 6º capítulo desta tese).

Seguindo o roteiro do Caminho Velho da Estrada Real turística, tomando o rumo sudoeste, saímos da ampla zona de relevo onde predomina a composição de campos, colinas e vales de cursos d’água para alcançar as duas principais formações rochosas da região do Campo das Vertentes: primeiro a Serra de São José, cuja área total é atualmente “repartida” entre os Municípios de Prados, Cel. Xavier Chaves, Tiradentes, Santa Cruz de Minas e São João del-Rei, e, em seguida, a Serra do Lenheiro, hoje vista a oeste e noroeste do núcleo urbano de São João del-Rei, “abraçando” o centro histórico do Município que cresceu entre as duas cadeias rochosas “irmãs”, tendo se instalado às margens do Córrego do Lenheiro (que nasce na Serra homônima).

Embora, no passado, devido à maior proximidade geográfica e cultural, já se tenha associado as serras do Lenheiro e de São José à Mantiqueira (onde predominam rochas cristalinas, como granitos, gnaisses e migmatitos e aspecto vegetacional composto por campos de altitude com trechos de Mata Atlântica), estudos mais recentes das suas características geológicas e ambientais as vinculam ao Espinhaço (região demarcada por rochas ricas em quartzo, como os quartzitos, que formam a crista dessa que é a maior serra do Brasil, além de compostos sedimentares como filitos e xistos e vegetação que varia de algumas fisionomias de cerrado a campo rupestre, com espécies remanescentes da Mata Atlântica). Hoje diz-se que, de sul para norte, o Espinhaço “começa” nas formações rochosas do Campo das Vertentes⁴⁸ (não na Serra do Cipó, localizada no centro do Estado de Minas Gerais, próxima da capital, Belo Horizonte, como se afirmava). De qualquer maneira, podemos dizer que as serras de São José e do Lenheiro são “ecótonos”, ou melhor, conformam e integram um grande ecótono – conceito da geografia física que define zonas de transição ou intersecção ecológica que, por isso mesmo, são extremamente biodiversas e geologicamente ricas.

⁴⁸ Para mais informações, ver o recém lançado documentário *Serra do Lenheiro, Tesouro Natural e Histórico*, disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=vod3dQ4oq_c > Acesso em: 05 mar. 2026.

Ambas constituem as principais referências fisiográficas da região do Campo das Vertentes, dadas as suas projeções na paisagem devido às altitudes mais elevadas, às suas características únicas e, não menos importante, às relações histórico-culturais estabelecidas entre as serras e as populações que viveram e vivem nos seus entornos desde milênios atrás. Essas serras asseguraram os abrigos e a sobrevivência de grupos indígenas diversos que por elas passaram ou que nelas viveram a maior parte das suas vidas, viram chegar a frente colonizatória após a invasão europeia, começaram a sofrer impactos profundos com a instalação de estruturas de mineração, foram lugares de conflitos e confrontos intensos, ajudaram a proteger grupos quilombolas resistentes ao violento sistema escravocrata colonial, suportaram o extrativismo de seus “recursos” de forma cada vez mais intensa, foram tomadas por atividades agropecuárias de subsistência e plantios em monocultura para venda na região e fora dela, contribuindo com o comércio local (fonte de renda que explora produtos e serviços, hoje bastante significativa em toda a região).

Atualmente uma das atividades mais recorrentes nas Serras do Campo das Vertentes é o turismo natural e cultural – as “trilhas”, em geral feitas à pé, de bicicleta ou motocicleta (com intensidades crescentes de impacto no ambiente, nessa ordem), por pessoas que buscam contato direto com a natureza, uma vez que, apesar de muito próximas das zonas urbanas, elas ainda guardam cachoeiras e riachos de água pura, paisagens atrativas que expressam uma riqueza geográfica e biológica imensurável, incluindo espécies endêmicas raríssimas, e vestígios arqueológicos tanto do período colonial (principalmente da mineração) como também marcas das primeiras territorializações humanas que comprovam a ancestralidade indígena presente nas suas paisagens.

Em novembro de 2020, fazendo uma caminhada despretensiosa pela conhecida “Trilha do Carteiro” que corta a Serra de São José, o arqueólogo Alexandre Delforge, ao parar para descansar nas proximidades de uma formação rochosa inclinada, começou a observar o solo arenoso do entorno desse “abrigo” e encontrou ali três cacos com características de cerâmica indígena. A Trilha do Carteiro é constituída por algumas vias de larguras variáveis já longamente consolidadas na paisagem da Serra de São José, bastante utilizadas pelos “trilheiros” para adentrar no relevo acidentado e alcançar cursos d’água, poços e pequenas cachoeiras, sendo que uma das suas rotas liga os Municípios de São João del-Rei e Tiradentes passando pelo alto da serra. Na face voltada para São João del-Rei, há um trecho mais alargado da trilha parcialmente calçado de pedras, porém, ela se estreita à medida que sobe pela zona mais rochosa da serra. Às suas margens predomina

uma vegetação do tipo mosaico, com espécimes de mata, cerrado e campo convivendo com raras plantas exclusivas de relevos rupestres, além de intrusões de espécies exóticas de outros habitats brasileiros ou mesmo de origem estrangeira, certamente introduzidas pelos frequentadores e moradores das vizinhanças da área.



À direita, entrada da Reserva Estadual de Vida Silvestre Libélulas da Serra de São José. Ao centro e à esquerda, vistas de diferentes paisagens, condições de trânsito e conservação apresentadas pela Trilha do Carteiro. Fotos: Cristiano Lima, agosto de 2024



Vista do abrigo localizado na Trilha do Carteiro, onde foram encontrados os cacos de cerâmica indígena. Foto cedida por Alexandre Delforge, novembro de 2020

Agora, à grande riqueza paisagística e biológica da Serra de São José, somam-se importantes descobertas arqueológicas, que reforçam as justificativas para o monitoramento cuidadoso da área, através da manutenção e incremento estrutural de áreas de proteção permanente oficiais.

Os fragmentos de cerâmica encontrados junto ao “abrigo do carteiro” (pequena “gruta” natural resultante da conformação rochosa da Serra de São José naquela área) apresentam elementos que os distinguem quanto às medidas e algumas características físicas (efeitos de queima) e técnicas que os aproximam pela sugestão do “estilo”, da forma das peças e pelos materiais utilizados. Ou seja, apesar de certamente pertencerem a um mesmo conjunto material, de terem uma mesma “origem cultural”, cada um dos três fragmentos pertenceu a objetos diferentes, evidenciando uma variedade nos tamanhos e usos das peças originais, conforme podemos ver nas imagens e legendas a seguir.



Faces convexa (externa), à direita e côncava (interna), à esquerda, de um pequeno caco cerâmico recoberto por fina camada de cerâmica oxidada (engobe?) e “coração negro” conformando a maior parte do corpo da peça. A espessura reduzida, a forma e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma cumbuca pequena.

Fotos: Cristiano Lima, abril de 2024



Faces convexa (externa), à direita e côncava (interna), à esquerda, de caco recoberto apenas externamente por uma fina camada de acabamento em vermelho sugerindo uso de engobe ralo (quase uma “terra *sigillata*”). A face interna é “neutra”, podendo a coloração pardacenta atual ser resultante de desgaste do engobe pelo uso do objeto ou mesmo devido à não aplicação de engobe nessa face da peça. Também apresenta “coração negro” – redução interna da parede da peça conformando a maior parte do corpo do objeto. A espessura reduzida, a forma arredondada e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma cumbuca de tamanho mediano.

Fotos: Cristiano Lima, abril de 2024



Faces convexa (externa), à direita e côncava (interna), à esquerda, de caco cerâmico de queima “neutra”. A coloração acinzentada de todo o fragmento, bem como um maior desgaste interno e “alisamento” da superfície externa evidenciam uso e reuso intenso da peça original, inclusive com prováveis exposições constantes ao fogo. Existe alguma redução interna, mas não ao ponto de formar um “coração negro” – o que seria outra evidência de requieima no uso cotidiano. A espessura reduzida, a forma arredondada e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma cumbuca ou, mais provavelmente, a uma panela de tamanho mediano.

Fotos: Cristiano Lima, abril de 2024

Em todos os cacos nota-se a forte presença de grãos de areia (quartzo) de granulometrias diferentes utilizada como antiplástico, provavelmente no intuito de dar maior resistência às peças. E a fragmentação apresentando pelo menos um lado “reto” nos

cacos é indício de que as peças originais foram confeccionadas através da técnica do acordelamento.

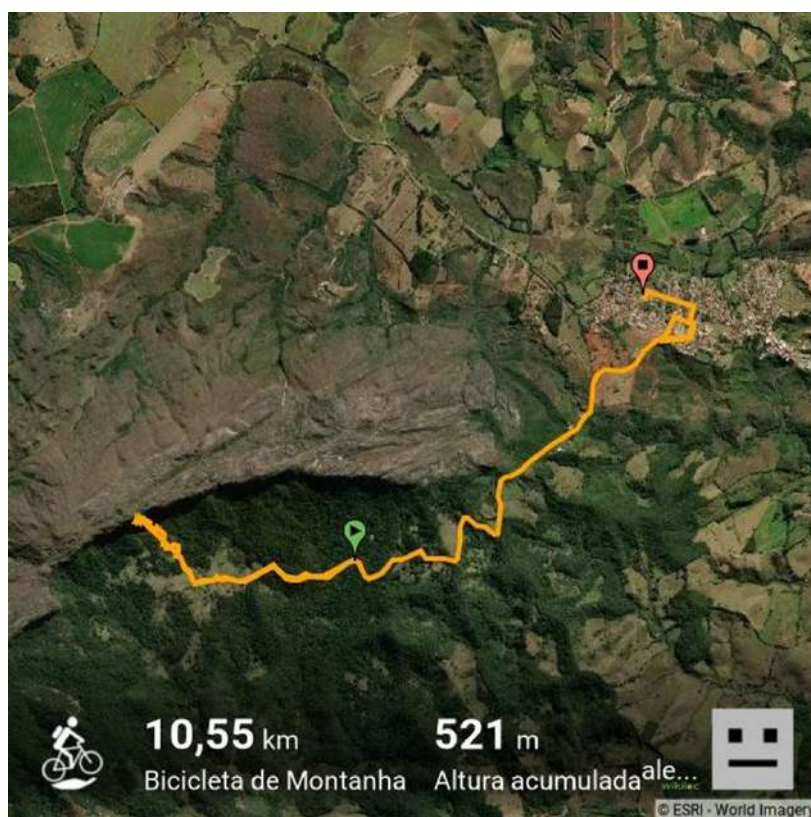
Até onde sabemos, esses são os primeiros registros da presença de vestígios de cerâmica de origem comprovadamente indígena no alto da Serra de São José, encontrados no topo da serra, portanto, contextualmente associados ao relevo montanhoso. Alexandre Delforge relata ainda que, numa das rochas do abrigo onde se deu o achado dos cacos de cerâmica aparece uma “mancha” vermelha que recobre boa parte da superfície da pedra – possivelmente um painel vestigial de pinturas rupestres que teria existido ali, segundo hipótese levantada pelo próprio arqueólogo. Dessa maneira, o lugar seria, de fato, um sítio arqueológico composto por um conjunto significativo de vestígios materiais que evidenciam um processo de territorialização de uma cultura indígena ancestral na referida serra.

No primeiro semestre de 2021 circularam e chegaram até nós (por intermédio de amigos, via aplicativo de mensagens), notícias e imagens de supostas pinturas rupestres descobertas no alto da Serra de São José, porém, dessa feita, na face da serra pertencente ao Município de Prados, sob a guarda do Instituto Estadual de Florestas – IEF de Minas Gerais, por estar dentro do perímetro da Unidade de Conservação Área de Proteção Ambiental Serra de São José, que é uma unidade de conservação de proteção integral.

Em agosto do mesmo ano, fomos até o local após formalização de solicitação de visita técnica junto ao IEF-MG e à gerência da UC/APA Serra de São José. Na ocasião, estiveram presentes a Prof^ª. Maria Leônia Resende (Historiadora, DECIS-UFSJ), o Prof. Alexandre Delforge (arqueólogo, DAUAP-UFSJ), além de duas discentes da graduação em História da UFSJ. Fomos acompanhados por uma guia representante da APA, bem como pelo escalador Denilson Silva – um dos responsáveis pela descoberta do sítio. Antes mesmo da nossa visita e também conversando com alguns moradores que encontramos a caminho do local, ouvimos algumas vezes a narrativa de que as pinturas não seriam de origem indígena, muito menos pré-históricas. Teriam sido feitas por um artista que residiria no povoado de Vitoriano Veloso (localidade conhecida também como “Bichinho”), distrito do Município de Prados. Porém, o nome do tal artista nunca foi revelado nessas versões da história... Ademais, o aspecto geral das pinturas nas fotografias que recebemos despertou nossa curiosidade e resolvemos conferir o achado *in loco*, pois, só assim poderíamos elaborar algum diagnóstico razoável.

Partimos de carro do centro da cidade de Prados, entramos no perímetro da APA e avançamos pela estrada até o sopé da Serra de São José – uma área de pasto

degradado em uso (pois a APA incide sobre propriedades privadas). Apesar de não haver obstáculos significativos para o trânsito de pessoas e animais no início do trajeto, à medida que avançamos rumo à serra adentrando a mata preservada entre o pasto e o relevo rochoso, a dificuldade aumenta consideravelmente, uma vez que a vegetação vai ficando cada vez mais densa e as trilhas na paisagem acabam por desaparecer por completo. Ou seja, só é possível acessar o sítio arqueológico abrindo caminho a facão, por uma zona praticamente intacta, cujo piso vai ficando bastante irregular, ao ponto de, já bem próximo do paredão rochoso, ser integralmente composto por lâminas de rocha pontiagudas, soltas e escorregadias, sobrepostas umas sobre as outras, indicando que, provavelmente, ali há um vale cheio de fragmentos de rocha desprendidos da serra, entre o paredão propriamente dito e a área de terra por onde viemos, recoberta por uma riquíssima vegetação composta por árvores de grande porte, arbustos, cipós, muitas espécies de plantas tropicais epífitas e rupícolas, entre outras. A outra opção de acesso ao sítio é a relatada pelos descobridores do local: de rapel, ou fazendo uso de material de escalada, descendo pelo topo da serra, onde, abaixo da crista do paredão, conforma-se um corte em negativo, exatamente onde se localizam as pinturas.



Registro do trajeto feito por nossa equipe de pesquisa, do núcleo urbano da cidade de Prados até o local onde se encontra o sítio arqueológico com a presença de pinturas rupestres na Serra de São José (agosto de 2021). Imagem cedida por Alexandre Delforge



Paisagem de pasto degradado no sopé da Serra de São José, de onde partimos rumo ao sítio com pinturas.
Fotos: Cristiano Lima (esquerda) e Denilson Silva (direita), agosto de 2021



Registros da equipe de pesquisa já escalando o paredão da serra e da vegetação original do local.
Fotos: Alexandre Delforge (direita e ao centro) e Cristiano Lima (esquerda), agosto de 2021



Imagens da equipe e da localização no sítio arqueológico no paredão (destacado em vermelho).
Fotos: Cristiano Lima (direita) e Alexandre Delforge (esquerda), agosto de 2021

Para uma melhor apreciação do sítio, é importante destacarmos dados que algumas das pinturas nos informam, conforme faremos nas fotografias e legendas, a seguir:



Representação pictórica em “tinta” amarela do que parece ser um mamífero (provavelmente cervídeo). É possível perceber uma boa interação do pigmento com a rocha, cuja penetração no suporte assegurou sua preservação, apesar de perda parcial do mesmo na área central da figura. Há sinais de pátina (alteração da cor original indicando “envelhecimento” do material) e o crescimento de líquens sobre a pintura – indícios inequívocos de sua antiguidade.

Foto: Alexandre Delforge, agosto de 2021



Possível representação pictórica de um beija-flor em “tinta” amarela.

Há boa interação do pigmento com a rocha, cuja penetração no suporte assegurou sua preservação, apesar da perda parcial do desenho na ponta à direita da “asa” inferior por descamação da rocha, além de sinais de pátina (alteração da cor original indicando “envelhecimento” do material) - indícios de sua antiguidade.

Foto: Alexandre Delforge, agosto de 2021



“Figuras quadrangulares” em “tintas” amarela e alaranjada inseridas em quinas da superfície rochosa. Há boa interação dos pigmentos com a rocha, cuja penetração no suporte assegurou sua preservação, apesar da pátina e da perda parcial do desenho da imagem inferior por descamação da rocha – indícios da antiguidade dos grafismos.

Fotos: Alexandre Delforge, agosto de 2021



Visão frontal do conjunto de pinturas em tons de amarelo e alaranjado, com figuras zoomórficas no alto (“mamíferos” destacado em vermelho; “beija-flor” destacado em azul), e grafismos “quadrangulares” na base. A série de “quadrados” que se alternam em cores preenchidas de alaranjado e amarelo no canto esquerdo da imagem, bem como os “losangos” onde essas cores aparecem em linhas concêntricas ao centro do paredão, “interagem” flagrantemente com as camadas constitutivas da rocha, reforçando e criando “rítmicas”. Além das figuras mais bem preservadas (em cores mais nítidas), há sugestão de pinturas vestigiais no local, cujos pigmentos (minerais ou vegetais) podem ter se perdido com o tempo, por causa das intempéries, ainda que o sítio esteja resguardado do excesso de sol, chuva e vento pela própria conformação da zona ocupada por ele no paredão. Assim, a inserção do sítio na rocha pode indicar uma preocupação do(s) autor(es) com a longevidade das pinturas.

Foto: Alexandre Delforge, agosto de 2021

Diante das evidências, algumas considerações gerais são necessárias sobre o achado... Primeiramente, conforme destacamos nas imagens e legendas, as características das pinturas – coloração, interação do material utilizado com a rocha, sinais de pátina, desgastes, recobrimento por processos geológicos e biológicos – indicam que os grafismos foram executados há bastante tempo. Dificilmente todos esses elementos apareceriam em pinturas muito recentes, feitas por artista local, conforme relatos de moradores, a menos que: (1) os processos geobiológicos ali aconteçam de uma maneira muito intensa e acelerada e (2) esse artista dominasse de tal forma uma técnica de simulação de arte rupestre que mereceria ser estudado! Essas hipóteses são improváveis.

Outro elemento que conta para o diagnóstico desse conjunto é o “diálogo gráfico-simbólico” estabelecido entre as figuras pintadas e as camadas das rochas onde as

pinturas foram inseridas, o modo como os grafismos “conversam” com as quinas e linhas curvas que surgiram com a erosão das camadas de deposição da rocha, que é algo muito típico dos painéis de arte rupestre executados pelos ancestrais indígenas que viveram em todo o território brasileiro antes e durante a colonização (quando a prática da arte rupestre, já em declínio, entra definitivamente em decadência até deixar de ser executada).

É certo que não há como obter uma datação minimante presumível do conjunto encontrado na Serra de São José sem que se faça uma pesquisa profunda, complexa, envolvendo várias análises e técnicas, inclusive laboratoriais (com provável necessidade de extração de material, o que é sempre uma situação indesejada). Nem mesmo estilisticamente, tendo como referência datações de conjuntos de arte rupestre semelhantes de outras regiões de Minas Gerais (o que, é um procedimento bastante questionável, pois não há nenhuma segurança de que sítios semelhantes em áreas distintas sejam sincrônicos), poderíamos supor uma idade para essas pinturas, pois, no conjunto, aparecem grafismos que poderiam, por exemplo, ser atribuídos a antigos grupos itinerantes identificados como pertencentes à Tradição Planalto (as figuras zoomórficas que remetem a mamíferos), que predomina no Planalto Central Brasileiro (especialmente na Serra do Espinhaço) datada em torno de 7.000 a 3.500 anos atrás (Prous, 1992); à Tradição São Francisco (as formas “geométricas quadrangulares”) e à Tradição Nordeste (o “beija-flor”), que aparece tardiamente em sítios de Minas Gerais, principalmente na Serra do Cipó e seu entorno, cujo conjunto é considerado a última expressão de arte rupestre, algumas vezes atribuída a povos semi-sedentários que já haviam adotado a agricultura e faziam cerâmica.

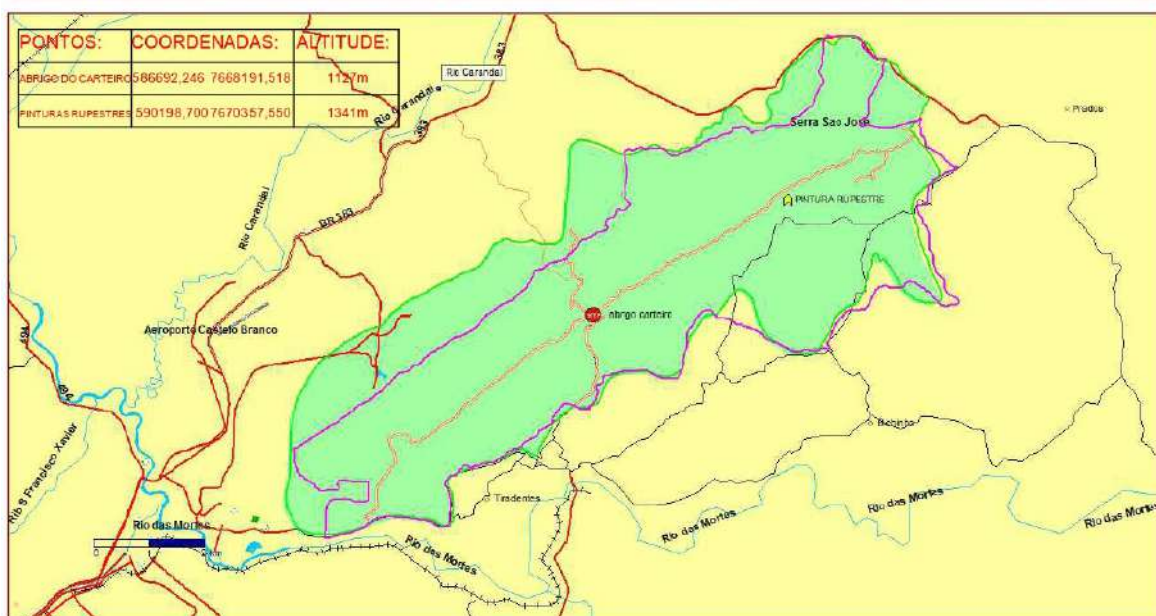
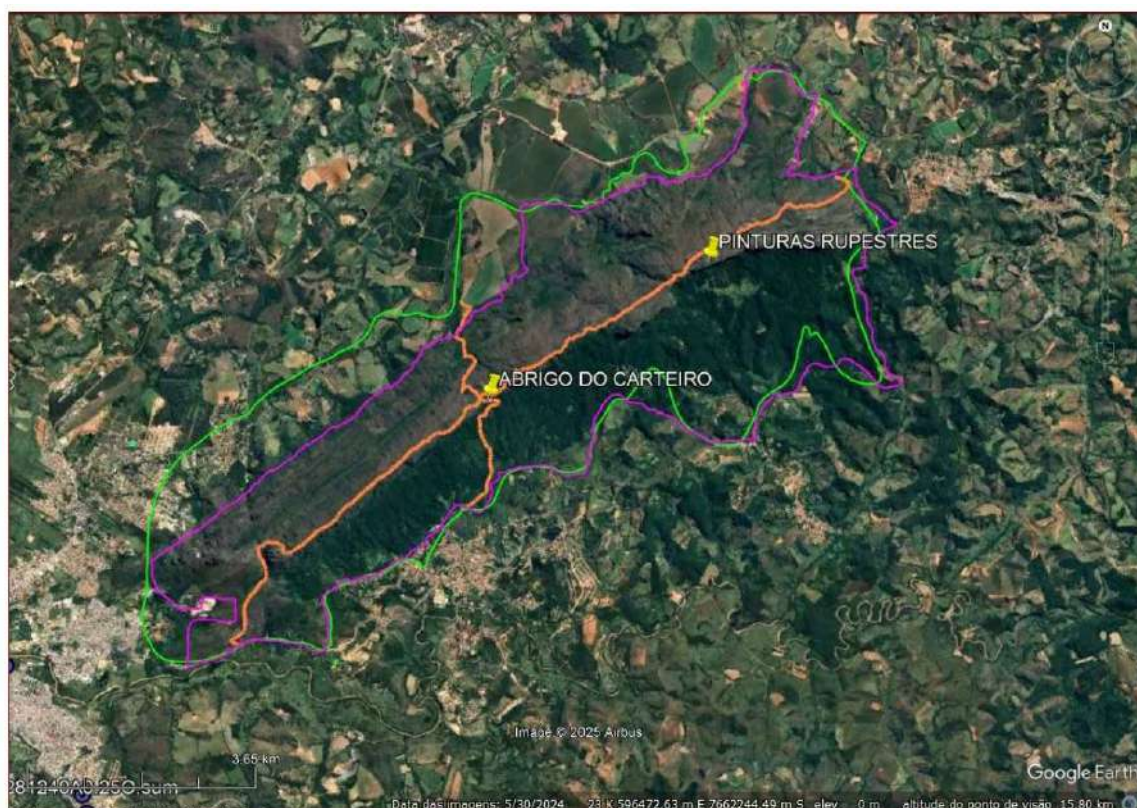
O painel de pinturas descoberto na Serra de São José complica ainda mais o quadro classificatório da arte rupestre em Tradições – prática “importada” do pensamento antropológico estruturalista europeu, sobre a qual falei na minha dissertação de mestrado (Sales, 2012) com base nas argumentações de outros autores e nos trabalhos de campo para mapeamento de sítios com pinturas rupestres que realizamos na ocasião dessa pesquisa.

Mas, então, essa “estranha” mistura de estilos e possíveis diferentes temporalidades expressas nos grafismos não sugeririam que eles teriam sido mesmo feitos pelo tal “artista do Bichinho”? – Embora não acreditemos nisso, não descartamos completamente essa hipótese, até porque é uma narrativa presente na oralidade local com alguma força. Porém, ela precisa ser provada mediante as evidências contrárias listadas aqui. Ademais, se essa história não condiz com a verdade, saber sobre as motivações para divulgá-la com tal empenho seria mais uma questão interessante para futuras pesquisas...

Durante o trabalho de campo na Serra de São José, ouvimos de uma integrante do grupo os relatos de muitos achados de machadinhas de pedra polida, “panelas” e urnas de cerâmica em propriedades rurais do Município de Prados, incluindo uma fazenda pertencente a um parente da mesma. Porém ela nos assegurou que não adiantava nem tentar solicitar acesso para visitar esses locais, uma vez que os proprietários seriam muito resistentes à ideia de permitir pesquisas sobre os vestígios encontrados nas suas terras, com medo de perdê-las, de serem multados por condutas inadequadas ou de sofrerem qualquer outro tipo de reprimenda. Essa fala nos dá uma pista que pode sugerir uma “cultura local” de “mascaramento” ou ocultação dos achados arqueológicos, por “prudência”, desconhecimento e medo do que poderia acontecer. Cremos que essa é uma situação a ser trabalhada com tempo e calma, através de futuros projetos de extensão focados em História Indígena e Educação Patrimonial, por exemplo, a serem oferecidos às comunidades em contato com o patrimônio arqueológico na intenção de que essas próprias comunidades entendem sua importância, compreendam melhor as limitações colocadas pela legislação e demandem estudos e maior diálogo com os pesquisadores (conforme falaremos no último capítulo desta tese). Não faz sentido forçar uma situação de maneira invasiva em função das pesquisas se a própria comunidade não expressar essa necessidade e não quiser participar...

De qualquer maneira, um mês após nossa visita técnica ao sítio com pinturas na Serra de São José, em Prados, um veículo de imprensa local noticiou a descoberta, que teria originalmente ocorrido no dia 03 de julho de 2021, creditando o feito aos escaladores Denilson Silva, Rafael Cardoso e Roberto Franco, vinculados ao grupo de estudos em espeleologia “Prados Vertical Speleo” e divulgando que o “sítio recebeu o nome de “Camboatá”, que é uma árvore muito presente na região⁴⁹.

⁴⁹ Fonte: <<https://pradosonline.com.br/2021/09/23/historico-escaladores-encontram-o-1o-sitio-com-pinturas-rupestres-da-serra-sao-jose/>> Acesso em: 16 dez. 2024.



Mapa contendo posição e dados de sítios arqueológicos com cerâmica indígena e com pinturas rupestres identificados por nós na Serra de São José, Município de Prados – MG.
Elaboração: Ricardo Couto e Cristiano Lima, novembro de 2025

Todos esses achados na Serra de São José e suas proximidades são importantes em conjunto, uma vez que, mapeados e estudados com mais profundidade, podem ajudar a reconstituir todo um contexto arqueológico local no qual as pinturas rupestres poderiam ajudar na criação de hipóteses sobre a origem cultural das cerâmicas e vice-versa.

Esse processo já vem acontecendo em relação à Serra do Lenheiro ao longo dos anos, especialmente nas últimas décadas, quando foram intensificadas as investigações científicas coordenadas por professores vinculados à Universidade Federal de São João del-Rei e também por importantes ações de grupos de pesquisadores autônomos e/ou ligados ao Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei, à Secretaria de Cultura da Prefeitura de São João del-Rei e ao setor turístico da cidade. Atualmente, o conjunto desses estudos já projeta um panorama bastante complexo de informações do qual emerge uma rica paisagem cultural arqueológica de origem indígena nas suas bases.

No ano de 2023 foi publicado o trabalho mais diversificado e completo que existe, contendo grande volume de informações gerais e específicas condensadas, além de diversas fichas de inventário de expressões do patrimônio cultural localizadas na “Serra-mãe” de São João del-Rei: O *Dossiê Serra do Lenheiro*, fruto de muita pesquisa bibliográfica e de incontáveis trabalhos de campo realizados ao longo de mais de duas décadas por um grupo “apaixonado” pela serra, atuante em diversas áreas científicas e culturais, sob coordenação de Ulisses Passarelli (atualmente mestrando no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de São João del-Rei – PPGGeog/UFSJ).

Na apresentação do Dossiê, lê-se:

A contemplação da Serra do Lenheiro, a partir de uma longa distância, transmite a ideia de referencial geográfico; ponto fixo, orientador de direção. Assim, por exemplo, a chegada a São João del-Rei por quaisquer das rodovias que lhe dão acesso, permite esta visão. Por isso mesmo, certamente foi elemento significativo para guiar os sertanistas pelos caminhos do passado.

De média distância, ou seja, de qualquer ponto da cidade, pode ser vista como sua moldura, contorno elevado, verde e cinza, configurando a importância como paisagem para a urbe. A serra é então vista como parte da própria ambiência da cidade como um todo.

Já a curta distância, caminhando por suas trilhas, a serra revela a beleza cênica nas elevações e vales, evidenciando a riqueza da flora, da fauna e a diversidade das rochas. Tal observação já permite notar também elementos de interferência do homem na paisagem, desde os negativos que trazem alterações do meio até aqueles outros que ora interessam à preservação.

Tanto mais focal for o olhar mais revelará as atividades que o homem fez em seu convívio no local, as estruturas que erigiu e os caminhos que abriu. Mesmo antes da povoação colonial, o habitante primitivo em tempos pré-históricos esteve neste ambiente e nele deixou suas marcas que hoje se evidenciam como sítios arqueológicos.

Considerando o recorte temporal histórico é preciso lembrar que a zona urbana tendo crescido ao sopé serrano se relacionou profundamente com ele, desde os tempos que era um pequeno arraial. O ciclo econômico do ouro deixou-lhe marcas profundas nos cortes das ravinas, nos desmontes de encostas, nas escavações morro adentro como galerias de paredes irregulares [as “betas”] (Passarelli, In: Passarelli (org.), 2023, p. 19).

Ou seja, o “habitante primitivo” – povos que primeiro deixaram suas marcas na Serra, não apenas “estiveram” ali, em processos de mobilidade itinerante durante o período seminômade, como também, certamente, viveram longamente na própria Serra e no seu entorno. Essa relação humana com o ambiente local precedeu em muito tempo o processo de (re)ocupação empreendido pela colonização, e é tão profunda quanto a época do estabelecimento de culturas indígenas que ali se territorializaram desde milênios atrás.

No início da minha pesquisa, soube que no Museu Municipal Histórico e Cultural Tomé Portes del-Rei, instalado num sobrado que pertenceu ao “Barão de São João del-Rei”, construído no século XIX, bem no centro da cidade, se encontravam alguns cacos de cerâmica e outros vestígios arqueológicos recolhidos na Serra do Lenheiro em diversas ocasiões e resolvi começar minha investigação de campo em São João del-Rei indo até o local para obter mais informações. Foi lá que encontrei Ulisses Passarelli pela primeira vez, em maio de 2022, quando ele ainda atuava na Secretaria de Cultura e Turismo da Prefeitura Municipal de São João del-Rei. Na ocasião, foi conduzido por ele numa visita ao acervo do Museu, onde estão depositadas peças do período colonial relacionadas à mineração, ao cotidiano, às diversas etnias presentes nesse contexto e em épocas tanto anteriores quanto posteriores, conforme as fotos e legendas a seguir:



Peças encontradas em diversos lugares da Serra do Lenheiro, São João del-Rei.

Transcrito das legendas afixadas junto dos conjuntos: “(1) Fragmento de borda de vasilhame, (2) Pandulho (peso para rede de pesca), (3) ‘cachimbos de escravos’, (4) Potes de guardar amostras de ouro”.

Fotos: Cristiano Lima, maio de 2022



Peças líticas – possíveis ferramentas ou pré-formas de ferramentas, encontradas em diversos lugares de São João del-Rei.

Fotos: Cristiano Lima, maio de 2022

Entre os grupos de objetos expostos no museu, me chamaram a atenção especialmente dois conjuntos que, segundo Passarelli, foram retirados do mesmo contexto original devido à ameaça de perda desses materiais por causa do risco de acesso de visitantes indesejados ao local – uma elevação sem nenhuma proteção, conhecida como Morro da Pedra da Ave Maria, que contém alguns abrigos naturais, conforme descrição que consta no *Dossiê Serra do Lenheiro*:

[...] em quatro destas cavidades, vimos na superfície do solo, sem qualquer escavação, sinais nítidos do uso das mesmas por humanos [...]. São sítios arqueológicos aparentemente de moradia temporária, nas quais vestígios de elevada importância para estudos deixam amostras do modo de vida do homem pré-colonial ou já das comunidades mais recentes. No abrigo 1 (descoberto por Ulisses e Miranda, 07/12/2009) foram achados os mais representativos: raspadores de taquara, sabugos de milho crioulo, fragmentos de carvão, ossos de animais silvestres (possivelmente ave, tatu e caititu), resíduos de carapaça de tatu, cacos de cerâmica, pedaços de concha de grandes caramujos nativos; presença de fogueira central, rodeada de pedras em circularidade, teto tisonado por fuligem em vários pontos, diversos pequenos assentos em pedra na banqueta da encosta em diversos níveis. No abrigo 2 (Ulisses, Miranda e Iago, 02/05/2020, descoberto por Iago): dois pontos de fogueira cercados de pedras, contendo pequenos fragmentos de carvão e ossos; tetos tisonados; assentos. No abrigo 3 (descoberto por Ulisses e Miranda, 16/12/2014): o mesmo conteúdo do abrigo 2. O abrigo 4 (descoberto por Ulisses, Betânia, Iago e Miranda (20/06/2020), observou-se restos de fogueira, com carvão e posicionamento de pedras em trempe (*tacuruba*), teto tisonado, contenções simples nas duas entradas a fim de segurar enxurradas, assentos em pedra dispostos em níveis diferentes. Tais

vestígios não foram escavados. O material do abrigo 1 encontra-se exposto no Museu Municipal Tomé Portes del-Rei. É possível que ainda exista bastante material arqueológico no aguardo de pesquisa apropriada, que poderá ampliar em muito o total de abrigos conhecidos (Passarelli et. al., 2023, p.395).



Vestígios provenientes do abrigo 1 do morro Pedra da Ave Maria, Serra do Lenheiro, São João del-Rei. Transcrito das legendas afixadas junto dos conjuntos: “(1) Carvão de fogueira, (2) Sabugos de milho crioulo, (3) Amostra de pedra do abrigo, (4) Lascas de taquara (raspadores), (5) Fragmentos de cerâmica, (6) Ossos de restos alimentares do abrigo (aparentemente de aves, tatu e caititu)”.
Fotos: Cristiano Lima, maio de 2022

Conforme os autores do *Dossiê Serra do Lenheiro* já adiantaram muito bem na última citação, o conjunto de vestígios recolhidos no abrigo 1 do Morro da Pedra da Ave

Maria sugere especulações quase óbvias acerca de hábitos cotidianos dos grupos que frequentaram o local, especialmente sobre a alimentação onívora dessas pessoas, devido à presença notável de uma grande variedade de possíveis restos de consumo: um número significativo de ossadas de mamíferos (de pequeno e médio porte), da avifauna e conchas de moluscos da região, juntamente com espigas de milho. Não houve coleta de vestígios ou relato da presença de refugos de outras espécies vegetais no sítio. Se outras plantas alimentícias coletadas ou cultivadas eram consumidas ali (o que é bastante plausível devido às constantes ocorrências semelhantes nos achados arqueológicos em outros abrigos preservados localizados em Minas Gerais), não foram notadas ou se perderam pela decomposição natural ao longo do tempo. Sobre essa questão, Maria Cristina Tenório diz:

[...] no Estado de Minas Gerais, na Gruta do Gentio (Dias, in Schmitz et. al., 1978/79/80)⁵⁰ a quantidade de vegetais encontrados sugere intensa atividade de coleta de vegetais. Neste mesmo sítio, nos níveis mais recentes, já relacionados à fase Unaí, datada em 3.900 anos AP, encontram-se associadas aos coquinhos coletados plantas domesticadas ou semidomesticadas, como amendoim, cabaças, cucurbitáceas e milho.

Há cerca de 4 mil anos aumenta a incidência de achados relacionados ao início da domesticação do milho na América do Sul. Estão concentrados no norte do Peru e acredita-se que na faixa constituída entre essa área e o México teriam ocorrido os principais cruzamentos genéticos experimentais, culminando no aumento do rendimento e da resistência deste cultivo (Bird, 1984)⁵¹. Muitas espécies selvagens poderiam ser oriundas de regiões mais ao sul, como também espécies semidomesticadas poderiam ter sido levadas por grupos humanos através do Rio Amazonas, chegando muito tempo depois às grutas de Minas Gerais. Desta forma, o desenvolvimento de muitas pesquisas ainda se faz necessário para que se possa afirmar se o milho encontrado em Minas Gerais teria sido cultivado ou não (Tenório, In: Tenório, 1999, p. 263).

⁵⁰ Referência a SCHMITZ, Pedro I.; BARBOSA, Altair S.; RIBEIRO, Máira B. (org.) *Paleoíndio. Anuário de Divulgação Científica*. Goiânia, Universidade Católica de Goiás. *Temas da arqueologia brasileira 1*. Goiânia: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, 1978/79/80.

⁵¹ Referência a BIRD, R. M. *Problems interpreting the diffusion of cultivated plants: pré-columbian plant migration*. Doris Stone Harvard University Press, p. 1-18, 1984.



Sabugos de “milho crioulo” preservados e recolhidos no abrigo da Pedra da Ave Maria, Serra do Lenheiro, agora depositados no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del Rei. Município de São João del-Rei. Foto: Cristiano Lima, agosto de 2025

No caso do abrigo 1 do Morro da Pedra da Ave Maria, na Serra do Lenheiro, supomos que a presença do milho é um indicativo de cultivo dessa espécie por dois motivos relacionados: Primeiro porque os achados estavam “à flor da terra”, na superfície do abrigo, o que significa que o sítio arqueológico se formou há, relativamente, pouco tempo... Imaginamos que no século XVIII ou mesmo no XIX do nosso calendário, época em que o plantio de milho já estava estabelecido na região. O segundo motivo é a presença de três cacos de cerâmica certamente provenientes de objetos que eram utilizados para preparar alimentos ou armazenar água no local, porém, todos com características bastante diversas entre si, apesar de terem sido achados no mesmo contexto. Convém fazer uma breve análise de cada um deles:



Caco de cerâmica indígena recolhido no abrigo da Pedra da Ave Maria, Serra do Lenheiro, agora depositado no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del Rei. Município de São João del-Rei.

Na face convexa (externa), à direita, nota-se uma fina camada superficial de coloração marrom-avermelhada oxidada, um pouco áspera (com sinais de desgastes) e escurecimento na base do caco, indicando requeima do material cerâmico devido ao uso constante da peça original, inclusive diretamente sobre fogo. A face côncava (interna), à esquerda, possui coloração acinzentada escura e ainda alguns resíduos orgânicos, apesar de a peça ter sido lavada. O caco apresenta redução interna, com “coração negro” em toda sua extensão. O tipo de fratura do caco, algo regular, sugere o emprego das técnicas de belisque e/ou acordelamento para a confecção da peça. A espessura reduzida, a forma arredondada e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma panela de tamanho mediano.

Foto: Cristiano Lima, agosto de 2025



Caco de cerâmica “colonial” recolhido no abrigo da Pedra da Ave Maria, Serra do Lenheiro, agora depositado no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del Rei. Município de São João del-Rei. O caco é composto por material cerâmico oxidado externa e internamente (sem sinal de redução interna) com corpo integralmente de cor ocre ou creme – indício de queima em forno. A face convexa (externa), à direita, tem a superfície alisada com alguns sinais incisos, aparentemente “acidentais” ou “sem propósito” decorativo. Nota-se duas “manchas” acinzentadas indicando possível uso ao fogo direto. A face côncava (interna), à esquerda, possui as mesmas características do lado convexo, porém, tem a superfície um pouco mais áspera e mancha acinzentada ao centro. O formato do fragmento remete ao uso de placa de argila na confecção da peça. A espessura reduzida, a forma “plana” levemente arredondada com uma “borda” e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma telha, possivelmente reutilizada para improvisar uma trempe ou cercar uma fogueira.

Foto: Cristiano Lima, agosto de 2025



Caco de cerâmica “neobrasileria” ou “quilombola” recolhido no abrigo da Pedra da Ave Maria, Serra do Lenheiro, depositado no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del Rei. Município de São João del-Rei. O caco é composto por material cerâmico quase integralmente reduzido, inclusive com “coração negro” – indício de queima em fogueira ou buraco. A face convexa (externa), à direita, tem a superfície alisada, levemente oxidada (avermelhada), com sinais incisos “decorativos” em formato de onda, provavelmente produzidos com o uso de um garfo ou ferramenta semelhante, aplique de uma pequena alça modelada à parte e borda em acordelado destacada do corpo da peça, reforçando sua boca. A face côncava (interna), à esquerda, possui características semelhantes às do lado convexo, porém, tem a superfície mais enegrecida, com sinais de impregnação por material orgânico. Todo o caco apresenta indícios de utilização do objeto sobre o fogo. O formato e o fraturamento do fragmento indicam o uso das técnicas do acordelamento e/ou do beslisque na confecção da peça. A espessura reduzida, a forma geral plenamente arredondada com “borda” e alça, bem como a coloração do fragmento sugerem que ele deve ser oriundo de uma panela mediana. Essa peça certamente foi produzida no período colonial ou posteriormente, a partir de fusões de técnicas de cerâmica indígena, europeia e africana que resultaram na chamada Tradição Neobrasileira, sendo que o fragmento, notadamente, apresenta muitas semelhanças com cerâmicas quilombolas de outras áreas do país⁵²

Foto: Cristiano Lima, agosto de 2025

⁵² Ver, por exemplo, o excelente artigo *Cerâmicas, identidades escravas e crioulação nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT)*, do arqueólogo, antropólogo e historiador Luís Cláudio Pereira Symanski, disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/4728/1953>> Acesso em: 05 mar. 2026.



Registros do perfil (curvaturas e colorações) das paredes de dois dos fragmentos de cerâmica recolhidos no abrigo da Pedra da Ave Maria, Serra do Lenheiro, agora depositados no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del Rei. Município de São João del-Rei.

O fragmento da esquerda, atribuível à indígena Tradição Aratu-Sapucaí, é composto por material cerâmico oxidado na camada mais externa (côncava) da peça e a parte interna (convexa), assim como o interior da parede, são enegrecidos devido à oxirredução. Nota-se, também, a presença de areia e pedrisco de quartzo integrando a massa cerâmica. Já o fragmento da direita, apresenta material cerâmico oxidado externa e internamente (sem sinal de redução) com corpo integralmente de cor ocre ou creme – indício de queima em forno. A forma “plana” levemente arredondada com uma “borda” e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma telha colonial, possivelmente reutilizada para improvisar uma trempe ou cercar uma fogueira no abrigo onde foi encontrado.

Foto: Cristiano Lima, agosto de 2025

Dessa maneira, o “encontro” de cerâmicas de origens culturais distintas no mesmo local e no mesmo nível superficial, logo, provavelmente da mesma época (dadas as características do achado relatadas pelos descobridores), pode ser interpretado como um indício de que ali convivam pessoas de diferentes etnias, oriundas de contextos culturais diversos, que estavam juntas, mesmo que momentaneamente, por algum motivo. A presença de um caco de cerâmica do “tipo colonial” faz pressupor que estamos falando, possivelmente, do próprio período colonial ou de algum tempo depois; ao mesmo tempo, o caco de cerâmica com evidentes características da tradição ceramista indígena Aratu-Sapucaí e o outro caco de cerâmica muito semelhante a outras cerâmicas encontradas em contextos quilombolas, nos faz pensar que a Pedra da Ave Maria, que se projeta na paisagem da Serra do Lenheiro como um marco referencial, contendo quatro abrigos, poderia ser um “posto de fuga” provisório, local de encontro e confluência de grupos (especialmente de indígenas e negros) que procuravam resistir à violência colonial ou um

lugar com significados simbólico-religiosos de conagração de populações afroindígenas ou mestiças, dessa época.

Nesse caso, fica demonstrado como a cerâmica pode ser utilizada como uma chave de leitura para hipotetizar o contexto temporal e cultural com alguma segurança, embora ainda seja necessário averiguar muito mais a fundo essas hipóteses através de estudos minuciosos que exigirão um mapeamento rigoroso de outros vestígios possivelmente deixados no local, com escavações e datações laboratoriais necessárias para solidificarmos ou descartarmos quaisquer elementos dessa narrativa aqui apresentada.

De qualquer forma, observando o que esse achado nos revela, é preciso destacar que a simples presença de um caco da cerâmica Aratu-Sapucaí no local é um indício da resistência Jê período colonial adentro... Ou, pelo menos, da sobrevivência dessa tradição ceramista indígena ancestral de povos Jê, em convivência com outras “culturas cerâmicas” na época em que se conformou o sítio arqueológico da Morro da Pedra da Ave Maria.

Ainda entre os objetos depositados no Museu Tomé Portes del-Rei encontra-se uma machadinha de pedra polida que, segundo o relato de quem a encontrou, foi recolhida no leito de um córrego onde hoje existe um local de peregrinação religiosa conhecido como “Gruta de São Judas Tadeu”, próximo do distrito de São Gonçalo do Amarante, apelidado de “Caburu”, no sopé a Noroeste da Serra do Lenheiro. Além dessa evidência material, há uma recorrência de histórias sobre outros achados de origem indígena no mesmo povoado, incluindo a narrativa da descoberta do sepultamento de um corpo fletido numa urna de cerâmica durante a reforma de um muro que fica nos fundos da igreja dedicada ao santo que nomeia o distrito, localizada no centro da zona mais urbanizada do lugar. Infelizmente ainda não temos informações concretas do paradeiro desse suposto enterramento com características de ritualística indígena que, segundo as versões mais recorrentes, teria sido levado dali por “pesquisadores de Belo Horizonte” que nunca mais deram notícias...



À esquerda: entrada da passarela que leva à “Gruta de São Judas Tadeu”, distrito de São Gonçalo do Amarante. À direita: praça no centro do povoado, onde se localiza a igreja de São Gonçalo do Amarante, onde teria acontecido a descoberta de um enterramento indígena em urna de cerâmica.

Fotos: Cristiano Lima, abril de 2024

Devido a esses achados e aos relatos orais que circulam entre moradores locais, pedi ao Ulisses Passarelli (e, por extensão, ao seu grupo de pesquisadores “amigos do Lenheiro” que habitualmente andam pela serra em atividades de sondagem) que me informasse caso ocorresse alguma nova descoberta que eu pudesse ver *in loco*, principalmente sendo algum vestígio de cerâmica, na região do povoado de São Gonçalo do Amarante (Caburu).

Em março de 2024 (quase dois anos após nossa primeira conversa no Museu Tomé Portes del-Rei), Passarelli entrou em contato tendo em mãos um único fragmento de cerâmica indígena (conforme foto e descrição a seguir) identificado pelo seu filho, Iago, num lugar muito visitado que fica nas proximidades do referido distrito.

O achado bastante peculiar se deu também num lugar de peregrinação conhecido em toda a região como “Cruz da Cristina”, por ter sido onde foi encontrado “há muitos anos atrás” o corpo sem vida de uma andarilha que se tornou “mediadora de graças, sendo um local onde práticas espontâneas de fé demonstram um valor imaterial do lugar” (de acordo com a ficha de inventário da cruz, depositada na Secretaria de Cultura e Turismo da Prefeitura Municipal de São João del-Rei).



Caco de cerâmica indígena recolhido em março de 2024 no entorno da “Cruz da Cristina”, nas proximidades de São Gonçalo do Amarante, distrito de São João del-Rei, MG, agora depositado no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del Rei.

O fragmento é composto por material cerâmico contendo alta quantidade de areia de quartzo moído, integralmente escurecido pela queima redutora, com maior acúmulo de massa reduzida no interior da sua fina parede. O tipo de fratura algo regular, sugere o emprego das técnicas de belisque e/ou acordelamento para a confecção da peça. A espessura reduzida, a forma arredondada e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma panela ou cumbuca de tamanho pequeno.

Foto: Cristiano Lima, agosto de 2025

Visitamos a “Cruz da Cristina”, que fica na margem da estrada municipal que interliga a sede do Município de São João del-Rei ao distrito de São Gonçalo do Amarante via povoado do Brumado de Cima, em abril de 2024, para averiguar se existiriam ali outras peças arqueológicas de procedência indígena. Encontramos algumas pedras roladas que poderiam ser pré-formas de ferramentas líticas no descampado em torno da cruz, nenhuma com marcas evidentes de ação humana. Porém, no mesmo monte de terra revolvida próximo da cruz, bem na beira da estrada, no qual se instalou um cupinzeiro há algum tempo e onde se deu a descoberta do primeiro caco cerâmico, encontramos outro caco encrustado no cupinzeiro, muito provavelmente pertencente ao mesmo objeto fragmentado.



Local exato (demarcado em vermelho), do lado esquerdo da “Cruz da Cristina”, onde foram encontrados os dois cacos de cerâmica indígena.

Foto: Cristiano Lima, abril de 2024



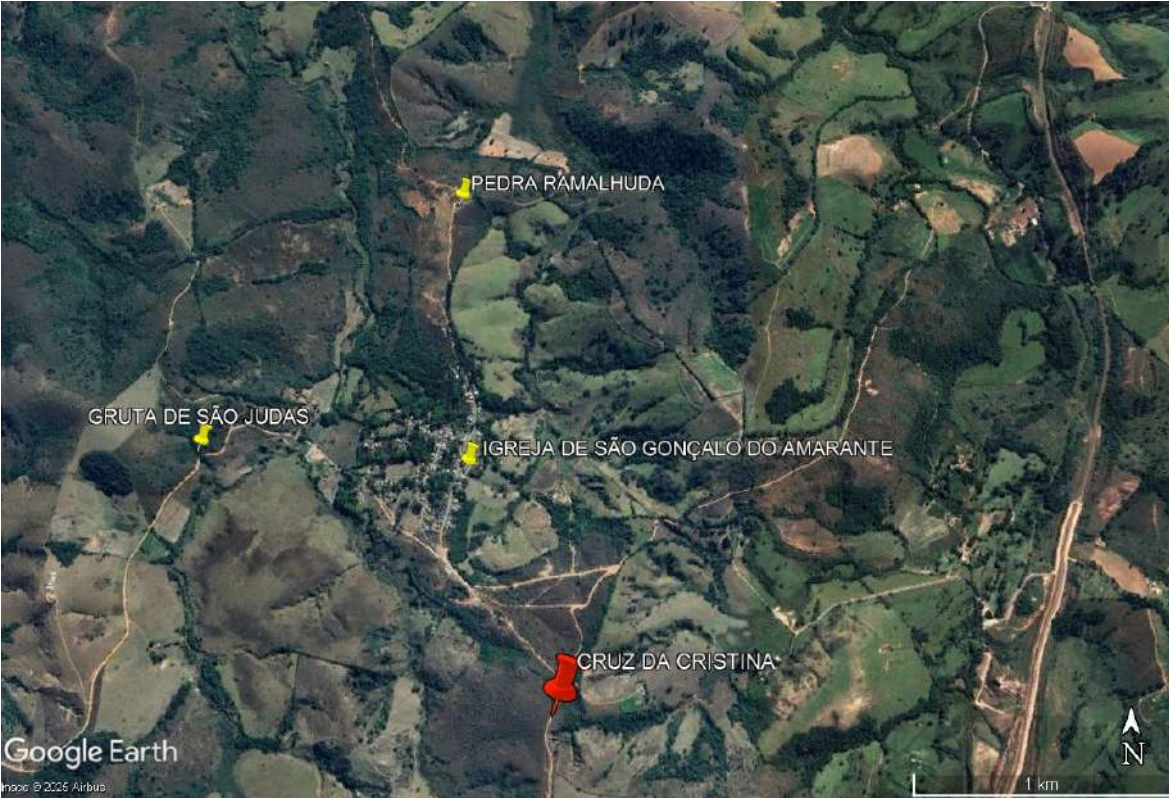
À esquerda: a ponta do caco de cerâmica ainda encravado no cupinzeiro.

À direita: o fragmento de cerâmica limpo, evidenciando características muito semelhantes ao primeiro caco previamente encontrado, podendo ambos terem pertencido ao mesmo objeto filiado à tradição Aratu-Sapucaí.

Fotos: Cristiano Lima, abril de 2024

Não escavamos nem provocamos nenhuma outra interferência no sítio, apenas recolhemos o segundo caco retirado do cupinzeiro a fim de assegurar sua preservação para estudo, uma vez que qualquer serviço de manutenção feito na estrada poderia colocá-lo a perder. É provável que haja mais fragmentos de cerâmica enterrados no local e tememos

que eles sejam destruídos por qualquer intervenção realizada ali, mas pelo menos já temos provas concretas da presença dessa cerâmica indígena Aratu-Sapucai na área, e isso ficou expresso na ficha de inventário da “Cruz da Cristina” (de 07 de novembro de 2024), juntamente com outras informações importantes para justificar a proteção e preservação desses bens, registrados nas categorias “Conjunto Paisagístico Natural e Arqueológico” e “Patrimônio Imaterial”.



Mapa contendo posição e dados de possíveis sítios arqueológicos em São Gonçalo do Amarante (“Caburu”), distrito de São João del-Rei – MG. Elaboração: Ricardo Couto e Cristiano Lima, novembro de 2025

Bem, até o final do ano de 2024 tínhamos, então, achados pontuais de cacos de cerâmica oriundos de toda a região dominada pelas formações rochosas das Serras de São José e do Lenheiro. Esses fragmentos eram poucos e de tamanhos relativamente pequenos; predominantemente filiáveis à tradição Aratu-Sapucaí (cerâmica ancestral de povos Jê) com algum elemento que poderia remeter a uma influência Tupiguarani (um “banho” de engobe vermelho na superfície externa de alguns cacos). Por causa do reduzido número de vestígios chegamos a cogitar se essas cerâmicas poderiam ser filiadas à Tradição Una, “aparentada” com a Tradição Aratu-Sapucaí (algumas vezes confundidas entre si), que aparece mais tipicamente em outras áreas montanhosas do sudeste do Brasil, relacionada a sítios deixados por grupos indígenas cujo tronco linguístico ainda é indefinido (como os dialetos entre o Jê e o Tupi-guarani – caso, por exemplo, dos Puri do Sul de Minas Gerais, contatados no período colonial) e que, supostamente, viviam em grupos menores, num regime de maior mobilidade pelos territórios, pois, embora já praticassem atividades agrícolas ou de manejo de espécies vegetais, permaneciam bastante afeitos à caça e à coleta de gêneros alimentícios nativos.

Em oposição às minguadas ocorrências de cerâmica registradas nas serras, tínhamos os sítios arqueológicos de tamanho médio e grande localizados nas zonas de morros cortados por vales de pequenos cursos d’água em Lagoa Dourada, nos quais encontramos grande quantidade de cacos de cerâmica de vários tamanhos, associados a ferramentas líticas polidas e zonas de solos antrópicos escurecidos, compondo um cenário paisagístico-cultural que evidencia a antiga existência, ali, de grandes e médias aldeias de povos que davam maior ênfase à prática agrícola e produziam abundante cerâmica.

Em síntese, esse panorama regional inicial nos levava a crer que, desde antes da colonização até o período colonial (ou um pouco depois dele), aconteceram duas lógicas culturais distintas de trânsito/ocupação nos territórios que investigamos: (1ª) assentamentos mais estáveis em áreas de morros (com predominância de vegetação de matas, campos e cerrados crescendo em solos terrosos) dominados por populações indígenas mais numerosas, provavelmente ancestrais dos Jê, “agricultoras” e tipicamente praticantes de uma tradição cerâmica chamada pelos arqueólogos de Aratu-Sapucaí (de acordo com a literatura utilizada como referência e com as características dessas cerâmicas observadas por nós diretamente) e (2ª) situações de acampamentos provisórios em abrigos naturais encontrados em zonas rochosas (campos rupestres), utilizados por pequenos grupos de indígenas “aparentados” aos Jê (e seus descendentes, ou formados também por indivíduos de outras etnias que se associaram aos indígenas), porém em regime de maior itinerância e

que, até por isso mesmo, levavam consigo ou produziam peças de cerâmica de porte pequeno a mediano, ainda assim filiáveis às Tradições Aratu-Sapucaí (a maioria, dadas as suas características) ou Una (com ressalvas), que eram utilizadas para preparar alimentos nos abrigos onde esse material ficou depositado junto com outros vestígios característicos de suas culturas materiais e práticas cotidianas. Esses grupos “das serras” viveriam de modo intermediário em relação aos caçadores-coletores itinerantes que os teriam antecedido nos mesmos ambientes rochosos e que deixaram nos paredões, desde vários milênios antes, as pinturas e gravuras rupestres como marcos de seus processos de antropização da paisagem (territorializações) e às populações das grandes aldeias dos morros – povos mais sedentários, que, apesar de continuarem a se abastecer de caça e coleta, praticavam a agricultura de modo mais sistemático e intenso, além de produzirem cerâmica em maior quantidade e variedade de formas.

A história sintetizada no parágrafo anterior, deduzida das fontes arqueológicas fazia sentido... Pensávamos que tínhamos chegado a uma narrativa plausível, coerente com os achados investigados diretamente a campo por nós e com as fontes bibliográficas que procuram interpretar ocorrências semelhantes em outras regiões do Estado de Minas Gerais. Até que, em janeiro de 2025, aconteceu uma nova descoberta que mudou o direcionamento das nossas hipóteses. Fui novamente contactado por Ulisses Passareli que, na ocasião, tinha ido conhecer um empreendimento de produção agropecuária familiar e turismo rural recém-instalado bem “no coração” da Serra do Lenheiro, devido à notícia repassada pelo seu amigo e parceiro de pesquisas Luiz Miranda, sobre o achado de “panelas de barro” enterradas nas vizinhanças, que o próprio Miranda logo suspeitou serem peças de origem indígena. Após confirmar a descoberta com a ajuda de Carolina C. Chagas (médica veterinária) e Willian D. Teixeira (agrônomo), proprietários do “Refúgio Lenheiro”, Passareli pediu ajuda ao vizinho, Ubiratan Paiva, dono da área onde a cerâmica apareceu, e, finalmente, localizou os cacos recolhidos e descartados, por esse último, numa vala de escoamento de água de chuva, devido ao receio de que aquela cerâmica fosse oriunda de urnas de sepultamentos de indígenas.

Logo em seguida, no início de fevereiro, fomos até o local juntamente com o arqueólogo Alexandre Delforge e encontramos os cacos no mesmo lugar. Constatamos que era cerâmica do tipo Aratu-Sapucaí, cuja variedade de cacos, provavelmente teriam pertencido a urnas, panelas, tigelas e peças menores.



Monte de cacos de cerâmica Aratu-Sapucai em valeta próxima da região de origem, na Serra do Lenheiro, Município de São João del-Rei.

Foto: Cristiano Lima, fevereiro de 2025

Da valeta onde foram jogados os cacos de cerâmica, Passareli nos mostrou a localização do sítio arqueológico de onde eles foram retirados, posicionado no alto de um platô terroso, à esquerda, na mesma linha de horizonte do Morro dos Três Pontões – formação rochosa da Serra do Lenheiro, conhecida regionalmente por conter o sítio “Lenheiro 1”, composto pelas pinturas rupestres mais “famosas” localizadas no Município de São João del-Rei, situado em área militar pertencente ao Campo Escola de Montanhismo (CEMONTA), do 11º Batalhão de Infantaria de Montanha (11º BI Mth), divisão do Exército brasileiro responsável pela área.



Vista frontal do Morro dos Três Pontões (à esquerda) e pinturas do sítio arqueológico “Lenheiro 1” (à direita). Serra do Lenheiro, São João del-Rei. Fotos: Cristiano Lima, acervo pessoal, 2009



Vista do horizonte a partir da valeta onde estavam os cacos de cerâmica. À direita, colina com o Morro dos Três Pontões se elevando ao fundo. À esquerda, área de mata em topo de morro na mesma linha horizontal, onde se localiza o sítio arqueológico cerâmico identificado (marcado em vermelho).
Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2025

Fomos até o local, ouvimos o relato do proprietário sobre a descoberta e, guiados por ele, chegamos à zona de afloramento do sítio arqueológico, situado na meia encosta de um morro que passou por processo de terraplanagem para construção de edificações rurais e futura instalação de um pomar. Em toda a área revirada pelo maquinário, cerca de 100m lineares, apareciam cacos de cerâmica em menor ou maior concentração, especialmente muitos vestígios na parcela já coberta por pastagem rala de *Brachiaria*, em direção ao topo do morro, que não sofreu intervenções e ainda se encontra coberto por uma mata rala.



Imagens da área correspondente ao sítio arqueológico. À direita, pastagem em meia encosta com mata preservada no topo do morro. À esquerda, construção de estruturas prediais rurais em terreno terraplanado onde identificamos diversos cacos de cerâmica Aratu-Sapucai.

Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2025



Imagens aproximadas do terreno do sítio arqueológico instalado na meia encosta parcialmente coberta por pastagem, com os cacos de cerâmica à mostra.

Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2025

Os cacos de cerâmica encontrados no local e brevemente analisados por nós apresentam grande variedade de formatos, tamanhos e espessuras, indicando que ali foram produzidas peças muito diversificadas. Assim, as dimensões do sítio, o volume e a variedade do material arqueológico, a ausência de enterramentos (até o momento não encontrados), a diversidade de cores e efeitos de fogo nas peças, evidenciam atividade

intensa na área, com alta produção de cerâmica – indicativos de que encontramos um sítio-habitação de uma população indígena algo numerosa.



Caco de cerâmica indígena recolhido na Serra do Lenheiro, próximo do Morro dos Três Pontões, agora depositado no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del-Rei. Município de São João del-Rei.

Na face convexa (externa), no alto à direita, nota-se uma fina camada superficial de coloração marrom-avermelhada oxidada, um pouco áspera (com sinais de desgastes). A face côncava (interna), no alto à esquerda, também é áspera e possui coloração escura. Destaca-se a grande quantidade de areia de quartzo na pasta utilizada. O caco apresenta redução interna, com “coração negro”. O tipo de fratura sugere o emprego das técnicas de belisque e/ou acordelamento para a confecção da peça. A espessura mediana, a forma arredondada e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma panela de tamanho mediano.

Fotos: Cristiano Lima, janeiro de 2025



Fragmento de peça de cerâmica indígena recolhido na Serra do Lenheiro, próximo do Morro dos Três Pontões, agora depositado no acervo do Museu Municipal Tomé Portes del-Rei. Município de São João del-Rei. A face convexa (externa), no alto à direita, é constituída por uma superfície alisada, com coloração mesclando tons de marrom-avermelhado (partes oxidadas) e zonas escurecidas. A face côncava (interna), no alto à esquerda, também é alisada e possui coloração em que a mesclagem de cores é ainda mais evidente, composta de áreas oxidadas (marrom-avermelhado) e enegrecidas, indicando possíveis usos da peça original e requeima em fogo direto. Destaca-se a grande quantidade de areia de quartzo na pasta, incluindo “cascabulhos”, conforme podemos ver nas fotos acima. O fragmento apresenta redução interna, com “coração negro”. O tipo de fratura sugere o emprego da técnica do acordelamento para a confecção da peça. A espessura mediana, a forma arredondada e a coloração do fragmento sugerem que ele pode ter pertencido a uma panela de tamanho mediano a grande.

Fotos: Cristiano Lima, janeiro de 2025

De acordo com informações passadas pelos atuais moradores, a área onde localizamos o sítio arqueológico também fez parte de um latifúndio desde o período colonial, posteriormente subdividido em duas grandes fazendas que, no momento em que

escrevo esta tese, estão passando por processos de fracionamento e venda de parcelas rurais menores a sitiantes. Por isso, intervenções mais profundas, causadas pela abertura de estradas e pelo preparo de certas zonas dos terrenos para instalação de novas estruturas produtivas e de moradias nessas paisagens são bastante recentes e devem continuar acontecendo pelos próximos anos...

O morro impactado pela terraplanagem onde achamos a cerâmica é composto, basicamente, por latossolos avermelhados onde surgem veios de cascalho de quartzo e outros minerais, rodeado imediatamente por outros morros semelhantes, vales de escoamento de águas pluviais e/ou pequenos córregos e pelas formações rochosas da Serra do Lenheiro a norte, leste e sudeste. Configura uma zona altamente estratégica a partir da qual se tem uma ampla visada da paisagem ao redor e do horizonte em todas as direções, até os limites impostos pelos afloramentos rochosos. A rica vegetação local (campo, campo rupestre, cerrados e matas) ainda está relativamente preservada, embora já sofra os impactos das atividades agropastoris e de outras ações antrópicas. Há abundantes sinais da grande variedade da fauna local, sendo possível visualizar muitas espécies *in loco*, como, por exemplo, as diversas aves de rapina que “nos cercaram pelo ar” enquanto terminávamos nossos trabalhos no sítio arqueológico. Toda essa configuração geológica, geográfica e ambiental certamente favoreceu a ocupação da área por diversas culturas indígenas desde milênios atrás até a colonização europeia.

Diante desses achados, das análises preliminares e da comparação com a cerâmica encontrada nos sítios arqueológicos de Lagoa Dourada, bem como com o contexto geral local – a configuração dos sítios e a “presença” dos Cataguá ou Catauá nas narrativas dos moradores e na documentação histórica, resolvemos denominar o novo sítio arqueológico cerâmico descoberto em São João del-Rei de “Cataguá do Lenheiro”.

Mas as surpresas não pararam por aí. Como havia previsto, com o desmembramento da área já visitada por nós em fevereiro, uma nova descoberta aconteceu no início do segundo semestre de 2025. Mais uma vez Ulisses Passareli foi o portador da notícia, enviada a nós, juntamente com algumas fotos. Era um novo achado, em outra parcela de terras vizinha do Refúgio Lenheiro, recém-adquirida pela empresária Flávia M. F. de Souza. Fomos até lá em agosto do mesmo ano, acompanhados pela nova proprietária que nos levou até o local onde aflorou uma grande quantidade de cerâmica. Ainda na estrada que dá acesso à meia encosta da colina onde foi construído um patamar, identificamos conjuntos pontuais de cacos de cerâmica no terreno que teve apenas sua camada mais superficial “raspada” pela máquina no processo de abrir a estrada.



À esquerda, estrada recém-aberta em área da Serra do Lenheiro, que dá acesso à meia encosta onde apareceu a maior concentração de fragmentos de cerâmica do sítio arqueológico identificado.

À direita, uma amostra das pequenas concentrações de cacos de cerâmica que já aparecem soterradas em partes mais baixas da área, na mesma estrada.

Fotos: Cristiano Lima, agosto de 2025

Chegando ao patamar destinado à construção de uma moradia, na meia encosta da colina, constatamos a presença de uma quantidade maior de cacos de cerâmica misturados à terra revolvida em diversos pontos da obra. No pequeno barranco que se formou na parte de cima da intervenção, identificamos vários fragmentos de cerâmica incrustados na terra, a cerca de 10 cm de profundidade.



À esquerda, patamar destinado a instalação de moradia recém-construído em área da Serra do Lenheiro, na base da meia encosta onde apareceu a maior concentração de fragmentos de cerâmica do sítio arqueológico identificado. Ao fundo do patamar se ergue o paredão da Serra do Lenheiro, com o Morro dos Três Pontões (à direita) na porção mais elevada.

À direita, cacos de cerâmica encravados a cerca de 10 cm da superfície do terreno (destacados em vermelho), no pequeno barranco aberto pela máquina de terraplanagem durante o processo de preparo do patamar.

Fotos: Cristiano Lima, agosto de 2025

Acima do patamar, em direção ao topo da colina, foi aberta uma vala de contenção de água de chuva e, nela, encontramos a maior quantidade de fragmentos cerâmicos dos mais variados tipos, tamanhos e espessuras na terra revirada em todo o canal, que tem aproximadamente 50m de extensão e profundidade variável do nível original do terreno até cerca de 50cm nos trechos mais escavados.



À esquerda, vala aberta para contenção de água de chuva em área da Serra do Lenheiro, na meia encosta onde apareceu a maior concentração de fragmentos de cerâmica do sítio arqueológico identificado.

À direita, cacos de cerâmica de vários formatos e dimensões misturados à terra revolvida em toda a vala aberta na meia encosta da área recém-preparada da Serra do Lenheiro.

Fotos: Cristiano Lima, agosto de 2025

A proprietária do terreno expressou sua intenção de reflorestar a parcela superior da colina, atrás da sua futura casa, porém, diante de tantos achados, disse que não faria nenhuma nova intervenção na área, deixando-a como estava, para futuras investigações. A quantidade de vestígios gradativamente maior à medida que subimos da base para o topo da colina, faz suspeitar que haja um possível acúmulo de mais material no seu topo, hoje recoberto por pastagem e por uma mata rala, indicando que pode ter existido uma grande aldeia indígena de habitação ali.

Ademais, esse novo achado – até o momento a maior concentração de cerâmica indígena encontrada na Serra do Lenheiro, localiza-se a apenas 200 m do sítio visitado por nós no início de 2025, que também contém uma grande quantidade desse material.

Curiosamente, ainda não identificamos nenhuma ferramenta ou fragmento de objeto lítico em nenhum dos dois locais, nem qualquer outra categoria de vestígio arqueológico além da cerâmica. Porém, o volume e variedade do material cerâmico em ambos, reforça a ideia de que aquela área era habitada, com certa estabilidade, pelos indígenas que produziram as cerâmicas.



Acima, cacos de cerâmica indígena de vários formatos e dimensões, encravados a cerca de 10 cm da superfície (zona destacada em vermelho) e misturados à terra revolvida em toda a vala aberta na meia encosta da área recém-preparada da Serra do Lenheiro.
Fotos: Cristiano Lima, agosto de 2025

Vamos agora a breves análises de alguns fragmentos de cerâmica encontrados no local, para demonstrar a grande variedade e variabilidade técnica do material.



Faces côncavas (no alto) e convexas (acima) de fragmentos de bordas de peças cerâmicas de pequeno porte oriundas do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei. Há uma fina camada oxidada ou neutra que recobre todos os cacos por dentro e por fora, sendo o interior dos mesmos reduzidos, com presença marcante de “coração negro” que corresponde a até 90% da espessura das paredes das peças. Aparecem também algumas manchas de fuligem e desgaste em alguns dos fragmentos. Devido ao tipo de fratura, formato e coloração, todos os cacos sugerem terem pertencido a tigelas ou panelas de pequenas dimensões, produzidas por “belisque” ou acordelamento. Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2026



Faces côncava (à esquerda) e convexa (à direita) de fragmento contendo borda demarcada por uma linha incisa de peça cerâmica de pequeno porte oriunda do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei. O caco apresenta queima “neutra” nas faces interna (alisada) e externa (áspera), sendo que o interior contém zona reduzida (“coração negro”) que corresponde a até 60% da espessura da parede da peça. Aparecem também algumas manchas de fuligem e desgaste na face externa (côncava). Devido ao tipo de fratura, formato e coloração, o caco parece ter pertencido a uma panela ou tigela de tamanho pequeno a mediano, produzida por “belisque” ou acordelamento.

Foto: Cristiano Lima, fevereiro de 2026



Faces côncavas (à esquerda) e convexas (à direita) de fragmentos contendo bordas de peças cerâmicas de médio porte oriundas do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei. Os cacos apresentam queima “neutra” nas faces interna e externa, sendo que o interior contém zona reduzida (“coração negro”) que corresponde a até 50% da espessura das paredes das peças. Aparecem também algumas suaves manchas de fuligem. Devido ao tipo de fratura, formato e coloração, todos os cacos sugerem terem pertencido a panelas, potes ou urnas de tamanho mediano, produzidos por acordelamento.

Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2026



Faces côncavas (no alto) e convexas (acima) de fragmentos contendo bordas de peças cerâmicas de grande porte oriundas do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei. Os cacos apresentam queima “neutra” e textura áspera nas faces interna e externa, sendo que o interior contém zona reduzida (“coração negro”) que corresponde a cerca de 80% da espessura das paredes das peças. Aparecem também algumas manchas de fuligem. Devido ao tipo de fratura, formato e coloração, todos os cacos sugerem terem pertencido a panelas, potes ou urnas de tamanho grande, produzidos por acordelamento. Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2026



Amostragem da variedade de coloração dos cacos de peças cerâmicas oriundas do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei. No alto: fragmento de peça de grande porte com queima neutra na face interna e enegrecida (reduzida) no interior e na face externa. No centro: fragmentos de peças de médio porte com queima oxidada/neutra nas faces externa e interna, com “coração negro” marcante, correspondendo a até 90% das peças. Acima: cacos de peças de pequeno porte com queima neutra/oxidada, “coração negro” interno reduzido e sinais residuais de engobe vermelho na face externa (côcava).

Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2026



Variedade de perfis de bordas dos fragmentos de cerâmica oriunda do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei. Nota-se o “coração negro”, zona reduzida, conformando a maior parte da parede interna das cerâmicas. Fotos Cristiano Lima, março de 2026

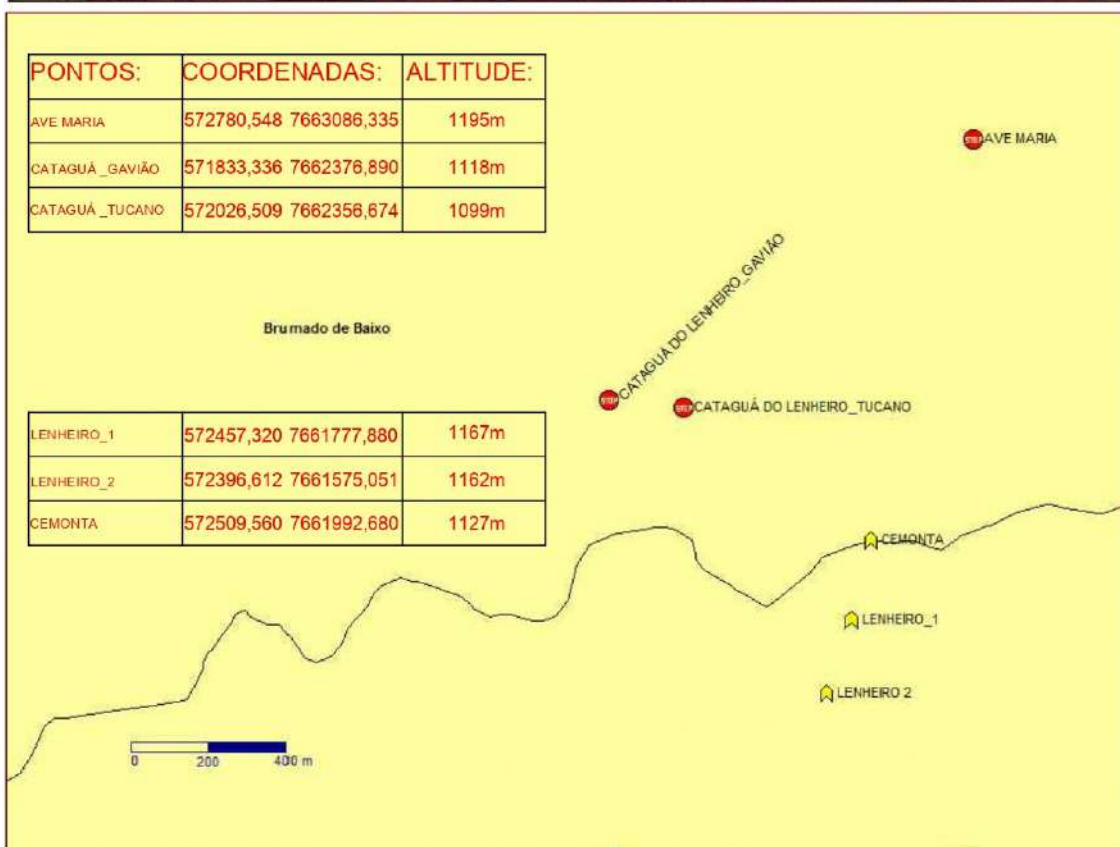


Faces côncava (à esquerda) e convexa (à direita) de fundo de peça de cerâmica de grande porte oriunda do último sítio descoberto na Serra do Lenheiro – São João del-Rei.
O caco apresenta queima “neutra” tanto na face externa (mais áspera) quanto na interna (alisada), sendo que o interior contém zona reduzida (“coração negro”) que corresponde a cerca de 90% da espessura da parede da peça. Devido ao tipo de fratura, formato e coloração, o fragmento parece ter pertencido a uma panela, pote ou urna de tamanho médio a grande, produzido por acordelamento desde a sua base.
Fotos: Cristiano Lima, fevereiro de 2026

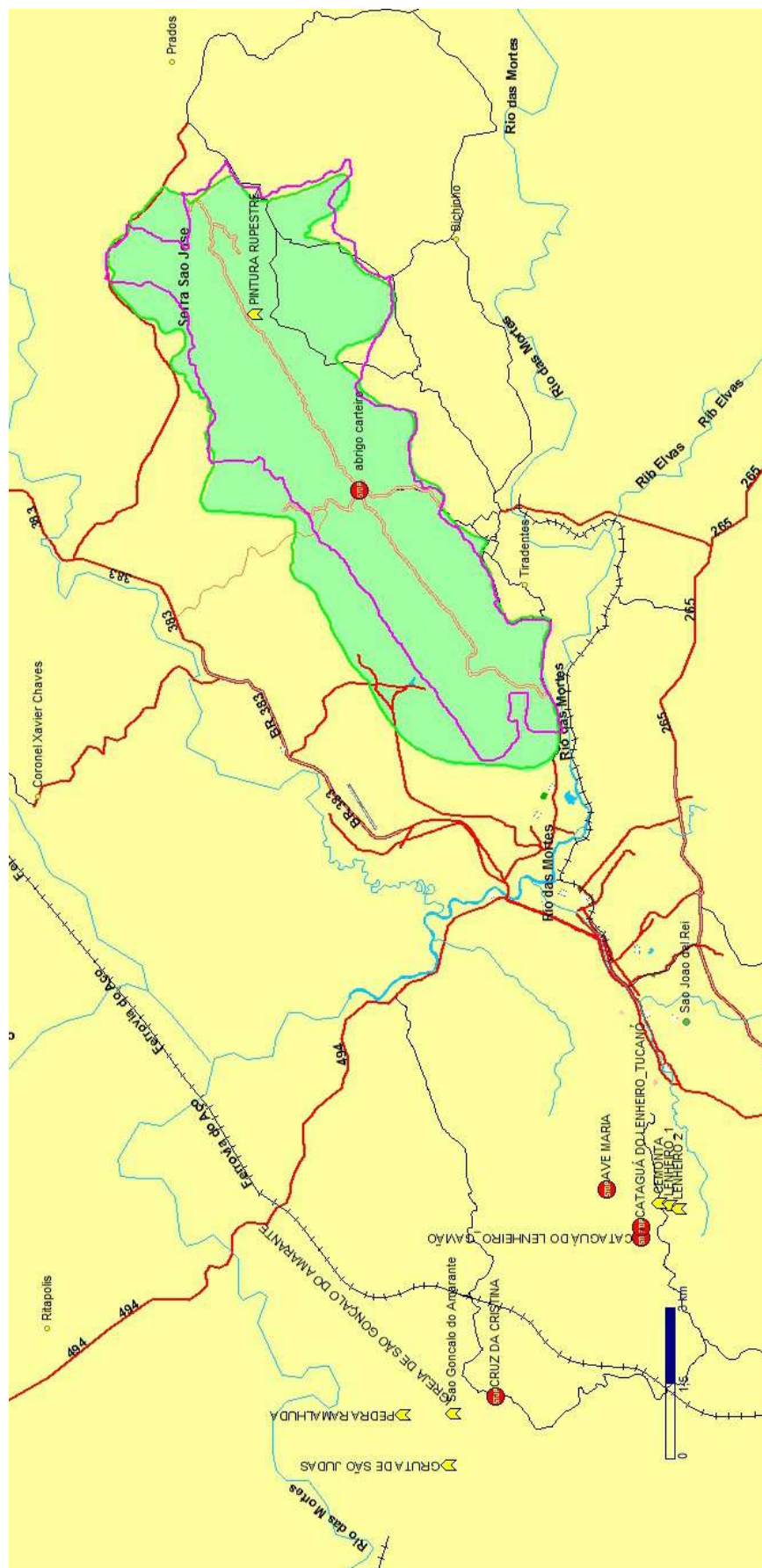
Finalizando nossos trabalhos de prospecção na área do achado, dessa vez fomos surpreendidos por um grande tucano adulto, com seu bico alaranjado, quase vermelho, que pousou num pequeno arbusto seco e nos observou atentamente no novo sítio identificado. Por causa da presença constante da avifauna local no decorrer das nossas pesquisas na área, e pela proximidade entre os dois sítios descobertos em 2025, resolvi nomeá-los de “Cataguá do Lenheiro – Setor Gavião” (localizado em janeiro) e “Cataguá do Lenheiro – Setor Tucano” (em agosto). Embora ainda sejam necessários muitos aprofundamentos nos estudos da área, suspeito que aquele lugar seja um único sítio-habitação de grandes dimensões, antiga zona ocupada por um povo Jê, produtor de cerâmica da Tradição Aratu-Sapucai.

Embora não tenhamos nenhuma datação laboratorial desses achados inéditos, a pouca profundidade dos vestígios arqueológicos no solo e a localização muito estratégica dos sítios com cerâmica, “encravados” na Serra do lenheiro, protegidos pelos paredões rochosos e, ao mesmo tempo, tendo acesso a vales e colinas do entorno, são indícios de que essa população possa ter vivido ali até por volta do século XVIII (ou mesmo um pouco mais adiante), durante o processo de colonização, resistindo a abandonar uma área que teria uma grande importância simbólico-cultural para eles, uma vez que, nas zonas rochosas mais próximas, encontram-se sítios com pinturas rupestres milenares, provavelmente produzidas por povos ancestrais ainda mais antigos, bem com um abrigo – A Pedra da Ave Maria, onde foi descoberto o conjunto de vestígios já mencionado, hoje depositado no Museu Tomé Portes Del Rei, contendo restos de preparo de alimentos (milho “crioulo” e ossadas de animais de caça) e pelo menos, três tipos diferentes de cerâmica (- indicativo de contatos culturais?).

Toda a riqueza de informações arqueológicas encontrada nessa zona da Serra do Lenheiro (ver mapa na próxima página) torna essa área crucial e nuclear para a continuidade das pesquisas sobre a História Indígena de longa duração no Município de São João del-Rei e para todo o contexto da Região do Campo das Vertentes, cortada pelo trecho mediano do Caminho Velho da Estrada Real.



Mapa com dados dos principais achados arqueológicos da Serra do Lenheiro tendo como referência, na zona central, o Campo Escola de Montanhismo (CEMONTA) do Exército brasileiro. Nos sítios “Lenheiro 1 e 2” (ao Sul) encontram-se as pinturas rupestres, e as cerâmicas arqueológicas nos sítios “Cataguá do Lenheiro – Gavião e Tucano” (a Noroeste do CEMONTA) e “Ave Maria” (a Nordeste). Percebe-se nitidamente a localização estratégica do sítio cerâmico Cataguá do Lenheiro em relação à sua inserção na paisagem. Elaboração dos mapas: Ricardo Couto e Cristiano Lima, novembro de 2025



Localização dos principais achados arqueológicos nas serras de São José e do Lenheiro. Os sítios com cerâmica estão sinalizados em vermelho. Elaboração: Ricardo Couto e Cristiano Lima, novembro de 2025

No próximo capítulo procurarei confrontar informações pesquisadas em fontes documentais históricas “tradicionais”, em publicações de diversos autores (historiadores, etnólogos, antropólogos, arqueólogos, geógrafos, moradores locais, “naturalistas” de tempos pretéritos ou contemporâneos, dentre outros) e nas narrativas da tradição oral das populações que hoje habitam as imediações dos sítios arqueológicos que visitamos, com os dados que já conseguimos extrair das “memórias impressas” na cerâmica indígena em fase inicial de análise e nos próprios sítios arqueológicos identificados e mapeados por nós na região investigada. Considerarei, ainda, registros (textos, falas e obras) de indígenas contemporâneos de outras regiões, no intuito de apresentar as hipóteses às quais chegamos até aqui, para pensar questões que permanecem em aberto no campo da História Indígena local e geral.

Parte 3: Memórias da cerâmica indígena em substrato histórico



Detalhes modelados na superfície da urna “A Mãe do Pote” – peça autoral que representa uma indígena criando uma urna da Tradição Aratu-Sapucai (Cerâmica e Foto: Cristiano Lima, 2024)

[...] um caco no chão não é apenas o seu presente de caco no chão, é também o seu passado de quando não o era, é também o seu futuro de não saber o que virá a ser.

José Saramago em *A Caverna*

Estamos no início de 2026 e tudo está muito mudado. Desde que comecei esta pesquisa de doutoramento aconteceu tanta coisa no mundo, no Brasil e no âmbito “doméstico”...

O ex-presidente Bolsonaro foi julgado pelo Superior Tribunal Federal – STF e está preso, condenado por atentado ao Estado Democrático de Direito brasileiro, juntamente com seus comparsas, todos militares de carreira e/ou integrantes da cúpula da Polícia Militar do Distrito Federal (PMDF). Pela primeira vez na nossa história assistimos à condenação de militares por atos antidemocráticos. E o Brasil vem sendo citado como “referência mundial na defesa da democracia”.

Entramos no último ano do 3º mandato do Presidente Lula que, com dificuldades, vem se equilibrando entre projetos de atendimento às demandas populares e os interesses de setores políticos “conservadores” que dominam a Câmara dos Deputados, o Senado Federal, enfim, o Congresso Nacional. Presenciamos verdadeiras lutas políticas diárias neste momento, em que já se articulam as Eleições 2026, para os próximos mandatos nas nossas esferas mais altas do poder político, inclusive para a “cadeira presidencial”. Lula, que hoje tem uma atuação política, poderíamos dizer, no campo da centro-esquerda democrática, será candidato à reeleição, mas nada está “garantido”, o horizonte anda muito nublado. A tensão política é imensa. Ainda maior depois da volta de Donald Trump à Presidência dos EUA, o que representou uma vitória da extrema direita a nível mundial e o retorno, de fato, a uma escalada de ações militares dos EUA em diversas regiões do mundo. Literalmente, é guerra! As guerras estão novamente na ordem dos dias, em todos os noticiários; e temos com o que nos preocupar também em relação à violência da política externa, porque não estamos isentos de nos tornar alvo dela...

No que tange mais diretamente aos temas centrais desta pesquisa, é preciso reconhecer alguns avanços políticos e até mesmo “culturais” do atual Governo Lula: “Pela primeira vez na história deste país”, estamos vendo pessoas indígenas participarem ativamente da governança do Brasil. A “Fundação Nacional do Índio – FUNAI”, que no mandato de Jair Bolsonaro oscilou entre o sucateamento e uma atuação francamente voltada **contra** os indígenas, deixando de atender suas demandas e dificultando todos os processos nesse sentido, vem sendo reestruturada nos últimos anos. Foi renomeada “Fundação Nacional dos Povos Indígenas” (preservando a sigla, FUNAI), e passou a ser presidida pela advogada e ex-Deputada Federal Joênia Wapichana – a primeira liderança indígena a ocupar a presidência do principal órgão

federal voltado para a relação direta com as nossas diversas “nações indígenas”. A Deputada Federal Sônia Guajajara passou a presidir o “inédito” Ministério dos Povos Indígenas, criado pelo Presidente Lula justamente para integrar lideranças indígenas aos processos governamentais. No Congresso Nacional, a “Bancada do Cocar” tem na Deputada Célia Xakriabá sua principal e mais ativa representante. Célia vem construindo uma atuação política brilhante na defesa de interesses políticos não apenas dos povos indígenas e das mulheres, mas de todo cidadão brasileiro consciente. Um dos projetos que está tramitando neste momento no Congresso Nacional (já aprovado na Câmara dos Deputados, aguardando entrada no Senado), é a criação da Universidade Federal Indígena – Unind, iniciativa do Ministério da Educação (MEC) e do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), projetada para ter sua primeira sede em Brasília, porém com setores ou departamentos a serem implantados também em Universidades já existentes em todo o país. De acordo com seu site oficial¹, já em funcionamento, a Unind será direcionada “para a formação de indígenas, nos níveis de graduação e pós-graduação, com base em um modelo educacional que fortalece identidades e saberes tradicionais em diálogo com o conhecimento acadêmico não indígena”, e seus pilares serão:

- Autonomia dos povos indígenas, com a promoção de ensino, pesquisa e extensão sob uma perspectiva intercultural;
- Valorização de saberes, línguas e tradições indígenas;
- Produção de conhecimento científico em diálogo com práticas ancestrais;
- Fortalecimento da sustentabilidade socioambiental;
- Formação de quadros técnicos capazes de atuar em áreas estratégicas para o desenvolvimento dos territórios indígenas.

Seria a via transepistêmica saindo do “território do sonho” e ganhando vida?

Mais um vez, só o tempo mostrará...

Já faz algum tempo que precisei me mudar da “Casa da Mata” e, agora, assisto a todos esses “movimentos históricos”, instalado em outra residência, localizada próxima ao centro de São João del-Rei, à Rua Mestre Francisco [de] Lima Cerqueira – nome dado em homenagem ao mestre de obras e entalhador português que, no século XVIII, colaborou com Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, nas obras da Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Ouro Preto, e da Igreja de São Francisco de Assis, em São João del-Rei. Quando saio dessa nova casa rumo ao Centro Histórico de São João del-Rei, descendo pela ladeira da Rua Ribeiro Bastos, passo, à direita, pela Igreja de São

¹ Disponível em: <<https://www.gov.br/mec/pt-br/unind>> Acesso em: 15 mar. 2026.

Francisco de Assis, projetada e trabalhada pelo Aleijadinho no século XVIII, com sua praça “modernista” redesenhada por Roberto Burle Marx e, em cujo cemitério foi sepultado o corpo de Tancredo Neves (primeiro Presidente civil eleito diretamente, símbolo da entrada do Brasil em uma “era democrática” depois de 21 anos de regime militar). Seguindo reto, agora pela Rua Padre José Maria Xavier, passo, à esquerda, diante da casa da inconfidente Bárbara Heliodora, pela Biblioteca Municipal Baptista Caetano d’Ameida (primeira biblioteca pública inaugurada na antiga “Província de Minas Gerais”, no ano de 1827), pelo Museu Municipal Histórico e Cultural Tomé Portes del-Rei (hoje instalado num sobrado construído no século XIX, que pertenceu ao Barão de São João del-Rei); novamente à direita, pelo início da Avenida Tiradentes e, na esquina seguinte, pelo Memorial Tancredo Neves, chegando à Ponte do Rosário. Antes de passar por essa ponte para subir para o centro, avisto o topo da Serra do Lenheiro dominando o horizonte – elevação rochosa onde tenho pesquisado, há mais de uma década, vestígios dos povos indígenas ancestrais que iniciaram toda a história humana vivida nesse lugar... São muitas camadas de História... Atravessá-las, pisando nesse chão, sob o mesmo sol, e estar vivendo no meio disso tudo é empolgante!



Vista do Centro Histórico de São João del-Rei, com a Igreja de São Francisco de Assis à direita e a Serra do Lenheiro “abraçando” a cidade, se elevando até a linha do horizonte.

Foto: Cristiano Lima, março de 2026

Da varanda da casinha de vila onde estou morando avisto todo esse panorama repleto de vidas e histórias, vale abaixo e acima, às margens do Córrego do

Lenheiro. Dentro, a história é outra... No início, o ambiente era “inóspito”, quase sem vida. O quintal dessa residência, que chamei de “Casa Viveiro”, é quase completamente cimentado, não há muita terra e o único canteiro existente nos fundos é cheio de “plantas invasoras”. Nessa paisagem interna empobrecida (que outrora deveria ser parte de mais um morro da Serra, cheio de vida), só sobreviveu uma grande roseira (aparentemente bastante antiga) e algumas rolinhas que fazem seus ninhos nos telhados da varanda. Dessa forma, tive que passar a cultivar minhas plantas trazidas da outra casa e as novas mudas (que comporão paisagens futuras, em outros lugares) utilizando substratos comprados em lojas de produtos agropecuários.

Substratos são compostos de materiais, apropriados para o cultivo, constituídos por elementos naturais de diversas procedências e mesmo por substâncias sintéticas que cumprem alguma função nessas misturas. Assim, as “receitas” são infinitas e cabem num substrato: a terra preta que podemos coletar no quintal (quando houver quintal...) ou daquela comprada em sacos nas floriculturas; para garantir a aeração, sempre benéfica à vida, precisamos acrescentar um pouco de pedrisco ou de areia que a gente pode pedir na construção do vizinho (extraída pelas dragas instaladas no rio mais próximo), uma porção do carvão que a gente comprou pro churrasco (de procedência sempre duvidosa), boa quantidade de casca de arroz carbonizada (trazida das plantações do Tocantins ou de Santa Catarina) e até mesmo isopor picado! (há quem goste ou precise usar esse material totalmente artificial, por não ter acesso a outros...); por fim, não podemos descuidar da fertilização, acrescentando à mistura, por exemplo, húmus de minhoca (que o amigo do seu amigo produz no sítio), esterco de gado (que o Miguelzinho, aquele vaqueiro, um dos últimos da sua “espécie”, que cria seus animais lá no bairro rural da entrada da cidade disponibiliza), adubos químicos de liberação lenta importados da Rússia, da China ou do Canadá e revendidos por aqui... Enfim, não há limites para a composição de substratos. Os únicos fatores condicionantes são o acesso às matérias-primas e a finalidade – o que se pretende cultivar. Se a mistura for bem feita, mesmo com materiais os mais variados e de origens as mais distintas, os cultivos crescerão bem.

Depois de algum tempo vivendo na “Casa Viveiro”, observando minhas plantas e analisando as possibilidades que tenho atualmente para continuar diversificando meus cultivos, lembrei novamente da filosofia de Deleuze e Guattari, que se opõe aos esquemas de pensamento do tipo “árvore” (rígidos, duros, concentrados na forma de raízes-tronco-galhos) propondo a alternativa do “cultivo” de “ideias-rizoma”,

com suas ilimitadas conexões de tudo-com-tudo, na forma-metáfora de caules subterrâneos que, na sua profusão, teriam a capacidade de produzir continuamente toda uma “geologia” de infinitos platôs com novos horizontes. Fiquei divagando sobre quão bonita é essa proposta... Os autores chegam a dizer que os rizomas teriam a capacidade de se conectarem às árvores, e as árvores poderiam “virar” rizomas em algum momento. De fato, aprender a “pensar rizomaticamente” parece ser inevitável num mundo hiperconectado pelas redes de trânsito/comunicação físicas e virtuais que temos hoje. Lembrando das turmas de alunos que recebemos na Universidade a cada ano, suspeito mesmo que as novas gerações já nascem meio “rizomáticas”...

Mas, ainda olhando as plantas que cultivo nos espaços restritos do canteiro do quintal e dos vasos cheios de substrato que preparo, fiquei pensando que o pensamento rizomático de Deleuze a Guattari, embora se expanda para muito além dos esquemas arbóreos, pode ainda ser enriquecido infinitamente!... Nem tudo é árvore ou rizoma num jardim, por menor ele que seja!... Por quê pensar binariamente, se temos uma diversidade enorme de possibilidades no “reino vegetal”, no “mundo das ideias”, no campo das ciências e dos saberes?...

Nós temos, por exemplo, plantas-ideias que crescem sobre outras plantas-ideias, estabelecendo relações de parasitismo, ou apenas se escorando umas nas outras, como as lianas (trepadeiras, cipós...) e as epífitas, entre as quais estão as bromélias (que são, em si mesmas, todo um ecossistema...) e orquídeas de formas extraordinárias, únicas no mundo, como as *Cattleya walkeriana* que voltei a cultivar na Casa Viveiro – espécie de orquídea nativa dos nossos cerrados, que dividiu o mesmo *habitat* no Brasil Central com os povos jê ceramistas, por muitos milênios...

Temos as plantas-ideias bulbosas que concentram-se em caules subterrâneos compostos por camadas concêntricas cheias de nutrientes e que emergem sazonalmente do solo, tendo uma vida vegetativa ocasional, dependente das condições externas. Ao brotarem, suas folhas e caules verdes produzem clorofila intensamente e armazenam o alimento de que precisam para sobreviver, voltando a se recolher aos bulbos, enquanto a situação não estiver favorável. Os bulbos podem ser pensados como concentrações de ideias que, “para o bem ou para o mal”, escapam da morte a partir da adoção de processos vegetativos de “recolhimentos” e “afloramentos” cíclicos.

Temos uma infinidade de plantas-ideias arbustivas que compõem um estrato médio extremamente rico nas nossas paisagens naturais e culturais.

Já as cactáceas e suculentas, guardam dentro de si mesmas grandes quantidades de seiva vital e são, talvez, as plantas-ideias mais consistentes; resistem aos predadores com suas “armaduras” espinhosas e a condições ambientais as mais adversas, sobrevivendo tenazmente ao longo de muitos anos.

Nós temos inúmeras ervas de raiz, como muitas das hortaliças e flores cultivadas a partir de sementes, destinadas a matar rapidamente nossa fome de comida (material) e de beleza (“estética”). Com um ciclo de vida curto, as herbáceas são muito abundantes, nutritivas e geram grande impacto visual e fertilidade onde são cultivadas. Têm um potencial que nunca deveria ser subestimando. E, por isso, se assemelham à nossa imaginação, produtora de milhões de conjecturas e especulações, que, se por um lado, sempre geram certa desconfiança devido ao seu grau de inconsistência e extemporaneidade, por outro, constituem também a fonte primária de informações para todas as nossas atividades, um “campo de testes rápidos” a partir dos quais podemos optar por paisagens mais estáveis, ricas e longevas...

Sobre sua experiência de pesquisa nos “estratos” mais subestimados do pensamento científico, diz o biólogo contemporâneo Merlin Sheldrake:

No meio científico, a imaginação é conhecida como especulação e tratada com certa desconfiança – nas publicações, costuma ser acompanhada de uma advertência obrigatória. Parte da redação de uma pesquisa consiste em limpá-la de voos fantasiosos, de conversa fiada e dos milhares de tentativas e erros que dão origem até mesmo às menores descobertas. Nem todo mundo que lê um estudo quer atravessar muito espalhafato. Ainda, os cientistas precisam parecer confiáveis. Entre sorratamente nos bastidores da ciência e talvez você não encontre as pessoas em sua melhor aparência. Mesmo nos bastidores, nas reflexões noturnas que compartilhei com colegas, era incomum entrar em detalhes de como havíamos imaginado – de modo accidental ou deliberado – os organismos que estudamos [...]. Havia algo embaraçoso em admitir que o emaranhado de nossas conjecturas, fantasias e metáforas sem fundamento pudesse ter ajudado a moldar nossa pesquisa. Apesar disso, a imaginação faz parte da atividade cotidiana de pesquisa. A ciência não é um exercício de racionalidade a sangue-frio. Os cientistas são – e sempre foram – emocionais, criativos, intuitivos, seres humanos inteiros, lançando perguntas sobre um mundo que não foi feito para ser catalogado e sistematizado (Sheldrake, 2021, p.29).

O mundo foi feito para ser “imaginado”, continuamente (re)criado, produzido pela nossa imaginação que precisa aprender a “cultivar” toda a diversidade de formas de vidas-ideias que o constituem. Essa é a nossa missão aqui.

Dentro da Universidade Brasileira de hoje, **precisamos** nos lançar a “aventuras” imaginativas-criativas se quisermos deixar de ser vistos (e de nos ver) como periferia da produção de conhecimento válido (a partir de parâmetros do Norte – Europa

e EUA), buscando superar o modelo único de pensamento “arbóreo” ocidental que nos foi imposto através da colonização e perpetuado pelo colonialismo.

Sobre essa situação de “colonialismo interno” percebida no contexto das Universidades latino-americanas, a antropóloga boliviana de origem aimará, Silvia Rivera Cusicanqui, coloca:

[...] A estrutura arborescente do colonialismo interno se articula com os centros de poder do hemisfério norte, sejam eles universidades, fundações ou organismos internacionais. Refiro-me a este tema crucial – o papel dos intelectuais na dominação do império – porque creio que temos a responsabilidade coletiva de não contribuir com a renovação dessa dominação. Ao participar de fóruns e nos prestar à troca de ideias poderíamos, sem querer, oferecer armas ao inimigo. E esse inimigo possui múltiplas facetas, tanto locais como globais, situadas nos recantos do “poder pequenino” de nossas universidades e bibliotecas paupérrimas, assim como nas cúpulas do prestígio e privilégio, nesses “palácios” que, segundo Gayatri Chakravorty Spivak, são as universidades do Norte, de onde saem as ideias dominantes, os *think tanks* (tanques de ideias, sugestiva metáfora bélica) dos poderes imperiais². A estrutura ramificada do colonialismo interno-externo possui centros e subcentros, nós e subnós, que conectam certas universidades, correntes disciplinares e modas acadêmicas do Norte com seus equivalentes no Sul [...] (Cusicanqui, in: MASP, 2023, p.93).

Para irmos além, para superarmos a “monocultura arbórea ocidental” e suas graves consequências apontadas por Cusicanqui, poderíamos apostar na convivência entre todas as formas de ideias-vegetais – árvores, rizomas, ervas, arbustos, trepadeiras, epífitas... Enfim... Projetarmos uma “Agrofloresta” o mais “biodiversa”/“ideodiversa” possível. Nos territórios da História, começemos pelo preparo do substrato. Podemos até utilizar elementos “artificiais”, tudo aquilo que foi sintetizado e/ou elevado à categoria de “universal” pelos europeus – as escrituras, os documentos, a concepção de tempo linear (inclusive a tripartição temporal de Braudel), entre outros elementos; mas não nos esqueçamos de adicionar boa quantidade dos nossos solos antrópicos originários, resultantes de processos orgânicos nos quais a natureza participa da cultura e a cultura participa da natureza, produzidos simbiótica e historicamente pelos nossos ancestrais mais longínquos.

Mas é preciso encontrar uma “liga”, um elemento que consiga correlacionar, integrar tudo isso. E, penso eu que, nesse sentido, a História tem mais a ver com outra “categoria biológica” – O Reino Funji. São os fungos que conectam toda a “rede da vida” e que podem nos ajudar a pensar melhor sobre a História humana!...

² Referência a: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nova York/Londres: Routledge, 1987 (conforme citado pela autora).

O micélio é uma estrutura ecológica conectiva, a costura viva que estabelece grande parte das relações do mundo. [...] Se fizéssemos [...] diagramas para retratar o ecossistema, uma das camadas mostraria o micélio que o atravessa. Veríamos teias entrelaçadas espalhadas pelo solo através de sedimentos sulfurosos, centenas de metros abaixo da superfície do oceano, ao longo dos recifes de coral, atravessando o corpo das plantas e animais vivos e mortos, em lixões, carpetes, piso de madeira, livros antigos em bibliotecas, partículas de poeira doméstica e telas de pintura de antigos mestres penduradas em museus [...] (Sheldrake, 2021, p. 56).

[...] O micélio começa em modo exploratório, proliferando em todas as direções. Para encontrar água no deserto, teríamos de escolher uma direção para explorar. Os fungos podem escolher todas as rotas possíveis de uma vez. Se o fungo encontra algo para se nutrir, reforça os elos que o conectam à comida e interrompe os elos que não levam a lugar nenhum. [...] Ao crescer em uma direção e se afastar de outra, as redes miceliais podem até migrar pela paisagem. A raiz latina da palavra “extravagante” significa “vagar para fora ou além”. É uma boa palavra para descrever o micélio, que vagueia incessantemente para fora e além de seus limites, os quais não são preestabelecidos como na maioria dos corpos animais. O micélio é um corpo sem contorno. [...] O micélio se espalha, mas deve, de alguma forma, ser capaz de manter contato – consigo mesmo.

[...] redes miceliais se coordenam e se comportam como um todo integrado [...] (Sheldrake, 2021, p. 58-59).

A coordenação micelial é difícil de entender porque não existe um centro de controle. Se cortarmos nossa cabeça ou pararmos nosso coração, teremos chegado ao fim. Uma rede micelial não tem cabeça nem cérebro. Os fungos, como as plantas, são organismos descentralizados. Não há centro operacional, nem capital, nem sede do governo. O controle é disperso: a coordenação micelial ocorre em todos os lugares ao mesmo tempo e em nenhum lugar específico. Um fragmento de micélio pode regenerar uma rede inteira, o que significa que um único indivíduo – se tivermos coragem de usar essa palavra – é potencialmente imortal (Sheldrake, 2021, p. 60).

- Vejam como o micélio pode ser pensado como uma metáfora mais “justa” para a ideia da História! Os fungos, circundam e penetram (em) tudo, desde sempre. Dos bolores das múmias ao mofo dos documentos; vivem no iogurte grego, no *kefir* árabe e no nosso queijo minas; “nadam” no vinho dos romanos e na cerveja artesanal dos *hipsters*; são essenciais em lugares e coisas muito diversas, do “cheiro de chuva” ao pão nosso de cada dia... Os fungos estão, literalmente, impregnados na nossa História. E não é a História, ciência do tempo, que teria a capacidade mais ampla para envolver, atravessar e conectar tantas coisas? “Ser contada” de todas as perspectivas e em todas as “direções” possíveis? Manter pelo menos uma fraçãozinha de nós viva nos seus “documentos”, eternamente?

Diz-se, hoje, que já poderíamos viver em outros “substratos”, até mesmo sem terra, fora da Terra, fora/sem (d)o “organismo geográfico” que é o berço da humanidade, dentro do qual todos nós nascemos e temos vivido... Acho isso bastante triste, mas há quem cogite essa possibilidade seriamente. (É precisamente isso que os

milionários da Terra pretendem fazer quando já tiverem exaurido os “recursos” desse planeta, financiando pesquisas que já existem, com recursos igualmente milionários, ao invés de investirem na reparação do estrago que fizeram por aqui...). Mas o sujeito pode ir morar na lua ou em outro planeta que, mesmo assim, não escapa dos efeitos do tempo. Tão imaterial e, na mesma medida, tão palpável.

O tempo é inescapável. É a “grandeza” que permanece.

(Igual aos fungos, mesmo depois do “fim do mundo”... dirão os biólogos.)

No final das contas, sempre perdemos tudo que temos e que acumulamos no percurso das nossas curtas vidas – bens, propriedades e até mesmo nosso corpo físico. Só temos, de fato, o tempo que escoar pelos nossos dedos enquanto vivemos. Só sobrevivemos ao tempo – alguma parte de nós –, nos “registros” que produzimos durante esse tempo vivido: nas imagens, nos objetos, nos documentos e, principalmente, talvez, nas memórias, lembranças e afetos que ficarão de nós, depois que partirmos, nos vivos. Vai restar a nossa história. Fragmentos dela.

No seu livro *A trama da vida: como os fungos constroem o mundo*, Merlin Sheldrake conta uma história que vale muito a pena reproduzir aqui:

Em 1995, o artista plástico [belga] Francis Alÿs circulou por São Paulo carregando uma lata de tinta azul com um furo no fundo. Ao longo de muitos dias, conforme ele se movia pela cidade, um fluxo contínuo de tinta pingava no chão, formando uma trilha atrás dele. A linha de tinta azul fez um mapa de sua trajetória, um retrato do tempo. A performance de Alÿs ilustra o crescimento hifal. O próprio Alÿs é a ponta em crescimento. A trilha sinuosa que ele deixa para trás é o corpo da hifa. O crescimento acontece na ponta; se alguém detivesse Alÿs enquanto ele andava com a lata de tinta, a linha deixaria de crescer. Você pode pensar sobre sua vida dessa maneira. A ponta em crescimento é o presente, sua experiência do momento que abocanha o futuro à medida que avança. A história de sua vida é o resto da hifa, as linhas azuis que você deixou em uma trilha emaranhada atrás de você. Uma rede micelial é um mapa da história recente de um fungo e um lembrete útil de que todas as formas de vida são, na verdade *processos*, não *coisas*. O “você” de cinco anos atrás era feito de um material diferente do “você” de hoje. A natureza é um evento que nunca para. Como William Bateson, que cunhou a palavra “genética”, observou: “Geralmente pensamos em animais e plantas como matéria, mas na verdade eles são sistemas pelos quais a matéria passa continuamente”³. Quando vemos um organismo, seja um fungo, seja um pinheiro, captamos um único momento de seu desenvolvimento contínuo (Sheldrake, 2021, p. 63-64, grifos meus).

A História é nossa chance de alguma perpetuação. Mas Ela mesma está sujeita aos efeitos do Tempo. As narrativas mudam, mudam as percepções, os pontos de vista, as compreensões dos fatos... E é desejável que seja assim. Inclusive, cabe a nós, historiadores, não deixar, nunca, as coisas como estão; nos lançarmos em outras

³ Ver: BATESON, B. *William Bateson, Naturalist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

direções e caminhos “especulativos” do fazer História. Seguir o micélio, eu diria. “O micélio é uma investigação, em crescimento, oportunista e viva – uma especulação corpórea” (Sheldrake, 2021, p. 62). Sejamos!

Mais que apenas seguir o micélio, talvez seja melhor mesmo aprendermos com ele a repensar a História...

Um modo de pensar nas redes miceliais é como um enxame de pontas hifais. Alguns insetos formam enxames. Uma revoada de estorninhos é um tipo de enxame, assim como um cardume de sardinhas. Os enxames são padrões de comportamento coletivo. Sem um líder ou centro de comando, uma correição de formigas pode descobrir o caminho mais curto para uma fonte de alimento. Um enxame de cupins pode construir montes gigantes com características arquitetônicas sofisticadas. No entanto, o micélio logo supera a analogia do enxame porque todas as pontas hifais em uma rede estão conectadas umas às outras. Um cupinzeiro é composto por unidades de cupins. Uma ponta hifal seria o mais próximo de uma possível definição da unidade de um “enxame” de micélios, embora não seja possível desmontar uma rede micelial hifa por hifa depois de formada, como podemos separar um enxame de cupins. O micélio é conceitualmente fugidio. Do ponto de vista da rede, o micélio é uma entidade única interconectada. Do ponto de vista da ponta hifal, é uma multidão (Sheldrake, 2021, p. 57).

Já pensou se todos nós, essa “multidão de gente”, pudéssemos contar nossas histórias, à nossa maneira, ao mesmo tempo? E se cada uma dessas histórias tivesse a mesma “importância” no sistema-mundo? Devemos questionar: porque existe uma determinada maneira de “fazer História”, válida, “universal” e não outras tantas? Porque a História exclui tantas vozes?

“O micélio é a polifonia corporificada”. Embora cada ponta hifal seja livre para vagar, traçando o mapa da sua história, seu movimento especulativo vivo não é separado das demais hifas. Ao mesmo tempo, nenhuma hifa tem “voz de comando”, ou se sobrepõe às outras. “Não há voz principal. Não há melodia principal. Não existe um planejamento central, no entanto, **uma forma emerge**” (Sheldrake, 2021, p. 65, grifo meu) – que bela metáfora para uma História Global onde todos tenham voz!

[...] Seguir mais de uma linha por vez é difícil. É como tentar ouvir várias conversas ao mesmo tempo, sem passar de uma para outra. É preciso que vários fluxos de consciência se misturem na mente. Minha atenção tem de se tornar menos focada e mais distribuída. Nunca consigo, mas, quando suavizo minha audição, outra coisa acontece. As muitas canções se aglutinam para formar **uma canção que não existe em nenhuma das vozes sozinhas. E uma canção emergente que eu não conseguiria encontrar se desembaraçasse a música em seus fios independentes.**

O micélio é o que acontece quando as hifas – fluxos de incorporação em vez de fluxos de consciência – se misturam (Sheldrake, 2021, p. 66, grifo meu).

– assim, completamente polifônica, deveria ser a História!

...

Nesta última parte deste trabalho, pensando um pouco na ideia de uma “ecologia histórica multipolifônica” onde “tudo fala”, pretendemos reverberar as “vozes do barro”, ouvir o que tem a dizer a cerâmica indígena – elemento que circula entre os meios natural e cultural, trazendo-as para nossos “substratos históricos”. Vamos amplificar os “sussurros de memórias” que conseguimos identificar nos corpos cerâmicos que emergiram dos sítios arqueológicos mapeados por nós, que nos remetem de volta àquele passado mesmo na ausência dos seus autores, como “pontas de hifas” brotadas dos solos das suas culturas, a partir dos quais pretendemos (re)escrever e “incorporar”, nas nossas práticas, parte da História de longa duração dos nossos ancestrais ceramistas Cataguases.

Capítulo 6: Os cataguases ceramistas na Estrada Real: hipóteses e revelações

Lagoa Dourada...

Mil seiscientos e vinte e cinco
Só os índios eram cientes
Das maravilhas de Minas
E do ouro que era existente.
Índio manso veio a Minas
Guiando um grupo de gente
Mostrar a mina de ouro
Na serra das Vertentes.

Partiram do litoral
E transpuseram a Mantiqueira
Eles queriam encontrar
A crista altaneira
Que separa muitas nascentes
Das águas brasileiras.
Esta eles alcançaram
Onde é a Fazenda¹.

Seguindo rumo ao Oeste
Acharam a mina desejada
No lugar que hoje é
A nossa Lagoa Dourada.
Mas tiveram uma surpresa
A zona era ocupada.
Ali os índios cataguases
Tinham as suas moradas.

Índios ficaram nervosos
Com o que acontecia
Foi preciso habilidade
Para acalmar a rebelia
Deram-lhes ferramentas
Que eles não possuíam
Ensinaram a usá-las
E fazer novas moradias

Onde eles chamavam de Caquende
Para lá quiseram mudar
Saíram todos de Lagoa
Inclusive o Cataguá
E foram morar no Caquende
Deram seu nome ao lugar.
Que esquecendo o Gê
Ficou sendo Catauá.

Com a saída dos índios
Tudo ficou diferente
Caravanas de portugueses
Começaram o expediente
Explorando a mina de ouro
Que aqui era existente.

¹ Referência à “Fazenda dos Cataguases”, sobre a qual falaremos no decorrer deste capítulo.

Um cruzeiro se levantou
No alto mais saliente.

(Autor desconhecido²)

O poema de origem desconhecida citado em epígrafe acima, registrado em artigo publicado por professoras-pesquisadoras vinculadas a Escolas Municipais da cidade de Lagoa Dourada, ilustra, com riqueza de detalhes, a narrativa oral local acerca da “tribo catauá” ou dos “índios cataguá”, que teriam sido os primeiros habitantes do Município mineiro, posteriormente expulsos dos seus amplos territórios pelos agentes dos violentos processos de colonização, que provocaram uma compressão dessa população indígena em locais ou regiões restritas, gradualmente também incorporadas ao sistema de exploração instaurado com a hegemonização da “cultura” colonial, cujo emblema final de vitória está muito bem posto no poema através da imagem de um cruzeiro – símbolo da cristandade de origem europeia, que se ergue no ponto mais alto do antigo território indígena...

Essa “Nação indígena” que entrou para as narrativas históricas com os nomes de Cataguases, Cataguazes, Cataguás ou Catauás ainda permanece viva nos relatos e no imaginário criado em torno dos primeiros movimentos de colonização não apenas de lugares específicos como Lagoa Dourada mas, de modo mais geral, quando os pesquisadores procuram investigar os primórdios da colonização e do surgimento das Minas Gerais como um todo, uma vez que “Minas dos Cataguases”, “Campos Geraes dos Cataguases” ou “País dos Cataguases”, foram os primeiros nomes pelos quais esse pedaço de um Brasil em formação foi chamado pelos colonizadores.

Na parte V – “Os nomes dos territórios”, que integra o “Capítulo Primeiro – As Minas Gerais”, subtítulo “Os Índios”, de sua *História Antiga das Minas Gerais* (volume publicado originalmente em 1904), o controverso Diogo de Vasconcelos diz:

Penetrando nos sertões ignotos, os aventureiros iam denominando os principais sítios do caminho; e com isto os roteiros ficavam traçados de maneira a guiarem os subseqüentes invasores.

Denominação geral que se desse ao território, nenhuma houve; eis que denominações gerais também faltaram; e nem os índios demoravam-se nas regiões o tempo necessário para perpetuarem o nome de seus efêmeros reinos.

Entretanto, como a parte mais conhecida foi a limítrofe de São Paulo e pertencia à nação dos cataguás, o nome deles generalizou-se para todo o sertão ao norte da Mantiqueira, e sem limites apontados sobre o interior do continente (Vasconcelos, 1999, p.117).

Conforme o artigo “Catauá”, de Geraldo Guimarães:

² Fonte: BUZATTI *et al.*, In: GUIMARÃES, CORRÊA FILHO e LEAL, 2008, P. 15-16)

Dos povos primitivos que habitavam os sertões das gerais, tem-se como certo que os principais que influíram diretamente nos acontecimentos da época das descobertas foram os Carijós e os Cataguá. Os primeiros eram de índole pacífica e se acomodaram ao domínio do invasor branco. Os segundos, pelo contrário, ofereceram tenaz resistência e constituíram um dos principais obstáculos à ação dos conquistadores.

Desta nação dos Cataguá surgiu o nome primeiro das Minas Gerais de hoje, conhecida em fins do século XVII e princípios do seguinte, pela eufônica designação de País dos Cataguá ou de Campos Gerais dos Cataguá ou, ainda Minas dos Cataguá (Guimarães, In: *Revista do IHG de São João del-Rei*, 1987, p. 117).

Essas denominações só deixaram de ser utilizadas no decorrer do tempo, a partir da cisão das capitanias de São Paulo e Minas do Ouro e da criação da Capitania de Minas Gerais em 02 de dezembro de 1720, que estabeleceu Vila Rica (atual cidade de Ouro Preto) como sua primeira capital. Diogo de Vasconcelos nos dá a sua versão desse processo no seguinte trecho:

O nome Cataguá dado a princípio ao sertão serviu até 1710 para designar também as minas dos Cataguases, inclusive o distrito das Minas Gerais. Antonil, no capítulo “Primeiro Descobridor”, diz: “Há poucos anos que se começaram a descobrir as Minas Gerais dos Cataguases”. E no da “Abundância de Ouro”, diz: “Das Minas Gerais dos Cataguases as melhores e de mais rendimento foram, até agora, as do Ribeiro de Ouro Preto; as do Ribeiro de N. S. do Carmo; e as do Ribeiro de Bento Rodrigues. Também o Rio das Velhas é abundante”.

Por estas citações vemos que não houve distinção alguma de distritos para a denominação geral do país.

Com o povoamento, o âmbito de Ouro Preto, Mariana e Sabará chamou-se Distrito do Ouro, a fim de se não confundir com os demais distritos de outros produtos, como foi o dos diamantes, e o dos couros, nome este que se dava à região pastoril.

Em consequência dos conflitos e discórdias de paulistas e emboabas, o governo régio destacou da capitania do Rio os distritos de São Paulo e Minas para formarem uma nova capitania (alvará de 9 de novembro de 1709) [...].

Mas o povoamento atingiu a tão alto, que o distrito das Minas, em 1720, contava já cerca de 80 mil habitantes, domiciliados em vilas e arraiais opulentos. Dada a revolta de Vila Rica, pouco depois de Pitangui, o Conde de Assumar informou ao Rei não ser mais possível contemporizar sem se criar um centro de autoridade forte e vigilante; pelo que foi criada a capitania independente das Minas Gerais (alvará de 2 de dezembro de 1720), sendo nomeado o primeiro governador D. Lourenço de Almeida, que a instalou com a sua posse, a 18 de agosto de 1721.

Foi o golpe derradeiro dado na denominação dos Cataguás. O distrito que por antonomásia se chamou das Minas Gerais alargou seu nome a todo o território [...] (Vasconcelos, 1999, p. 118)

No já citado *Código Costa Matoso* – compilado de documentos do período colonial colecionados por iniciativa de Caetano Costa Matoso, reinol (coincidentemente!) filho do “oficial de oleiro” português João da Costa, que, apesar de sua origem modesta, conseguiu se formar em direito pela Faculdade de Leis da Universidade de Coimbra tendo os estudos financiados por um tio advogado irmão da sua mãe, Catarina de Souza, e, após

deixar o cargo de juiz de fora da Vila de Setúbal, em Portugal, veio a se tornar ouvidor-geral das Minas de Ouro Preto entre 1749 e 1752³ –, consta um documento anônimo escrito cerca de 1750 em lugar indeterminado de Minas Gerais, o qual, segundo os organizadores e comentadores do código publicado no ano de 1999, apresenta os seguintes assuntos e características:

Notícia de forasteiro que chega ao Rio de Janeiro em 1692 e viaja para Minas por volta de 1698, com ênfase nos principais descobrimentos e descobridores, na mobilidade geográfica da população, na carestia e crises de abastecimento nas Minas e nos caminhos, nos conflitos entre paulistas e reinóis na região de Ouro Preto e Mariana, na atuação de autoridades e governadores [...].

O relato parece ter sido encomendado pelo ouvidor Caetano da Costa Matoso, nos primeiros anos de sua atuação como ouvidor de Vila Rica (1749-52), a antigo morador capaz de testemunhar sobre a ocupação do território das Minas Gerais. O interesse em reunir notícias sobre o povoamento de Minas Gerais, seja por exigências do cargo ou pelo seu perfil intelectual, coincide com o falecimento dos remanescentes dos primeiros povoadores de Minas e a fixação de suas reminiscências sob a forma escrita, colecionadas por particulares (Código Costa Matoso, p. 243).

Lê-se no início do texto da carta:

[...]

Naquele tempo era muito limitado o Rio de Janeiro; nem havia notícia de minas mais que uma limitação em Paranaguá, porto de mar, abaixo de Santos, e quem do negócio trazia de lá cem oitavas vinha rico. Mas isso era já feito em obras.

Daí a cinco ou seis anos se publicou que os paulistas tinham descoberto muito ouro onde chamavam **os Cataguases**, mas era ouro bravo (a que chamavam ouro mulato, que é ouro preto), e como depois de fundido se fazia em pedaços, pelo não saberem o dosar, o vendiam os paulistas a preço de cinco tostões e a 640 [réis], que assim o davam em seus pagamentos, donde ficou chamar-se ainda hoje a um quarto meia pataca.

Com esta notícia de grandezas, quis logo vir às Minas, mas não o fiz por falta de mantimentos nos caminhos e cama, de que morria muita gente, o que consegui em companhia de Antônio Rodrigues de Sousa, partindo do Rio de Janeiro em março de 1698 ou 1699. E chegamos a 12 de julho do dito ano, com viagem de alguns meses, pela grande aspereza dos caminhos [...] (anônimo, Código Costa Matoso, p. 244-245, grifo meu).

Mais adiante consta a seguinte informação no relato:

Eu fiz quatro viagens a estas Minas, em que gastei alguns três anos pela dificuldade do caminho, e vim a ficar cá em 1702, e em todo este tempo não se presumia haver ouro no rio das Mortes, só sim morava ali um paulista por nome Tomé Portes, que vendia mantimentos aos // passageiros e era o senhor da canoa de passagem, e depois que suas amas e pajens o mataram, se descobriu ouro com grandeza (anônimo, Código Costa Matoso, p. 246).

³ Para mais informações sobre a biografia e o trabalho desempenhado por Caetano da Costa Matoso, consultar o Estudo Crítico de Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, no próprio volume do Código Costa Matoso (p.37-154, 1999), especialmente a parte 3 do mesmo, intitulada “O Ouvidor instruído” (a partir da p.131).

Tomando o documento e a ordem dos acontecimentos como expressões da verdade dos fatos, podemos perceber que a toponímia “os Cataguases”, destacada no trecho transcrito acima, identificava a região onde se deram as primeiras descobertas de ouro em fins do século XVII, já conhecida por esse nome em função da informação corrente entre os conquistadores de que toda essa área correspondia aos domínios dos arredios e combativos “índios Cataguases”. Não há precisão, devido à própria precariedade dos acessos e da cartografia daqueles territórios em processo inicial de colonização, porém, a menção ao “ouro mulato” ou “ouro preto” remete à Vila Rica, ao passo que, o segundo excerto da carta indica que a descoberta de ouro “no rio das Mortes” aconteceu num segundo momento, após da morte (por volta de 1702, durante uma revolta dos seus próprios escravos) do bandeirante de origem paulista Tomé Portes, que, partindo de Taubaté na virada do século XVII para o XVIII, teria sido o responsável pelo estabelecimento dos primeiros núcleos populacionais coloniais no entorno do Rio das Mortes, que deram origem à vila de São João del-Rei em 1713.

Já num outro documento datado de 1750, redigido na antiga Vila Rica, denominado “Notícias do que ouvi sobre o princípio destas Minas”, presente na mesma coletânea reunida por Caetano da Costa Matoso, um (provavelmente outro) autor também anônimo registra sua versão da narrativa histórica, falando sobre características das bandeiras paulistas de apresamento de indígenas em fins do século XVII e associando-as à descoberta de ouro. O documento, em formato epistolar e épico, menciona informações sobre os roteiros, a organização precária da empreitada e o ambiente inóspito em torno da mineração – “obstáculos a serem transpostos pela ação dos primeiros colonizadores, tipificada como heróica” (Códice Costa Matoso, p. 217). Esses poucos documentos nos dão uma ideia, embora sempre fragmentada, parcial e na perspectiva colonial, dos “personagens”, de lugares, do cenário histórico-cultural da época. Nessa segunda carta, por exemplo, consta um dos primeiros registros de uma imagem construída dos Cataguases, conforme podemos ver na transcrição do trecho, a seguir:

Senhor,

Pouca notícia posso dar, pela falta de discurso que naquele tempo tinha, por vir muito menino a estas Minas; mas pelo que ouvia conversar o paulista com quem assistia, direi o que ouvia.

Contava o dito que costumavam estes ajuntar cinqüenta, ou sessenta, ou mais pessoas, a quem chamam bandeiras, para correrem a costa do mar, desde uma paragem a que chamam Paranaguá até a capitania do Espírito Santo, [a] apanharem gentios para se utilizarem deles, e repartiam entre todos o número deles. Com o dito gentio fabricavam redes de algodão e panos do mesmo, de que

vestiam. Pelo tempo adiante vendiam os ditos panos e redes, trigo e marmelos em uma [vila?] que está mais perto de São Paulo, Santos, porque iam e vinham à dita vila fazendas de Lisboa. Desta paragem chamada Paranaguá, que hoje é vila, se seguiam os lugares seguintes, que são: Ubatuba, Parati, ilha Grande, que todas são vilas hoje, **sendo naquele tempo aldeias de gentio**.

Como distinguiram o gentio da costa do mar, passaram ao sertão, sendo a matalotagem destes homens pólvora e chumbo, passando estes a vida de montarias, a saber, todo gênero de caças: antas, veados, macacos, quatis, onças, capivaras, cervos; e aves: jacus, gaviões, pombas e outros muitos pássaros; e muitas vezes cobras, lagartos, formigas e uns sapinhos que dão pelas árvores, e outrossim mais uns bichos muito alvos, que se criam em taquaras e em paus podres.

Isto é o que respeita a caças e a bichos. Vamos ao conduto com que faziam para o sustento desta [imundície?]: mel de abelhas, cocos, palmitos de muitas castas, o grelo de samambaia, carás do mato, raízes de pau e outras mais variedades que inventava a necessidade. Não lhes faltava peixe, porque traziam anzóis e linhas, e este peixe o coziam em taquaras quando era miúdo, o grosso o assavam.

Entraram, a conquistar desde São Paulo por esses lugares que hoje são vilas: Itu, Parnaíba, [Mogi?], Jacaré, Pindamonhangaba, Guaratinguetá, Piedade. Passando ao sertão, deram com uma aldeia neste distrito do Rio das Mortes, a que chamam **Cataguases**, onde prendendo muito **gentio do beijo e orelhas furadas** e estes // falaram perguntando por que os perseguiam; se era pelo que traziam no beijo e nas orelhas, que os largassem, que lhes iriam mostrar⁴. Não levados os paulistas desta oferta, nunca deixaram de os prender, e logo para o Rio das Mortes foi uma bandeira com seu capitão chamado Jaguará, que na língua dos carijós é *cachorro*. A este mostrou um dos capitães do gentio o ouro no capim, em folhetas, e outro, como grãos de munição. Feita esta diligência nestes dois lugares, entraram para este Ouro Preto até o Furquim, até donde dou notícia, por andar em companhia de um dos paulistas [...] (Códice Costa Matoso, 1999, p. 217-218, grifos meus).

O relato continua, trazendo outras informações não tão relevantes para a história indígena, foco desta pesquisa, mas merece destaque a afirmação do autor de que todas as então vilas litorâneas localizadas no entorno do início do Caminho Velho da Estrada Real – Ubatuba, Parati e Ilha Grande – eram antigas aldeias indígenas, certamente de povos falantes do Tupi-Guarani: um padrão de estabelecimento de núcleos coloniais recorrente nos primeiros séculos da conquista, resultante da usurpação de núcleos de assentamentos indígenas já estabelecidos, aos quais se “acoplavam” outras estruturas materiais, atividades econômicas e rotinas culturais impostas pelos colonizadores.

O documento traça, ainda, um roteiro das bandeiras composto por topônimos alguns dos quais hoje convertidos em nomes de cidades que fazem parte do Caminho Velho da Estrada Real, até alcançar “o sertão”, pontualmente aqui identificado com o “distrito do Rio das Mortes” – referência à comarca do Rio das Mortes, instituída em 1714 (portanto, ainda na vigência da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro), tendo como sede

⁴ Adereços corporais de ouro ou algum outro mineral precioso?

a então vila de São João del-Rei – onde “os paulistas” teriam encontrado uma aldeia dos Cataguases – indígenas que esses bandeirantes passaram imediatamente a aprisionar. Teriam sido também esses indígenas, antigos “donos” desses territórios invadidos pelos colonizadores, que mostraram a eles o ouro existente “no capim” e no solo da região. A descrição sugere que os mesmos Cataguases portavam, nos furos dos “beijos” e das orelhas, adereços feitos de material precioso para os colonizadores, provavelmente ouro. Essa informação aponta para uma possível relação de “parentesco” ou de significativo compartilhamento cultural entre os Cataguases contatados nos primeiros movimentos de colonização com os indígenas que, imediatamente *a posteriori*, foram chamados genericamente de “botocudos” e que permaneceram resistindo à colonização até, pelo menos, o início do século XIX, pois ambos, Cataguases e “botocudos”, (1) usavam adornos e/ou alargadores (“botoques” feitos de madeira, pedras ou outros minerais) nos “beijos” e orelhas; (2) falavam línguas não-tupis classificadas dentro do tronco Macro-jê ou relacionáveis a essa família linguística; (3) por isso mesmo, podem também ter aparecido em algumas narrativas ou documentos históricos a partir da segunda metade do século XVIII indistintamente, com o nome genérico de “tapuias”, em oposição aos “tupis”; e (4) tinham suas aldeias em territórios contíguos ou congruentes, ou seja, habitaram a mesma região ao longo do tempo: o “sertão, o “interior do Brasil”, especialmente todo o Planalto Central brasileiro, além de algumas áreas de habitação mais ao sul. Por conta de todas essas coincidências, acredito que os “Cataguases” (e suas sinônimas) teriam uma ancestralidade em comum com os “botocudos” e “tapuias” – estes últimos já historicamente relacionados ao troco linguístico Macro-jê.

Nos registros listados no *Inventário dos manuscritos avulsos relativos a Minas Gerais existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)* – outro *corpus* que reúne documentos majoritariamente relativos ao período colonial focando a região das Minas Gerais, publicado no Brasil em 1998 sob a coordenação de Caio C. Boschi, aparecem diversas etnias indígenas que criavam obstáculos aos processos de colonização da área. Nas cartas datadas da primeira metade do século XVIII, destacam-se os Carijós – indígenas vinculados ao tronco linguístico Tupi-Guarani que, à época da chegada dos conquistadores europeus, habitavam todo o litoral meridional da costa atlântica do Brasil (de São Paulo, Paraná, Santa Catarina até a Lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul). Inicialmente receptivos em relação aos colonizadores, com o correr do tempo e a convivência que sempre resultava em violências e imposições, passaram a se rebelar e tomar atitudes de insubordinação, conforme podemos ver, por exemplo, numa carta de D. Lourenço de

Almeida, governador de Minas, remetida de Vila Rica, em 1730, para D. João V, “informando sobre os assassinatos praticados por bastardos, carijós, mulatos e negros, e solicitando a aplicação da jurisdição do Rio de Janeiro, que permitia a sua condenação a morte” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 16, Doc.: 78). Sete anos depois, portando em 1737, outra carta redigida em Vila Rica, dessa vez por Martinho de Mendonça de Pina e Proença – fidalgo português que veio a Minas Gerais a mando de D. João V, remetia notícias ao monarca “sobre as providências que resultaram ineficazes para o castigo dos crimes que diariamente cometem os negros e carijós” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 33, Doc.: 63).

Em meados do século XVIII a maioria dos documentos que mencionam indígenas cita Carijós, Coropós/Coroados (e suas variantes) e Puris, num contexto de disputa desses indígenas entre os colonos (que ora pediam reforços para atacá-los, ora autorização para incorporá-los no “empreendimento colonial” como força de trabalho) e os religiosos que visavam a catequização desses povos. No final desse século, as tensões chegaram a um ponto cada vez mais extremado e generalizado nas Minas Gerais, levando autoridades locais a pedir providências à Coroa Portuguesa. Por exemplo, no ano de 1775 foi enviada uma Representação dos oficiais da Câmara da cidade de Mariana a D. José I na qual, entre outros assuntos, destacavam “as violências praticadas pelos gentios” na região (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 108, Doc.: 75). Em dezembro de 1796 foi a vez dos oficiais da câmara de Vila Nova da Rainha (atual Caeté, ao Norte de Vila Rica/Ouro Preto) enviarem Representação a D. Maria I, com um pedido de “socorro para os habitantes desse Termo, que têm fugido das suas fazendas, devido aos estragos cometidos pelo ‘gentio silvestre’, seus insultos, ferocidade de antropofagia” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 142, Doc.: 53). O termo “gentio”, como sabemos, é uma generalização que abarca “todos” os indígenas, porém a expressão “gentio silvestre”, que consta na segunda representação, é um pouco mais específica, provavelmente se referindo aos grupos de indígenas “arredios”, ainda não incorporados pelos processos de colonização, em geral relacionados aos “tapuias” (falantes de línguas não Tupi).

No começo do século XIX, os confrontos entre indígenas e colonos preocupavam a Coroa Portuguesa, o que levou o então Príncipe Regente D. João, em setembro de 1801, a emitir uma ordem oficial ao governador das Minas Gerais para que o informasse “com o seu parecer sobre os requerimentos do pe. Francisco da Silva Campos e sobre a utilidade e possibilidade do plano proposto para a catequização dos índios da dita capitania” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 159, Doc.: 18). D. João buscava,

finalmente, uma solução para os conflitos através da catequese, cuja autorização era insistentemente requerida pelo mencionado padre e outros clérigos, conforme consta em diversos documentos datados a partir de meados do século XVIII presentes nessa coleção. Porém, em dezembro do mesmo ano de 1801, os oficiais da cidade de Mariana, enviavam nova Representação à Coroa, “pedindo providências para o favorecimento da sua indústria e comércio, atendendo a defesa dos colonos fronteiros ao sertão, a fim de prevenir as hostilidades dos puris e botocudos” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 160, Doc.: 82) – aqui aparecem referências explícitas aos “botocudos” (falantes de línguas não-tupis, englobadas no tronco Macro-jê) e aos puris (grupo provavelmente aparentado tanto aos falantes do Tupi-guarani quanto do Macro-jê). No ano seguinte (1802), D. João emitia, de Lisboa, uma Provisão ordenando ao governador das Minas Gerais, Bernardo José de Lorena que o informasse “com o seu parecer sobre os processos da civilização dos índios naquela capitania” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 165, Doc.: 37). A situação continuava preocupante, ficando registrada ainda em dois documentos conjugados, datados de 1806, encaminhados de Vila Rica por Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, governador de Minas Gerais, para o Visconde de Anadia (à época, Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra da Coroa portuguesa), “informando ter enviado uma cópia do termo da Junta da Real Fazenda de Minas, no qual se dava conta dos meios propostos para se por cobro ao canibalismo dos índios botocudos, com grave prejuízo das populações [de colonos] e dos dízimos reais” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 179, Doc.: 36), sugerindo “medidas para atalhar” tal “carnagem” praticada pelos ditos índios (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 179, Doc.: 34) – aqui, pois, os “botocudos” ressurgem completamente associados ao canibalismo e a supostos prejuízos materiais causados aos colonos e à própria Coroa Portuguesa, uma vez que as suas reações de resistência à invasão dos seus territórios ancestrais e aos processos de colonização eram vistas como “selvageria bárbara” que atrapalhava o andamento dos empreendimentos coloniais, a “paz cristã”, enfim, o sucesso pleno do avanço “da civilização”.

O resultado de tantas reclamações, como sabemos, foi a promulgação da carta régia assinada por D. João em 13 de maio de 1808, declarando guerra aos Botocudos. Embora essa violenta investida da Coroa e dos colonos contra esses indígenas tivesse como objetivo primordial a desocupação das margens do rio Doce e o controle do território cortado por ele para garantir a segurança da navegação fluvial (de acordo com estudos de

Haruf S. Espíndola e outros historiadores)⁵, a guerra oficializada em 1808 surgiu de confrontos preexistentes em toda a região das Minas, conforme já mostramos nos parágrafos anteriores deste capítulo e de acordo, também, com o conteúdo que aparece num requerimento de cerca de 1807, escrito (em local indeterminado) por “Manuel José Gomes Rebelo, cadete do Regimento de Cavalaria de Linha de Minas Gerais, pedindo o posto de ajudante do Número do Regimento de Cavalaria de Milícias de São João del-Rei”. Nele, o militar “refere os seus serviços, entre eles o de ter comandado expedições contra as invasões do antropófago gentio botocudo, que assolou as povoações daquela capitania” (AHU- Com. Ultra.- Brasil/MG-CX: 186, Doc.: 83). Esse documento indica que a guerra aos Botocudos já estaria em curso antes mesmo de ser declarada pela Coroa.

Se compararmos os relatos que constam nos dois compilados de documentos aos quais nos referimos aqui, podemos observar que, nas investidas iniciais dos bandeirantes, partido do litoral sudeste e das vilas paulistas para o interior do nosso território em fins do século XVII e início do XVIII, aconteceram os primeiros contatos com grupos indígenas identificados como Cataguases quando os conquistadores alcançaram a região sul de Minas Gerais até as imediações do Rio das Mortes. Esses “índios” passaram, então, a ser confrontados, aprisionados e combatidos, de modo a “desimpedir” a área para o avanço da colonização. Os que resistiram aos aprisionamentos e aos assassinatos cometidos pelos bandeirantes teriam sido “empurrados” para oeste, norte e nordeste, num movimento de migração forçada, até serem totalmente “dizimados” – essa é uma narrativa possível que poderíamos deduzir dos documentos presentes no *Código Costa Matoso*, e que foi construída em alguns trabalhos de memorialistas e historiadores das Minas, para explicar o encontro com e o “desaparecimento” dos Cataguases. Porém, no *Inventário dos manuscritos avulsos relativos a Minas Gerais existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)*, aparecem várias menções a povos indígenas não-tupis chamados de “Botocudos” em documentos do período imediatamente posterior à expulsão dos Cataguases, que estavam ocupando os mesmos territórios ou áreas vizinhas em relação aos primeiros. Provavelmente, Cataguases e Botocudos, se é que, antes da conquista, já não eram exatamente os mesmos indígenas, pelo menos tinham uma ancestralidade em comum, e os remanescentes mais aguerridos dos Cataguases, após os confrontos travados com os bandeirantes, podem ter sido (re)incorporados aos Botocudos. É provável que os Cataguases, em algum momento, acabaram se encontrando e “se fundindo” com os

⁵ Para maiores informações sobre o tema, ver: ESPINDOLA, 2000; ESPINDOLA, 2005; ESPINDOLA, 2011; MOREL, 2018.

Botocudos por causa do movimento de migração que tiveram que fazer com a chegada das bandeiras, da mesma forma que aqueles que resistiram a sair dos seus territórios ancestrais “se misturaram” às populações mestiças que foram se criando nos núcleos de colonização, conforme veremos a seguir (principalmente no caso de alguns povoados de Lagoa Dourada).

Temos que lembrar, ainda, que todos esses nomes – Cataguases, Cataguás, Catauás, Botocudos, Tapuias, etc... – teriam sido dados a essas populações pelos indígenas falantes do Tupi-Guarani, passando a ser utilizados pelos colonizadores e colonos, e a aparecer, dessa forma, nos documentos produzidos a partir do período colonial sem que houvessem condições ou cuidados de registrar as autodenominações dos povos indígenas não-tupis. É aqui que podemos recorrer à cerâmica produzida por eles como mais um elemento que poderia evidenciar um provável parentesco ou uma forte relação cultural entre grupos indígenas identificados nos documentos ou na nossa historiografia com nomes diferentes e/ou genéricos demais.

Passando do registro documental aos primórdios dos trabalhos historiográficos publicados no Brasil, temos que mencionar novamente a *História Antiga das Minas Gerais* (1904), de Diogo de Vasconcelos. Na obra, após falar brevemente de alguns povos indígenas (entre os quais os Tupi, Guaranis, Goiás e Tupinambás), o autor vai afirmar:

[...] reinou no sul de Minas outra nação organizada, e foi a dos cataguá, a que mais terror incutiu aos paulistas; e por isso a mais famosa, que se tornou, da nossa História.

A respeito deles conta-se que os teremembês, deslocando-se do Jaguaribe, dividiram-se em duas hordas: uma que subiu o São Francisco até às nascentes, outra que desceu o Paraíba até à foz; encontrando-se ambas já desirmanadas no vale do Rio Grande ou Paraná (mar-parente). Travada aí a luta pela posse do rio, decidiu-se na barra do Sapucaí (rio que grita). Os vencidos, transpondo então a Mantiqueira, foram-se instalar na chã do Paraíba, cerca de Taubaté, e os vencedores ficaram na terra conquistada; de onde se estenderam até o Rio das Mortes, com o nome enfático de *catu-auá* (gente boa). Na guerra os índios chamavam-se a si *catu-auá*, e os inimigos pixiauí (gente ruim). Daí, os cataguás. Quando Félix Jaques, fundador Taubaté, uniu-se aos teremembês, e com estes transpôs a Mantiqueira em guerra aos *catu-auá*, foram estes repelidos para os sertões do Pium-i e do Tamanduá, dando tempo a Lourenço Castanho, que de propósito entrou contra eles, desbaratou-os no lugar por isso chamado Conquista, e deixou então livre e desembaraçada a entrada do Rio Grande e dos Campos Gerais (1675).

Os cataguás, bem como os aimorés, debandaram-se em outras tribos, já degeneradas, em consequência da guerra (Vasconcelos, 1999, p. 105-106).

[...] Atualmente [referindo-se a 1904] existe um arraial antigo, quase extinto, na região de **Lagoa Dourada**, com o nome de **Catauá**. É a memória única e final que relembra o poder outrora terrível e o nome belicoso dos senhores do sertão (Vasconcelos, 1999, p. 118, grifos meus).

Dado o pioneirismo do seu trabalho, muitas das afirmações presentes nos livros de Vasconcelos (ainda que acusado de falta de rigor científico e de, em várias passagens, ter uma postura personalista, demasiadamente eurocêntrica), acabaram tornando-se referências como um ponto de partida para pesquisas historiográficas mais criteriosas e aprofundadas. Na passagem citada acima, por exemplo, o autor esboça um cenário geohistórico bastante utilizado para localizar no tempo e no espaço a “Nação dos Cataguases”, das suas prováveis origens entre os “terembês” ou “tremembês” do Nordeste brasileiro, passando do seu “reinado” ou extenso domínio na região das minas (especialmente nesse caso, na bacia do Rio Grande), até sua queda, após guerras travadas com bandeirantes e indígenas aliados, quando estes transpuseram a Mantiqueira, já no processo de estabelecer a rota que se tornaria o Caminho Velho da Estrada Real, expulsando os Cataguases para “os sertões” (oeste, norte e nordeste das minas). Na sua narrativa, Vasconcelos indica importantes referências hidrográficas que funcionam como marcos territoriais para esta pesquisa, a fim de situar o território cataguá antes e no momento da conquista colonial: “barra do Sapucaí”, referindo-se ao Rio Sapucaí, que, atualmente, banha territórios dos estados de São Paulo e sul de Minas Gerais, demarcando a região onde foi descrita a Tradição Sapucaí da cerâmica indígena que depois foi “fundida” à Tradição Aratu, descrita na Bahia; “Rio das Mortes”, que corta diversas cidades da atual mesorregião do Campo das Vertentes, incluindo São João del-Rei, Tiradentes, Prados e Ritópolis; e “Rio Grande”, que denomina toda a macrobacia hidrográfica onde teriam vivido os Cataguases (a qual, originalmente, recebia as águas tanto do Rio das Mortes, hoje afluente do reservatório da Usina Hidrelétrica do Funil, quanto do Sapucaí, hoje desaguando no reservatório da Usina Hidrelétrica de Furnas). O autor aponta, ainda, supostas origens e definições para o nome do povo indígena que ficou conhecido como Cataguases, Cataguás ou Catauás, embora suas explicações não estejam entre as mais aceitas atualmente por outros pesquisadores, que procuram referências no Tupi-Guarani para desvendar os significados desses nomes.

No livro *Lagoa Dourada. 300 Anos – Síntese Histórica*, do engenheiro, professor e membro do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, Dauro José Buzzati, natural da cidade de Lagoa Dourada, lê-se o seguinte trecho sobre o “povoamento” (colonização), as populações indígenas e os roteiros que viriam a se constituir em caminhos no período colonial:

A história do povoamento de Minas Gerais começa com as catas de ouro pelos córregos e ribeirões que cortavam a região montanhosa habitada pelos índios “cataguás”.

Apesar de várias entradas no território mineiro terem sido feitas à partir do primeiro século após o descobrimento do Brasil, a ocupação inicial somente ocorreu com a bandeira de Fernão Dias Paes, isto no findar do século XVII. As outras incursões, que buscavam riquezas minerais e o aprisionamento dos índios ao invés de promoverem o povoamento fizeram o contrário. Com o deslocamento dos indígenas escravizados para as fazendas de São Paulo, para a criação de gado ou deslocados para os engenhos do nordeste houve um real despovoamento daquela região.

Os primeiros indícios de povoamentos ocorrem após o ano de 1674, assegurados pela expulsão definitiva dos silvícolas “cataguás” daquela região, feita por Lourenço Taques. Mas, efetivamente, somente após os primeiros achados de ouro, nos últimos anos do século XVII é que houve a verdadeira corrida para as minas.

Ficando livre e desembaraçada a entrada do Rio Grande, a região dos campos ficou sendo conhecida como “paragem dos cataguazes” e as minas de ouro descobertas passaram a ser chamadas também, por extensão, de “minas dos cataguazes”.

Por volta de 1702/1703 Tomé Portes se radicou na região, obtendo o direito de cobrança da passagem do rio das Mortes, feita por canoa (ou balsa). O local, como sabemos, ficou sendo conhecido como Porto Real da Passagem. Dessa maneira o primeiro caminho para as “Minas dos Cataguazes”, para se alcançar as minas do Tripui (Itaverava), passava, forçosamente, pelo Porto Real da Passagem. Era o chamado “Caminho Velho” (Buzatti, 2011, p.182).

Dauro Buzzati, também comenta a respeito de topônimos utilizados no início da invasão dos colonos ao interior do país para fazer referência à região das minas e sobre possíveis significados de nomes que originaram a palavra “Cataguazes”:

Os termos “Paragem dos Cataguazes”, “Sítio dos Cataguazes”, “Minas dos Cataguazes”, “Sertão dos Cataguazes” (todos normalmente citados com “z” e não “s”) eram usados indiscriminadamente nos primórdios de povoamento da região do rio das Mortes. A versão mais difundida é que a denominação “Cataguazes” se originou de “Catu-auá” (índios do mato ralo), nome que identificava um conjunto de tribos indígenas, de características nômades, que se deslocava por toda aquela região dos Campos.

Em Lagoa Dourada ainda existe, atualmente, a povoação com o nome de Catauá, corruptela de “Cataguá”, definido por Teodoro Sampaio da seguinte maneira:

“Cataguá é o que é do cerrado ou do mato ralo; o habitante do cerrado. Designava outrora uma nação selvagem dos sertões de Minas Gerais, chamada dos Cataguás ou Cataguases.”⁶ (Buzatti, 2011, p.189-190).

No artigo “Catauá: Reduto dos Cataguases”, presente na coletânea *Cidades e Comunidades das Vertentes* (Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008), as já mencionadas professoras-pesquisadoras lagoenses nos oferecem uma boa síntese sobre o povoamento colonial da atual cidade de Lagoa Dourada e de toda a região mineira à sua volta, destacando a presença dos Cataguases:

⁶ Citação de: SAMPAIO, Teodoro – *O Tupi na Geografia Nacional*, 3ª edição, p.233 (conforme o autor).

Barbosa (1995⁷, p. 203) escreve que “aparece, ainda no século XVII e princípios do XVIII, a denominação ‘minas dos Cataguás’ ou ‘minas dos Cataguases’”, compreendendo a região de Ouro Preto e suas imediações. Já Antonil (*apud* Barbosa, 1995, p. 203) diz: “além das minas gerais dos Cataguás, descobriram-se outras por outros paulistas, no rio que chamam das Velhas”. Essa tribo indígena habitava a região do Campo das Vertentes e constituía-se uma grande ameaça aos bandeirantes que passavam pela região em busca de riquezas minerais, pois essa tribo reagia a essas invasões. Os cataguases tinham hábitos antropofágicos e lutavam bravamente em defesa de suas terras. Mas, por não conhecerem a arma de fogo, grande parte foi dizimada.

Atualmente, no povoado de Catauá, pertencente ao município de Lagoa Dourada, parte da população apresenta características que comprovam sua ascendência indígena. Além disso, são encontrados, inclusive, vestígios desses ameríndios na localidade. Vê-se que foram os Cataguás os primeiros habitantes do município de Lagoa Dourada – MG e, por isso, a escolha em focalizar no presente trabalho a história desse povo. Pretendeu-se com esta pesquisa resgatar a sua história, procurando valorizar a sua cultura e reconhecer a influência deles na formação étnica da população lagoense (Buzattiet *al.* In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 17).

Pela sua localização, a região do Rio das Mortes tornou-se passagem obrigatória para aqueles que, transpondo o Rio Grande e a Serra da Mantiqueira, vinham de Sabará e Vila Rica, nos primeiros anos da exploração aurífera. Em meio a este caminho, havia um local denominado Porto Real da Passagem, em que o paulista Tomé Portes del-Rei exercia o direito de cobrança pela passagem no rio das Mortes. Aí se formou o primitivo núcleo de povoamento compreendido entre os atuais municípios de São João del-Rei e Tiradentes. Essa rota ficou conhecida como Caminho Velho em oposição ao depois Caminho Novo, que, anos mais tarde, cortaria a região mineradora.

Naturalmente, a exploração das jazidas de ouro e a necessidade de moradia e incremento de bens de consumo para os mineradores proporcionaram o surgimento do Arraial Velho do Rio das Mortes (atual Tiradentes), em 1701, e do Arraial Novo do Rio das Mortes (atual São João del-Rei), por volta de 1704. A partir daí, surgiram outros núcleos de povoamento, dando origem a localidades como Prados, Lagoa Dourada, Carrancas e Resende Costa.

Os índios cataguases foram os primeiros habitantes das terras onde se localiza a cidade de Lagoa Dourada. Moravam nas matas das Vertentes e lá eles constituíram oito núcleos de povoamento (Buzatti *et al.* In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 18).

Essa última informação aparece anteriormente na parte IV do livro *De “Lagoa Dourada”*, MG, publicado no ano de 1978 pelo memorialista lagoense José Campos de Resende⁸ (que consta na bibliografia de referência da pesquisa das professoras autoras), no qual se lê (conforme grafia original, com destaques do autor):

Alguns assuntos sôbre o passado e o presente de fatos ocorridos dentro do Município de Lagoa Dourada, MG, e de cousas existentes ou que existiram no lugar ou relacionadas com o mesmo. Tudo na opinião de Aurélio Rezende [à época, médico local], que sugere pesquisas, não possui documentos e não escreve História.

1º - Moravam nas matas virgens das Vertentes os CATAGUAZES. Houve 8 ou mais nucleamentos seus na área do atual município. Há sinais.

⁷ Referência a: BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

⁸ Conforme advertência do próprio autor: “[...] Este livro não é histórico, nem lendário. Pretende ele apenas conservar um pouco da Tradição local e sugerir Pesquisas” (Resende, 1978, p. 01).

[...]

3º - Caquende do Catauá (corruptela de Cataguás) à margem direita do Ribeirão dos Cataguases, deve ter sido a importantíssima ou básica PARAGEM DOS CATAGUAZES, bem conhecida por Fernão Dias Pais e ampliada e fortificada pelo Cap. Bartolomeu da Cunha Gago. SÓMENTE UMA PESQUISA UNIVERSITÁRIA COMPLETA, NA OPINIÃO DE AURÉLIO REZENDE, poderá confirmar todas essas suposições e tradições locais (Resende, 1978, p. 12)

As autoras continuam e complementam a informações:

[...] O único ponto de fixação com provas claras de sua presença é o povoado do Catauá, em Lagoa Dourada. Até agora, essa é a única localidade de toda a região do Campo das Vertentes que evidencia sua presença (Buzatti *et al.* In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 19).

[...] Boa parte do território lagoense conserva, ainda, a denominação de cataguases, como lembrança do domínio dessa guerreira tribo que são: a antiga Fazenda dos Cataguases; Fazenda do Engenho Grande dos Cataguases; Ribeirão dos Cataguases, que banha a Fazenda do Bom Retiro; Córrego dos Cataguás, que nasce na Fazenda Nossa Senhora da Conceição do Monte Alegre e o Povoado do Catauá [...].

Os vestígios desses ameríndios se encontram em uma das nascentes do Ribeirão dos Cataguases, alto da Gameleira, terras da Paciência. Ali se encontra grande quantidade de pedaços de louça de barro fabricadas por eles, bem como suas ferramentas. Outros vestígios de aldeamento desses índios encontram-se nas terras da primitiva Fazenda dos Cataguases e na Nossa Senhora da Conceição do Monte Alegre.

O ponto de fixação dos índios cataguá é hoje o atual Povoado do Catauá, onde ainda se encontram vestígios desse povo guerreiro, tais como cachimbos, machadinhas, pedaços de louça de barro e ruínas onde possivelmente havia um aldeamento [...] (Buzattiet *al.* In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 19-21).

Embora escrita de forma “desordenada”, fragmentada e vacilante, como são, em geral, as nossas memórias, além do característico estilo épico (enaltecedor de feitos atribuídos a determinados personagens, especialmente aos bandeirantes, tidos como “heróis desbravadores”), na obra de José Campos de Resende encontramos outros registros interessantes da tradição oral em torno dos Cataguases que dialogam com as informações presentes na pesquisa das professoras de Lagoa Dourada:

Cataguás – Cataguazes – Catauá (Caquende do Catauá). A maioria de seus habitantes é descendente dos aborígenes Cataguazes; E, a nosso ver, a paragem dos Cataguazes (esquecida hoje por muitos) tinha sua sede no Caquende do Catauá (onde há vastas ruínas) e abrangia também os atuais municípios de Carandaí, Casa Grande, Cristiano Ottoni, Entre Rios de Minas, Resende Costa e Prados, tendo como CENTRO LAGOA DOURADA MG [...].

O historiador local, Júlio Rodrigues Chaves, afirmava – exibindo documentos – que o primeiro ouro das Minas Gerais foi descoberto pelo Capitão Bartolomeu da Cunha Gago, o ampliador da sede da Paragem dos Cataguazes, 25 anos antes de findar o século XVII. Era no Sítio dos Cataguás. Mandou um roteiro a seus parentes em Taubaté. Vindo estes, encontraram ouro na região incluindo-se nela a Ressaca de Lagoa Dourada (Resende, 1978, p. 26).

Lourenço Castanho Taques, o velho, em 1668 veio fortemente armado para combater os Cataguazes em Lagoa Dourada. Foi a Primeira [expedição], segundo Júlio Rodrigues Chaves, a vir armada a Lagoa Dourada, e que deu nome de Cataguazes ao Ribeirão que nasce em Lagoa Dourada e segue para o Catauá (a Velha Paragem dos Cataguás). Esta mesma bandeira seguiu depois rumo a Goiás, por caminhos naturais, combatendo indígenas que dificultavam as entradas [...] (Resende, 1978, p.27).

A narrativa de José Campos de Resende prossegue, agregando à cidade de Lagoa Dourada, a alcunha de “A antiga encruzilhada do Brasil”, pelo fato de a região ter se convertido em zona de trânsito, marcada pelo estabelecimento dos primeiros caminhos coloniais.

Os territórios dos atuais municípios de Prados, Dolores da Campos, Carandaí, Casa Grande, Entre Rios de Minas, Resende Costa, Xavier Chaves, Tiradentes e principalmente Lagoa Dourada foram durante três séculos a ENCRUZILHADA DAS MINAS GERAIS E DO BRASIL; isso porque o meio aqui oferecia as melhores condições naturais (caminhos) naquelas épocas. O território do atual Município de Lagoa Dourada, principalmente em sua atual zona rural, vamos dizer da Fazenda Carandaí, Bandeirinhas, Mendanha, Monte Alegre, Capela Velha, Engenho Grande (de um lado); Palmeira do Joaquim Vieira, Córrego Fundo (José Messias), Piaui, Vau, Catauá, Ressaca de Lagoa Dourada (do outro lado), foi, digamos, o ponto básico, o entroncamento do Brasil, Portugal e as Minas Gerais, por, no mínimo, dois séculos, e uma das encruzilhadas do Brasil por três séculos. Passavam por aqui, pelas elevadas campinas (caminhos naturais) os aborígenes (índios em viagens ou deslocamentos), os bandeirantes paulistas, os portugueses, quase todos em trânsito, para seguirem para diversos outros lugares de Minas Gerais, de Goiás e Mato Grosso. Muitos paulistas e portugueses se instalaram aqui definitiva ou provisoriamente. Foi básica essa região. [...] Posteriormente, os proprietários rurais – também pelo motivo de já haverem outras vias, ora mais curtas, ora mais apropriadas – iam dificultando ou impedindo mesmo essas passagens construindo valos, muros, cercas, e os córregos e ribeirões assorriavam-se. Vias mais curtas, melhores, mais frequentadas foram construídas, inclusive ferrovias. Mudaram-se assim os caminhos principais; invertendo-se às vezes (Resende, 1978, p. 35).

No mais recente e já mencionado artigo “Catauá”, Geraldo Guimarães coloca:

Registra-se na região de Lagoa Dourada e Entre Rios de Minas a denominação de Cataguá e suas variantes: fazenda de Catauá, Córrego dos Cataguases [...], Córrego do Cataguá, afluente direito do Rio Carandaí nas proximidades da fazenda do Mendanha e, finalmente o arraial de Catauá, no município de Lagoa Dourada. Também Santana dos Montes, antigo distrito do município de Conselheiro Lafaiete, de 1943 a 1948, teve a denominação de Catauá⁹ (Guimarães, 1987, p. 117)

No mesmo artigo, o autor se preocupa em identificar com precisão o roteiro inicial das entradas dos bandeirantes sertão adentro e, de certa forma, tanto quanto José Campos de Resende, destaca Lagoa Dourada e o povoado do Catauá e/ou Cataguá como lugares bastante importantes nesses primeiros movimentos de conquista e colonização da

⁹ Citando BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995, p. 437.

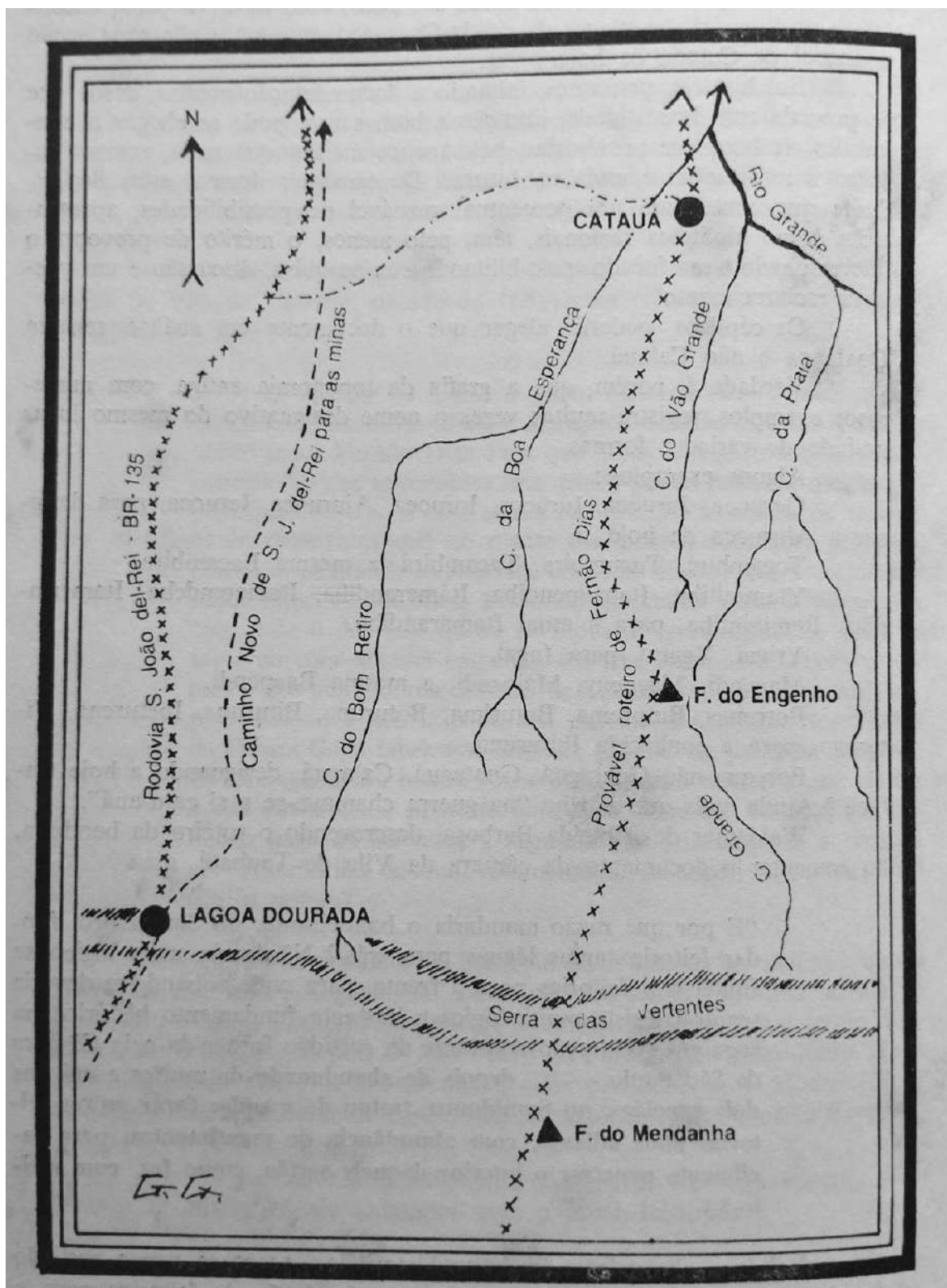
região das minas. Para tanto, cita “uma referência antiga a Cataguá”, encontrada “numa atestação da câmara da Vila de Taubaté, datada de 1681, relacionada “à bandeira de Fernão Dias Pais” (Guimarães, 1987, p. 117). Diz o documento:

Nós os oficiais da Camera desta villa de São Francisco das Chagas de Taubithe abaixo assinados certificamos em como o Governador Fernão Dias Pais que Deus tem gastou com o descobrimento das esmeraldas sete annos pouco mais ou menos nos princípios dos quais com cuidadoza delegencia tratou de reparar os encovenientes que ao diante lhe podião acontecer pella experiencia de grande esterilidade com que muitos tem perecido por todos aquelles sertões e buscando os meios mais convenientes com todo o desvello tratou de fabricar varias estancias onde se esmerou com notavel empenho em tres feitorias a saber: a primeira nos sumidouros destrito de Sabarabossu de onde ordenou por petissão e provizão **ao seu parente o Capitam Bertolomeu da Cunha Gago fabricasse tambem prantas na paragem chamada do quatagoá para bem e socorro do mesmo mister o que ele fez a sua custa the o presente tempo servindo-lhe de notaville otilidadade para os Correos**; a segunda em Tocambira e a terceira em Ytaminitiba de onde ultimamente se achou os serros... (Guimarães, 1987, p.117. Grifo do autor).¹⁰

Após a citação, Guimarães se esmera em desconstruir uma interpretação equivocada da passagem acima, além de explicar (dando exemplos) que a “grafia da toponímia antiga [...] registra muitas vezes o nome designativo do mesmo lugar grafado de várias formas”, para reafirmar sua versão:

É perfeitamente aceitável que a rota da bandeira de Fernão Dias Pais, depois de cruzar o Rio das Mortes, na região da atual São João del-Rei, rumando para o norte, em busca de São Pedro do Paraopeba, encontrasse no itinerário as plagas da citada Quatagoá, que outra não seria senão o arraial de Catauá de hoje (Guimarães, 1987, p. 119).

¹⁰ Citação retirada de: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ano XX, p. 172. (segundo o autor).



Mapa do provável roteiro da bandeira de Fernão Dias Pais passando pelo povoado do Catauá.
 Fonte: (Guimarães, In: Revista do IGH – São João del-Rei, 1987, p. 120)

O autor cita, ainda, um roteiro para as minas passando pelo Caminho Velho da Estrada Real, “descrito por Francisco Tavares de Brito, bastantes anos depois, por volta de 1730”, no qual consta um registro do “pouso de Cataguá, certamente o mesmo Catauá”:

"Caminho Velho – Passa-se em canoa o Rio das Mortes logo que se sai da Vila (de São João del-Rei) e daí se vai: a) Carandaí, (rio); b) Cataguá; c) Camapuã...". Pelo exposto pode-se concluir pela possibilidade bastante razoável de o arraial de Catauá de hoje venha a ser a mesma feitoria estabelecida por Bartolomeu da Cunha Gago, a mando de Fernão Dias Paes em cima do roteiro da bandeira com a denominação de Quatagoá (Guimarães, 1987, p. 122).

Enfim, como podemos ver até aqui, nesses primórdios da colonização, os termos Cataguases, Cataguazes, Catauá(s), Cataguá(s) ou até mesmo Quatagoá(s), além de se referirem às populações indígenas que viviam em toda a região citada, acabaram se tornaram topônimos com poucas e difíceis distinções. No caso de Lagoa Dourada, José Campos de Resende chega a explicar alguma especificidade: “[...] Caquende do Catauá (a margem direita do Ribeirão Cataguazes) e [...] Catauá propriamente dito (as margens esquerdas do referido rio) [...]” (Resende, 1978, p. 35)”. Já para Dauro Buzatti, nessa época, as generalizações toponímicas eram bastante mais comuns:

Parece-nos, pelas inúmeras citações da palavra “Cataguás” ou “Cataguazes”, que o seu uso era muito comum e popularizou-se por toda a região, identificando várias propriedades ou locais. Uma delas foi a “Fazenda dos Cataguazes”, cuja sede primitiva situava-se na margem direita do Ribeirão dos Cataguases.

Alvo de muitas suposições, conjecturas e até afirmativas radicais infundadas, a localização da “Fazenda dos Cataguazes”, inicialmente pertencente ao açoriano João de Resende Costa, merece algumas referências feitas na mesma época.

Citemos algumas referências a respeito:

>1725 – Sesmaria do Alferes Manoel Martins – Pasto entre as estradas dos Cataguases e a Lagoa Dourada.

No documento se lê:

“O Alferes Manoel Martins [...] requeria a posse de um pasto de que foi o primeiro descobridor, fechado quase todo com dous ribeirões entre as estradas dos Cataguazes e a Lagoa dourada, termo da Villa de São Jozé, da qual para a parte dos ditos Cataguazes são vertentes uns Mattos virgens que não tem possuidor [...]”

Comentário: pelo documento não há nenhuma citação relativa às construções existentes no local, simplesmente terrenos de pasto “fechado quase todo entre dois ribeirões” entre as estradas dos Cataguazes (provavelmente fazendo referência aos caminhos velho e novo [...]) e a Lagoa Dourada (seguramente referindo-se à povoação já existente desde 1711) (Buzatti, 2011, p.190-191).

No contexto desta pesquisa ainda há uma ressalva a ser feita. Mais que mera curiosidade, importa destacar que as citações aos Cataguases incorporadas a topônimos utilizados durante e após a colonização, extrapolaram os territórios originalmente ocupados por esses indígenas. O atual município de Cataguases, localizado na Zona da Mata mineira, integrando a bacia do rio Paraíba do Sul, sudeste do Estado de Minas Gerais, recebeu esse

nome por “caminhos tortuosos”... Nascido a partir de uma “primitiva povoação” que teria sido fundada em 1826 “pelo francês Guido Tomaz Marlière, Coronel-comandante das Divisões Militares do Rio Doce, Diretor – Geral dos Índios e Inspetor da Estrada de Minas aos Campos e Goitacazes”, haveria ali, naquela época, 38 residências “de brancos e várias aldeias de índios coroados, coropós e puris”. A localidade, inicialmente, receberia o “apelido” de Meia Pataca, por conta da descoberta de algum ouro no córrego das Lavras, situado em suas proximidades. Após tornar-se um “latifúndio” no qual veio a se estabelecer o Major Joaquim Vieira da Silva Pinto, o local “foi elevado à categoria de freguesia” pela Lei provincial nº 534, de 10 de outubro de 1815. Apenas em 1871, pela Lei nº 2180, de 25 de novembro, foi declarada “a criação do município, composto das Freguesias de Meia Pataca, Laranjal e Empoçado, desmembradas, respectivamente, dos municípios de Leopoldina, Santo Antônio do Muriaé e Ubá”, passando a denominar-se Cataguases, fato que “deveu-se exclusivamente a uma razão sentimental, ditada por José Vieira, filho do Major Joaquim da Silva Pinto”¹¹. De acordo com a explicação que consta na obra do memorialista lagoense José Campos de Resende, na localidade rural conhecida como “Velho Bom Retiro”, também chamado de “Bom Retiro da Barra ou da prainha, à margem direita do Ribeirão dos Cataguazes, no atual Município de Lagoa Dourada, MG [...]” (Resende, 1978, p. 24),

[...] nasceu e morou até os 13 anos de idade o coronel José Vieira de Resende Silva, cujo pai foi um dos fundadores de Cataguazes, na zona da Mata. O Coronel José Vieira de Resende Silva – também um dos fundadores de Cataguazes – nasceu a 20 de Agosto de 1825 no Bom Retiro, que era a casa dos pais de sua Mãe. Costumava ele nadar no Ribeirão dos Cataguazes, dando mais tarde êste nome ao atual Cataguazes [...] (Resende, 1978, p. 25).

No seu *Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais*, Waldemar de Almeida Barbosa também registra:

Com relação ao topônimo Cataguases, é bom salientar que os índios Cataguás nunca residiram nessa região, onde viviam os Puris, os Coroados. Foi o Cel. José Vieira de Rezende que, em lembrança à região denominada Catauá, nas vizinhanças de Lagoa Dourada, onde se localizava a fazenda do Bom Retiro, na qual nasceu e de onde seu pai se transferiu para o arraial do Meia Pataca, sugeriu o nome artificial “Cataguases” para a vila que se ia criar. Não existe qualquer outra ligação do nome da vila com os famosos Cataguás. O domínio destes era a região limítrofe de São Paulo (Barbosa, 1995, p.85).

No site oficial da Prefeitura do Município, há mais de uma versão para o significado da palavra Cataguases:

¹¹ Todas as citações deste parágrafo foram extraídas da sessão “A História de Cataguases”, presente no site oficial do Município: <<https://cataguases.mg.gov.br/o-municipio/historia/>> Acesso em: 14 jul. 2025.

O vocábulo “Cataguases” é indígena e sua tradução mais aceita é a de Diogo de Vasconcelos e Napoleão Reys, que o traduzem por “Gente Boa”, sendo sua forma original “catu-auá”. João Mendes traduz a palavra por “terra das lagoas tortas” e Nogueira Itagiba afirma que a tradução correta seria “povo que mora no país das matas”. O que é certo, no entanto, é que o vocábulo servia, originalmente, para denominar uma tribo indígena que, ao expirar o século XVII, vivia numa região e temor impunha ao branco invasor. Por isso ou por outras razões, todo o sertão aurífero foi, de começo, denominado sertão dos Catu-auá, ou como dizem os brancos, Cataguases, nome que se generalizou para todo o sertão ao norte da Mantiqueira, sem limites apontados, para o interior do continente. Esta denominação, que foi a primeira usada, de modo genérico para o território de toda a Minas Gerais, persistiu até 1721, quando se deu a nomeação do primeiro Governador do território¹².

Existe ainda uma outra explicação que associa as palavras Cataguá e Catiguá. Nesse caso, Catiguá provavelmente também deriva do Tupi-guarani, significando “lugar de mato cerrado” ou “matagal”, além de denominar, modernamente, uma espécie de árvore ou arbusto – *Trichilia catiguá*, da família das Meliáceas, de madeira avermelhada e sólida, utilizada na produção de tintas vermelhas e tanino, nativa das florestas semidecíduais das beiras de riachos do Centro-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil¹³. Reforça-se, aqui, a relação entre os indígenas Cataguases e as matas de galeria dos cerrados, onde eram seus territórios.

De qualquer modo, além das incertezas relativas ao nome “Cataguases”, que ficou registrado nas primeiras fontes documentais e na historiografia, muito provavelmente nunca saberemos a autodenominação desse povo não-tupi que, desde os primeiros contatos, tanto resistiu ao avanço dos invasores europeus pelo interior do nosso território. Aliás, conforme afirma Maria Leônia Chaves de Resende, historiadora sanjoanense especialista em História Indígena, logo no início do artigo *Minas dos Cataguases - Entradas e Bandeiras nos sertões do Eldorado*, publicado há exatos 20 anos na *Revista Varia História*:

Os trabalhos sobre a Minas dos Cataguases, prenúncio de uma história batizada sob os auspícios de populações indígenas, pouco contribuíram para o conhecimento do processo a que esses povos foram submetidos durante o século XVII. Mesmo que a presença desses indígenas tenha sido, reiteradas vezes, tema das discussões administrativas e eclesiásticas, para a historiografia mineira, eles são completos desconhecidos. Ainda que uns poucos reconheçam a participação dos índios, antecipam suas ressalvas ao reduzirem tal atuação aos primeiros contatos, sem os tomar sequer como agentes históricos na formação sócio-cultural de Minas (Resende, 2005, p.187).

¹² Fonte: <<https://cataguases.mg.gov.br/o-municipio/historia/>> Acesso em: 22 jul. 2025.

¹³ Fonte: <<https://www.colecionandofrutas.com.br/trichiliacatigua.htm#:~:text=NOME%20INDIGENA:%20CATIGU%C3%81%20vem%20do,exp%C3%B5e%20o%20arilo%20carnoso%20vermelho>> Acesso em: 22 jul. 2025.

Infelizmente, essa situação de desconhecimento em relação à etnohistória indígena mineira colonial, às populações indígenas das Minas Gerais no período da conquista, especialmente a respeito dos Cataguases, persiste até os tempos presentes. No mesmo artigo, Resende já dizia que

Uma das principais justificativas, alegadas como pretexto por parte da historiografia, foi o genocídio encetado pelas entradas e bandeiras no final do séc. XVII e início do séc. XVIII. Nessa vertente explicativa, os colonos, penetrando os sertões, avançaram indiscriminadamente sobre territórios indígenas, dizimando toda a população nativa (Resende, 2005, p.187).

Citando a hipótese de Nelson de Senna, a historiadora aponta o fio narrativo que vigorou durante muito tempo na nossa historiografia:

[...] após as entradas dos bandeirantes, ao final do século XVII, o gentio sofrera uma “guerra porfiada e constante até que foi na maior parte exterminado, emigrando outra grande porção para Goiás e Mato Grosso, enquanto que um reduzidíssimo número de tribos permaneceu nos vales mais cobertos de matas virgens e em recantos mais afastados do nosso território, fora de maior contato com a população civilizada já então existente nas Minas”. Quanto aos “índios mansos”, que formavam o grosso das bandeiras paulistas, “não se fixaram na terra de Minas”. Assim, conclui, que “sob o ponto de vista da formação da gente mineira, o índio apenas teve aquele momento histórico de penetração e conquista do solo das Minas”¹⁴. O mais significativo nessa interpretação é que, considerados exterminados pelas investidas devastadoras dos colonos, os índios não teriam participado da construção da vida mineira, sendo dela excluídos (Resende, 2005, p.187-188).

A grande maioria das pesquisas realizadas por Resende até a atualidade teve/tem como objetivo demonstrar o equívoco dessa interpretação, uma vez que, de acordo com as fontes documentais consultadas¹⁵ sobre as entradas e bandeiras, sobre o avanço da colonização em territórios indígenas, fica evidente que “boa parte da história de Minas esteve imbricada na questão indígena [...] ao longo de todo o século XVIII” e mesmo para além, entrando pelo século XIX. “Portanto, muito diferente do que se faz crer, essas campanhas não se extinguiram logo nos primeiros anos, mas perseveraram por todo o período colonial, culminando no desfecho da guerra contra os Botocudos de 1808” (Resende, 2005, p. 188).

¹⁴ Citado de: SENNA, Nelson de. *A terra mineira*. Corografia do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1926, p. 47, 49.

¹⁵ Conforme Resende: “Ver o rol de fontes sobre a História Indígena Colonial em RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios Brasília: índios coloniais na Minas Gerais Setecentista*. Campinas: UNICAMP, 2002 (tese de doutorado)”.

Resende mostra que, desde o início do século XVIII até meados do XIX, além dos combates encetados pelos bandeirantes contra os indígenas, a concessão de sesmarias também constituiu uma estratégia de extensão da fronteira colonial na região das minas, o que trouxe consequências ainda mais nefastas para as populações indígenas, sobre as quais se criou todo um imaginário repulsivo que as colocava francamente como “selvagens”, “antropófagas”, empecilhos para a civilização que se queria impor.

Não demorou para que, distorcendo a realidade, o discurso colonial passasse a tratar os índios como os invasores das terras tituladas em sesmarias, justificando, assim, todo o aparato repressivo contra as populações indígenas. Esse espírito foi fundamental para promover o processo de conquista e ocupação dos territórios, favorecendo, em Minas, a concessão de 7.991 cartas de sesmaria entre 1701 e 1836¹⁶.

Todo esse empreendimento da colonização demandava o braço forte e violento das entradas e bandeiras de repressão aos indígenas, financiadas pelos colonos, com a cobrança compulsória de “contribuições” impostas pela administração colonial. Resende aponta que uma das campanhas mais longas, de alto custo e pouco eficientes dessa empreitada foi a “entrada do Cuité”, que percorreu, em várias ocasiões, a partir de 1765, “a região ribeirinha dos rios Doce, Sacramento, Santa Rita, São Bartolomeu, Sem Peixe, do Peixe e Guarapiranga, além da freguesia da Barra”, com a finalidade de “embaraçar o curso” do “gentio silvestre de nação Botocuda que faz despovoar o descoberto do Cuité”, onde todos os anos entravam “pelas fazendas e sesmarias (...), cometendo hostilidades de mortes, destruição de gado e plantas das referidas fazendas¹⁷” (Resende 2005, p.195). Ainda de acordo com Resende, na segunda investida contra os Botocudos do Cuité, diversas localidades passaram a apoiar a empreitada: Aiuruoca, Barra, Camargos, Catas Altas, Furquim, Inficionado, Mariana, Morro de Gaspar Soares, Pitangui, Rio Pardo, São Caetano, São Sebastião, São João del-Rei, São José del-Rei, Sumidouro, Vila do Príncipe (Resende 2005, p.196), o que demonstra uma grande mobilização contra esses indígenas antes mesmo da guerra declarada pela Coroa.

Ainda que, de fato, tenha sido implementado um projeto de genocídio contra os indígenas que não se submeteram à colonização, a resistência desses povos (majoritariamente vinculados ao tronco linguístico Macro-jê, no caso de Minas Gerais), se fez de várias maneiras: pelo combate direto, pelas emboscadas realizadas contra os

¹⁶ Fonte: Apêndice I - Quadro das Entradas e bandeiras, Minas Gerais, século XVIII (RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios Brasileiros: índios coloniais na Minas Gerais Setecentista*. UNICAMP, 2002 (tese de doutorado)

¹⁷ Citação de: APM, CC1156, rolo 148, p.1-45.

invasores, pelas fugas de grandes grupos para outras regiões, mas também pela adaptação gradual à “cultura colonial” imposta com o avanço da colonização, cujas fronteiras iam se alargando e, aos poucos, ocupando antigos territórios indígenas através do estabelecimento dos primeiros núcleos urbanos. Como já dissemos, desde os anos 1990, com as novas interpretações trazidas pelos trabalhos de John Manuel Monteiro (Monteiro, 1994; Monteiro, 1999; Monteiro, 2001), a historiografia brasileira não pôde mais se furtar a renovar seu olhar sobre a documentação, constatando que os indígenas continuaram insistentemente presentes, vivos e inseridos nos espaços-tempos coloniais. Assim, de dentro das próprias vilas que foram se estabelecendo e crescendo nas Minas Gerais, emergiu a figura do “índio colonial” – sujeito histórico que passou a utilizar mecanismos próprios do regime para reafirmar sua resistência, ainda que já inserido no contexto dos núcleos de colonização.

A apropriação de territórios indígenas, por mera ocupação ou compra, especialmente os destinados aos aldeamentos, não calou seus legítimos donos. Nem com toda a opressão, os índios se intimidaram e deixaram de sustentar uma verdadeira resistência, seja pela guerra ou pela quizila judicial. Como bem colocou Regina Celestino, na condição de súditos do rei, os índios aldeados souberam se aproveitar da situação e recorrer aos seus direitos¹⁸. Na Minas Gerais setecentista, essa lógica também prevaleceu, quando índios aldeados acionaram a justiça colonial para se beneficiar (Resende, 2005, p.199).

Mais que uma busca por benefícios ou vantagens (afinal os “mundos indígenas” estavam ruindo com todas as doenças, apropriações e violências trazidas e praticadas pelos conquistadores), as fontes documentais mostram que os “índios coloniais” continuaram resistindo, na verdade, se defendendo, ao “jogar o jogo” no campo do colonizador europeu, demandando justiça através do próprio sistema legal imposto a todos pela Coroa portuguesa. Esse constituiu um novo foco, que orientou o trabalho de diversos pesquisadores da História Indígena colonial que, conforme Carlos Henrique Cruz, perceberam os processos de mudança e a “formação de novas identidades étnicas” entre os indígenas após a colonização.

Os estudos apresentaram diferentes exemplos de apropriação dos espaços e das leis coloniais, afirmando que os indígenas também usaram de expedientes que podem ser denominados de “resistência adaptativa” (STERN, 1987)¹⁹, por meio dos quais encontraram formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam, tomando parte nos projetos

¹⁸ Referência a: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: Novos súditos cristãos do Império Português*. 2001. Tese (Doutorado). Campinas, UNICAMP, 2001, p. 63, 246, 247.

¹⁹ Referência a: STERN, Steve J. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

coloniais, convivendo e negociando com os estrangeiros e incorporando novas tecnologias (ALMEIDA, 2010. RESENDE 2005. LOPES, 2005 CARVALHO JÚNIOR, 2005. GARCIA, 2009)²⁰ (Cruz, In.: Resende, 2020, p.64).

Porém, além da permanência de indígenas inseridos nas estruturas mais urbanas das vilas e cidades coloniais, alguns grupos de remanescentes indígenas também sobreviveram nas zonas que mantiveram uma configuração rural, sobre as quais incidiam, desde os primeiros movimentos de colonização do século XVI, outras formas de apropriações: capitanias, sesmarias, latifúndios, fazendas, “ranchos”... que iam se instalando em antigos territórios indígenas. Conforme ficou documentado nos arquivos históricos, o século XVIII constituiu o período em que se concedeu o maior número de sesmarias na região das Minas, estabelecendo um sistema de ocupação de terras que demandava a abertura de picadas, melhoramento de caminhos indígenas já existentes, expulsão desses mesmos indígenas das terras originalmente ocupadas por eles (integradas aos seus sistemas culturais e de sobrevivência material), e o estabelecimento de núcleos ou pontos fixos de moradia que possibilitassem aos colonos permanecer naquelas zonas de fronteiras entre “a civilização” e o “sertão”. Partindo desse fato, Núbia Braga Ribeiro propõe:

Enfocar os conflitos nas disputas de terra é entender os traços que marcaram e constituíram também a história fundiária do Brasil, além do alicerce da história indígena [...].

A política e a legislação foram passos determinantes nos rumos dados à história indígena e agrária a partir dos anos de 1730 [...], principalmente nas Minas, por causa da mineração, era impossível ocupar a terras sem pensar no gentio. Daí a importância da legislação, tanto a de sesmarias, que norteou a política de ocupação de terras para o cultivo e criação de animais, quanto a das datas minerais para extração de ouro (Ribeiro, 2022, p.26).

Ainda segundo a historiadora, a documentação existente “desmonta a afirmativa difundida de que não é possível tratar da história indígena por não ter registros escritos” (Ribeiro, 2022, p.28), uma vez que, através dela, podemos identificar

²⁰ Referências a: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas dos Cataguases: Entradas e Bandeiras nos sertões do Eldorado. *Varia História*. v.33. Belo Horizonte, 2005, p. 186-202. LOPES, Fátima Martins. Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005. GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. Além das obras mencionadas por Carlos H. Cruz na citação, ver também outros trabalhos de Elisa Frühauf Garcia (GARCIA, 2011), Maria Leônia Chaves de Resende (RESENDE, 2003; RESENDE, 2004; RESENDE, 2007; RESENDE, 2008; RESENDE, 2013; RESENDE, 2019; RESENDE, 2020) e Maria Regina Celestino de Almeida (ALMEIDA 2011; ALMEIDA, 2013; ALMEIDA, 2015), listados na bibliografia de referência desta tese.

“componentes formadores da política de colonização e civilização”, bem como as “transformações na sociedade no tocante a ocupação do espaço” a partir das relações estabelecidas e documentadas entre “Estado-igreja, autoridades portuguesas, clérigos, sertanistas, colonos e indígenas, repercutindo na disputa do domínio de terras, da invenção dos aldeamentos, da conversão, da guerra e fé [...]”, tornando possível “recuperar junto à história de terras a história social dos indígenas que no passado colonial contestaram a perda das terras onde viviam, além das imposições culturais sofridas”, uma vez que a “[...] guerra movida pelos indígenas, além de ser pela terra, o ambiente deles, foi ainda pela manutenção dos seus modos de vida” (Ribeiro, 2022, p. 27).

Dentre os vários povos que viveram nas Minas, consideradas suas especificidades, [...] os Cataguases, Caiapós, Maxacalis, Puris, Botocudos (denominação derivada do português) se assemelham na percepção que possuem da terra como integrante de suas cosmovisões que auferem sentido à organização da vida. Portanto, cultura e terra não estão dissociadas do modo de vida indígena para melhor análise da questão. A discussão sobre cultura é necessária para se compreender o objeto de estudo, mas sem deixar para segundo plano as relações de poder nas regiões de fronteiras e de sertões onde os conflitos são mais concentrados envolvendo diretamente os povos indígenas. A conquista do território, em específico das áreas de sertão, culminou com a luta pela terra, virou uma arena de conflitos estabelecidos com indígenas para a obtenção das riquezas, do lucro e da sobrevivência. São traços que constituem elemento decisivo na história das resistências desses povos e do entendimento das relações complexas na colônia.

A terra e a cultura, como se observa, não são aspectos apartados do modo de vida indígena, isto é, de suas danças, rituais, mitos, sobrevivência e das noções de tempo/espaço. Assim como o colonizador vindo da cultura européia pensou as formas de povoar a colônia e se lançou a conquista a partir dos referenciais da sua cultura, inclusive ela forneceu os subsídios definidores da política indigenista (Ribeiro, 2022, p. 25-26).

Assim, a permanência insistente, verdadeiramente “heroica”, desses “indígenas rurais”, vinculados por laços culturais ancestrais aos seus territórios, está evidenciada em grande parte da documentação produzida ao longo do período colonial, forçando a Coroa portuguesa a lidar com essa realidade e, ao mesmo tempo, tentar atender às diferentes demandas de grupos distintos de agentes da colonização, através da promulgação de uma série de normas que se tornaram políticas indigenistas oficiais vacilantes, oportunistas, manipulativas, entre a concessão de direitos e o estabelecimento de deveres que esses indígenas deveriam atender.

Missionários, colonos e autoridades políticas divergiram constantemente sobre o modo de exploração dos nativos americanos (PERRONE-MOISES, 1992)²¹.

²¹ Referência a: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Outro ponto polêmico foi o direito à terra. No Alvará de 1596, seguido pelos decretos de 1609 e 1611, os “gentios” foram reconhecidos como “senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas”. Era reconhecido o direito dos indígenas – que aceitavam a vassalagem portuguesa e o cristianismo – aos territórios instituídos para os seus aldeamentos. Já os grupos classificados rebeldes ou inimigos, não poderiam recorrer às garantias previstas (Cruz, In.: Resende, 2020, p.81).

Os índios aldeados eram considerados vassalos livres, não sujeitos à escravidão. Entretanto, ocupavam um lugar específico no quadro hierárquico de uma sociedade de Antigo Regime: eram inferiores aos colonos brancos (SPALDING, 1974)²². Desse modo, estavam sujeitos a certos deveres, entre eles, a realização de serviços obrigatórios. Segundo a prática do “repartimento”, um número determinado de indivíduos deveria trabalhar durante um certo tempo nas fazendas de particulares ou obras do governo colonial e, ao fim da jornada, receber uma compensação fixada pelas autoridades.

A obrigação criava uma série de impasses. Entre eles, foi comum os colonos não respeitarem o tempo delimitado para o uso da força dos indígenas, mantendo-os numa condição próxima à escravidão. Os pagamentos previstos foram, muitas vezes, ignorados ou reduzidos segundo o critério dos contratantes, que queriam se servir dos indígenas em troca de bebidas alcoólicas ou de objetos de pouco valor de mercado. Os missionários ainda denunciaram os colonos pelo descaso na evangelização e correção moral dos indivíduos repartidos, especialmente com as mulheres que desempenhavam serviços em suas casas, como amas de leite, fiadeiras e farinheiras. Segundo os padres, muitas índias eram tratadas “licenciosamente” pelos colonos, não sendo incomum algumas retornarem grávidas aos aldeamentos para criar os filhos mestiços (CRUZ, 2018)²³. De toda forma, os colonos usavam de diferentes artifícios para burlar as leis e escravizar os nativos, especialmente manipulando as formas de identificação dos indivíduos forçados ao trabalho, também instrumentalizando os registros de mestiçagem (RESENDE, 2003)²⁴ (Cruz, In.: Resende, 2020, p.83).

Diversas “categorias históricas” que aparecem nos documentos e na nossa historiografia, tais como “mestiços”, “bastardos”, “mamelucos”, “caboclos”, “homens livres de cor”, “pardos” entre outras, indicativas da formação de uma sociedade colonial de origens etnicamente diversas, mas que, porém, mascararam a presença inegável do “elemento indígena” na base dessa sociedade, nasceram, primeiramente, desse movimento de incorporação forçada dos indígenas ao “aparelho” colonizatório e às populações coloniais (de origem europeia e, posteriormente, africana), ambos em constante expansão, tanto nas zonas urbanas, quanto mais nas áreas rurais que foram se constituindo no contraste entre seus diferentes modos e meios de organização, durante o período colonial. Enfim, recapitulando e sintetizando esse processo, Mônica Ribeiro de Oliveira diz:

²² Referência a: SPALDING, Karen. De índio a campesino. *Cambios en La estructura social Del Perú colonial*. Lima, IEP, 1974 (mimeog.).

²³ Referência a: CRUZ, Carlos Henrique A. *Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas "religiosas" nas fronteiras coloniais (1680-1761)*. Tese (Doutorado). Instituto de História, Universidade Federal Fluminense - UFF, 2018.

²⁴ Referência a: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP: 2003.

Esse grande fluxo populacional para a região central da capitania [de Minas Gerais] mudou definitivamente a paisagem dos sertões mineiros, antes habitados por gentios e cortados por vias íngremes, trilhadas por aventureiros. A presença indígena na região das Minas sofreu um quadro de acomodação da fronteira originado da destruição e da assimilação das sociedades indígenas, tal como relata Renato Pinto Venâncio²⁵. Em uma cuidadosa investigação, o autor analisou como as populações indígenas foram afetadas pelo desenvolvimento das atividades econômicas do litoral e pela expansão das fazendas de gado. Dessa forma, o norte mineiro foi ocupado mobilizando habitantes da Bahia, do Espírito Santo e paulistas, e um segundo eixo de penetração, mais tardio, que partia especialmente de São Paulo, levaria à fundação das vilas e arraiais, como Taubaté, Guaratinguetá e Jacareí. Dessas regiões, posteriormente, é que se irradiaram expedições à serra da Mantiqueira. Foi através desse fundamental eixo de penetração, em fins do século XVII, que a existência de lavras de ouro foi descoberta e o movimento de captura de índios e retorno a São Paulo foi transformado em colonização efetiva do território.

Processou-se um importante florescimento urbano, caracterizado inicialmente pela construção de capelas, vendas, tabernas e moradias irregulares, em um movimento anterior ao da chegada do Estado, capaz de ordenar, atribuir funções e estabelecer autoridade. Nesse contexto foi fundado o arraial do Carmo (Mariana) em 1711 e também Vila Rica e São João del Rei. No entorno da principal região aurífera desenvolveram-se atividades econômicas de caráter essencialmente rural, com diferentes conexões com o mercado, baixa concentração populacional, poucos e esparsos núcleos urbanos estrategicamente localizados. Muitos desses núcleos, fundados como reflexos da região mais dinâmica da extração, nasceram em função da descoberta das lavras auríferas e logo perderam sua vocação mineradora, pelo fato de as lavras serem pouco profundas, acabando por assumir, posteriormente, uma função de reserva agrícola de apoio aos centros urbanos mais florescentes (Oliveira, In: Almeida e Oliveira, 2009, p.215-216).

Nos parece que este foi precisamente o caso de Lagoa Dourada, ao identificarmos as características e condições locais ainda observáveis especialmente nos seus povoados e distritos rurais, como o Catauá (Caquende), o Cataguá e outros. Desde a época colonial até os dias de hoje, esses distritos fornecem gêneros agrícolas para o núcleo urbano do Município que, apesar de apresentar um grau de desenvolvimento considerável, também mantém, como um todo, certa dependência (comercial e estrutural, principalmente nas áreas da saúde e educação) em relação a centros maiores da região do Campo das Vertentes, como São João del-Rei ou mesmo evidenciada na busca de certos recursos em Belo Horizonte e outras capitais do Sudeste.

Conforme já falamos, a cidade de Lagoa Dourada surgiu da descoberta de ouro em territórios ocupados originalmente pelos “índios” Cataguases e, além da permanência em relação às atividades produtivas agropastoris desde a colonização (ou mesmo antes, considerando o manejo indígena de toda a área e região), as populações lagoenses, principalmente dos seus distritos rurais, se constituíram, primordialmente, a partir de

²⁵ Referência a VENÂNCIO, Renato Pinto. Antes de Minas: fronteiras coloniais e populações indígenas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais — as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. v. 1, p. 85-102.

descendentes dos Cataguases que resistiram e permaneceram ali. Apesar da negativa de uma parcela da população atual, os próprios autores-pesquisadores lagoenses apontam para essa “verdade histórica”, como podemos ver na seguinte passagem do livro do memorialista José Campos de Resende: “Francisco Andrade de Souza – o ‘Chico Peão’ – do Caquende do Catauá, avô de Josué Joaquim de Souza era descendente direto dos índios Cataguazes” (Resende, 1978, p. 38)... Ou no trecho a seguir, transcrito do artigo escrito pelas professoras das escolas municipais de Lagoa Dourada:

Os atuais habitantes possuem traços físicos, como cor da pele, cabelo, formato dos olhos e rosto, que remontam às características de sua ascendência indígena [...] ²⁶.

O povoado de Catauá conta com aproximadamente 180 famílias, a maioria sobrevive com o trabalho dos homens em fazendas próximas à localidade e exercendo a atividade de agricultura de subsistência, enquanto as mulheres se dedicam ao lar e aos filhos. Em busca de melhores condições de vida, vários moradores deixam a comunidade para cidades maiores, como São Paulo e Belo Horizonte (Buzattiet al. In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 22-23).

Porém a configuração étnica dos atuais moradores dos distritos de Lagoa Dourada não se restringe a descendentes dos indígenas Cataguases. É resultante da fusão destes com indivíduos “brancos” livres (colonos) e, talvez de maneira mais recorrente, com populações de origem africana trazidas para a região como mão-obra para trabalho escravo durante o período colonial ²⁷. Uma parcela desses últimos permaneceu nas fazendas estabelecidas nessas áreas mesmo após a abolição da escravidão, enquanto outros grupos de negros escaparam das violências sofridas nas propriedades rurais e se aquilombaram em locais de difícil acesso nas vizinhanças, dando início a um processo de “confluência” com os remanescentes dos Cataguases que ainda estariam por ali, gerando, assim, uma renitente população afro-indígena rural local que, só ao longo de muitos ciclos de violências vivenciadas por séculos é que vem sendo incorporadas aos processos e projetos da colonialidade. Ainda assim, é perceptível que ali pulsam semestres de resistência, conforme nos ensina o pensador quilombola piauiense Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo:

O nosso povo foi trazido de África para cá. Diferentemente dos nossos amigos indígenas, que foram atacados no seu território podendo falar suas línguas, podendo ainda cultivar suas sementes, podendo ainda dialogar com seu ambiente. Nós fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. Por isso nós precisávamos e precisamos – e temos

²⁶ No artigo há diversas fotografias no intuito de comprovar a afirmativa das autoras, porém não as reproduzimos aqui pelo fato de não termos autorização das pessoas retratadas.

²⁷ Mais informações sobre a população do povoado do Catauá, distrito de Lagoa Dourada, podem ser acessadas no documentário “Viagem ao País dos Cataguá”, de José Renato de Castro César, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-EOc1R9QqAA>> Acesso em: 10 mar. 2025.

conseguido – ser muito generosos. Mesmo tendo sido trazidos para o território dos indígenas, nós não disputamos o território com eles. Nós disputamos com os colonialistas o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas precisamos fazer isso. Senão, onde vamos viver?

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos comportamentos, pelos nossos modos, a gente se entendeu. Isso aconteceu durante todo o período histórico colonialista e ainda acontece. (Bispo dos Santos, In: Carnevalli et al., 2023, p.10).

Tanto os quilombolas quanto os indígenas do Brasil só passaram a ser sujeitos de direito na Constituição de 1988. Até essa Constituição, ser quilombola era ser criminoso e ser indígena era ser selvagem. A Constituição de 1988 disse que nós temos direito a regularizar as nossas terras pela escrita – o que é uma agressão, porque pela escrita nós passaríamos a ser proprietários da terra. Mas os nossos mais velhos nos ensinaram a lidar com essa agressão.

Eu tive um tio chamado Antônio Máximo, que era o operador de uma grande arte de defesa chamada Jucá. Ele me ensinou que em alguns momentos precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa, para não transformarmos a nossa defesa em arma. Porque, se transformarmos a nossa defesa em arma, nós só vamos saber atacar. E quem só sabe atacar perde.

Se as cidades, com todas as suas armas, não vivem em paz, e nós da comunidade vivemos em paz sem as armas, logo está comprovado que não são as armas que resolvem os problemas. Por isso meu tio Antônio dizia para transformarmos as armas em defesa. Mãe Joana, também uma das minhas grandes mestras, dizia que a vasilha de dar é a mesma de receber. Logo, se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver. E essa disputa não tem fim.

Assim, discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas – ou não – não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse momento nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos (Bispo dos Santos, In: Carnevalli et al., 2023, p.14-15).

Em outra passagem do seu último livro publicado em vida, Bispo reafirma:

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter! (Bispo dos Santos, 2023, p.45).

Nêgo Bispo propõem, então, uma inversão (ou seria uma reversão – correção de foco mais coerente com a realidade histórica?) do olhar usualmente direcionado às estruturas urbanas que cresceram sobre antigas aldeias-quilombos:

As cidades estão nos quilombos. Belo Horizonte é que está no Quilombo Souza, no Quilombo Manzo ou no Quilombo de Luízes, por exemplo. Não são os quilombos que estão em Belo Horizonte. Nos quilombos onde está Minas Gerais estão as mais importantes expressões contracoloniais compostas por nosso

povo afroconfluente. Ali muito se preservou dos modos quilombolas e seus saberes orgânicos. Dos nossos modos de ver, de fazer, de sentir e viver [...]. Nos quilombos onde está Minas Gerais, vemos que muitas comidas ainda são preservadas e os órgãos de defesa sanitária não tiveram força para destruí-las. Há uma estrutura mais ampla, sobretudo por conta das festas. Toda prática alimentar que se conecta com as festas se torna mais forte. Quando os modos alimentares se desconectam e se deslocam das festas, eles se enfraquecem. O congado é uma defesa contra os colonialistas e tem a grandeza de manter todo um aparato, uma culinária, uma apreciação, uma degustação de comida que faz parte da festa. Sem aquela comida, a festa não pode existir – a festa preserva a comida e a comida preserva a festa. Assim acontece nos terreiros e em vários outros festejos. No caso do Piauí, os batuques e as comidas feitas nos batuques foram mantidos: as nossas festas são instrumento de defesa das nossas práticas alimentares, pois a festa é mais forte do que a Lei, o Estado não consegue quebrar os modos de vida quando eles estão envolvidos nas festas (Bispo dos Santos, 2023, p.45).

Pensando a partir de Bispo, temos a obrigação de reafirmar que Lagoa Dourada é que está nas aldeias dos Cataguases e nos territórios quilombolas constituídos pelas “confluências” de indígenas e afrodescendentes ocorridas ali. Esse fato aparece implícito não são apenas no fenótipo das populações que atualmente vivem nos seus distritos, nas suas festas, culinária e demais manifestações culturais, mas é comprovado materialmente pela coexistência de vestígios de cerâmicas de origem indígena (fragmentos ou peças inteiras feitas com técnicas atribuídas à Tradição Aratu-Sapucaí, junto de ferramentas de pedra polida) e afrobrasileira colonial (“cachimbos de escravos” produzidos por moldagem e vasilhas muito semelhantes a cerâmicas quilombolas de outras regiões do país) nos mesmos níveis de deposição dos mesmos sítios arqueológicos que identificamos, conforme narramos no capítulo anterior desta tese.

E, embora menções acerca da existência local dos Cataguases tenham praticamente se apagado na tradição oral de São João del-Rei, nos distritos do Município que cresceram no entorno da Serra do Lenheiro a situação é muitíssimo parecida à de Lagoa Dourada, ou seja, predomina uma população rural com fenótipo “mestiço” e afro, pelo fato de terem um parentesco mais próximo e recente com grupos quilombolas que viveram nessas áreas, antes ocupadas pelos indígenas, cujos vestígios em cerâmica e lítico polido que encontramos nos mesmos ambientes juntamente com cerâmicas quilombolas, remetem aos mesmos Cataguases que “imprimiram” sua resistência nos topônimos dos distritos de Lagoa Dourada e na “História Antiga de Minas Gerais” como um todo.

As origens das famílias de “caboclos” ou “roceiros”, que têm uma relação de ancestralidade com os indígenas e quilombolas, tanto dos distritos de Lagoa Dourada como nos de São João del-Rei mereciam uma pesquisa histórica tão aprofundada quanto aquelas que vem sendo realizadas pelas historiadoras Mônica Ribeiro de Oliveira, no que tange à

população livre “de cor”, à história de famílias e sociedades agrárias no contexto colonial, especialmente os resultados do seu projeto de pesquisa *Pobres do Ouro: trajetórias de indivíduos e famílias não brancas na América Portuguesa*, que inclui a investigação sobre “o grau de participação do índio nesta sociedade marcada pela presença de distintas hierarquias e diferentes gradações de cor”; e Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro, principalmente a mais recente “versão” do seu projeto de pesquisa *Passados Presentes*, focada nos patrimônios e memórias negras e afro-indígenas em Minas Gerais, mas também as abordagens sobre História Oral e História do Tempo Presente sob sua ótica, do contexto escravagista do período colonial às “permanências” no presente.

Na região de São João del-Rei, a pesquisa de Mestrado da historiadora Kátia Maria de Sousa, intitulada *Jaguara e Palmital: formação e transmissão do patrimônio rural às comunidades remanescentes quilombolas na Comarca do Rio das Mortes* (2020)²⁸, realizada nessas duas comunidades hoje pertencentes ao Município de Nazareno, abre e aponta caminhos bastante promissores. Porém, especificamente sobre os povoados de São João del-Rei e Lagoa Dourada, há ainda muito a pesquisar. E a cerâmica é um dos “documentos” encontrados nesses lugares, que poderia colaborar com seus estudos, uma vez que guarda memórias ancestrais que podem ser “lidas” e transformadas em texto historiográfico, assim como fez, por exemplo, Conceição Evaristo, no campo da escrita literária, em *Ponciá Vicêncio* (2017), livro no qual a autora reconstrói uma história fragmentada em torno da personagem Ponciá, cuja família, oriunda de uma antiga fazenda escravocrata, mantém seus vínculos através “do barro”, da cerâmica.

Porém, não pretendo, por ora, avançar “história adentro” em direção aos períodos mais recentes, povoados por populações afroindígenas, seja pela via literária ou historiográfica, já que minhas intenções aqui são outras... Neste momento me dou por satisfeito por ter chegado a um conjunto de hipóteses sobre as questões – Onde foram parar os Cataguases ceramistas que, antes e na época da colonização, viviam nos amplos territórios hoje cortados pelo Caminho Velho da Estrada Real? Que fim tiveram?

Sobre essas interrogativas, Núbia Braga Ribeiro apresenta a seguinte hipótese:

Os gentios Cataguás, no qual se baseia a origem do primeiro nome de Minas, foram perseguidos e exterminados em 1675 por Lourenço Castanho Tacques, o pai (o velho). Antes do confronto os Cataguás ou Catauás, temidos por serem belicosos e ferozes, além de dominarem a parte sul das Minas limítrofe com São Paulo, espalharam-se por todo vale do Rio Grande. Com as constantes

²⁸ Disponível em: < <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/DissertacaoKatiaSousa.pdf> > Acesso em: 15 mar. 2026.

expedições no território foram forçados a migrarem para o centro e o extremo oeste de Minas [...].

Conforme Nelson de Senna, entre os diversos grupos indígenas nas Minas alguns foram exterminados e outros migraram para Goiás e Mato Grosso. Os que permaneceram no território foram reduzidos nos aldeamentos e catequisados [...] (Ribeiro, 2022, p. 59).

No nosso entendimento, se ficarmos restritos apenas à leitura da documentação escrita no período colonial e nos basearmos no que diz a historiografia tradicional produzida unicamente a partir dessas fontes documentais, podemos ser induzidos ao erro.

De acordo com o confronto entre a documentação histórica, os vestígios arqueológicos, as pesquisas e as obras citadas aqui, essa resposta é diversa. Eis a nossa versão: Uma parcela muito numerosa dessa população de fato morreu na época dos primeiros contatos devido ao alastramento de epidemias causadas principalmente por vírus que chegaram aqui nos corpos dos colonizadores europeus; também por conta dos muitos combates diretos ocorridos entre os indígenas, os bandeirantes e os colonos; por causa das violências de toda ordem impingidas diretamente aos indígenas e, indiretamente, à sua cultura e em consequência dos processos de expulsão e apropriação colonial dos seus territórios. Outra parte migrou para outras áreas, principalmente em direção aos cerrados abertos – os Gerais – a Oeste e Norte das Minas. Muitos indivíduos indígenas foram assimilados ou se integraram aos núcleos urbanos e às sociedades coloniais que floresceram nas vilas e cidades da primitiva Minas Gerais. E outros grupos ainda resistiram bravamente a sair dos seus territórios ancestrais, tentando manter seus vínculos com a terra e sua cultura, gerando, ao longo do tempo, uma população “cabocla” nesses locais, fruto da mestiçagem com afrodescendentes e “brancos roceiros”, passando todos conviver nas zonas rurais, trabalhando juntos em atividades agropastoris, cujos descendentes (embora muitas vezes ocultem, não reconheçam ou não conheçam mesmo suas próprias origens) ainda estão vivos!

Diante dessas “hipóteses para o fim” dos Cataguases que, para nós, não se concluiu de fato (pois pulsa latente tanto na cerâmica, quanto nos descendentes que deixaram), volto ao que mais me interessa, tomando emprestada uma famosa frase do poeta matogrossense Manoel de Barros para expressar minhas escolhas no contexto desta pesquisa: “Tenho em mim um sentimento de aldeia e dos primórdios. Eu não caminho para o fim, eu caminho para as origens [...]”²⁹. Ou seja, os primórdios me interessam muito mais

²⁹ Manoel de Barros, em *Meu quintal é maior do que o mundo* [Antologia]. São Paulo: Alfaguara Brasil, 2015, p.15.

que os finalmentes. Caminhemos, então, em direção às possíveis e/ou prováveis origens dos Cataguases...

Retomando narrativas históricas, no capítulo “Esboço da Pré-história” do *Dossiê Serra do Lenheiro*, consta o seguinte:

A área do médio Rio das Mortes, onde está situada São João del-Rei era habitada por índios cataguá e puri. Há quem fale também da tribo irabussu, pelos lados da Casa da Pedra. Estes são apenas os nomes citados pelos cronistas. Certamente, haviam outras etnias e mesmo não sabemos seus nomes originais.

Os cataguás eram os mais bravios, da vasta etnia cariri, descendentes da longínqua tribo dos tremembés (ou teremembés), que vindos em migração do Ceará, habitantes que eram do Vale do Jaguaribe, dividiram-se em duas grandes hordas: uma subiu o Rio São Francisco até as cabeceiras, a outra, desceu o Rio Parnaíba até a foz (Passarelli *et. al.*, 2023, p.50).

Com base em Diogo de Vasconcelos, os autores do *Dossiê* reafirmam a narrativa de que, a partir do sul da atual Minas Gerais, mais precisamente da barra do Rio Sapucaí, os Cataguases teriam expandido seus domínios até o Rio das Mortes³⁰. Citando Nelson de Senna³¹, apontam: “Cataguás – Nome de belicosa nação selvagem com que primeiro se enfrentaram os Paulistas, ao descobrirem o território das Minas, desde o Sul ao Centro e Oéste, na vasta bacia fluvial do Rio Grande [...]” (apud Passarelli *et. al.*, 2023, p.51). E, com Geraldo Guimarães³², dizem que “tais índios guerreiros foram um empecilho à livre entrada do dominador branco nessa região. Batalhas teriam ocorrido nas margens do nosso Rio das Mortes” (Passarelli, *et. al.*, 2023, p. 51), recorrendo também a outros autores para reafirmar a mesma ideia do conflito no encontro entre bandeirantes e Cataguases na região do Rio das Mortes, conforme podemos ver na seguinte passagem:

Testemunha Bernardo Xavier Pinto e Souza em uma memória escrita nos meados do século XIX, intitulada “Vila de São João del-Rei - Cabeça da Comarca do Rio das Mortes”: “Descobrimo Tomé Portes del-Rei, taubateano essas minas maravilhosas, não só pela abundância de faisqueiras ricas, mas pela facilidade com que se extraía o ouro; procedeu daí, que os indígenas do país opondo-se à bandeira dos novos povoadores paulistas, defendendo-lhes os trabalhos de mineração, se armaram contra eles; por cujo fato sofreram uns e outros os efeitos de uma batalha renhida”³³. Aureliano Pereira Corrêa Pimentel, na [obra] “Município de São João del-Rei”, de 1905, corrobora esta afirmação: “Os indígenas ribeirinhos do Rio das Mortes logo se opuseram aos paulistas, e

³⁰ Referência a: VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999, p. 105-106.

³¹ Referência a: SENNA, Nelson de. Chorographia Mineira: município de S. João d’El-Rey. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, v. 1-2, ano 10, 1905, p.11 (de acordo com PASSARELLI, *et. al.*, 2023, p.51).

³² Referência a: GUIMARÃES, Geraldo. Catauá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*. V.5. São João del-Rei/Juiz de Fora: Esdeva, 1987.

³³ In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*, ano 13, p. 588 (de acordo com PASSARELLI, *et. al.*, 2023, p.51).

com eles travaram pelejas”³⁴ (Guimarães, 1988³⁵, apud Passarelli *et. al.*, 2023, p.51).

O *Dossiê Serra do Lenheiro* também traz informações sobre a complexa ancestralidade dos Puri³⁶, continuamente debatida até hoje nas pesquisas acadêmicas e em outros espaços de discussão, certamente relacionada à “história dos Cataguases” que, por si só, já representa um “problema” ou um desafio suficientemente considerável. No contexto desta pesquisa, conforme já falamos reiteradamente, muito para além (ou para atrás no tempo) em relação aos poucos documentos históricos e trabalhos historiográficos já realizados acerca desse tema, podemos buscar informações sobre as origens dos Cataguases diretamente, em primeira mão, nas fontes arqueológicas e, a partir daí, formular hipóteses. Nas palavras de Kaká Werá Jecupé:

Até um passado recente, para se aprender a história de um período cultural empregava-se normalmente a averiguação de documentos escritos; contudo, a arqueologia é uma maneira de descobrir e reconhecer o passado através de objetos produzidos pelo homem, vestígios de suas casas, restos de alimentos, instrumentos de trabalho, armas, enfeites e pinturas. A esses objetos os arqueólogos chamam “cultura material”.

A arqueologia tem como meta compreender a estrutura, o funcionamento e os processos de mudança das sociedades do passado a partir dos restos materiais produzidos, utilizados e descartados pelos indivíduos que compunham essas sociedades. A cultura material é o objeto de estudo da arqueologia. Os vestígios arqueológicos constituem documentos para o estudo da história social e material indígena.

Através da arqueologia podemos dar uma idéia de tempo para um povo que não contava o tempo. E pela medida desse tempo verificarmos diversas passagens dos antepassados dessa terra.

[...]

A tarefa principal do arqueólogo é fazer os objetos falarem, dizerem de si mesmos e dos homens que os fabricavam. E, através da arqueologia, é possível saber como se deu o desenvolvimento da tecnologia, os modos de adaptação da natureza, o aproveitamento dos recursos naturais, o desenvolvimento da arte, a dispersão de grupos, os contatos entre culturas diferentes. E isso acontece através da pesquisa em sítios arqueológicos (Jecupé, 1998, p.30).

“A arqueologia é a história contada pela própria terra, na forma de fragmentos, pedaços de um imenso quebra-cabeça, que aos poucos a humanidade vai recompondo” (Jecupé, 1998, p.31)... Então, de acordo com os fragmentos de cerâmicas e demais vestígios arqueológicos que analisamos brevemente, encontrados nos sítios descobertos e mapeados por nós, hoje pertencentes aos territórios dos Municípios de Lagoa Dourada, Prados, Tiradentes e São João del-Rei, localizados na região do Campo das Vertentes, antiga Comarca do Rio das Mortes, cortada pelo Caminho Velho da estrada Real, podemos

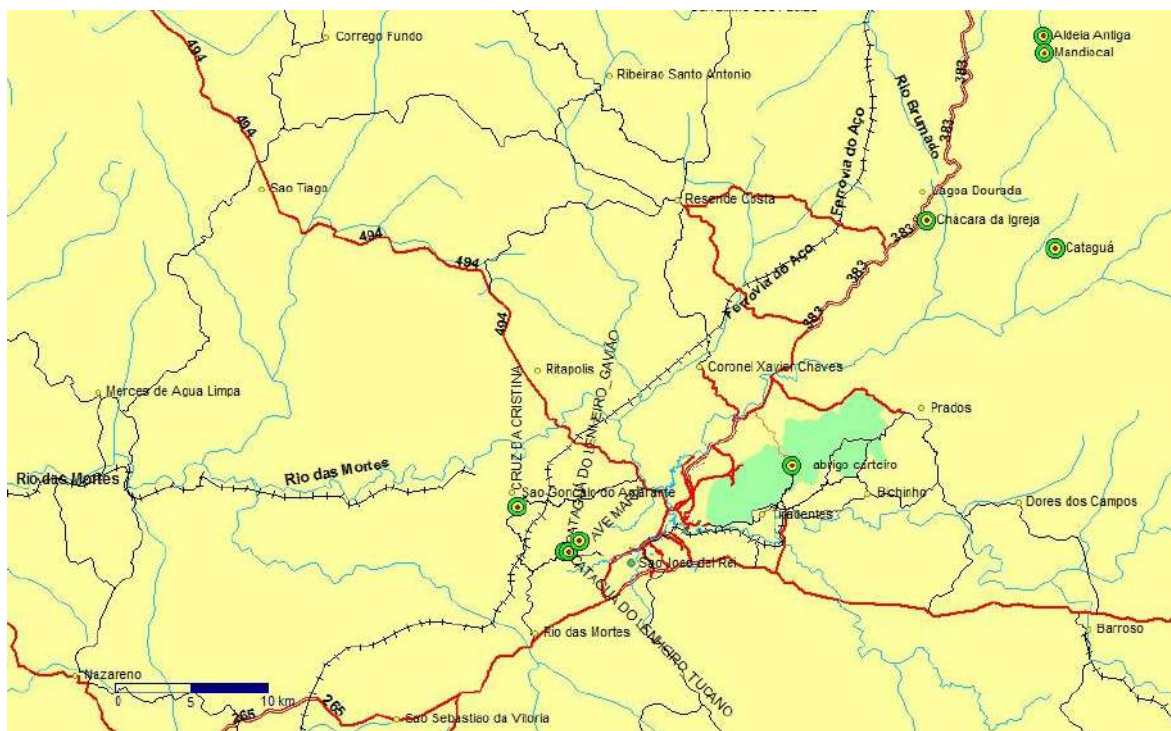
³⁴ In: Revista do Arquivo Público Mineiro, ano 10, f. 1 e 2, p.7 (conforme PASSARELLI, *et. al.*, 2023, p.51).

³⁵ Referência a: GUIMARÃES, Geraldo. A Bacia do Rio das Mortes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*. n.6, 1988. (conforme PASSARELLI, *et. al.*, 2023, p.387).

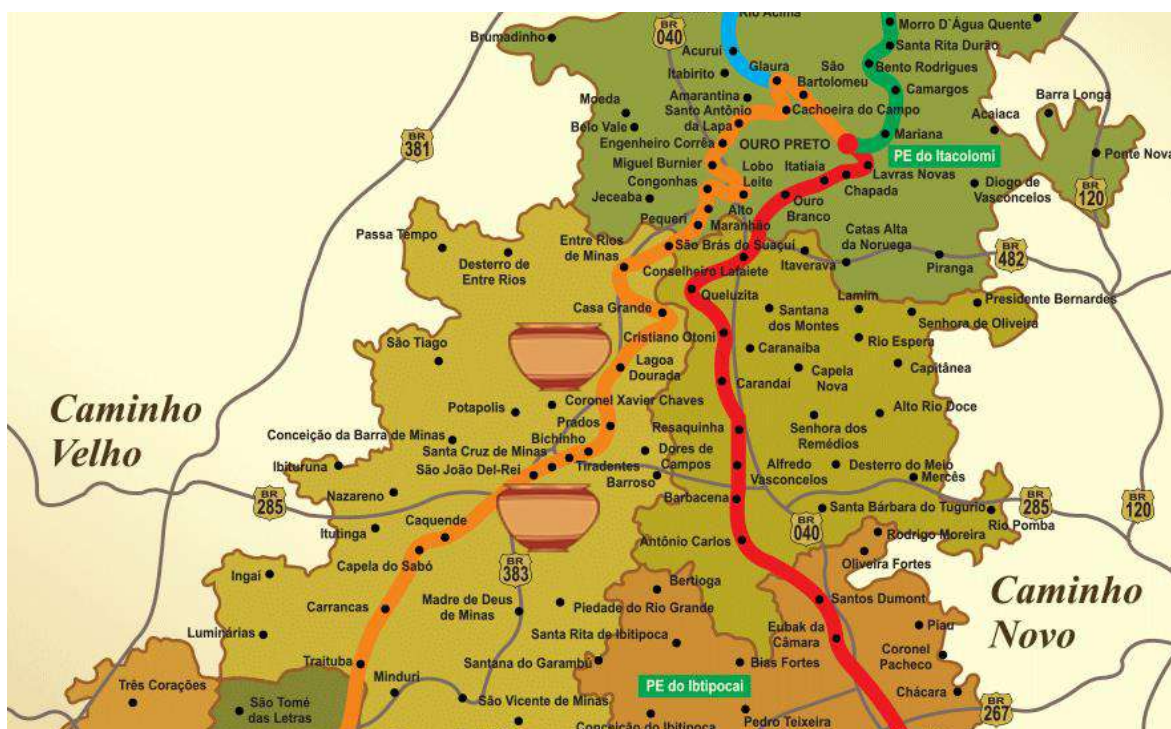
³⁶ Ver PASSARELLI *et. al.* 2023, p. 51.

dizer que toda essa região, primordialmente chamada de “Minas dos Cataguases”, foi habitada por grupos de caçadores-coletores itinerantes que deixaram alguns registros na forma de pinturas e gravuras rupestres, sucedidos por populações que estabeleceram, em toda essa área, grandes aldeias de habitação mais permanente, em regime de semissedentarismo – um “modo de vida” que combina períodos de maior fixação em determinados locais, onde se dedicavam a atividades como a agricultura e a cerâmica, com fases de itinerância por outras zonas, em busca de recursos sazonais, de acordo com os ciclos naturais. Essas populações ceramistas teriam vindo do Nordeste, da “borda da Amazônia” ou do Brasil Central rumo ao sul, já trazendo consigo uma Tradição cerâmica chamada pelos arqueólogos de “Aratu”, sendo que, na “região das Minas”, foco desta pesquisa (ver mapas nas próximas páginas), este “modo de fazer” cerâmica passou por algumas adaptações (mais recentes) no uso de determinados materiais locais e nas suas formas, que se tornaram mais arredondadas. Essa “fase sul-mineira” da Tradição Aratu originária, conhecida como “Sapucaí”, descrita a partir de achados no vale do rio homônimo foi, posteriormente, “fundida” à Aratu (“baiana”), gerando a expressão “Tradição Aratu-Sapucaí”, devido à ideia consensual de que se trata de “uma mesma cultura” com algumas variações regionais. Até mesmo a cerâmica arqueologicamente chamada de “Una” (já associada aos Puri), poderia ser relacionada ancestralmente à Tradição Aratu-Sapucaí, uma vez que os povos que produziram essas cerâmicas podem ter se sucedido e certamente conviveram nas mesmas paisagens (conforme comprovam as datações de materiais arqueológicos).

Dessa forma, a cerâmica reforça, materialmente, os “laços históricos” milenares existentes entre populações ancestrais dos povos falantes do Macro-Jê, como os Cataguases (e os Puri), contatados nos primeiros movimentos da colonização europeia, durante o estabelecimento de rotas que se tornaram os caminhos da Estrada Real turística de hoje, cortando os territórios originários desses povos, que abarcam todo o “coração” do Brasil (chegando ao Nordeste, Oeste, Sudeste, Sul e litoral do nosso país). A ampla dispersão da cerâmica Aratu-Sapucaí pelo nosso território comprova que somos, de fato, o “País dos Cataguases”.



Localização dos principais sítios arqueológicos com cerâmica Aratu-Sapucaí mapeados nesta pesquisa. Elaboração: Ricardo Couto e Cristiano Lima, dezembro de 2025



Localização da zona pesquisada a campo (sinalizada pelas “urnas de cerâmica”), no entorno do Caminho Velho da Estrada Real. Elaboração: Cristiano Lima, janeiro de 2026, a partir de recorte do mapa disponível no site do Instituto Estrada Real: < <https://institutoestrada-real.com.br/estrada-real/#> > Acesso em: 16 jan. 2026



Localização da zona pesquisada no entorno do Caminho Velho da Estrada Real (sinalizada pela “urna de cerâmica”). Elaboração: Cristiano Lima, janeiro de 2026, a partir do mapa disponível no [site do Instituto Estrada Real](http://institutoestradaareal.com.br/estrada-real/#): < <http://institutoestradaareal.com.br/estrada-real/#> Acesso em: 16 jan. 2026



Localização dos principais sítios arqueológicos com cerâmica Aratu-Sapucai mapeados nesta pesquisa, no sul de Minas Gerais. Elaboração: Ricardo Couto e Cristiano Lima, dezembro de 2025

Para fechar este capítulo, vamos fazer uma recapitulação sobre a História Indígena de longa duração, ou a “História Antiga dos povos indígenas”, como preferem alguns arqueólogos (Seda, In: Oliveira, 2007; Neves, 2022), numa perspectiva mais ampla e geral que agora conseguimos pensar a partir das leituras e das investigações de campo no contexto regional/local às quais nos dedicamos nos últimos anos. Mas não será apenas uma síntese “científica” usual nesses casos. Vou optar por colocar em diálogo dois textos de autorias diversas: a narrativa “mitológica” do escritor Kaká Werá Jecupé (indígena cuja família é originalmente Tapuia, mas que teve e tem uma ampla vivência entre os Guarani e outras culturas indígenas brasileiras), extraída das suas obras *A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio* (1998) e *Kaká Werá* (coleção Tembetá, 2017), com as informações e teorias científicas sistematizadas em trechos do arqueólogo Eduardo Góes Neves publicados no seu livro *Sob os tempos do equinócio* (2022).

Começamos dos primórdios...

No passado era difícil compreender o conceito indígena de ancestralidade, mas hoje em dia, com o reconhecimento científico de que o ser humano passa por vários estágios evolutivos até chegar ao homem, talvez seja mais fácil reconhecer esse pensamento (Jecupé, 1998, p.27-28).

Ao contar a sua história, um índio, um clã, uma tribo parte do momento em que sua essência-espírito permeou a terra e relata a passagem dessa essência-espírito pelos reinos vegetal, mineral e animal. Há tribos que começam a sua história desde quando o clã era formado de seres dos espíritos das águas. Outras trazem a sua memória animal com início da história, assim como há aquelas que iniciam a sua história a partir da árvore que foram. Nos milhares de anos que esses povos vêm se desenvolvendo por estas terras, fundamentaram-se três grandes tradições: Tradição do Sol, Tradição da Lua e Tradição do Sonho. Atravessaram três estações cósmicas: Jakairá, Karai e Tupã. Nessa quarta estação [o tempo presente] procuram fazer a síntese das tradições anteriores, que podemos chamar de Tradição da Grande Mãe [...] (Jecupé, 2017, p.126-127).

Os Nhandejaras são os ancestrais do ser humano. Essas divindades têm muitos nomes, pois somos muitas nações com muitas línguas diferentes, ou seja, muitas formas diferentes de perceber as realidades sagradas [...]. É da natureza do índio reverenciar os ancestrais, os antepassados. Faz isso em sinal de gratidão, pois foram eles os **artesãos, modeladores e moldes** do tecido chamado corpo, feito dos fios perfeitos da **terra, água, fogo e ar**, entrelaçando-os em sete níveis do tom que somos, assentando o organismo, os sentimentos, as sensações e os pensamentos que comportam um Ser, que é parte da Grande Música Divina. Em gratidão e memória dos que amalgamam o **pote-corpo** para que a palavra habite, expresse e flua, existem os ritos, as cerimônias, as danças e os cantos sagrados. Como a terra é a própria materialização da expressão de todos os espíritos, alguns povos de passado recente chamaram o conjunto de celebrações e ensinamentos de Tradição da Grande Mãe (Jecupé, 2017, p.123-125, grifos meus).

Agora, vamos à narrativa de Jecupé sobre as memórias indígenas que remetem a um período de muitos milênios antes da invasão europeia:

[...] antes da chegada das Grandes Canoas dos Ventos do século XVI, o que podemos chamar de povo nativo era olhado e nomeado, do ponto de vista tupi, como Filhos da Terra, Filhos do Sol e Filhos da Lua. Na língua abanhaenga também dizia-se Tupinambá, Tupy-Guarani e Tapuia. **Os povos Tapuia eram uma vastidão nômade, de muitos dialetos, que seguiram a Tradição do Sonho.** Os Tupy dividiam-se em Tupinambá e Tupy-Guarani e trouxeram dos anciões da raça vermelha a Tradição do Sol e da Lua. A história indígena do Brasil transcorre então com a germinação dessas três qualidades de povos: os povos da Tradição do Sonho, os da Tradição do Sol e os da Tradição da Lua. A Tradição do Sol e a da Lua em um passado remoto eram uma só e foram ensinadas pelos anciões da raça vermelha [...]. Já a Tradição do Sonho foi germinada pelos Filhos da Terra, ou seja, os povos que foram designados como Tapuia pelos Tupy remanescentes da raça vermelha, depois do Grande Dilúvio da Terra, que, segundo a Sabedoria Sagrada, foi o encerramento do Ciclo de Tupã (Jecupé, 1998, p.19, grifo meu).

– Dessa maneira, Jecupé distingue três grandes tradições epistêmicas originárias que existiam no Brasil ancestral, vinculando-as a três grandes povos: a “Tradição do Sol” – Tupinambá (“Filhos do Sol”) a “Tradição da Lua” – Tupy-Guarani (“Filhos da Lua”) e a “Tradição do Sonho” – Tapuia (“Filhos da Terra”). Esse “panorama epistêmico” indica referências a astros celestiais no âmbito das “culturas” Tupinambá/Tupy-Guarani, o que, de certa maneira, desvincula esses povos migrantes (conforme mostram os registros arqueológicos) de territórios ocupados com maior fixidez; enquanto que os Tapuia são descritos como “uma vastidão nômade”, no entanto, chamados de “Filhos da Terra” – expressão que sugere uma vinculação originária muito antiga aos territórios ocupados por esses povos, ainda que eles vivessem em regimes de itinerância pelas paisagens que ocupavam.

Sigamos a trilha da narrativa:

Houve um tempo em que a Tradição do Sol e a da Lua foram quebradas e o índio perdeu a consciência do sentido de suas duas partes antepassadas: Tupinambá e Tupy-Guarani. Naquele momento havia no Brasil **algumas civilizações nativas, nomeadas Tapuia pelos Tupinambá.** Os dois clãs que se partiram eram mais velhos de espírito e herdavam um grande conhecimento quando seus antepassados habitavam terras anteriores a esta, que foram submergidas pelo ato de Tupã na mudança da estação passada da Terra.
[...]

Os Tupinambá saíram de suas aldeias sagradas e acabaram encontrando pelos caminhos que iam abrindo, fundando novas aldeias, as tribos da terra, os que estavam aqui desde antes do Dilúvio, a quem chamavam Tapuia.

Mas quem eram os Tapuia, Filhos desse chão?

Não era um povo único. Eram muitos povos, brotados de diversos lugares: cerrado, litoral atlântico, serras. Que cresciam no ritmo da terra e que repentinamente acabavam se deparando com os filhos do Sol.

Desses povos, este solo guarda fragmentos milenares, que a arqueologia recompõe, revelando aos poucos sua caminhada no início de seu florescimento (Jecupé, 1998, p.27-28, grifos meus).

No trecho transcrito, Jecupé reforça uma imagem “exógena” criada em torno dos Tupinambá e dos Tupy-Guarani, cujos ancestrais “habitavam terras anteriores a esta”, enquanto chama os Tapuia de “civilizações nativas”, “tribos da terra, os que estavam aqui desde antes do Dilúvio”. Essa narrativa coincide com os dados arqueológicos que mostram as migrações dos Tupis-Guaranis rumo ao litoral brasileiro e ao Brasil Central (cerca de um milênio antes da chegada dos europeus), quando, então, teriam se deparado com as culturas sambaquieiras litorâneas e com os Jê das grandes aldeias (esses últimos praticantes da cerâmica Aratu-Sapucai) no interior do atual território brasileiro, sendo que, tanto os povos dos sambaquis como os Jê, teriam sido precedidos por grupos de caçadores-coletores cujos indícios e datações arqueológicas remontam a mais de 11.500 anos atrás (ver, por exemplo: Prous, 1992; Tenório, 1999, Neves e Piló, 2008; Prous, 2019). Ou seja, a narrativa indígena reforça uma vinculação ancestral dos sambaquieiros e dos Jês aos primeiros grupos humanos que chegaram e se territorializaram por aqui, estando nas origens mais antigas dos povos e culturas que os sucederam.

Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e civilização intimamente ligada à natureza. A partir dela elaborou tecnologias, teologias, cosmologias, sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal. Há inúmeras características e formas de relações do índio com a natureza, o que provocou o florescimento de muitas etnias, muitas variedades de línguas, muitos costumes.

Estudos dos antropólogos registram atualmente mais de 300 povos indígenas no Brasil [...]. E, segundo ainda aqueles antropólogos, dos povos ou nações indígenas, há quatro troncos culturais básicos, de onde se ramifica uma grande variedade de dialetos indígenas: tupy, karib, jê e aruak. Desses, o mais marcante foi o tupy, que ultrapassou os limites da floresta e penetrou na civilização ocidental que aqui se instalara no século XVI, influenciando hábitos, línguas e técnicas que até hoje persistem no cotidiano brasileiro (Jecupé, 2017, p.125).

Citando também a “cultura tupinambá”, ligada ao tronco linguístico “Tupy” mencionado por Jecupé, Eduardo G. Neves coloca:

Tais formas de estar no mundo e no universo têm também manifestações materiais que constituem padrões arqueológicos. No caso da arqueologia tupinambá, por exemplo, é notável que, à padronização estrita na produção cerâmica e à preferência pela localização de assentamentos em áreas de mata atlântica, não corresponda um claro padrão de forma de aldeia e tampouco de duração na habitação dos sítios. Trata-se, aparentemente, do caso em que um padrão arqueológico se constituiu pela recorrência explícita de alguns domínios - ecológico e da produção material - e pela variação aleatória de outros - relativos a padrões de assentamentos (Neves, 2022, p. 174).

A partir dessas sínteses de Jecupé e Neves, nos cabe pensar na possibilidade de estabelecimento de correlações entre línguas indígenas e os registros arqueológicos desses

povos. No seu livro citado aqui, Eduardo G. Neves desenvolve ideias que “enfrentam” essa “antiga questão” no âmbito da arqueologia brasileira, trazendo referências de trabalhos feitos em outros países:

David Anthony, que lida com problemas análogos em seus estudos sobre expansões de falantes de línguas indo-europeias, propôs que línguas são correlacionadas à cultura material em casos de fronteiras culturais antigas, estáveis e persistentes (Anthony 2007³⁷ : 104). Fronteiras desse tipo, denominadas “robustas” por Anthony (Ibid.: 105), delimitam áreas que incluem grupos com diferentes padrões adaptativos, de produção material, religião etc. No caso da arqueologia e da etnografia das terras baixas, há várias dessas fronteiras identificáveis no tempo e no espaço: a já mencionada oposição entre Tupi e Tapuia ao longo das zonas de contato da Mata Atlântica com áreas de cerrado, campos ou caatinga; a separação, pelo Planalto Meridional, de grupos jê do Sul - representados arqueologicamente por sítios das tradições Itararé e Taquara - assentados serra acima e os grupos guarani estabelecidos em áreas mais baixas; a **ocupação do Planalto Central do Brasil por grupos jê, representados arqueologicamente pela tradição Aratu.**

Ainda de acordo com Anthony (Ibid.: 108), fronteiras robustas anteriores ao advento dos Estados nacionais geralmente se estabeleceram sob duas condições: em contextos de grandes ecótonos, [...] ou então em áreas que foram pontos finais de processos migratórios de larga escala. Nesse último caso, a persistência da fronteira ocorre em parte devido à oposição contrastiva a grupos culturalmente diferentes (Neves, 2022, p. 176-177, grifo meu).

Bem, se seguirmos por esses caminhos, penso que é perfeitamente aceitável que continuemos associando a cerâmica Tupiguarani com povos falantes da língua Tupi-Guarani, bem como a cerâmica Aratu-Sapucaí (e mesmo outras tradições associadas) com povos ancestrais dos falantes do tronco linguístico Macro-Jê. Lembrando que os ceramistas das tradições Tupiguarani e Aratu-Sapucaí “se encontraram” no Brasil Central provavelmente no primeiro milênio da Era Cristã, ou seja, foram contemporâneos e viveram em territórios próximos a partir desse período. Mas, ainda que, por um lado, pudessem estabelecer situações de trocas ou influências mútuas, por outro, mantiveram aspectos culturais “originais” das suas culturas que, hoje em dia, servem de elementos diagnósticos das mesmas nos estudos arqueológicos.

Pensem essas relações de conservação e de transformações a partir de um panorama mais amplo. Conforme Eduardo G. Neves (2022, p.80-81): “A arqueologia das terras baixas da América do Sul revela um quadro impressionante de mudanças sociais e políticas a partir do início do primeiro milênio EC”, sendo que essas mudanças “se manifestaram em algumas tendências claramente verificadas no registro arqueológico”. O arqueólogo destaca os seguintes pontos:

³⁷ Referência a: ANTHONY, David. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

1 – Estabelecimento da vida sedentária na Amazônia e áreas adjacentes das terras baixas. “Embora existam sinais anteriores de vida sedentária, estes se tornam muito mais nítidos, visíveis e ubíquos a partir dessa época”;

2 – Aparecimento de sinais visíveis de modificações da natureza, de “criação de paisagens”. “[...] é bastante plausível que processos de ‘humanização’, ou antropização, da natureza remontem ao início da ocupação humana das terras baixas, mas, a partir dessa época, eles se tornaram mais intensos e mais palpáveis (Neves & Petersen 2006³⁸)”;

3 – Estabelecimento de tradições cerâmicas distintas, “com localizações geográficas relativamente bem definidas, que em alguns casos podem ser associadas a grupos linguísticos conhecidos etnográfica e historicamente”.

Não existe ainda uma explicação satisfatória que nos ajude a entender a relativa rapidez e a aparente sincronia a partir das quais tais alterações ocorreram. Uma explicação mais simples e, portanto, talvez mais simplista pode associá-las às mudanças climáticas que parecem ter ocorrido no fim do Holoceno Médio, criando condições climáticas tropicais com ligeiro aumento da umidade, semelhantes às atuais (Neves 2007³⁹; Iriarte et al. 2017⁴⁰) [...].

Talvez o Brasil central seja a região das terras baixas sul-americanas onde são mais visíveis e nítidas as evidências de mudanças sociais e políticas abruptas no primeiro milênio EC. Essa região é hoje em dia ocupada predominantemente por sociedades indígenas que falam línguas da família macro-jê e têm um padrão de organização social cuja descrição corresponde a exemplos clássicos da etnologia das terras baixas. Esse padrão de organização social se manifesta de maneira bem evidente no uso do espaço das aldeias, que apresentam normalmente configuração circular ou anelar, com casas multifamiliares localizadas em torno de uma praça central. Tais aldeias, mesmo após seu abandono e o desaparecimento das casas, mantêm seu formato circular, como comprovam manchas circulares de coloração mais escura - em geral acompanhadas de fragmentos cerâmicos distribuídas ao redor da área da praça central.

A ocupação de aldeias circulares é, portanto, um indicador material da presença antiga, no Brasil central de grupos falantes de línguas da família macro-jê [...]. A arqueologia mostra como esse padrão se consolidou no fim do século VIII EC, em sítios escavados no Brasil central (Wüst 1994⁴¹; Wüst & Barreto 1999⁴²). O interessante, no entanto, é que a história indígena da região se iniciou há cerca de 11 mil anos (Bueno 2006⁴³) ou mesmo antes (Vialou et al. 2017⁴⁴). Durante

³⁸ Referência a: NEVES, Eduardo G. e PERTESEN, James B. “The Political Economy of Pre-Columbian Amerindians: Landscape Transformations in Central Amazonia”, In.: BALÉE, W. e ERICKSON, C. (orgs). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 279-310.

³⁹ Referência a: NEVES, Eduardo G. “El formativo que nunca terminó: La larga historia de la estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonia central”. *Boletín de Arqueología PUCP*, n.11, 2007, p. 117-42.

⁴⁰ Referência a: IRIARTE, José et al. “Out of Amazonia: Late-Holocene Climate Change and the Tupi-Guarani Trans-Continental Expansion”. *The Holocene*, v.27, n.7, 2017, p. 967-975.

⁴¹ Referência a: WÜST, Irmhild. “The Eastern Bororo from an Archaeological Perspective”. In: ROOSEVELT, A. (org.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994, p. 315-342.

⁴² Referência a: WÜST, Irmhild e BARRETO, Cristiana. “The Ring Villages of Central Brazil: A Challenge for Amazonian Archaeology”. *Latin American Antiquity*, v. 10, n. 1, 1999, p. 3-23.

⁴³ Referência a: BUENO, Lucas. “As indústrias líticas da região do Lajeado e sua inserção no contexto do Brasil Central”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia (USP)*, n.15/16, 2006, p. 37-57.

milhares de anos, poucas mudanças ocorreram nas formas de ocupação por populações que não produziam cerâmicas e aparentemente tinham modos de vida com maior mobilidade. A transição para as aldeias circulares, com a presença de cerâmicas e modos de vida mais sedentários, foi, ao que tudo indica, abrupta, e parece ter ocorrido simultaneamente em diferentes pontos da região. No Brasil central, portanto, é recente a emergência desses modos de vida consagrados na etnografia e classicamente associados a grupos falantes de línguas da família macro-jê. Esse novo padrão, que tem pouco mais de mil anos, se contrapôs ou se desenvolveu a partir da história de outro, muito mais antigo e, ao que parece, mais estável, que perdurou por mais de 10 mil anos na região.

Quando observado em uma escala continental, o exemplo do Brasil central não é isolado. Uma história semelhante de mudanças aparentemente bruscas também se verifica nas regiões que correspondem hoje ao litoral atlântico e ao sul do Brasil. Essas áreas, à época da chegada dos europeus, eram ocupadas por diversos grupos falantes de línguas da família tupi-guarani, com alguma especialização ecológica: enquanto os grupos tupinambá e correlatos ocupavam a faixa costeira e os vales úmidos e áreas de mata tropical atlântica, os Guarani e correlatos ocupavam também áreas de mata, em uma faixa geográfica que inclui partes do que são hoje o sul e sudeste do Brasil, o nordeste da Argentina, áreas no Paraguai e na Bolívia. Como no caso do Brasil central, essas áreas começaram a ser ocupadas, pelos grupos que as habitavam no século XVI EC, em um período relativamente recente, embora existam dúvidas sobre a antiguidade do início da presença tupi-guarani no território. As datas mais antigas vêm de uma região próxima à cidade do Rio de Janeiro e chegam a 700 AEC (Scheel-Ybert et al. 2008), mas sinais consistentes e regulares de ocupação datam do primeiro milênio EC. Ali, a presença de grupos produtores de cerâmicas se sobrepôs a ocupações mais antigas e pelo visto também estáveis, com milhares de anos de história, realizadas por sociedades com modos de vida totalmente distintos: trata-se dos construtores de sambaquis, cujos sítios mais antigos têm cerca de 9 mil anos) (Neves, 2022, p. 81-83).

Neves aponta, ainda, a ocorrência de processos semelhantes na Amazônia, região cujos ambientes “foram extensamente modificados por atividades humanas no passado” e onde há “evidências de produção” das “cerâmicas mais antigas do continente” americano. O arqueólogo traz exemplos que “indicam a consistência do padrão” das “mudanças sociais e políticas abruptas no primeiro milênio EC” ocorridas ali, especialmente na ilha de Marajó, em Santarém, na Amazônia Central, alto Xingu, alto Madeira e alto Purus (a partir da p. 83).

Porém, ficamos por aqui, com as constatações deste arqueólogo (que reforçam nossas hipóteses) acerca do Brasil Central, nossa zona de investigação, “[...] “pátria por excelência das aldeias circulares etnográficas tão bem descritas na literatura e associadas a grupos falantes da família macro-jê (Maybury-Lewis 1979)”, a partir da qual “sabe-se que a construção com rígida geometria dessas aldeias, pontos fixos no universo, incorpora, emula e estrutura as relações sociais” (Neves, 2022, p. 129), tendo suas raízes ancestrais nos antigos territórios (materiais e culturais) dos povos praticantes da Tradição Aratu-Sapucaí, ceramistas e agricultores entre os quais posicionamos os Cataguases que

⁴⁴ Referência a: VIALOU, Dennis *et alli*. “Peopling South America’s Centre: The Late Pleistocene Site of Santa Elina”. *Antiquity*. V.91, n.358, 2017. p. 865-884.

aparecem na documentação produzida no período colonial, nos textos que tratam da história antiga das Minas Gerais e nas nossas atuais pesquisas sobre seus vestígios arqueológicos identificados por nós em paisagens cortadas pelo Caminho Velho da Estrada Real.

Os Cataguases, tanto quanto outros povos “aparentados” a eles (“Tapuias, “botocudos”, entre outras denominações genéricas de culturas indígenas falantes do Macro-Jê e suas variantes), habitantes das Serras, dos Cerrados e da Caatinga, já foram considerados “a terceira margem” da civilização, em comparação ao “núcleo civilizado” Andino e às culturas Amazônicas (a “segunda margem”). O antropólogo Carlos Fausto explora essa questão no seu livro *Os índios antes do Brasil* (2000), apontando, também, como os Tupinambá e os colonos portugueses ajudaram a criar essa imagem, a começar pelas diferenças ambientais que influenciaram na constituição dessas diferentes culturas indígenas:

[...] A mata é território da sombra e das tonalidades sutis; a vegetação intrincada acolhe o olhar microscópico e só a audição vara os limites do verde. Nos campos do cerrado, ao inverso, predomina a vastidão; o olhar é capturado pela sucessão de cenários grandiosos: as cores no horizonte, a chuva vindo de longe, o contraste entre o céu e o chão. Neste ambiente de vegetação rasteira e arbustiva, os povos de língua macro-jê fizeram sua morada principal.

No HSAI [*Handbook of South American Indians* – “Guia dos índios sul-americanos”], os Jê encontram-se classificados como marginais, ao lado dos habitantes do Chaco e daqueles do extremo sul do continente [...]. Segundo Steward, estes povos localizavam-se às margens das áreas ecologicamente mais ricas e representavam o estágio mais baixo do desenvolvimento cultural na América do Sul. A escassez de recursos naturais, aliada a uma tecnologia rudimentar, limitaria o tamanho e a composição das unidades políticas, bem como o desenvolvimento institucional. O protótipo dessa categoria eram os grupos caçadores-coletores, que, divididos em pequenos bandos estruturados pelo parentesco, levavam uma vida nômade. Contudo, poucos dos marginais do HSAI adequavam-se com perfeição a esta imagem. Na verdade, a categoria serviu para abrigar todos aqueles povos que não se encaixavam bem na classificação proposta.

O erro de Steward não resultou, porém, apenas de seus pressupostos teóricos; no caso dos Jê do Brasil centro-oriental, ele foi afetado pela mesma miopia que o fez ler a floresta tropical com lentes andinas. Steward trouxe para sua antropologia um imaginário indígena e colonial de longo prazo; desta feita, não aquele do império inca e dos espanhóis, mas o dos Tupinambá e dos portugueses. Os Tupi-Guarani do litoral chamavam os povos do sertão de Tapuia e os descreviam como gente bárbara, desprovida de aldeia, agricultura, canoa, rede e cerâmica (justamente os traços que iriam definir os marginais).

Essa antiga imagem de “primitividade” e “marginalidade” dos Jê não resistiu, porém, às investigações etnológicas realizadas a partir dos anos 1920. Os trabalhos pioneiros de Curt Nimuendaju e Claude Lévi-Strauss transformaram essa imagem secular sobre o sertão. Os Jê deixaram de ser vistos como caçadores nômades para serem descritos como praticantes de uma sofisticada economia bimodal, que combina períodos de dispersão com outros de agregação em grandes aldeias, estruturadas internamente por um conjunto de metades cerimoniais, por grupos etários e por segmentos residenciais. Essa estrutura não

apenas permitiria a reunião de uma população numerosa em um mesmo local, como torna-la-ia necessária para o pleno funcionamento institucional.
A categoria marginal foi a mais infeliz da monumental empreitada de Julian Steward [...] (Fausto, 2000, p.60-63)

Assim, apesar das novas visões que já foram propostas e publicadas sobre os povos do Brasil Central, ajudando a diminuir o prejuízo causado pelo preconceito epistêmico consolidado nos primeiros estudos, ainda há muito trabalho a ser feito para que possamos compreender essas culturas de maneiras mais condizentes com suas realidades culturais, com seus modos de pensar, de organizar o mundo e suas existências. Essas culturas “brotaram”, “floresceram” e “frutificaram” nos seus territórios, estabelecendo relações de simbiose e respeito com os diversos ambientes onde existiram, modificando-se mutuamente ao longo de muitos milênios. Apesar dos efeitos devastadores da colonização europeia sobre eles, ainda hoje, podemos reconhecer, nos povos indígenas seus descendentes (como os Xakriabá, os Krenak, os Xavante, entre outros), atitudes semelhantes de reverência e integração primordial com a Terra – algo que o Ocidente precisa (re)aprender com urgência.

No próximo capítulo apontaremos nossos planos de ações para a continuidade e os desdobramentos desta pesquisa, procurando projetar caminhos que integram as dimensões históricas do passado, do presente e do futuro, a partir do que a cerâmica dos Cataguases nos “inspira” nesse sentido.

Capítulo 7: **Passado – presente – futuro da cerâmica indígena na Estrada Real**

*Que dirá a seu filho, o pai?
Que dirá para a filha, a mãe?
Que virá dessa escuridão?
Será bem, será maldição?*

*Será Deus ou será mortal?
Nos trará arma ou missal?
O punhal fere o coração
O veneno morde a canção*

*Eu quero saber, mas sem matar
O que existe já em mim
Quero conhecer seu mundo, sim
Se não for perder o meu mundo nu
O meu mundo de fogo ou cru
Ou assim, ou me deixe em paz
Minha casa sem solidão
Minha mesa de peixe e pão
Minha tribo, irmã, irmão
Na aventura que sei viver
Com segredos que não contarei
Pra você*

Milton Nascimento e Fernando Brant
(Trecho da canção “Que virá dessa escuridão?”)

Neste estudo mostramos que a cerâmica é um “personagem histórico” que atravessa tempos e paisagens milenares, surgida de dentro de culturas humanas as mais diversas e dispersas pelo mundo e, por isso mesmo, intimamente relacionada com todos os povos que a produziram, às suas cosmogonias, cosmologias e histórias de longa duração. Do âmbito dessas constatações, tracei um breve panorama sobre a cerâmica indígena originária do continente americano e tratei de apresentar em primeira mão alguns sítios arqueológicos cerâmicos filiados pela Arqueologia brasileira à chamada “Tradição Aratu-Sapucaí” (identificados nos trabalhos de campo realizados antes e durante o transcurso desta pesquisa, na zona mediana do Caminho Velho – via do Brasil colonial que hoje integra a Estrada Real turística), os quais atribuímos às populações indígenas Jê (ou Gê), que aparecem na documentação histórica com o nome de “Cataguases”, territorializados, provavelmente, desde alguns milênios antes da colonização europeia, na região das Minas Gerais, antiga “Minas dos Cataguases”, localizada no sudeste do Brasil, rumo ao interior do país (Brasil Central).

Tidos na historiografia mais tradicional como extintos pelos violentos processos de colonização, argumentamos que um pouco da “cultura Cataguá” ainda

sobrevive nos relatos documentais, no “sangue” e nas narrativas orais dos moradores de zonas rurais e quilombolas que ainda fazem referências a esses povos, nos topônimos e também nos vestígios arqueológicos, especialmente nos “corpos cerâmicos” que produziram e que agora afloram nos seus antigos territórios, hoje sítios arqueológicos, trazendo à tona suas memórias e histórias antes soterradas.

Cabe, neste momento, responder a algumas questões que emergem junto com os cacos de cerâmica Aratu-Sapucaí-Cataguá... – O que fazer da cerâmica indígena encontrada nessa região do entorno do Caminho Velho da Estrada Real? Que destino podemos dar a esses vestígios milenares? Como essas descobertas podem impactar no presente e no futuro?

Edna June Morley, arqueóloga vinculada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, órgão federal que tem como uma de suas atribuições básicas a proteção do patrimônio arqueológico brasileiro diz:

O Brasil dispõe de um rico patrimônio arqueológico, porém pouco conhecido pela grande maioria da população, a qual, de modo geral, ignora não só a importância desses vestígios como também a situação em que se encontram. A consequência mais dramática deste desconhecimento é claramente percebida ao serem constatados os altos índices de destruição de sítios, uma vez que se considera que mais da metade dos vestígios arqueológicos existentes no Brasil no início deste século perderam-se para sempre.

Essas ações prejudiciais não são, no entanto, recentes. Relatos do início da colonização portuguesa mencionam a retirada de grandes quantidades de conchas de mariscos dos sambaquis do Rio de Janeiro para confecção de cal, prática que se manteve no decorrer dos séculos e que somente em tempos recentes foi totalmente coibida pelo poder público (Morley, In: Tenório, 1999, p.371).

“Antes da criação da lei federal de proteção aos sítios arqueológicos brasileiros, em 1961, era comum a implantação de projetos pelos governos federal, estaduais e municipais que resultavam na destruição total ou parcial de sítios” (Morley, In: Tenório, 1999, p.372). Morley (In: Tenório, 1999, p. 371-373) indica três principais causas da destruição de sítios arqueológicos:

1 – Obras públicas e/ou privadas de grande porte, como abertura de estradas, construção de hidrelétricas, ampliação da rede urbana (crescimento das cidades, loteamentos, condomínios);

2 – Aproveitamento econômico das áreas de interesse arqueológico com consequente “destruição de sítios em nome do progresso”, tais como as atividades agropastoris, como implantação de lavouras (especialmente a monocultura de larga escala) e pastagens, cujas máquinas utilizadas para preparar o solo costumam danificar ou mesmo arrasar sítios inteiros;

3 – O vandalismo de sítios arqueológicos, reflexo da desinformação do brasileiro sobre seu passado cultural (ou propositalmente, com a intenção de remover/ocultar os sítios, que são áreas de proteção permanente)

Segundo a arqueóloga, no caso de obras de grande porte, muitas vezes recorre-se a ações de “mitigação de impacto” ou “salvamento arqueológico”, tendo dois objetivos básicos em vista:

1 – Recuperar as informações científico-culturais fornecidas pelos sítios arqueológicos;

2 – “Permitir a implantação do empreendimento de modo a não prejudicar o ritmo de obras muitas vezes imprescindíveis para o desenvolvimento de uma determinada região” (Morley, In: Tenório, 1999, p. 373).

No caso de alterações em terrenos de particulares, isto se torna mais difícil porque, a despeito da existência de uma legislação que caracteriza como crime a destruição do patrimônio arqueológico, muitas vezes os proprietários do terreno não comunicam a existência de sítios às autoridades. O mesmo se dá quanto às ações de vandalismo, pois somente em algumas ocasiões os autores são identificados e punidos; esta é talvez a situação mais preocupante, pois tais atos não poderão ser impedidos sem que haja uma mudança, em larga escala, da opinião pública a respeito da Arqueologia (In: Tenório, 1999, p. 373).

De nossa parte pensamos que não basta coibir, criar leis mais severas, policiar, e punir... Acreditamos que esse caminho é o menos eficiente e viável diante do tamanho do desafio que é lidar com o imenso volume de vestígios localizados nos incontáveis sítios arqueológicos descobertos no nosso país. É preciso pesquisar (gerar conhecimento), dar a conhecer, “educar”, fazer com que os diversos setores que compõem a sociedade atuem como “curadores do patrimônio” arqueológico brasileiro. E aqui a Universidade tem missões cruciais a cumprir: (1) reconhecer a importância da nossa ancestralidade indígena (muito mais profunda que as nossas “origens” europeias/ocidentais), (2) dar o devido valor ao patrimônio arqueológico indígena, “impregnado” das nossas culturas ancestrais e de suas histórias e (3) realizar amplos e constantes trabalhos de educação patrimonial a partir desses vestígios, com o objetivo de mostrar ao nosso povo de onde viemos de fato.

Na grande maioria dos casos, nossos trabalhos de campo evidenciaram que os sítios arqueológicos visitados foram impactados durante a execução de obras feitas em áreas nas quais os atuais proprietários não tinham a mínima ideia de que seriam sítios arqueológicos indígenas. E mesmo quando repararam nos vestígios em cerâmica e pedra que apareceram com as intervenções realizadas, continuaram sem saber o que seria aquilo, ainda que desconfiassem que poderia se tratar de “material antigo”, pelo fato de estarem

enterrados e também pelo contexto histórico colonial da nossa zona de investigação. Ou seja, em pleno Brasil do século XXI, as pessoas que descobrem sítios arqueológicos nas suas propriedades (ou em outros lugares), quase nunca têm informações, mesmo as mais básicas, para saber como lidar com os achados. Talvez, se nós nos preocupássemos menos com estátuas de bandeirantes e mais com o que está sob nossos pés, com nossas “raízes” mais profundas, não vivêssemos nessa situação de verdadeira “orfandade” em relação às nossas origens...

Edna Morley (In.: Tenório, 1999, p. 374-375), sugere as seguintes medidas imediatas para o início de um processo de educação patrimonial no sentido de contribuir para mudar esse cenário de desconhecimento total do povo brasileiro sobre nosso “patrimônio arqueológico” e nossos povos ancestrais:

1) “Difusão de informações científicas traduzidas em linguagem de alcance amplo, de modo a desmistificar a Arqueologia [...], fortalecendo sua importância intrínseca”;

2) (Re)estabelecimento de uma relação mais profunda com nossa ancestralidade indígena, relacionando a história pretérita às questões da atualidade;

3) (Re)valorização das manifestações culturais que nos antecederam, principalmente no que diz respeito ao período que precede à chegada do europeu no Brasil.

Frequentemente ouvimos pessoas que manifestam sua certeza de que as populações pré-históricas não eram formadas por ‘homens como nós’. Esta opinião está carregada de preconceitos e tem como argumento básico a ausência de construções monumentais como, por exemplo, as existentes no Egito, no México ou no Peru; como consequência, o homem do Brasil pré-histórico não seria ‘civilizado’, uma vez que não dedicou seu tempo a erigir pirâmides ou grandes templos [...] (Morley, in: Tenório, 1999, p. 374-375).

(- autora faz comparações com os sambaquis do Sul do Brasil, mas poderíamos recorrer a Eduardo G. Neves que afirma: “A floresta é a pirâmide!” em Neves, 2022).

4) Inclusão de temas relacionados à Arqueologia/História Indígena nos currículos escolares e oferta de cursos de especialização e capacitações aos professores para trabalharem com essas temáticas (conforme já fizemos em duas ocasiões na UFSJ¹);

5) Priorizar fontes provenientes de pesquisas produzidas no Brasil, especialmente aquelas com princípios decoloniais e produzidas pelos próprios indígenas, de modo que não continuem a ser divulgadas informações distorcidas “importadas” do

¹ Ver: RESENDE (org.), 2015 e RESENDE (org.), 2020.

“Velho Mundo” ou noções errôneas como uma suposta uniformidade dos povos indígenas, que precisam ser abordados nas suas diversidades e especificidades;

5) “Formulação de uma consciência nacional sobre a importância do patrimônio arqueológico como extraordinária fonte de informações e que pode e deve ser usufruída por todos. É importante perceber que esta conscientização é, antes de tudo, a base da noção de cidadania que anda tão distante do brasileiro atualmente” (p.375).

Estas propostas são o resultado de observações feitas não só no Brasil mas também em países desenvolvidos; tal como aqui, há aproximadamente 30 anos a maioria daqueles países se preocupava com o alto índice de destruição de sítios arqueológicos, e foi somente através da educação que essas taxas foram reduzidas. Informações que nos foram passadas por pesquisadores norte-americanos reforçaram a tese de que pouco adiantará a destinação de verbas vultosas para a preservação do patrimônio arqueológico se não forem acompanhadas pela difusão da informação (Morley, In: Tenório, 1999, p.375).

Quanto à sociedade como um todo, seu papel inicialmente concentra-se na conscientização de que a perda da memória cultural é absolutamente irreparável. Ao contrário de outros bens que podem ser substituídos em caso de desaparecimento, o passado de um povo não pode ser recuperado quando perdido, e sua manutenção é uma tarefa infinita, que depende de cada indivíduo. Deve somar-se a isso a indignação, como forma de repúdio às ações que não prevêm os cuidados devidos com a preservação da cultura. O tão almejado desenvolvimento, inerente a cada indivíduo, deve poder conviver pacificamente com o respeito aos vestígios dos tempos passados, e a destruição dessas marcas deve, sempre, gerar protesto. Um país com uma história colonial tão recente não pode prescindir dos milhares de anos de sua “Pré-História”, e sua preservação deve ser objeto de preocupação de qualquer cidadão (Morley, In: Tenório, 1999, p.375-376).

É preciso incorporar, ainda, discussões recentemente produzidas pelos próprios povos indígenas. Como aquelas em torno da noção Ocidental de “patrimônio”, que se liga à prática e à teoria da musealização, que está sendo posta em questão por diversas lideranças desses povos. A obra *Histórias indígenas* (MASP. 2023), por exemplo, é constituída por uma coletânea de artigos de diversos autores indígenas do Brasil e de todo o mundo, confrontando esse tipo de conceituação que não pertence aos seus universos culturais e que teima em envolver as artes e expressões originárias.

Ainda que seja “útil” continuarmos falando em “patrimônio arqueológico nacional” no âmbito do atual Estado Brasileiro, estamos passando por um processo de ressignificação desse conceito, rumo a um entendimento mais coerente a respeito da “cultura arqueológica e artística” dos nossos povos indígenas. No livro *Lugares de Origem* (Campos e Krenak, 2022), Ailton Krenak fala da seguinte forma sobre as relações entre patrimônio e memória:

[...] essas duas grandes balizas que têm demarcado, de certa maneira, o debate entre os povos originários, entre as comunidades tradicionais e o sistema de controle que o Estado usa para administrar as relações com os nossos territórios e com o nosso modo de estar no nosso território.

[...] ao longo dos últimos 40 anos, o Estado Nacional tratou ou evoluiu no trato com essas questões relativas aos povos não integrados no sistema da propriedade privada [...]. [...] [Em função de uma maior] aplicação daqueles princípios que nós batalhamos para incluir na nossa Constituição e que resultaram depois em regulações, aplicadas pelas agências do Estado, sobre nossos territórios e nossos modos de vida e de produção. Principalmente de produção daquilo que nós passamos a relacionar como patrimônio imaterial.

[...] Só depois das décadas de 1970 e 80 é que se atinou que existe um vasto campo de criação que é muito importante e talvez, a cada passagem de tempo, se constitui no que poderia mais estar em disputa. Eu me refiro àquilo que é produzido pelo campo da cultura e pelo espaço das nossas subjetividades.

Independentemente de a gente demarcar a especificidade do que é produzido por povos originários, por uma etnia ou por uma dessas comunidades que foram relacionadas como povos tradicionais; independentemente do lugar de produção, todas têm em comum o fato de estarem sempre num fluxo constante de criação, de invenção. E o lugar dessa criação e invenção é a nossa subjetividade.

A nossa subjetividade não é um lugar de produção que o sistema capitalista demarca e a partir do qual opera. O Estado tem muita facilidade de controle sobre os acervos materiais da cultura. É capaz de fazer a identificação e a classificação desse patrimônio, exatamente por seu caráter material, pela possibilidade de apropriar-se dele e de transformá-lo em mercadoria.

Durante muito tempo, a ideia de patrimônio se confundiu com a ideia da mercadoria. Uma ponte construída no século 19, uma torre construída no século 17, 18 são elementos que têm uma materialidade, uma existência tão óbvia que são facilmente percebidos como um patrimônio e como algo que pode ser objeto de disputa. Isso resulta na produção de regulação de meios, de dizer quem pode mexer naquilo e quem não pode.

A própria restauração desses bens é regulada. É para isso que existe o IPHAN, por exemplo. O IPHAN existe muito mais para fazer regulação do que para atuar no campo de conservação, preservação e mesmo restauração. Então, é como se fosse uma polícia. É isso que o IPHAN, na verdade, acaba sendo: a polícia patrimonialista ou patrimonial que, a partir de um certo momento, se torna uma espécie de banco de dados sobre patrimônio material.

Foi assim até a década de 1970. Da década de 1980 para cá, principalmente com a implementação do capítulo da Constituição de 1988, o artigo 216, que inaugura essa conceituação de patrimônio imaterial e avança na ideia da imaterialidade de alguns campos da criação e da produção cultural, é que a coisa fica mais fluida. Algumas outras ideias e produções passam a se integrar também ao sistema de identificação, regulação e registro que compõe esse complexo patrimônio - material - patrimônio - imaterial. E como uma fronteira quase invisível daquilo que a gente podia chamar de memória.

A implicação da ideia de que a memória pode estar presente em objetos [...] [é clara]. Alguém, ou alguma cultura, pode decidir, por exemplo, que [os objetos] constituem uma memória de algum evento, de modo que, a partir desse momento, eles passam a ser protegidos. [...] existem objetos [...] que são guardados a sete chaves, pela subjetividade que representam, não pela materialidade.

[...]

Nos debates de que nós participamos nos últimos 20 anos [...], a gente vem produzindo uma crítica e uma análise sobre o caminho que esse tipo de regulação acaba produzindo. [Vemos objetos que têm] um estatuto material e passam também a carregar um sentido subjetivo que dá a eles o sentido de imaterial.

Para os povos indígenas, em algum momento a partir da década de 1990, [o conceito de patrimônio imaterial] significou a possibilidade de ampliar o campo da proteção a alguns territórios e à vida das pessoas a partir do inventário das suas subjetividades das suas narrativas, da pintura do corpo, dos adornos, dos

utensílios. Aquele conjunto de objetos deixa de ser só artefato que o museu pode pegar e guardar em algum lugar na vitrine e passa a ter [um] sentido para os seus detentores, para os seus produtores. Esse sentido reivindica um outro lugar.

Um objeto não pode simplesmente ser apanhado numa aldeia, levado para um museu e ganhar uma etiqueta: “artefato não sei o que”, machadinha de pedra, cocar... Esse tipo de apropriação seria um roubo. Sempre foi um roubo, mas, a partir de um período muito recente, passou a ser denunciado como roubo. [...] ninguém dizia isso antes.

[...] Mas agora é insustentável, porque você está retirando [algo] do universo constitutivo de uma identidade e de uma cosmovisão, de uma constituição de mundo de um povo. Estamos falando de uma violência que, integrada com outras práticas coloniais, representa também um crime de genocídio ou de etnocídio.

Atacar a cultura e a subjetividade de um desses povos é etnocídio. Ele pode não matar as pessoas fisicamente, mas esvazia o sentido da vida das pessoas por retirar delas o significado da criação dessa cultura e de seus valores intrínsecos, próprios daquela comunidade, e que sustenta a sua perspectiva de mundo. Quando alguém tira aquilo dali está desmontando a arquitetura daquele mundo (Krenak, In: Campos e Krenak, 2022, p. 45-51).

Numa entrevista mais recente, Krenak afirma, categoricamente, que “a cultura indígena não se encaixa no pensamento patrimonialista”², e, em decorrência disso, os objetos artísticos indígenas não foram/são feitos para serem depositados em Museus, “congelados” fora dos seus contextos originários, mas para “viverem circulando” entre as pessoas, terem uma “vida útil” até não existirem mais, desgastados pelo uso, pelas transformações culturais e pela ação natural do tempo.

Quando nos deparamos com vestígios e objetos arqueológicos de origem indígena, precisamos ter todas essas questões em mente. E questionar o “valor” e o lugar atribuído a essas peças no contexto Ocidental.

No Brasil, é interessante (e triste) observar a prevalência de “tradições ceramistas” de outras regiões do mundo e das Américas, nos espaços museológicos, nas instituições de ensino de cerâmica e nos estudos científicos. A justificativa para essa preferência nitidamente “personalista” (e ocidentalizada) é que essas peças seriam mais interessantes do ponto de vista formal-estético (“mais belas”), contendo uma maior carga de elementos (grafismos, modelados, texturizados, etc...) e, assim, mais informações a serem extraídas...

Por conta desse tipo de raciocínio, a Tradição Aratu-Sapucaí, praticada pelos ancestrais dos povos do tronco linguístico macro-jê, composta por cerâmicas “simples” (?), teve, historicamente, pouco espaço nas pesquisas. Somente nas últimas décadas é que surgiram investigações arqueológicas focadas no estudo desses povos e dessa Tradição

² Ver a entrevista completa na revista *Arte!Brasileiros* de 18 de setembro de 2025. Disponível em: < <https://artebrasileiros.com.br/arte/entrevista/a-cultura-indigena-nao-se-encaixa-no-pensamento-patrimonialista/> > Acesso em 29 set. 2025.

(conforme já colocamos no final do tópico 5.1 desta tese), levando ao reconhecimento da amplitude territorial que ocuparam no “Brasil ancestral”.

Aos olhos mais desavisados, a aparente simplicidade formal da Tradição Aratu-Sapucaí pode ocultar preciosas pistas acerca da epistemologia, da maneira de conceber a vida, o mundo e as relações socioculturais e ambientais desses povos, que optaram por produzir, na cerâmica, formas consideradas “sóbrias” por nós (“ocidentais”)... Em análises laboratoriais e estudos práticos de reprodução de materiais e procedimentos utilizados na feitura desse tipo de cerâmica (arqueologia experimental), podemos perceber nitidamente que a Tradição Aratu-Sapucaí se caracteriza pela destreza técnica em várias etapas da sua cadeia operatória, o que não pode ser fruto do acaso ou de qualquer desleixo em relação à essa atividade; ao contrário, indica que os povos indígenas que dominavam e exerciam essa tradição ceramista queriam atingir resultados práticos e simbólicos muito específicos, integrados, nas suas peças.

Sobre os aspectos práticos relativos às formas dessa tradição cerâmica indígena, qualquer artista ou pesquisador que tenha um conhecimento básico sobre *design* vai perceber a eficiência pragmática das peças quanto aos seus usos nos contextos das culturas indígenas que as produziram. Expressões diametralmente opostas àquelas do mundo retilíneo, plano, reto, duro, delineado pelo Ocidente, nos “mundos indígenas” a cerâmica recria e dialoga com a curva, com a fluidez da água, com a maciez da terra e da areia, onde suas bases côncavas se “aninham” perfeitamente. O encaixe do abaulado da base de uma cuia de cerâmica indígena na concavidade da mão humana é a ergonomia absoluta, natural e plena de eficácia...

Sem falar nos reusos, nas muitas vidas possíveis de uma peça: A urna que guardou estoques de sementes, alimentos, bebidas fermentadas ou água fresca, vira receptáculo dos restos mortais dos indígenas nos cuidadosos rituais de transição extracorpóreos; a panela danificada torna-se suporte para a criação de novos corpos cerâmicos; cuias são organizadas em formato de trempes de modo a receber painéis que vão direto ao fogo para preparar cozidos e por aí adiante...

Para tentar acessar outros possíveis objetivos dos ceramistas da tradição Aratu-Sapucaí nos âmbitos da funcionalidade, mas também nos campos “simbólico” e epistêmico, resolvi ceder à elucubração cerebral, sair da zona da especulação imaginativa e partir para outros mecanismos de compreensão possivelmente capazes de ajudar a construir algumas hipóteses, uma vez que estavam dentro das minhas possibilidades de atuação.

No livro *A Caverna* (2017), o escritor português José Saramago, falando do processo vivenciado pelo personagem principal da obra, o oleiro Cipriano, de passar da fabricação de peças utilitárias à criação de miniaturas, diz que as pontas dos dedos das mãos dos artesãos teriam pequenos “cérebros” que agem e “aprendem” (ou apreendem) por conta própria, independentemente do “cérebro da cabeça”. E eu já estava percebendo a “impaciência” nas minhas mãos, sempre com “vontade” de “botar a mão na massa”, literalmente no barro, desde que comecei este estudo, que tomou praticamente todo o meu tempo “de ateliê” com as outras atividades da pesquisa.

Perto já do final da minha caminhada neste processo de investigação, li também, num artigo de Célia Xakriabá, a seguinte passagem:

Se enxergamos na sabedoria dos mais velhos uma fonte de conhecimentos, temos a opção de deixar que esses conhecimentos passem por nós como chuva passageira ou podemos converter a nós mesmos em cacimbas que armazenam e guardam água para o tempo da necessidade. Assim, por meio de metáforas, é que se constituem os conhecimentos dos mais velhos, que nos dizem mais ou menos assim: “A inteligência pode ser adquirida com o tempo da escola, já a sabedoria tem outra temporalidade, exige um movimento maior da mente, mas também do corpo. Um conhecimento não é apenas elaborado pela mente, é elaborado também pelo exercício da prática com as mãos” (Xakriabá. In: Carnevalli et al., 2023, p. 325).

O “chamado do barro” ficou, então, inevitável... Era necessário incorporá-lo, senti-lo nas mãos e no corpo, entendê-lo corporalmente.

Sendo eu também um artesão ceramista com boa experiência nesse ofício, senti que deveria proceder novamente a um exercício prático de criação de uma ou mais peças pensando em “comungar” fisicamente com a(s) forma(s) mais recorrentes das cerâmicas da Tradição Aratu-Sapucai. Já havia passado por uma experiência semelhante no ano de 2015, ao criar, para uma exposição coletiva, uma urna de 90x90cm, cuja forma geral remetia às urnas dessa tradição, como mostram os registros fotográficos a seguir.





Na página anterior e acima: processo de confecção de uma urna com as formas da Tradição Aratu-Sapucai.
Fotos: Cristiano Lima, acervo pessoal, março de 2015

Porém, agora, precisaria observar e analisar com mais atenção cada etapa do processo, mesmo sem a intenção de me submeter a um método tecnicamente muito rigoroso, “milimétrico”, rigidamente medido e documentado, como em alguns procedimentos essencialmente adotados em estudos de arqueologia experimental. Desejei incorporar uma atitude mais livre, criativa e experiencial, mas que, de qualquer maneira, me traria uma experiência prática a partir da qual pudesse chegar a novas interpretações e “*insights*” sobre essa “cultura cerâmica”.

Como já sabia que a criação da urna demandaria cuidado e tempo (sempre escasso durante uma pesquisa de doutorado...), optei pelas medidas de cerca de 40x40cm – um tamanho mediano entre as peças arqueológicas filiadas à Tradição Aratu-Sapucai e parti para a execução da peça.



Processo de confecção de uma nova urna com as formas da Tradição Aratu-Sapucai.
Fotos: Cristiano Lima, acervo pessoal, maio de 2024

Após terminar de fazer a peça percebi dores musculares em várias regiões do corpo e entendi que Célia Xakriabá tem razão (pela sua óbvia vinculação ancestral e também pela sua prática como ceramista), quando diz que não são só as mãos, mas o corpo todo é que faz a cerâmica indígena...

Ao contrário da cerâmica de ateliê (seja no Oriente ou no Ocidente), onde, em geral, o ceramista trabalha sentado, atuando mais com os braços e com as mãos sobre a peça de fundo reto em construção, posta numa bancada ou ao torno, por exemplo, a feitura de uma peça do porte que me propus a fazer, “imitando” as formas arredondadas mais

recorrentes na Tradição Aratu-Sapucaí, demanda uma criação “corporal”, compreendida quando torna-se necessário que o artesão gire ele mesmo em torno da peça, que vai se “corporificando”, ganhando seu corpo em argila. Há uma interação mais integral, que envolve a peça, quem a está fazendo e o entorno. A peça, mesmo em construção, já projeta uma forte “presença” no espaço da sua criação, o que inspira uma atitude de “diálogo espacial” com o seu criador: são dois corpos em produção, no mesmo tempo e lugar.

As formas orgânicas, arredondadas, não são apenas uma “imitação dos formatos de frutos encontrados na natureza” como dizem certos historiadores da arte europeus (Faure, 1990). Essa ideia da imitação da natureza, é muito mais evidente em outras tradições ceramistas, como nas próprias cerâmicas “decorativas” produzidas na Europa. No caso da Tradição Aratu-Sapucaí, nos parece ser muito mais que isso; constitui uma espécie de “diálogo simbólico” com a criação, quase uma meditação ativa, na qual a (o) ceramista, movendo-se em verdadeira dança junto ou em torno da peça, simula os movimentos e ciclos naturais através da sua prática, se percebendo na posição do “demiurgo”, copartícipe da criação, pois as formas da cerâmica Aratu-Sapucaí não existem exatamente como elas são, na natureza. Expressam a ação da mão humana que se “inspira” na “perfeição formal natural” para cocriar corpos cerâmicos. É outra a beleza que os povos dessa tradição ceramista perseguiram, profundamente integrada aos vínculos mantidos e expressos com a Terra. Muito além da imitação, são atos de reverência profunda. Por isso mesmo, para a(o)s ceramistas-cocriadora(e)s Aratu-Sapucaí não parece ter interessado deixar marcas de autoria individual nas peças; talvez porque esse “orgulho autoral”, essa “ vaidade de quem faz”, pudesse macular a “oferenda” feita à Terra e o reavivamento dos vínculos com essa “entidade”, na própria prática da cerâmica. Optaram, então, na maioria das vezes, por formas “íntegras” e arredondadas, que “pareciam” muito mais “naturais”, “brotadas da Terra”.

Aqui volto a citar o Sr. Tião Paineira, que se autoidentificava como herdeiro “dos índios” na sua prática de ceramista e que, ao retirar uma peça do torno, sempre falava que seria necessário dar um bom acabamento, um polimento – “Aí sim, não parece que ela foi feita, parece que foi nascida”, dizia...

E antes que os leitores mais materialistas me condenem por essas hipóteses filosóficas demais, evoco já em minha defesa o caráter eminentemente ritualístico da cerâmica evidenciado em estudos antropológicos realizados sobre o tema em todo o planeta (mencionados, por exemplo, em Lévi-Strauss, 1986), além dos casos historicamente bem registrados, como a resistência às inovações tecnológicas “industriais”

e o consequente afastamento de certos aspectos culturais mais tradicionais que caracterizariam a cerâmica oriental na época do movimento Minguei (final do século XIX), bem como sua “ressonância” entre famosos “ceramistas de *studio*” no século XX, como o japonês Shoji Hamada e os britânicos Bernard Leach e Michael Cardew (Leach, 1975; Cardew, 1977; Leach, 1978). Nesses momentos, entre esses ceramistas, evidenciou-se uma verdadeira “militância” pela expressão da filosofia *zen* na arte cerâmica (Yanagi, 1972), no contexto da qual, entre outras características, não deveria haver sinais de autoria nas peças que, assim, mantidas “anônimas”, “pertenceriam a toda a comunidade”; além da importância atribuída ao “todo” da peça de cerâmica, não apenas às suas superfícies (como é bastante comum entre as “artes decorativas”), mas às suas “peles” externas e internas, bem como ao próprio interior dos corpos cerâmicos, imaginados como espécies de “frutos”, “brotados” da profunda relação estabelecida milenarmente entre os mundos natural e cultural (humano).

Incrivelmente, essas preocupações parecer existir também entre a(o)s indígenas ceramistas da Tradição Aratu-Sapucaí! Não há sinais de autoria individual, mas elementos que caracterizam contextos locais e gerais – “comunitários”. A preferência por certos tipos de queima que geram como resultado o “coração negro” também não nos parecer ser mero acaso ou “processo de queima incompleto” como já afirmaram certos estudos arqueológicos. Não concordamos com isso. Deve ter havido motivos de ordem prática ou “simbólica”, que, para serem alcançados, demandaram técnicas específicas e controle apurado de materiais e processos. Não foram acasos ou “falhas” que determinaram certas características em comum da cerâmica Aratu-Sapucaí produzida em lugares muito distantes uns dos outros, que se preservaram ao longo de milênios numa zona tão ampla (ainda que tenham aparecido algumas variações regionais, é importante lembrar). Embora acasos e “problemas” sempre façam parte dos processos cerâmicos, todos os ceramistas procuram trabalhar dentro de projeções de intenções que são constantemente testadas nas suas práticas, repetidas muitas vezes, “replicadas” até que se consiga certo domínio dos elementos e processos que satisfazem suas necessidades materiais e “imateriais”. E a persistência temporal de elementos técnico-formais em comum, assim como a amplitude territorial de sítios da Tradição Aratu-Sapucaí já mapeados em diversas zonas do atual território brasileiro, comprovam que todas as características desse tipo de cerâmica eram almejadas e produzidas intencionalmente, mesmo que nós ainda não compreendamos todas as motivações dos seus criadores.

Pensando um pouco no texto *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais* (2012), do antropólogo britânico Tim Ingold, no primeiro semestre de 2025, ao retomar minhas atividades de ensino no Bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ, propus uma disciplina optativa que chamei de “Cerâmica Indígena – técnicas, formas e conteúdos”, oferecida aos discentes do curso. Não que eu quisesse trazer a cerâmica Aratu-Sapucai “de volta à vida”, o que seria uma pretensão, no mínimo, incoerente em relação ao conhecimento que tenho sobre o contexto geral das lutas políticas indígenas pelas suas culturas originárias, vinculadas a saberes e fazeres próprios deles mesmos, que não podem ser simplesmente apropriados por quem não compartilha dos seus universos culturais. Foi no sentido de explorar e experimentar mais um pouco das escolhas tecnológicas da(o)s ceramistas Aratu-Sapucai e entender certas “dimensões simbólico-culturais” ligadas a essas escolhas, que me lancei a esse desafio.

No seu artigo, Ingold diz:

Em seus cadernos, o pintor Paul Klee defendia, e demonstrava através de exemplos, que os processos de gênese e crescimento que produzem as formas que encontramos no mundo em que habitamos são mais importantes que as próprias formas. “A forma é o fim, a morte”, escreveu ele; “o dar forma é movimento, ação. O dar forma é vida.” (Klee, 1973, p. 269³). Essa ideia está no cerne do seu célebre “Credo criativo” de 1920: “**A arte não reproduz o visível; ela torna visível**” (Klee, 1961, p. 76⁴). Em outras palavras, **ela não busca replicar formas acabadas e já estabelecidas, seja enquanto imagens na mente ou objetos no mundo. Ela busca se unir às forças que trazem à tona a forma**. Assim, como a planta cresce a partir de sua semente, a linha cresce a partir de um ponto que foi posto em movimento. Partindo de Klee, os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004, p. 377⁵) argumentam que, em um mundo onde há vida, **a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre materiais e forças. Trata-se do modo como materiais de todos os tipos, com propriedades variadas e variáveis, são avariados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras na geração de coisas**. Na sua retórica, eles tentam superar a persistente influência de um modo de pensar as coisas e como elas são feitas e usadas que tem prevalecido no mundo ocidental durante os últimos dois milênios ou mais, ao menos desde Aristóteles. Para criar algo, refletiu Aristóteles, deve-se juntar forma (*morphé*) e matéria (*hyle*). Na história subsequente do pensamento ocidental, esse modelo hilemórfico da criação arraigou-se ainda mais, mas também se desequilibrou. A forma passou a ser vista como imposta por um agente com um determinado fim ou objetivo em mente sobre uma matéria passiva e inerte. Quero argumentar aqui que os debates contemporâneos em campos os mais diversos – da antropologia e arqueologia à história da arte e estudos da cultura material – continuam a reproduzir os pressupostos que subjazem ao modelo hilemórfico, ainda que tentem restaurar o equilíbrio entre seus termos. Meu objetivo final, por outro lado, é derrubar o próprio modelo, e substituí-lo por uma **ontologia que dê**

³ Referência a: KLEE, P. *Notebooks*, volume 2: the nature of nature. Trans. H. Norden. Ed. J. Spiller. London: Lund Humphries, 1973.

⁴ Referência a: KLEE, P. *Notebooks*, volume 1: the thinking eye. Ed. J. Spiller. London: Lund Humphries, 1961.

⁵ Referência a: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*. Trans. B. Massumi. London: continuum, 2004.

primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria. Relembrando Klee, forma é morte; dar forma é vida. Em poucas palavras, meu objetivo é **restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto nas palavras de teóricos** para quem – nos termos de um de seus porta-vozes mais proeminentes – o caminho para a compreensão e para a empatia está “naquilo que as pessoas fazem com os objetos” (Miller 1998, p. 19⁶) (Inglod, 2012, p. 26, gripos meus).

As ideias em destaque no trecho de abertura do texto de Inglod, ressoaram com força no meu pensamento sobre os processos de pesquisa historiográfica (ou de outras áreas) no campo das artes, entre as quais situamos a cerâmica. O antropólogo argumenta que

[...] a atual ênfase da literatura na agência material é consequência de uma redução das coisas a objetos, e da sua correspondente “retirada” dos processos vitais. Com efeito, quanto mais os teóricos falam sobre agência, menos eles parecem ter a dizer sobre a vida; quero inverter essa ênfase. [...] defenderei que esse foco nos processos vitais exige que abordemos não a materialidade enquanto tal, mas os fluxos de *materiais*. Como Deleuze e Guattari, temos que seguir esses fluxos, traçando os caminhos através dos quais a forma é gerada, onde quer que eles nos levem. [...] devo determinar o sentido específico no qual o movimento por esses caminhos é *criativo*; isso implica ler a criatividade “para frente” enquanto uma reunião improvisada com processos formativos, ao invés de “para trás” enquanto abdução, a partir de um objeto acabado, até uma intenção na mente do agente [...] (Inglod, 2012, p. 27).

Dessa forma (como já dissemos no final do 3º capítulo desta tese), Inglod se contrapõe à interpretação de seu “colega de Antropologia”, Alfred Gell.

É aqui que chegamos – e, espero, enterremos para sempre – o chamado “problema da agência” (Gell, 1998, p. 16⁷). Muito já foi escrito sobre as relações entre pessoas e objetos com base na ideia de que a diferença entre eles é longe de ser absoluta. Se as pessoas podem agir sobre os objetos que as circundam, então, argumenta-se, os objetos “agem de volta” e fazem com que elas façam, ou permitem que elas alcancem, aquilo que elas de outro modo não conseguiriam (ver, por exemplo, Gosden, 2005⁸; Henare; Holbraad; Wastell, 2007⁹; Knappett, 2005¹⁰; Latour, 2005¹¹; Malafouris; Knappett, 2008¹²; Miller, 2005¹³; Tilley, 2004¹⁴). Não obstante, no primeiro movimento teórico que toma as coisas para enfocá-las em sua qualidade de objeto (*objectness*), elas são retiradas dos fluxos que as trazem à vida (Inglod, 2012, p. 33).

⁶ Referência a: MILLER, D. *Why some things matter*. In: MILLER, D. (Ed.). *Material cultures*. London: UCL Press, 1998. p. 3-21.

⁷ Referência a: GELL, A. *Art and agency*. Oxford: Clarendon, 1998.

⁸ Referência a: GOSDEN, C. *What do objects want? Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 12, n. 3, p. 193-211, 2005.

⁹ Referência a: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (Ed.). *Thinking through things*. London: Routledge, 2007.

¹⁰ Referência a: KNAPPETT, C. *Thinking through material culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

¹¹ Referência a: LATOUR, B. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

¹² Referência a: MALAFOURIS, L.; KNAPPETT, C. *Material agency*. Berlin: Springer, 2008.

¹³ Referência a: MILLER, D. (Ed.). *Materiality*. Durham: Duke University Press, 2005.

¹⁴ Referência a: TILLEY, C. *The materiality of stone*. Oxford: Berg, 2004.

Ao trazer as coisas à vida, eu quis celebrar a criatividade daquilo que Klee chamou de “dar forma”. É importante, contudo, ser mais preciso a respeito do que entendo por criatividade. Especificamente, tenho interesse em reverter uma tendência, evidente em grande parte da literatura sobre arte e cultura material, de ler a criatividade “de trás para frente”: começando pelo resultado na forma de um objeto novo e traçando-a, através de uma sequência de condições prévias, a uma ideia sem precedentes na mente de um agente. Essa leitura de trás para frente equivale ao que o antropólogo Alfred Gell chamou de *abdução da agência*. Todo trabalho de arte, para Gell (1998, p. 13¹⁵), é um “objeto” que pode ser “relacionado a um agente social de uma maneira distintiva, do ‘tipo arte’”. Por “do tipo arte”, Gell entende uma situação na qual é possível traçar uma cadeia de conexões causais que vai do objeto até o agente, através da qual este último pode ser pensando como indexando o primeiro. Traçar essas conexões é realizar a operação cognitiva da abdução. Diante da minha crítica anterior à dupla redução de coisas a objetos, e de vida a agência, deve estar claro que acredito que essa visão seja equivocada. Um trabalho de arte, insisto, não é um objeto mas uma coisa – e, como argumentou Klee, o papel do artista não é reproduzir uma ideia preconcebida, nova ou não, mas juntar-se a e seguir as forças e fluxos dos materiais que dão forma ao trabalho. “Seguir”, como colocam Deleuze e Guattari (2004, p. 410¹⁶), “não é o mesmo que reproduzir”: enquanto reproduzir envolve um procedimento de *interação*, seguir envolve *itinerância*. O (ou a) artista – assim como o artesão – é um itinerante, e seu trabalho comunga com a trajetória de sua vida. Além disso, a criatividade do seu trabalho está no movimento para frente, que traz à tona as coisas. Ler as coisas “para frente” implica um enfoque não na abdução, mas na improvisação (Ingold; Hallam 2007, p. 3¹⁷). Improvisar é seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos. É, como escrevem Deleuze e Guattari (2004, p. 344¹⁸), “juntar-se ao Mundo, misturar-se a ele [...]” (Ingold, 2012, p. 37-38).

Tim Ingold continua sua defesa dos caminhos ou trajetórias que envolvem “práticas improvisativas” para alcançarmos processos de entendimento da “vida das coisas”, dando alguns exemplos até chegar à cerâmica, nosso “material” de estudo aqui:

Em suas tentativas de reequilibrar o modelo hilemórfico, os teóricos têm insistido que o mundo material não é passivamente subserviente aos desígnios humanos. Não obstante, tendo interrompido o fluxo de materiais eles só são capazes de compreender a atividade que ocorre do lado do mundo material atribuindo agência a objetos. [...] Como vimos, é no contrário da captura e da contenção – na descarga e vazamento – que descobrimos a vida das coisas. Com isso em mente, podemos voltar a Deleuze e Guattari (2004, p. 451¹⁹), que insistem que onde quer que encontremos matéria, esta é “matéria em movimento, em fluxo, em variação”; e a consequência, continuam eles, é que “essa matéria-fluxo só pode ser seguida”. [...]

¹⁵ Referência a: GELL, A. *Art and agency*. Oxford: Clarendon, 1998.

¹⁶ Referência a: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*. Trans. B. Massumi. London: Continuum, 2004.

¹⁷ Referência a: NGOLD, T.; HALLAM, E. Creativity and cultural improvisation: na introduction. In: HALLAM, E.; INGOLD, T. (Ed.). *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg, 2007. p. 1-24.

¹⁸ Referência a: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*. Trans. B. Massumi. London: Continuum, 2004.

¹⁹ Idem.

Segundo a alquimia, explica o historiador da arte James Elkins (2000)²⁰, a matéria no mundo não podia ser descrita segundo os princípios da ciência, em termos de sua composição atômica ou molecular; tratava-se substâncias conhecidas pelo modo como eram vistas e sentidas, e pelo que se passava com elas ao serem misturadas, aquecidas e resfriadas. Os óleos, por exemplo, não eram hidrocarbonetos, mas “aquilo que subia à superfície de uma panela com plantas em cozimento, ou o que se assentava, negro e fétido, no fundo de um fosso com carne de cavalo apodrecida” (Elkins, 2000, p. 19²¹). A alquimia, escreve Elkins (2000, p. 23²²), “é a antiga ciência de lidar com os materiais, e não entender muito bem o que se passa com eles”. Seu argumento é que os pintores sempre fizeram algo parecido em seu trabalho cotidiano. Seu conhecimento também incluía substâncias, e estas não eram no geral muito diferentes daquelas encontradas no laboratório do alquimista. A cola do pintor, por exemplo, era feita de casco de cavalo, chifre de veado e pele de coelho, e a tinta era misturada com cera de abelha, leite de figo e resinas de plantas tóxicas. Os pigmentos eram obtidos a partir de uma miscelânea bizarra de ingredientes, como pequenos insetos avermelhados que eram fervidos e secos ao sol para produzir o vermelho profundo conhecido como carmim, ou vinagre e esterco de cavalo que eram misturados com chumbo em potes de cerâmica para produzir a melhor tinta branca.

[...] o que o cozinheiro, o alquimista e o pintor fazem não é impor forma à matéria, mas reunir materiais diversos e combinar e redirecionar seu fluxo tentando antecipar aquilo que irá emergir. O mesmo pode ser dito do ceramista, como sugerido pelo arqueólogo Benjamin Alberti (2007)²³ num excelente estudo sobre cerâmicas datando do primeiro milênio d.C. encontradas no noroeste da Argentina. Seria um erro, argumenta ele, presumir que a cerâmica é um objeto fixo e estável, que traz a marca da forma cultural sobre a matéria “dura” do mundo físico (Alberti 2007, p. 211²⁴). Pelo contrário, as evidências sugerem que os potes eram tratados como corpos, e com a mesma preocupação: compensar pela estabilidade crônica, reforçar os recipientes contra a constante suscetibilidade a vazamento e descarga que ameaça lhes dissolver ou metamorfosear. [...] as cerâmicas não são mais estáveis que corpos; são constituídas e mantidas no lugar dentro de fluxos de materiais. Deixados ao léu, os materiais fogem do controle. Potes se quebram, corpos desintegram. Esforço e vigilância são necessários para manter as coisas intactas, sejam elas potes ou pessoas. O mesmo vale para o jardineiro, que deve estar sempre vigilante para impedir que o jardim se transforme numa mata (Ingold, 2012, p.35-36).

De nossa parte, pensamos que ambos os caminhos ou trajetórias seriam úteis para alcançarmos territórios mais complexos e ricos de informações tanto da materialidade quanto da criatividade cultural que integram objetos-coisas ou coisas-objetos criados em cerâmica. Tomar determinada direção, não anula a possibilidade de explorar outra ou outras rotas. No nosso caso, em específico, creio que seja possível acessar elementos da cultura dos povos que produziam a cerâmica Aratu-Sapucaí em movimentos de “abdução”, “para trás”, em retrospecto, indo da materialidade “dos cacos” aos sujeitos criadores; porém, da mesma maneira, acredito que tentar “seguir o fluxo” dos processos criativos

²⁰ Referência a: ELKINS, J. *What painting is*. London: Routledge, 2000.

²¹ Idem.

²² Ibidem.

²³ Referência a: ALBERTI, B. Destabilising meaning in anthropomorphic forms of Northwest Argentina. In: JORGE, V. O.; THOMAS, J. (Ed.). *Overcoming the modern invention of material culture*. Porto: ADECAP, 2007. p. 209-223. Edição especial do Journal of Iberian Archaeology 9/10.

²⁴ Idem.

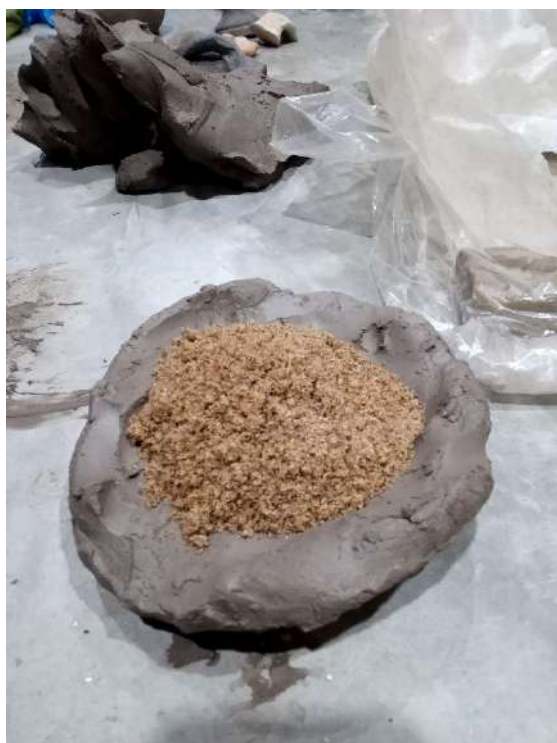
“impressos” nos vestígios arqueológicos “para frente”, nos colocando em processos “improvisativos” de “tomar parte”, de “participar” desses fluxos ao tentar, não reproduzi-los, mas “fazê-los de novo” como agentes criativos (não reprodutores-copiadores), pode constituir uma via de entendimento muito produtiva.

Pensando dessa forma, planejei a disciplina “Cerâmica Indígena – técnicas, formas e conteúdos” de uma forma bastante prática e aguardei até o período de início das aulas. Para minha surpresa, mais de 30 aprendizes da cerâmica, alunos do nosso curso de vários períodos, se inscreveram na disciplina, o que interpretei como um forte indicativo de que os nossos jovens têm bastante interesse pelas culturas e histórias dos povos originários das Américas. Iniciado o período letivo, a partir de breves momentos de exposição teórica e visual sobre o tema, partimos todos, em conjunto, para os primeiros passos da produção da cerâmica: o processamento do material primário. “Dei sorte” de termos, nos fundos do nosso Laboratório Escola de Cerâmica – LEC, onde acontece a maioria das aulas prática do curso de Artes Aplicadas, um monte de argila destinada ao uso em comum pela comunidade estudantil do curso, extraída justamente de uma mina de Lagoa Dourada, fonte das “melhores amostras” de argila *in natura* da região de São João del-Rei para a fabricação de massas e barbotinas destinadas à confecção de peças cerâmicas, levando em conta características como a plasticidade (baixa, regular, boa e excelente, determinadas por teste de curvatura de rolinhos), a retração linear na secagem em % (o quanto a argila retrai ao perder água), a perda de peças ao fogo em baixa e alta temperatura em %, resistência ao risco (sob uso de um riscador diamantado), porosidade e cor. Todos esses dados, obtidos pela pesquisa de iniciação científica “Reconhecimento de argilas da região de São João del-Rei e suas possibilidades de uso no desenvolvimento de massas cerâmicas e barbotinas” (Amarante e Rufo, 2013-2014), nos deram uma margem de segurança de que seria bastante adequado trabalhar com essa argila, sem falar que ela provinha da mesma região onde encontramos a primeira cerâmica indígena Aratu-Sapucai que deu origem a esta pesquisa.

Utilizamos também algumas outras argilas (locais e de outras zonas) trazidas pelos discentes, para testar como essa pequena variedade de massas cerâmicas se comportaria ao passar pelos mesmos processos adotados por nós.

A partir das pesquisas bibliográficas que eu já vinha fazendo para esta tese e da observação direta dos fragmentos de cerâmica Aratu-Sapucai depositados no nosso nascente laboratório de arqueologia, concluímos que, para preparar adequadamente a massa cerâmica para nossas experimentações práticas, teríamos que misturar à argila de

Lagoa Dourada alguma quantidade de cinzas de madeira e, principalmente, areia de quartzo, simulando a massa produzida pelos ceramistas originários, uma vez que as peças feitas com ela seriam queimadas em fogueira, conforme o procedimento de queima “tradicional” desses povos.



No alto: cacos de cerâmica Aratu-Sapucaí depositados no nosso laboratório. Acima: preparo da massa a partir da observação dos cacos de cerâmica Aratu-Sapucaí, para ser utilizada na criação das peças da disciplina.
Fotos: Cristiano Lima, maio de 2025

Após o preparo da massa à qual foi adicionada quantidades diferentes de areia e cinzas de madeira para testar qual mistura seria mais eficiente, partimos para a confecção

de peças de vários tamanhos, mas que deveriam ter formatos arredondados, ovais ou “piriformes”, conforme os “modelos” de peças da Tradição Aratu-Sapucaí encontrados na literatura arqueológica.



Produção de peças de cerâmica referenciadas nas formas da Tradição Aratu-Sapucaí.
Fotos: Cristiano Lima, maio de 2025

Ao “dar forma” à pasta argilosa, buscando produzir contornos semelhantes aos da cerâmica Aratu-Sapucaí, percebemos que a massa contendo grande quantidade de areia e cinzas tinha muita umidade (retida pelas cinzas) e pouca plasticidade (diminuída pela areia) – condições próximas do limite possível para o seu uso em processos de modelagem. As peças menores, criadas “por belisque”, foram feitas com certa facilidade pela turma, já habituada ao uso dessa técnica. Porém, durante a confecção das peças grandes, criadas “por acordelamento” (a partir de anéis de massa cerâmica colocados sucessivamente uns sobre os outros e “costurados”, ou “fundidos”, cada um a seu tempo, através de processos de alisamento e pressão externa/interna utilizando ferramentas como cascas de cabaça), suas paredes tendiam a rachar muito e a ceder ao próprio peso. Revendo o material em vídeos sobre as técnicas de confecção de peças por ceramistas indígenas que tenho arquivado

observei que todas as ceramistas criavam uma “pré-forma” da peça final já empilhando todos os “cordões” de massa cerâmica de uma só vez, para, posteriormente, “costurá-los” todos juntos, fundindo-os ao mesmo tempo. Quando passamos a proceder dessa maneira, as peças não mais racharam e conseguimos avançar com muito mais facilidade na confecção dessas peças maiores.

Cada discente produziu uma quantidade variada de 3 a 10 peças pequenas e médias, e também participou da confecção de duas peças grandes, que remetiam às urnas Aratu (piriforme) e Sapucaí (oval). A maioria dessas peças foi produzida no início do semestre, o que foi positivo no sentido de dispormos de um bom tempo (cerca de dois meses) para que elas secassem bem, à sombra, antes da queima.

Ao projetar a queima das peças criadas durante as aulas práticas da disciplina, busquei referências iniciais nos materiais (escritos e em vídeo) produzidos por (ou com participação de) Nei Xakriabá, uma vez que imaginei que esse professor ceramista indígena trabalhava com técnicas mais “tradicionais” do seu povo, vinculado, pela ancestralidade, aos ceramistas Aratu-Sapucaí. Porém, as queimas de cerâmica Xakriabá passaram por processos diversos após a retomada mais sistemática dessa prática que estava quase extinta. Essa situação chegou a tal ponto que os poucos Xakriabá que ainda criavam peças em argila, não se preocupavam mais em queimá-las, até que passaram a adotar o “forno de crivo” como principal tecnologia de queima.

A construção dos fornos trouxe a possibilidade de queimar nossas cerâmicas. [...] resolvi construir um pequeno forno de crivos em meu quintal. Meu primeiro forno foi construído pelo ceramista Ulisses Mendes, do Vale do Jequitinhonha, durante uma oficina que realizou em nosso Território, promovida pelo projeto das Mini Casas de Cultura Xakriabá. Com o mestre Ulisses aprendi também a fazer as esculturas de caçadores (Xakriabá, 2022, p.225).

Conforme a citação de Nei Xakriabá, o mestre Ulisses Mendes (de Itinga, Vale do Jequitinhonha, Nordeste de Minas Gerais), além de compartilhar o modelo de forno de crivo, também estimulou a criação de peças “figurativas” que já eram produzidas, porém em menor escala, pelos Xakriabá.



À esquerda: Reconstituição gráfica de um “forno de crivo” egípcio, com corte na parede externa apenas para a visualização do processo de queima. Em forma de cone ou “torre” de tijolos, nesse tipo de forno as peças são colocadas pela abertura superior e a lenha na entrada que fica ao nível do solo.
À direita: “Forno de crivo caipira”, bastante utilizado entre artesãos ceramistas brasileiros e americanos de modo geral²⁵. Foto: Cristiano Lima, acervo pessoal, novembro de 2006

Algum tempo depois, o território Xakriabá assistiu a chegada de um novo modelo de forno, o “Catenário”, mais “eficiente” na queima e muito mais econômico no consumo de lenha, levado até ali pelo físico e ceramista Dr. Rogério Godoy, professor do Departamento de Engenharia Mecânica da UFSJ²⁶.

Em 2006, em parceria com a Universidade Federal de São João Del Rey (UFSJ), foram realizadas duas oficinas sob a coordenação do professor e ceramista Rogério Godoy a partir de sua pesquisa de análise e caracterização dos ze [barros ou argilas] em várias dazakru Huminixã [aldeias Xakriabá]²⁷. A primeira foi de construção de forno e ocorreu na aldeia Sumaré I, ao lado da Casa de Cultura Huminixã [Xakriabá], quando os ceramistas aprenderam a construir o forno de arco catenário. Este forno possibilitou queimar as peças com um uso muito

²⁵ O forno que aparece no registro fotográfico foi construído no ano de 2006 em uma propriedade da minha família, quando eu iniciava minha carreira na cerâmica. E o modelo adotado, aprendido pela minha mestra de cerâmica, Cláudia Silveira, com Ulisses Mendes, é o mesmo que foi levado até os Xakriabá por esse mestre da cerâmica popular do Vale do Jequitinhonha. Para mais informações sobre Mestre Ulisses Mendes, acessar: <<https://www.minasgerais.com.br/pt/atracoes/itinga/ulisses-mendes>> Acesso em: 07 mar. 2026.

²⁶ O professor Rogério Godoy foi o principal responsável pelo projeto inicial do Bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ, congregando uma equipe interdisciplinar que deu origem aos trabalhos e redigiu o primeiro Projeto Pedagógico do Curso, o qual já planejava a construção de um forno Catenário como solução tecnológica mais eficiente para queimas a lenha e que acabou se tornando um “símbolo” dessa graduação em Artes com ênfase em cerâmica da UFSJ.

²⁷ Ver: GODOY, Rogério, *et al.* “Recuperação do fazer cerâmico das comunidades Xakriabá”. Comunicação apresentada no 51º Congresso Brasileiro de Cerâmica, Salvador (BA), junho de 2007. Disponível em <https://abceram.org.br/wp-content/uploads/area_associado/51/artigos/51cbc-15-03.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2026.

menor de lenha comparado com o forno colonial, já utilizado nas aldeias, nas olarias que ainda produziam telhas. Na segunda oficina, os ceramistas Huminixã aprenderam e compartilharam diversas técnicas de modelagem. Ao final dessas oficinas, os artesãos Huminixã elaboraram o projeto de construção de outras unidades de [...] Mini Casas de Cultura, com o objetivo de ampliar a prática com o ze em outras aldeias. Com a construção das Mini Casas, diversas outras oficinas de cerâmica foram realizadas. Vale ressaltar as oficinas realizadas com Zandra Miranda (UFSJ). No período de 30 de agosto a 9 de setembro de 2009, a pesquisadora realizou um mapeamento da produção dos principais artesãos Huminixã (MIRANDA, FIGUEIREDO; XAKRIABÁ, 2010)²⁸ (Xakriabá, 2022, p. 43).

Mais uma vez, juntamente com uma nova técnica de queima, agora em forno Catenário, os Xakriabá participaram de oficinas voltadas para técnicas de modelagem que contribuíram para incentivar essa prática nas suas aldeias.



À esquerda e ao centro: registros de queimas no forno catenário do Laboratório Escola de Cerâmica da UFSJ (Fotos: Saturno Sotero e Helena Saraiva, respectivamente). À direita: logomarca do curso de Artes Aplicadas da UFSJ, criada pelo prof. Kleber Silva, contendo silhueta de forno catenário ao centro da imagem.

Mas foi a partir de sua formação na Licenciatura Intercultural para Educadores Indígenas na Universidade Federal de Minas Gerais (FIEI/FAE/UFGM), entre os anos de 2006 e 2011, que Nei Xakriabá teve a iniciativa de buscar a “retomada de uma técnica de queima de cerâmica a céu aberto que estava abandonada havia cerca de 40 anos” (Xakriabá, 2022, p.46).

Uma das pesquisas realizadas na licenciatura foi sobre a cerâmica indígena Huminixã [Xakriabá]. Essa pesquisa trouxe muitos frutos para a “retomada” da cerâmica na dazakru [aldeia]. Realizei a pesquisa sob a orientação da Professora Ana Gomes (UFGM), que apoiou minha proposta de que, em vez de produzir um

²⁸ Referência a: MIRANDA, Zandra; FIGUEIREDO, Francisco José, XAKRIABÁ, Dalzira e Nei. “O resgate da cerâmica tradicional Xakriabá”. Comunicação apresentada no 54º Congresso Brasileiro de Cerâmica. Foz do Iguaçu (PR), Junho de 2010. Disponível em <https://abceram.org.br/wp-content/uploads/area_associado/54/14-003.Pdf> Acesso em: 12 mar. 2026

texto acadêmico, fosse apresentado como objeto final da conclusão do curso a produção de um livro de minha autoria: *Manual de Cerâmica Xakriabá* [2017], produzido com imagens explicativas para o uso dos não alfabetizados, e que também fossem realizadas, em Belo Horizonte - MG, algumas exposições do sipize [trabalho] com a Cerâmica Indígena Xakriabá (Xakriabá, 2022, p. 43).

A primeira queima de fogueira a céu aberto feita por Nei Xakriabá, antigamente comum entre os ceramistas do seu povo, foi registrada em vídeo²⁹ pelo fotógrafo e cineasta Edgar Kanaykô Xakriabá, compondo o documentário *Dure Nât Sarô: manter aceso* (2020), que abordou o simbolismo cultural dessa queima mais detalhadamente. No ano de 2025, apareceu também no documentário *Xakriabá, Relato Feito de Barro*³⁰ - registro ainda mais amplo da importância da cerâmica para os Xakriabá.

Além do material audiovisual produzido, Nei Xakriabá também descreveu seus processos através de textos e fotografias em artigos e trabalhos acadêmicos de sua autoria.

No mestrado [em Artes Visuais, pela UFMG] percebi que é importante avançar um pouco mais na documentação escrita desse processo da retomada da cerâmica Humínixã [Xakriabá], para que ele alcance lugares mais distantes e possa, assim, levar mais informações para os ktãwanô [não-indígenas] sobre nossa realidade, sobre nossas lutas, sobre a nossa resistência, ou seja, levar nossas denúncias e trazer para meu povo contribuições como a quebra dos estereótipos e dos preconceitos.

Tanto a produção de cerâmica quanto a prática da escrita exigem disciplina, atenção, conhecimento, técnica e elaboração estética, e, ao apoiar o percurso acadêmico articulado ao redor da produção de cultura material, a Universidade deixou entrever uma brecha para o reconhecimento desses outros modos de aprender, ensinar, documentar e articular conhecimentos (Xakriabá, 2022, p. 50-51).

De fato, todos esses materiais produzidos por Nei Xakriabá e seus colaboradores se tornaram nossas referências fundamentais no momento de organizar e executar a queima das peças que produzimos com a argila processada durante a disciplina “Cerâmica Indígena – técnicas, formas e conteúdos”; assim como a tese de doutorado do arqueólogo Alexandre Delforge, intitulada *O sítio arqueológico Cerâmica Preta: estudo das técnicas e da cadeia operatória da cerâmica queimada em ambiente redutivo dos povos pré-coloniais praticantes da tradição cerâmica Aratu-Sapucai* (2017), devido ao foco do seu trabalho ser, justamente, a queima de cerâmica dessa tradição. O professor Alexandre também participou de todo o processo da queima conosco, ajudando a estabelecer os passos a seguir e a avaliar os procedimentos e resultados.

²⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=j4DVCC-hV4w>> Acesso em: 12 mar. 2026.

³⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5c2JT4f2S3M>> Acesso em: 12 mar. 2026.



Registros do “esquente”, do posicionamento das peças no centro da concavidade e do início da queima em fogueira feita no entorno do Laboratório Escola de Cerâmica da UFSJ.
Fotos: Cristiano Lima, 18 de julho de 2025



Registros da queima em fogueira feita no entorno do Laboratório Escola de Cerâmica da UFSJ, e da retirada das peças queimadas, três dias após finalizada a queima.
Fotos: Cristiano Lima, 18 de julho e 21 de julho de 2025



Registro das peças queimadas em fogueira, mostrando a prevalência de tonalidades pardacentas semelhantes à cerâmica da Tradição Aratu-Sapucaí, com exceção de algumas peças enegrecidas que foram queimadas dentro de uma lata (“mufla” improvisada). Foto: Cristiano Lima, 21 de julho de 2025



À esquerda e ao centro: peças que foram quebradas após a queima, evidenciando diferentes resultados da queima, com variação na formação de “coração negro”. À direita: peça polida e enegrecida, que foi queimada dentro de uma lata (“mufla” improvisada). Foto: Cristiano Lima, 21 de julho de 2025

Os resultados da nossa queima de fogueira foram bastante variados. O processo foi relativamente rápido, durando cerca de 6 horas e meia. Primeiramente é preciso destacar que apenas uma peça se quebrou durante a queima, muito provavelmente pelo fato de ela ter sido colocada ainda úmida na fogueira. Isso indica que o preparado das massas cerâmicas com adição de areia e cinzas se mostrou bastante eficiente, independentemente do tipo de argila e da quantidade de antiplásticos adicionados a elas. A maioria das peças queimou bem, porém, apesar da fogueira ter atingido mais de 800°C (temperatura aferida com termômetro a *laser*), se mantendo nesse patamar por algum tempo, algumas peças não chegaram ao grau de queima desejado. Essa fogueira se mostrou bastante “instável”, “selvagem”, talvez devido ao local, muito ventoso, que escolhemos para montá-la. Ou até mesmo por conta da variedade da lenha que utilizamos. Consequentemente, não atingimos a homogeneidade técnica almejada e algumas peças terão de passar por nova queima. As peças queimadas dentro de uma lata, utilizada como “mufla”, queimaram muito bem e ficaram quase que completamente enegrecidas. Já na maioria das outras peças (queimadas fora da lata, recobertas apenas por grandes fragmentos de cerâmica já queimados), a formação de “coração negro” foi também variável, sendo que pretendíamos ter esse “efeito” em todas elas. Depois que paramos de alimentar a fogueira com lenha, simplesmente deixamos que o fogo diminuísse até apagar. Molhamos abundantemente o entorno da fogueira, para evitar qualquer fagulha que pudesse causar incêndio no local, porém, não jogamos água dentro da fogueira em si. Acreditamos que esse foi o nosso “erro”. Agora pensamos que é necessário interromper bruscamente a queima, jogando água diretamente na fogueira ou retirando as peças e colocando-as na água, para que seja preservado o “coração negro”, resultante da oxirredução que acontece durante a queima. Se as peças esfriarem aos poucos, o oxigênio vai penetrando nelas e acontece a oxidação, fazendo o “coração negro” desaparecer.

Além disso, creio que é preciso controlar melhor a quantidade de oxigênio envolvido em todo o processo. A começar pela instalação da fogueira, que deve ser feita numa área mais protegida por matas ou edificações próximas. A própria fogueira também poderia ter dimensões menores e ser um pouco mais profunda. Acredito que, quanto menos oxigênio for consumido pela queima, mais próximo chegaremos das características da cerâmica Aratu-Sapucai.

É interessante fazermos um paralelo, aqui, com a formação da “Terra preta de índio”, um tipo de solo antrópico (produzido pelas culturas humanas) muito abundante na Amazônia, mas também modestamente presente em sítios arqueológicos de povos

ceramistas em outras regiões do Brasil, onde essa terra é mais amarronzada, escurecida em relação ao entorno dos sítios (conforme mostramos em Lagoa Dourada, por exemplo). Como a “Terra preta de índio”, hoje em dia, é considerada o mais rico adubo do planeta, os agricultores que trabalham com sistemas agroflorestais ou agroecológicos, têm procurado reproduzir os processos que geram “terra preta” nos seus próprios cultivos. Uma vez que esse assunto me interessa particularmente, pesquisando melhor sobre essas técnicas, encontrei informações sobre um tipo de carvão específico que é, provavelmente, o principal componente das “terras pretas” – o “Biochar” (ou Biocarvão)³¹, produzido por uma queima na qual o controle do oxigênio é essencial, processo chamado de pirólise (“queima sem oxigênio”). Ou seja, quanto menos oxigênio consumido na queima, mais eficiente será o Biochar. Suas características físicas fazem com que ele atue como uma espécie de “esponja” no solo, retendo água e nutrientes que alimentam bactérias, fungos e outras “microvidas” benéficas para os cultivos, que se instalam nos grãos desse tipo de carvão, além de sequestrar carbono do ar de forma estável, ajudando a melhorar o clima local. Hoje utilizado como “corretivo” ou “condicionante” de solo e agente de melhoria ambiental, o biocarvão foi produzido em escala monumental nos sítios de Terra Preta dos ceramistas indígenas, indicando uma possível relação direta entre a produção da cerâmica e do biocarvão em condições de queima redutora, reforçando, mais uma vez, a vinculação da produção da cerâmica com as atividades de cultivo entre os povos indígenas americanos.

Observando os resultados da nossa queima e pensando em alternativas a partir do que obtivemos, concluímos que ainda temos que fazer novos testes para atingirmos o grau de qualidade técnica da cerâmica Aratu-Sapucaí, o que demonstra que a queima feita pelos povos dessa Tradição é complexa, passa por etapas específicas para atingir determinados resultados almejados, mais difíceis de alcançar do que a gente pode imaginar se não passar pela experiência em si.

De qualquer maneira, considero que fizemos um “movimento transepistêmico” ao realizarmos todas as etapas dos processos teóricos e práticos da disciplina “Cerâmica indígena”, explorando as técnicas descritas pelos próprios ceramistas indígenas juntamente com aquelas “decifradas” pelas pesquisas no campo da ciência arqueológica, criando peças que remetem às formas da cerâmica originária Aratu-Sapucaí e atingindo dimensões significativas “simbólicas”, para além dos resultados e percepções materiais obtidos. Como

³¹ Mais informações sobre esse tema podem ser acessadas no vídeo “Biochar - O Segredo da TERRA PRETA INDÍGENA”, disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=ARwZDt-_O_8 > Acesso em: 17 mar. 2026.

os próprios Xakriabá, que mantém relações estreitas com o meio universitário, conforme mostramos, nós também procuramos transitar por caminhos que nos levaram a técnicas diferentes, entre aquelas mais usuais no Ocidente/Oriente e os processos originários, experimentando, dentro da Universidade, um pouco do que conseguimos apreender da cultura indígena na criação da cerâmica. Esse “trânsito epistêmico” evidencia e reforça laços de ancestralidade entre a comunidade universitária e os povos indígenas que foram nossas referências centrais nesses processos.

Na construção de alianças, entre nós, indígenas, mas também com nossos aliados não indígenas, nossa escola xakriabá [assim como uma “Universidade Brasileira”] se constrói. Trata-se de um fazer epistemológico que visa a nos construir como corpo-território em permanente processo de (re)territorialização – abertos, portanto, a uma historicidade que deve ser reativada pelas memórias que nos ensinam não só sobre o passado, mas também sobre o presente e o futuro em que continuaremos a ser corpo (re)territorializado (Xakriabá, p. 320).

– é nesse ponto que queremos chegar ao trazermos para dentro da Universidade as práticas, as culturas e as histórias dos nossos povos indígenas, visando a (re)construir uma Universidade verdadeiramente Brasileira, transepistêmica, na qual todas as ontologias (“modos de ser”) e epistemologias (“modos de saber”), formas de pensar e abordar o mundo, “todas as ciências” dos povos que nos constituem como Povo e as suas lutas políticas tenham lugar, possam se territorializar, respeitando, no entanto, as características culturais próprias de cada povo dessa “mescla” que somos.

Silvia Rivera Cusicanqui, no texto *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*, define esse tipo desejável de relação através do conceito de *ch'ixi* – termo do aimará que se refere à “tradução mais adequada da mescla variada” de pessoas, objetos/coisas ou processos “chamados de mestiças e mestiços” no Ocidente.

[...] A palavra *ch'ixi* tem diversas conotações: é uma cor produzida pela justaposição, em pequenos pontos ou manchas, de duas cores opostas ou contrastantes: o branco e o preto, o vermelho e o verde etc. É um cinza matizado, resultante da mistura imperceptível do branco e do preto, que se confundem na percepção sem nunca se misturar por completo. A noção *ch'ixi* [...] obedece à ideia aimará de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, a lógica do terceiro incluído. Uma cor cinza *ch'ixi* é e não é branca ao mesmo tempo; é branca e também é negra, seu contrário [...] (Cusicanqui, in: MASP, 2023, p.96).

[...] o *ch'ixi* conjuga o mundo índio com seu oposto, sem nunca misturar-se com ele. Seu heterônimo *chhixi*, entretanto, alude à ideia de cruzamento, de perda de substância e energia. Chama-se *chhixi* a lenha que queima muito rápido, ou aquilo que é molenga e misturado. *Chhixi* corresponde, portanto, à noção atualmente em voga de hibridismo cultural *light*, conformista com a dominação cultural contemporânea.

A noção de “hibridismo” proposta por Nestor García Canclini é uma metáfora genética que conota esterilidade³². A mula é uma espécie híbrida que não pode se reproduzir. O hibridismo assume a possibilidade de que, da mistura de dois diferentes, possa sair um terceiro completamente novo, uma terceira raça ou grupo social capaz de fundir os traços de seus ancestrais em uma mescla harmônica e sobretudo inédita. A noção de *ch'ixi*, pelo contrário, equivale a de “sociedade variada” de René Zavaleta Mercado³³ (1935-1984), e reivindica a **coexistência em paralelo de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas que se antagonizam ou se complementam. Cada uma reproduz a si mesma desde a profundidade do passado e se relaciona com as outras de forma contenciosa.** A possibilidade de uma reforma cultural profunda em nossa sociedade depende da descolonização de nossos gestos, de nossos atos e da língua com a qual nomeamos o mundo. [...] A metáfora do *ch'ixi* assume uma ancestralidade dupla e contenciosa, negada por processos de aculturação e “colonização do imaginário”, mas que é também potencialmente harmônica e livre, por meio da libertação de nossa metade índia ancestral e do desenvolvimento de formas dialógicas de construção de conhecimentos (Cusicanqui, in: MASP, 2023, p.97).

[...] Nessa sociedade desejável, mestiços e índios poderiam conviver em igualdade de condições mediante a adoção, pelos primeiros, de modos de convivência legítimos assentados na reciprocidade, na redistribuição e na autoridade como serviço. Do mesmo modo, os índios ampliariam e adaptariam suas noções culturalmente pautadas de convivência democrática e bom governo para admitir **novas formas de comunidade e identidades mescladas ou ch'ixi**, com as quais dialogariam criativamente em um processo de troca de saberes, estéticas e éticas (Cusicanqui, in: MASP, 2023, p.98, grifos meus).

Portanto, miramos não uma “miscigenação cultural”, mas a abertura de uma “clareira” onde se possa construir uma “aldeia transepistêmica” grande o suficiente para abrigar a mescla de povos e culturas que nos constituem, dentro do campo Universitário (ou em cada *campus* de cada Universidade), na qual cada povo e cultura tenham iguais lugares e possibilidades de trocas.

Apesar dos avanços nos últimos anos, ainda há muito para ser feito, principalmente no sentido de estabelecer diálogos diretos e cada vez mais constantes com pensadores, intelectuais, artistas e autores indígenas; “imersões” nos próprios territórios indígenas e dar continuidade aos trabalhos de pesquisa acadêmica. Conforme Nei Xakriabá:

Para apresentar as artes indígenas de forma respeitosa é preciso conhecer, escutar e entender a história de luta pela qual *waïtê akwë* [meu povo] tem passado. Nossa arte retoma processos comunitários, práticas tradicionais adormecidas e constrói novas histórias na tradição.

É por isso que quando um *ktâwanõ* [não-indígena] que nunca visitou um território indígena e que, portanto, não conhece nossa cultura, resolve falar dela e da nossa arte, está falando de uma cultura que não é a dele e comete vários equívocos. Está falando de algo que não conhece por dentro e muitas vezes fala de forma interpretativa a partir de leituras de livros escritos por *ktâwanõs* [não-

³² Referência a: CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México: Siglo XXI, 1989 (conforme citado pela autora).

³³ Referência a: MERCADO, René Zavaleta. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 2014 (conforme citado pela autora).

indígenas], ou seja, a partir de referências da sua própria cultura. Considero que só aqueles que vivem ou convivem de perto com a ciência de um povo ou de seus antepassados são capazes de decifrar as intenções e os significados que estão por trás de cada um de seus objetos (Xakriabá, 2022, p.58).

No entanto, deve haver, também, limites que precisam ser respeitados pelos pesquisadores (não-indígenas) em relação às culturas indígenas. Não devemos pensar que nosso acesso às tradições e epistemologias indígenas é irrestrito, ainda que tenhamos “boas intenções”, uma vez que entre os próprios indígenas (que se distinguem por “categorias” de gênero, idade, lugar social e político, entre outras diferenciações internas), há restrições no contato com certos objetos ritualísticos, em relação a preceitos que devem ser seguidos em determinadas práticas e a “segredos” a respeito de algumas informações que estruturam suas culturas. Dos territórios da cerâmica, por exemplo, Nei Xakriabá coloca:

[...] Na nossa cultura há objetos que não podem ser usados ou mostrados para qualquer público e isso tem que ser respeitado.
Há período em que não se deve produzir ou usar, seja por questões cosmológicas ou para não se perder o vínculo com outras atividades, com a família e com a própria comunidade (Xakriabá, 2022, p. 59).

De um modo mais geral, Jaider Esbell, por sua vez, indica um caminho:

Eu acredito que a arte é o nosso truque, o nosso trunfo que a gente tem ainda, de estar sim, sentado no banco de uma academia, mas desse banco, voar, como um beija-flor, que anda pra trás, pra frente, que a mesmo tempo desaparece e deixa todo mundo de novo naquele ambiente de vazio, de mistério... não é exatamente mais uma angústia, mas uma... uma sensação de... opa! Estamos, sim, num ambiente... selvagem; nós estamos sim num ambiente misterioso, nós estamos sim, num ambiente criativo³⁴

Essa fala de Esbell, nos lembra que, no âmbito das relações entre indígenas e não-indígenas, “mistério sempre há de pintar...” (como diz o trecho da música “Esotérico”, de Gilberto Gil) e que isso não é algo ruim, muito pelo contrário. Remete à

[...] metáfora da opacidade – defendida, de maneira provocadora, pelo autor martinicano Édouard Glissant (1928-2011) em sua *Poética da relação* como “direito à opacidade”³⁵. No livro, Glissant expõe os limites dos esquemas de visibilidade, representação e identidade que impedem um entendimento suficiente de múltiplas perspectivas do mundo e de seus povos. O objetivo da opacidade como método estético e epistemológico é oferecer ao espectador a experiência da **incerteza** e da **inacessibilidade** cultural, na qual sua cuidadosa opacidade cultural coloca em primeiro plano a inacessibilidade de significados localmente acessíveis. Trata-se de uma forma produtiva de opacidade [...], evitando toda e qualquer tentativa de satisfazer expectativas não indígenas de que os saberes compartilhados devam ser exaustivos ou até mesmo completamente compreensíveis.

³⁴ Trecho disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DRS30rVoqIU>> Acesso em: 14 mar. 2026.

³⁵ Referência a: GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Nesse **direito de reter – deixar sem explicação, apresentar em fragmentos ou em códigos** que são entendidos apenas por membros da comunidade – a **opacidade anticolonial indígena** demonstra uma precisão que deve ser reconhecida e que exige respeito de leitores, aliados e cúmplices não indígenas [...] (Mesquita e García-Antón, In: MASP, 2023, p.18, grifos meus).

Levando essas (e tantas outras advertências de outros pensadores indígenas) em consideração, para trabalharmos com as histórias, culturas e artes dos povos indígenas no contexto educacional não-indígena, seja na Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio), na formação de professores ou no Ensino Superior, precisamos, de qualquer forma, avançar nas pesquisas. O conhecimento gerado nas pesquisas é que vai fundamentar ações de ensino, no âmbito de disciplinas regulares e/ou optativas oferecidas à comunidade estudantil que frequenta cada instituição de ensino; nos programas de aperfeiçoamento, especialização e pós-graduação direcionados a professores da Educação Básica e no campo dos projetos de extensão universitária, voltados para as comunidades externas, em geral, do entorno das Universidades.

Na Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ, temos trabalhado em todas essas direções, especialmente na última década, desde que retomei minhas pesquisas (no ano de 2016) acerca dos vestígios arqueológicos indígenas, com foco mais específico na cerâmica. Transitando entre as Artes, a Arqueologia, a História e a Geografia, orientei, simultaneamente, a Iniciação Científica *Cartografia e descrição preliminar de sítios arqueológicos cerâmicos na região de Lagoa Dourada, Minas Gerais, Brasil* (Sales e Farias, 2020) e o Trabalho de Conclusão de Curso de Eliane Farias, *Herança e memórias da Tradição Aratu-Sapucaí* (2019)³⁶, no qual a graduanda do Bacharelado em Artes Aplicadas, a partir do estudo dos fragmentos de cerâmica encontrados em Lagoa Dourada, organizou oficinas em conjunto com outras mulheres da cidade para experimentar a elaboração de peças que se assemelhassem às originais, além de criar, também, uma série de trabalhos autorais – um conjunto de cuias com formas da flora local e uma urna inspirada nas urnas funerárias Aratu-Sapucaí pesquisadas. Com base nessas primeiras pesquisas, publiquei, na revista de História *Faces de Clio*, um artigo-síntese intitulado *Arqueologia e história indígena em Lagoa Dourada, Minas Gerais, Brasil: primeiros passos* (2022)³⁷.

³⁶ Disponível em: < https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/artes/TCC_Eliane_2019.pdf > Acesso em: 18 mar. 2026.

³⁷ Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/38816> > Acesso em: 25 jan. 2024.

Ainda no campo da História, ocorreu a publicação do trabalho *Narrativas e materialidade: por uma etno-história mineira* (2021)³⁸ nos *Anais do II Seminário Internacional de Educação Intercultural e Bilíngue da Universidade Federal de Roraima*, no qual as historiadoras Natália Gomes Turchetti e Daniela Semola Angonese analisaram fragmentos cerâmicos de quatro sítios arqueológicos descobertos no Município de Prados, associando essa cerâmica a grupos do tronco linguístico Macro-Jê. Angonese ingressou no Mestrado em História e, sob orientação da Profª Maria Leônia Chaves de Resende, vem desenvolvendo, neste momento, um trabalho de análise mais aprofundada dos fragmentos de cerâmica do sítio Cataguá e de algumas amostras cerâmicas de outras áreas de Lagoa Dourada. Também no Mestrado em História, sob orientação da Profª Leônia, o arqueólogo Gabriel A. Pedrozo produziu a dissertação *História Indígena nas Vertentes: Uma Análise Arqueológica da ocupação Pré-Colonial nas Proximidades do rio Grande* (2024)³⁹, trabalho bastante completo e complexo, tendo como “objeto de estudo” os materiais cerâmicos vinculados à tradição Aratu-Sapucai encontrados em sítios arqueológicos identificados nos municípios de Lavras, Perdões, Ribeirão Vermelho e Ijaci, ao longo das margens do rio Grande e seus afluentes (rio das Mortes e rio Capivari), procurando entender a “ocupação e presença dos grupos indígenas jês nos entornos da região”, numa perspectiva de História de longa duração.

Na área da Geografia (em parceria com a Arqueologia) foi publicado, na revista *Caderno de Geografia*, o artigo *Panorama arqueológico no campo das vertentes: aspectos cerâmicos dos sítios Monte Alegre, Evangelista, Igrejinha e Catauá* (2024)⁴⁰, onde os autores, Glêdes de Castro, Leonardo Rocha, Gabriel Pedrozo e Alexandre Delforge, investigam e discutem a presença de materiais cerâmicos na região do Campo das Vertentes, particularmente daqueles provenientes dos sítios mencionados no título do trabalho, com base em coleções desses artefatos atribuídos às tradições Aratu-Sapucai e Tupiguarani, procurando compreender as distinções e semelhanças dos “tipos cerâmicos” investigados, as possíveis “trocas tecnológicas” e rotas de trânsito desses povos no espaço geográfico escolhido como recorte da pesquisa. Em seguida foi a vez de Glêdes de Castro defender sua pesquisa de Mestrado em Geografia, *Interpretação da paisagem arqueológica através das*

³⁸ Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/sieib2021/435397-narrativas-e-materialidade--por-uma-etno-historia-mineira/>> Acesso em: 18 mar. 2026.

³⁹ Disponível em: < <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/DissertacaoGabrielArrielPedrozo.pdf>> Acesso em: 15 mar. 2026.

⁴⁰ Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/geografia/article/view/32906>> Acesso em: 18 mar. 2026.

análises pedogeomorfológicas, micromorfológicas e de artefatos cerâmicos (2025)⁴¹, orientada pelo Prof. Leonardo C. Rocha, na qual a pesquisadora procurou fazer uma interpretação profunda da paisagem do sítio arqueológico do Cataguá (Município de Lagoa Dourada), devido à “grande presença de artefatos cerâmicos intercalados entre os horizontes dos solos”. Visando contribuir para o entendimento da ocupação territorial desses povos originários ceramistas na região estudada, foram realizadas análises pedogeomorfológicas, micromorfológicas e das próprias cerâmicas encontradas no sítio arqueológico.

Como procedimento metodológico realizou-se a análise horizontal e vertical da formação superficial, em seguida foram feitos cinco perfis de solos. Após a análise e descrição dos perfis foram coletados solos para análises texturais, química e [de] matéria orgânica, além de [...] confecção das lâminas delgadas de solo para análise micromorfológica. As análises preliminares sugerem solos argilosos, com uma camada orgânica antrópica semelhante às terras pretas de índio, encontradas na região amazônica, os teores de matéria orgânica dessa camada destoam do restante dos horizontes analisados. Resultados posteriores poderão indicar mais evidências de ocupação e a correlação dos horizontes pedológicos com a confecção das cerâmicas (Castro, 2025, p.09).

No mesmo ano, Alexandre Delforge apresentou uma síntese de sua pesquisa de pós-doutorado em arqueologia (em fase de finalização), *O domínio do fogo: Experimentos sobre montagens de fogueiras para queimas de cerâmica em temperatura de sinterização (950° c) relacionadas à tradição cerâmica Aratu Sapucaí* (Delforge e Fagundes, 2025), no XXIII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB⁴².

Dessa forma, estamos avançando nas pesquisas, demonstrando o potencial da região do Campo das Vertentes (onde fica a sede da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ) no que tange à pesquisa historiográfica, arqueológica, geográfica e artística em torno das culturas indígenas que primeiro viveram nessa vasta área. E, para continuarmos a avançar, faz-se necessário prosseguir com os processos de estruturação de um espaço adequado para acondicionar os materiais arqueológicos, “abrigar” as pesquisas e “acolher” os pesquisadores das diversas áreas que têm atuado nesse sentido – é com essa finalidade que estamos iniciando a criação do LAPA – “Laboratório da Paisagem Arqueológica e dos Povos Originários”, ora coordenado pelo Prof. Dr. Leonardo C. Rocha (do Departamento de Geografia – DEGEO), que já existe no sistema de laboratórios multiusuários da UFSJ e na Plataforma Nacional de Infraestrutura de Pesquisa MCTI do Governo Federal⁴³, aguardando

⁴¹ Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/ppgeog/DISSERTACAO_Gledes_FINAL_141025.pdf> Acesso em: 18 mar. 2026.

⁴² Disponível em: <https://www.xxiiicongresso.sabnet.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=684> p. 438-440. Acesso em: 18 mar. 2026.

⁴³ Disponível em: <<https://pnipe.mcti.gov.br/laboratory/16423>> Acesso em: 18 mar. 2026.

os próximos passos, com a orientação do IPHAN-MG, para darmos continuidade à sua instalação numa sala dividida com o Laboratório de Geologia, no Campus Tancredo Neves da UFSJ.

De minha parte, uma vez concluída esta pesquisa de doutorado, criarei e coordenarei o Núcleo Acadêmico OCA – Olaria e Cerâmica Artesanal, com o objetivo de centralizar pesquisas, grupo de estudos e projetos de extensão voltados para a cerâmica indígena, “Neobrasileira” e popular brasileira, abordando suas conexões ancestrais, arqueológicas, porém, discutindo também questões contemporâneas inerentes a essas “categorias artísticas”, uma vez que, conforme dizem Nei Xakriabá e Jaider Esbell:

A Arte Indígena Contemporânea não apresenta características diversas das artes contemporâneas dos ktãwanõ [não-indígenas]. Nós, artistas indígenas dos dias de hoje, adotamos a expressão AIC para destacar a contemporaneidade das artes indígenas.

Os dois mundos da arte apresentam pontos em comuns também quando se lançaram nesse campo das lutas contra as opressões e contra os problemas que ameaçam o futuro do planeta. Problemas como o desmatamento, as queimadas, a poluição do ar, a extinção de espécies, o uso desenfreado de agrotóxicos, a degradação do solo, a invasão de áreas de preservação como, por exemplo, as terras indígenas, dentre outros. Tais problemas afetam indígenas e ktãwanõ [não-indígenas], e representam grandes ameaças para o planeta que é o lar de todas as espécies. Essas mudanças climáticas são assuntos presentes nos sipize [trabalhos] de alguns artistas ligados à arte contemporânea. Ou seja, alguns artistas dos dias de hoje - indígenas e ktãwanõs [não-indígenas] - praticam ativismo, cada qual em causas diferentes (Xakriabá, 2022, p. 85-86).

[...] o ativismo é uma performance de abertura. O que queremos dizer com isso? É que a violência, embora esteja contida em nossa mensagem, não deveria ser a principal motivação para a exposição de nossos corpos de luta. Queremos construir um ambiente que nos possibilite trazer a atenção das pessoas para essa fina constituição de mundo, onde estamos imersos nele, e ele em nós, numa relação tão bem traçada que nem toda a violência possível seja capaz de violar. (ESBELL, 2020)

Jaider Esbell, que na sua verdadeira itinerância artística, nos deixou uma “cartografia”, “um mapa”, uma direção a seguir, segue sendo referência fundamental para tratarmos das questões da arte indígena na contemporaneidade...

A arte indígena contemporânea ganha paulatinamente mais palco por esses lados. No Brasil esta cultura ganha volume apoiada em manifestações, por exemplo de países andinos e norte-americanos onde os debates destacam um estágio mais ordenado dos discursos com práticas. No contexto aos esforços reunidos para evidenciar a arte indígena contemporânea no Brasil é preciso destacar a atuação das Universidades Federais como agentes colaborativos para o amplo crescimento da visibilidade das práticas. O mercado tem, junto com a mídia, o papel fundamental de reforçar que os índios seguem cruzando valores e avançando por campos antes improváveis para a ocupação de espaços. Frutos de suas próprias agências em conhecer, adotar e com práticas legitimar sempre em projeção maior em todos os aspectos, os artistas indígenas levantam a grande questão (Esbell, 2014, p.90).

Cabe a nós, então, reverberar suas vozes, suas lutas políticas, inclusive pela via das suas artes e culturas ancestrais que acessamos parcialmente através dos nossos estudos acadêmicos, produzidos num movimento da transdisciplinaridade à transepistemologia.

A equipe de discentes e docentes colaboradores do Núcleo OCA terá um espaço físico de referência (meu gabinete no Campus Tancredo Neves da UFSJ) para estabelecermos diálogos, trocas de informações e pensarmos futuros projetos de investigações envolvendo as temáticas centrais do núcleo. Além disso, apoiaremos as atividades de estruturação e de pesquisa do LAPA (nosso “vizinho”, no mesmo prédio) e projetaremos ações de extensão itinerantes, voltadas para educação patrimonial, ambiental e artística integradas, a partir das pesquisas realizadas localmente, em especial com a cerâmica Aratu-Sapucaí, tendo como referências outras iniciativas como o Material Educativo produzido pelo projeto *Um Barro Lançado ao Futuro – Laboratório de Cerâmica Futuro Ancestral* (Terranova e Riedi, orgs., 2024) que reuniu artistas em torno do estudo e da criação envolvendo a cerâmica Tupiguarani em Joinville, SC; e também o G.E.S.T.O. - Grupo de Estudos do Simbólico e Técnico da Olaria (@gestoufmg), coordenado pela prof^a Dr^a Lílían Panachuk, vinculado ao Laboratório de Arqueologia do Museu de História Natural da UFMG, mas que congrega também pessoas de diversas outras áreas, como Artes, Antropologia, Psicologia, Filosofia, Geografia e Meio Ambiente. Conforme as participantes do grupo,

O G.E.S.T.O. (Grupo de Estudos do Simbólico e Técnico da Olaria) está interessado em pesquisar, praticar e difundir os saberes no que tange à cerâmica. Nós temos como objetivo incentivar e divulgar a experimentação cerâmica e o conhecimento arqueológico, em especial, a tecnologia oleira tradicional. Nosso grupo foi criado em 2016, com [...] oficinas, construção de fornos e demonstrações de queima a lenha [...] (Panachuk et. all., In: Martire e Porto, orgs. 2022).

Junto das referências obtidas das experiências acadêmicas mencionadas, continuaremos nos baseando nos trabalhos de ceramistas indígenas, como, por exemplo, nos materiais produzidos por Nei Xakriabá, que, na sua tese de doutorado, indica:

Entendo que, ao trazer para o espaço da escola o repasse dos conhecimentos ancestrais, devemos nos espelhar nos modos de ensinar e aprender do nosso povo. A escola deve remedar os jeitos como as aikuté/kuhinã [crianças] aprendem com seus pares em sua comunidade. É necessário realizar um deslocamento no tempo e no espaço, se libertar muitas vezes das quatro paredes de uma sala de aula e inverter do contexto formal da escola para receber as práticas, para o contexto informal da oficina e para os espaços onde os dasiawwë [anciãos] estão realizando as práticas artísticas e culturais. [...] A escola deve contribuir para fortalecer nas aikuté/kuhinã [crianças] a noção de pertencimento ao povo e despertá-las para a valorização das práticas ancestrais como, por exemplo, o ensino da nossa cerâmica, das nossas artes e da

nossa cultura, que têm sido ferramentas que viabilizam tudo isso em nossa comunidade (Xakriabá, 2022, p.137).

A partir dessas noções, acreditamos que o oferecimento de oficinas de cerâmica para as comunidades que hoje vivem próximas dos lugares onde foram encontrados os vestígios arqueológicos da Tradição Aratu-Sapucaí, juntamente com o repasse dos resultados das nossas pesquisas a essas comunidades, podem contribuir bastante para mudar o quadro de desconhecimento das suas próprias origens.

Mesmo nos distritos de Lagoa Dourada, como o Catauá, onde a população convive cotidianamente com sítios arqueológicos indígenas e detêm informações orais sobre esses povos que viveram ali, há receios em incorporar essa História Indígena local. No ano de 2008, esse era o cenário observado durante um dos primeiros estudos feitos e publicados sobre esse tema no Município:

No decorrer da pesquisa, deparamo-nos com situações desestimulantes. O material bibliográfico é escasso e as pesquisas orais, na maioria das vezes, se mostraram contraditórias. Nossa maior indignação foi a resistência de pessoas que detêm certos conhecimentos sobre o assunto se recusarem a compartilhá-los conosco. Outro fato que nos chamou atenção foi o desconhecimento e o desinteresse da população catauense pela sua história. O preconceito contra o índio é notado entre os próprios descendentes. Percebemos durante as entrevistas que eles não se orgulham de seus ancestrais; pelo contrário, cultuam a indiferença.

Diante das constatações obtidas com este trabalho historiográfico, pretendemos fazer uma transposição didática do tema, para que desde cedo, o indivíduo tenha consciência de que a história não é uma seqüência linear de fatos que enfatiza apenas as grandes personalidades e os grandes acontecimentos. Ela é importante para se perceber o movimento diverso e dialético no tempo e no espaço, possibilitando com isso abrir um diálogo crítico que, ao conhecer e discutir as origens de um povo, permita compreender e respeitar a pluralidade cultural existente e o modo de ser desse povo (Buzatti et al. In: Guimarães, Corrêa Filho e Leal, 2008, p. 25-26).

Durante as pesquisas que iniciamos em 2016 na região, constatamos que essa situação não mudou significativamente. Há uma maior consciência geral sobre o assunto, mas também ainda há resistência. Atualmente, as ceramistas Eliane Farias e Suelaine Melo, egressas do Bacharelado em Artes Aplicadas da UFSJ, têm feito um trabalho de conscientização cultural muito importante, em oficinas de cerâmica oferecidas a mulheres e demais pessoas atendidas por programas de saúde mental no Município. Cabe pensar numa expansão desse tipo de iniciativa, por exemplo, para o público infanto-juvenil da cidade e seus distritos, de modo a já trabalhar com elas/eles a construção do conhecimento sobre a história e a cultura originária do lugar. Com a continuidade das nossas pesquisas na UFSJ, poderemos dar um suporte melhor a essas ações, se for do desejo das comunidades e dos atuais agentes públicos de Lagoa Dourada.

No caso de São João del-Rei, Tiradentes e Prados, a situação é ainda mais grave por conta do desconhecimento quase total da população acerca da riqueza dos materiais arqueológicos indígenas locais que só agora serão apresentados a essas comunidades, a partir do que investigamos nesta pesquisa. Quase ninguém sabe da existência da grande maioria dos sítios mapeados aqui por nós, descobertos muito recentemente. Assim, teremos que apresentar os resultados desta pesquisa ao poder público e às populações locais para, posteriormente, pensar no que poderíamos fazer no sentido da proposição de novos projetos.

Especificamente em São João del-Rei, já existe um movimento significativo, construído ao longo das últimas décadas, no sentido de assegurar a preservação da Serra do Lenheiro, porém, ainda há muito a ser feito (ver entrevista com Ulisses Passarelli anexada a este volume). Para nossa “sorte”, o projeto de extensão “Museu do Barro”, coordenado pela Prof. Zandra Coelho Miranda, do curso de Artes Aplicadas da UFSJ, já vem caminhando na direção de trabalhar com o “patrimônio histórico” local nas atividades voltadas para as comunidades que o frequentam, incluindo alguns aspectos das culturas indígenas. Com essa nossa pesquisa, poderemos estreitar colaborações com o Museu do Barro visando socializar nossas descobertas, contando com um “histórico” e uma estrutura física preexistentes, uma vez que esse projeto funciona num casarão colonial construído no sopé da Serra do Lenheiro, conhecido como “Fortim dos Emboabas”, recém-reformado, que contém, no seu amplo quintal, espaços para oficinas, fornos já construídos e até a concavidade de uma fogueira feita pelo Prof. Alexandre Delforge.

Lembrando, ainda, que a História Indígena profunda presente na Serra do Lenheiro “conflui” com a história de populações de colonos e afrodescendentes escravizados que, trazidos à força para a região, deixaram suas marcas nas estruturas de mineração construídas daquelas paisagens; e também com momentos cruciais da colonização, marcados pelas rivalidades dos bandeirantes “paulistas” contra “forasteiros” de outras capitanias e representantes da coroa portuguesa. Esse “caldeirão cultural” onde “borbulhavam” interesses diversos de povos de várias origens e culturas, “cozinhou” conflitos altamente explosivos como a “Guerra dos Emboabas”, travada logo no começo do século XVIII, inclusive, na região do “Fortim dos Emboabas”, nos contrafortes da mesma serra que, dessa maneira, convertem-se em territórios importantíssimos, paisagens e lugares “emblemáticos” da nossa História.

Todas as cidades mencionadas aqui, nas quais mapeamos os sítios arqueológicos cerâmicos, cortadas pelo Caminho Velho da Estrada Real, precisam

conhecer melhor suas histórias ancestrais – as raízes indígenas sobre as quais foram erguidas. Se observarmos como a história da Estrada Real foi sendo constituída da colônia aos dias de hoje, constatamos um apagamento do “elemento indígena” fundamental desde o início da sua construção (inclusive física). Os caminhos que hoje integram as Estrada Real passaram de vias de trânsito abertas (com uso de mão-de-obra indígena) ou “melhoradas” (a partir de antigas trilhas indígenas) por “colonos”, a mando da Coroa Portuguesa, para viabilizar a cobrança de impostos sobre os frutos da mineração a rotas turísticas contemporâneas, que visam, principalmente, explorar economicamente os “produtos” do entorno dessas estradas. Esse *continuum* cria uma naturalização que soterra a história indígena e sedimenta a Estrada Real como emblema da vitória do colonizador, de uma “civilização” da paisagem, da “cultura ocidental”, caracterizada profundamente pelo seu caráter mercantil. É a história dos vencedores. E “está tudo bem”, “tudo certo”... “Foi assim que aconteceu”... “Fazer o quê”? Dizem...

Porém, o que está soterrado, muitas vezes ressurge à “flor da terra”, inquirindo e colocando em dúvida situações sedimentadas. E esses são os acontecimentos atuais: a cada movimento maquinal de abertura ou recuperação de estradas, de expansão imobiliária por loteamentos, de preparo de terra para plantio ou qualquer outro empreendimento no entorno da “Estrada Real” que revire minimamente o solo, encontramos a cerâmica de povos indígenas que habitaram esses caminhos. Mesmo majoritariamente em cacos, essa cerâmica constitui documento material indelével de suas presenças, de suas vidas e histórias. De histórias de massacres, apropriações e apagamentos colonizantes, nas quais os caminhos constituem rotas para o saque. E a pilhagem da paisagem e de suas populações continua a mesma, séculos depois, com a implantação do roteiro turístico.

Eu percebi muito cedo que esse mundo que a gente chama de mundo dos brancos, que pode ser o Ocidente, imprime marcas no mundo, abre rotas, e essas rotas são movidas por um interesse de saquear o roteiro. É um roteiro que vai saqueando o caminho. Ele não semeia o caminho, ele só colhe. Ele saqueia o caminho. Percebi isso muito cedo. Há trinta, quarenta anos, eu já tinha esse entendimento sensível, as relações que eram estabelecidas nesse caminho, nesse trajeto, não tinham investimento para que durassem. Eram todos casamentos temporários, casamentos de circunstância. Passado aquele primeiro movimento, as relações pessoais passam a supor que as pessoas sejam descartáveis. Você descarta certas pessoas e vai buscar outras, e nesse mote vai acessando recursos. As pessoas são só a passagem para alcançar algum outro lugar, algum outro acesso. Elas não contam em si, não dão tempo, não possibilitam a construção ou a formação de ideias, o estabelecimento de afetos que não busquem um objetivo imediato, que possam prosperar e constituir um ambiente criativo, de invenção, de criação no sentido mais prazeroso, em que os afetos são espontâneos. Em que o tempo, a ideia de tempo, seja determinante para o espaço, uma espécie de

dilatação do tempo. Dilatar esse tempo ordinário das nossas relações e possibilitar a criação de vazios para as visões, para os sentimentos das pessoas, para a elaboração que um coletivo pode ter sobre aquilo que é o sonho. Aquilo que é sonho. E realmente continuo observando que o pensamento do branco, como diz meu querido Davi Kopenawa Yanomami, é cheio de esquecimento. Esse esquecimento é percebido na pouca duração das relações que tal pensamento consegue sustentar. [...] Quando você tem uma experiência de dilatação do tempo, começa a pensar em períodos muito mais abertos. É quando o meu pensamento consegue tocar a ideia que vai além da percepção de um sítio, de um território, de determinado lugar da geografia, e começo a pensar nesse ambiente que nós compartilhamos, que é a terra, que é um planeta. Quando seu espírito alcança essa compreensão, como uma criança que está começando a conhecer o alfabeto, a conhecer os primeiros exercícios, ela também começa a expandir a percepção e a capacidade de universalizar o seu discurso, de alcançar outras galáxias. Isso, para mim, é o que eu poderia experimentar como uma ideia de cosmovisão. Não é uma visão total, ela é uma visão aberta. Sei que algumas pessoas consideram que cosmologias são visões fechadas. Já ouvi inclusive amigos nossos dizendo que “são sociedades que têm uma visão total, uma visão totalizante da realidade”. Essas sociedades conseguem perceber o mundo que se justifica para sua vida, para sua existência. Mas não conseguem atinar com os outros mundos além desse, por causa da sua natureza essencial, mesmo. Vão ficar pensando naquela biosfera deles, na complexidade dos seus mundos, mas não vão perceber as outras conexões. O desafio que eu tive que encarar foi o de admitir a existência de inumeráveis mundos que circundam, que se articulam e que se comunicam com o mundo que eu transito.

As possibilidades de aliança não se dão só no plano das relações sociopolíticas, no plano das ideias, no que é possível estabelecer de colaboração entre uma nação e outra, entre uma sociedade e outra. Quando eu vou a um riacho, a uma fonte, naquela nascente, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, eu me lavo nela, bebo aquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que, para mim, é uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas. [...] As relações não são percebidas como potência que ocorre só entre pessoas, no sentido comum em que nós entendemos as pessoas, as relações humanas, as relações sociais. Elas são alianças com muitas outras potências que estão dadas, que são possíveis. O raio, o vento, o sol, a brisa, as paisagens. A aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma restrição (Krenak, 2017, p 62-64).

Acredito que pensar da forma proposta por Ailton Krenak, incorporando “afetos” (com toda a significação semântica desse conceito) e princípios de “universalização” a partir de sua elaboração muito específica e criativa do que seria uma “cosmovisão” – visão de mundo aberta, que incluiria também diálogos para além do social, do humano, “trocas com o meio”, escapando até ao “plano das ideias” (migrando para as dimensões do sensitivo, do sensorial...), não seja uma postura contra-científica. Embora crivadas de “uma poética” muito própria, advinda das matrizes de pensamento nativas, as ideias de Krenak não têm nada de abstratas e podem ser incorporadas como atitudes na prática científica, especialmente nos casos em que as culturas e a História Indígena estejam

em pauta. A “ciência”, conforme o Ocidente a compõe, costuma expressar um caráter de frieza objetiva objetificante que não precisa ser o único caminho viável para a construção do conhecimento. Não deveria mesmo ser o nosso caminho, dado o contexto de sociedade colonizada que fomos e somos. Assim continuaremos engolidos pela “máquina de moer gente do ocidente”, gerando conhecimento apenas para reproduzir “ocidentalidades”... A Universidade não precisa seguir a lógica exploratória ocidental. Acredito que o grande desafio a ser enfrentado pelos acadêmicos que atuam em instituições universitárias erigidas em territórios indígenas seja sintonizar suas práticas com as realidades locais. A dedicação a um trabalho de pesquisa coerente com o contexto é um princípio muito importante nesse caminho, mas podemos ir mais longe quando pensamos a pesquisa como um primeiro passo na sistematização do conhecimento e, ao mesmo tempo, de estabelecimento de relações reais, vivas, para além dos muros das Universidades. As populações locais, cuja contribuição é essencial para a construção da pesquisa, não são ferramentas para se chegar ao que se pretende nos projetos acadêmicos. Tampouco deveriam constituir “objetos” da pesquisa. Precisam ser vistas como parceiras, coautoras mesmo, como sujeitos envolvidos. Nossa proposta não precisa ser trabalhar “sobre” as populações pesquisadas, mas “com” elas. E as paisagens “vasculhadas” pelo pesquisador também precisariam ser “ouvidas”, interpretadas nas suas “mensagens” sempre tão ricas de possibilidades e *insights*. Nesse sentido, a proposição de trabalhos de campo é uma dupla oportunidade, para entrar em contato direto que com vive nessas paisagens e com a própria paisagem. O trabalho teórico de gabinete, de planejamentos, leituras, organização de dados, análise e escrita científica é essencial, mas a investigação precisa se dar em contato direto com as pessoas, com as paisagens, enfim, com as fontes vivas da pesquisa. Esse contato é fundamental para a vivência e entendimento dos processos, coleta de informações, aplicação de metodologias, levantamento de hipóteses..., para que a pesquisa, sob o sol dos lugares visitados, ganhe cor, calor, forma e corpo, envolvendo a sua população e o próprio pesquisador.

Voltando ao contexto da “Estrada Real” turística de hoje, vejo potencial para que esse roteiro se transforme de “rota do saque”, de via mercadológica de livre acesso às paisagens do seu entorno, a eixo de possível transformação social através da criação de núcleos que expressem princípios da filosofia nativa do Bem-viver. No caminho indicado por Ailton Krenak, confrontando os ideais de desenvolvimento e de envolvimento:

Que desenvolvimento nós queremos? Ou nós queremos envolvimento com o lugar que nós vivemos? A gente vive colonizado pela ideia do desenvolvimento. Será que não está na hora da gente pensar em envolvimento com o mundo que

nós compartilhamos? Se a gente buscar o envolvimento, talvez volte a dar sentido para os povos originários, as suas formas de organização, seu jeito de pensar o bem-estar, seu jeito de pensar o que é necessário para a gente viver. Precisamos pensar que tipos de assentamentos humanos que nós precisamos, que podem ser diferentes das cidades com seus shoppings, seus viadutos, avenidas, metrô. Todos esses equipamentos caríssimos que concentram muita riqueza nas cidades e pobreza no resto. Que opõe cidade à natureza, floresta, campo. Que tira todo mundo da agricultura, no sentido da subsistência, de agricultura familiar, para trazer para o concerto dos mercados, onde todo mundo é consumidor, ao invés de ser um cidadão. Na verdade nós fomos iludidos com a ideia de que estamos sendo engajados no processo cidadão, quando na verdade estávamos sendo engajados no processo de consumidor. Estávamos sendo habilitados para consumir. E destituídos de qualquer sentido de responsabilidade, de participação, de engajamento cidadão. Parece que à medida que foi se ampliando o poder de compra, de participação das pessoas com o mercado, nós fomos alienando as pessoas do mundo (Krenak, 2017, p.23-24).

Discutindo essas questões em pesquisas, programas de educação patrimonial e projetos de extensão em núcleos constituídos no entorno da “Estrada Real”, a Universidade deixaria de ser esse “dente de Ocidente”, alinhada (ou aliada?) às leis de um mercado de “anúncios luminosos” que visam apenas vender “o vestido de Maria” (evocando novamente a letra da canção de Alceu Valença), e passaria a ser, de fato, espaço de envolvimento, de transformação social e religação das populações envolvidas com suas paisagens, observando os princípios da diversidade cultural e o lugar dos povos indígenas nesse cenário.

A cerâmica indígena local, “essa arte [que] estimula o homem à raiz de si” (Jecupé, 1998, p.33), ainda que não tenha o mesmo apelo visual da arte rupestre como objeto de interesse turístico, poderia, por sua vez, constituir uma robusta ponte de trânsito entre um passado ancestral soterrado que vem novamente à tona e um futuro digno para populações descendentes de povos indígenas. O acesso orientado aos vestígios de cerâmica indígena arqueológica e uma possível revivência da sua prática através de oficinas propostas por projetos de extensão, por exemplo, reforçaria a ligação profunda das populações com as paisagens e as histórias locais, uma vez que a própria materialidade da cerâmica, criada a partir das argilas, da terra local, carrega um forte apelo simbólico de pertencimento ao território.

as raízes
que puxam nossos pés
de volta pra terra
foram plantadas
por nós
ontem

as que plantamos amanhã
sustentaram o céu dos de antes

a lição é desaprender tempo
e contar terra

Ellen Lima Wassu,
em *Yby kûatiara: um livro de terra*, 2023, p. 27

Assim, vejo as proposições de Ailton Krenak como sugestões completamente possíveis e eficazes para uma investigação científica no campo de uma História Indígena de longa duração nos tempos presentes e seus desejáveis desdobramentos, na forma de projetos de educação patrimonial e de extensão que promovam um “dilatamento do tempo”, “na batida do tempo do barro”, um tempo de qualidade para todos os envolvidos. Daí poderia resultar até uma “outra temporalidade”, um “futuro ancestral”, possível de ser pensado através da imagem de um vórtice temporal espiralar – “mescla” da temporalidade linear direcionada sempre em frente do Ocidente, porém, em desaceleração (ou contra-aceleração, em relação ao ritmo vertiginoso do mercado) à medida em que se incorpore a ela os ritmos dos afetos humanos, dos ciclos naturais, do tempo cíclico ameríndio, numa circularidade que vai se ampliando e desacelerando. Um tempo mais sintonizado com o presente, com duplo significado: no sentido de presença consciente e de dádiva.

- Curumin, venha cá – disse a velha avó do menino. – Venha ver o que estou fazendo.
- Parece uma panela, minha avó.
- Não tente adivinhar, menino. Nem sempre o que enxergamos é o que vemos. Pense: o que esta panela de barro nos faz ver?
- Como assim vovó? A panela não serve para cozinhar alimentos? Para que mais ela serviria?
- Foi esta a pergunta que lhe fiz, Curumim. Aonde a panela de barro pode nos levar?
- À comida...
- E...
- Curumim ficou tentando imaginar aonde sua avó queria tanto chegar. Fingiu pensar e fechou os olhos, enquanto imaginava. Ainda de olhos fechados, começou a falar:
- A panela pode nos levar ao barro, aos alimentos ainda na natureza. Pode nos levar à preparação dos caçadores, aos cantos e danças da tradição. Pode nos levar ao começo do mundo, à criação.
- Exatamente meu neto. Nós vemos uma panela de barro e ela nos remete ao início de tudo. E sabe por que é assim, Curumim?
- ...
- Porque estamos ligados a tudo. Nossa tradição não é apenas uma lembrança fugaz da vida, ela é memória viva. O simples ato de fazer uma panela de barro nos remete à criação do mundo. O ato de caçar pode lembrar ao guerreiro de que um dia ele também será abatido e terá de alimentar a terra com seu corpo. Tenho a impressão de que o lugar da grande luz noturna tem se esquecido dessa verdade e corre para sua própria destruição.
- Curumim sabia que sua avó estava se referindo à grande cidade [...].

A velha mulher mexia o barro com vagar, como se o tempo não lhe importasse em absoluto. O rosto despreocupado revelava seu contentamento por estar ali, obedecendo a uma ordem interna que lhe era dada pela tradição de seu povo. Foi nisso que o menino fixou a atenção à medida que ajudava a anciã a bater o barro com os pés. Também ele se sentiu realizado, feliz [...] (Munduruku, 2011, p.25-26).

(In)Conclusão:

Sonhando um futuro possível

Mas o tempo correu com medo de nós e, nós, agora devemos reconstruí-lo. Frear as coisas e, como se fosse um mapa, esticar nossa realidade sobre uma mesa de cedro e olhar. Tudo que devemos fazer agora é olhar.

Jaider Esbell em *Tardes de agosto: manhãs de setembro: noites de outubro*, 2013

O tempo correu, o prazo acabou, cheguei a um ponto neste trabalho que é preciso colocar um ponto final. Um ponto final “alegórico”, “metafórico”, “simbólico”, porque nossa caminhada vai continuar, com certeza. Mas, por agora, é preciso parar um pouco. E olhar para o que foi feito, “cartografado”, “mapeado”. Dar uma pausa na trilha para mirar a paisagem (re)construída e projetar as futuras jornadas nos horizontes visualizados a partir dos “platôs” que atingimos e ajudamos a construir.

Este trabalho não está concluído, ele só começou aqui. Esta tese foi produzida como uma espécie de documento de “retorno à ciência”, uma revisão (auto)crítica a partir da qual pretendo dar início a novas pesquisas e outros projetos. Necessitava de tempo para isso, e foi dessa maneira que consumi meu tempo aqui. Foi preciso. Não dava mais para continuar de onde eu havia parado, sem refletir muito e perceber que era o momento de entrar em outros territórios epistêmicos, incorporá-los na “ciência orgânica” que eu quero fazer daqui em diante. A frieza “isenta” da ciência idealizada e do típico cientista ocidental não me interessa. Quero produzir ciência no calor da política, na elaboração formal da estética, recorrendo ao “perfume” da poética, sentindo a pulsação da vida no meu trabalho. Sem separar ou excluir essas outras “dimensões do saber”, essas outras formas de apreender o mundo (que, na realidade, são inseparáveis) da ciência. É essa a ciência que me encanta e que me interessa promover.

Indo pelas direções que tomei e pelos caminhos que cartografei aqui, sinto que recuperei meu “sonho” de ser cientista. Vinha andando muito decepcionado com o rumo que as coisas tomaram desde que ingressei nesse mundo da ciência ocidental; mas, no trajeto desta investigação cheguei, finalmente, a outros territórios, a paisagens férteis, ou melhor, fertilizadas pelas culturas indígenas que venho tentando estudar há quase duas décadas. Então, posso dizer que esta pesquisa “resgatou meu sonho” que estava

sequestrado por um modo de pensar que não era meu. E, “para o bem ou para o mal”, este trabalho é “mais meu”, muito mais “autoral” do que todos os outros que já produzi.

Meu “sonho de cientista” começou nas férias de inverno do ano de 2006, quando me deparei com “meu primeiro paredão de arte rupestre” na Serra do Camelinho, que é parte do Espinhaço. No mesmo ano, soube da existência de ferramentas de pedra polida e de vestígios de cerâmica indígena na minha cidade e região de origem – Curvelo, Centro de Minas Gerais. Até aquele momento da minha vida, a maior parte dela vivida por ali mesmo, nunca havia imaginado que seria possível para mim estudar “cientificamente” materiais arqueológicos como aqueles. Porém, estava no início da minha trajetória numa graduação em Ciências Sociais; ao mesmo tempo, me tornando ceramista. Daí comecei a achar que poderia direcionar meus caminhos no sentido de pensar em alguma investigação visando reconstituir a História daqueles povos indígenas. Chegamos a produzir materiais interessantes sobre esse tema em Curvelo, porém, resolvi continuar meus estudos na Universidade Federal de São João del-Rei, onde me dediquei mais especificamente à pesquisa da Arte Rupestre. Foi estudando na UFSJ (primeiramente na graduação, depois no Mestrado em História), que senti que eu havia, de fato, entrado nos territórios da ciência.

O tempo correu mais um pouco e, no ano de 2016, sendo eu já professor no Bacharelado em Artes Aplicadas com ênfase em cerâmica da mesma UFSJ, surgiram os vestígios de cerâmica indígena em Lagoa Dourada, conforme já contei. Assim, dez anos depois, novamente me deparei com fragmentos de memórias indígenas materializadas em cerâmica, que despertaram meu interesse em voltar aos caminhos da pesquisa. Propus, coordenei e orientei trabalhos de iniciação científica, trabalhos de conclusão de curso, exposições e outras iniciativas envolvendo a temática da “cultura material” e da História Indígena, que confluíram, enfim, na minha proposta de Doutorado e nesta tese que está “se encerrando” agora, no ano de 2026.

É curioso notar que esses dois ciclos de duas décadas de estudos chegam a uma pausa (com o final da escrita desta tese), mais ou menos no mesmo ponto em que comecei, por que a cerâmica indígena da Tradição Aratu-Sapucai que trago aqui como foco central desta pesquisa, é “a mesma” com que tive contato lá em Curvelo, no ano de 2006, uma vez que essa Tradição abarca todo o território no qual transitei nessas últimas décadas, e está “na raiz” do meu próprio fazer cerâmico, no “DNA” da minha prática como artesão ceramista dos Gerais...

A sensação de “familiaridade” que tenho com essa cerâmica se assemelha à descoberta daquele ancestral mais antigo na nossa “árvore genealógica”, do qual só se tem alguns vestígios de imagens, a respeito de quem a gente quer saber mais e mais...

Esses ancestrais ceramistas continuam “nos chamando” de encontro às suas memórias. É isso que sinto quando, neste momento de (in)conclusão deste trabalho que consumiu meus últimos 5 anos, surgem outros dois sítios arqueológicos, onde aparecem mais fragmentos de cerâmica, em lugares dentro na zona que venho pesquisando, conforme mostra a foto a seguir.



Vestígios arqueológicos encontrados na região do Caburu, São João del-Rei
Foto: Cristiano Lima, fevereiro de 2026

Então, esse meu “sonho de cientista” não acabou. Não quero “acordar dele” agora, enquanto não chegar a algum momento no qual as memórias desses corpos cerâmicos sejam ouvidas, e nós consigamos recuperar parte da História e da “filosofia de vida” dessas culturas, para aprender com elas alguma rota de “volta à Terra”.

Para tornar o futuro possível, é preciso romper com a violência epistemológica, com o modo único de pensar e agir imposto pelo Ocidente e transitar por outros caminhos epistêmicos que sempre existiram e que nós deixamos de enxergar como alternativas reais. Construir uma “História potencial”, conforme diz a autora judaico-palestina Ariella Aïsha

Azoulay. “Não se trata de buscar uma versão alternativa de passado, mas de retornar para o momento em que outra vida ainda era possível e recuperar o potencial que sempre esteve lá” (Azoulay, 2024). A pesquisa da História Indígena de longa duração, que recua às culturas dos nossos mais antigos ancestrais até a de povos contatados pelos colonizadores, como os Cataguases ceramistas, comprova que outros modos de viver foram possíveis por muitos milênios antes da “ocidentalização do mundo”. Maneiras de viver muito mais sensíveis, coerentes, concordes, consoantes com a Terra.

A Universidade brasileira tem o dever político e científico de (re)construir e incorporar essas histórias, para o bem do nosso povo, para que nossos estudantes em formação se constituam como agentes potentes de transformação social e cultural, e tenham condições de sair dessa terrorífica “crônica de fim-do-mundo” na qual estamos todos metidos nos tempos atuais.

Qualificar e manter vivas as vozes pela equidade e diversidade em organizações públicas e privadas da sociedade civil pode colaborar para a construção da democracia em outras questões que envolvem a sociedade, dificultando a instauração de sistemas políticos, econômicos e sociais em que o pensamento único seja a regra (Bento, 2022, p.113).

Cida Bento relembra a ideia já postulada por Milton Santos: “[...] a enorme mistura de povos, raças, culturas, gostos, em todos os continentes [...] [é] a ‘mistura’ de filosofias, em detrimento do racionalismo europeu” (Santos, 2000, p. 21, apud Bento, 2022, p.116) – é nesse sentido que devemos ir, principalmente como Povo multicultural que somos.

Sonho? Utopia?

– “no Ocidente” confundimos muito esses dois “conceitos”, não é? Tudo que parece “descolado demais da realidade” **ocidental** é chamado de utopia. Ganha aura de inatingível...

No entanto, a “harmonia com a Terra”, vivenciada pelos nossos ancestrais indígenas por milênios foi bastante real, e não aconteceu apenas devido a um manejo “racional” dos “recursos naturais”. Resultou, sim, de uma lógica “espíritual-cognitiva” de comunhão, de identificação com o planeta – coisas que parecem um sonho distante para o “branco” ocidental capitalista e até mesmo para o intelectual nas Universidades. (O roceiro, o quilombola, o geraizeiro, o caatingueiro, o agroflorestor, o permacultor, conhecem e continuam vivenciando essa lógica em alguma medida, dentro do que o “sistema” permite).

Ainda que haja cientistas que estão, neste momento, “militando pelo sonho” como nossa única via de salvação (o neurocientista Sidarta Ribeiro escreveu recentemente

um livro inteiro sobre isso: *Sonho Manifesto*, 2022) e que exista uma certa “tradição ocidental” de escrever sobre o(s) sonho(s) (temos, por exemplo, *O livro dos Sonhos*, 1975, de Jorge Luis Borges, no qual o autor faz um apanhado quase historiográfico sobre esse tema em diversas culturas; um Carl Jung “colocando sua cabeça na forca” ao tentar trabalhar com os sonhos numa perspectiva mais “mística” dentro do campo da psicologia... entre outros), cabe destacar, aqui, o papel do sonho nas epistemologias indígenas, nas culturas e na “organização dos mundos” dos nossos povos originários.

O sonho é a “ciência indígena” por excelência. Os indígenas confiam, acreditam firmemente nas mensagens oníricas recebidas durante o sono e nos transes xamânicos. O sonho constitui as “maneiras de saber e de conhecer” dos mais diversos povos indígenas. Entre os yanomami isso fica bastante evidente em *A queda do céu* (Kopenawa e Albert, 2015), sendo também o tema central do livro *O desejo dos outros – uma etnografia dos sonhos yanomami* (2022), da antropóloga Hanna Limulja. Já para os Guaranis, a própria Terra

[...] é um desdobramento de *Nhamandu*, um **sonho do criador**. Ele **sonha a Terra** e não só ela, sonha também as estrelas e todos os mundos porque cada estrela é um mundo. O que vemos no céu à noite é um sonho do criador assim como a própria Terra, nós seres humanos e a casa em que vivemos. Alguns cantos dizem: “A Mãe Terra *Nhandecy* é um sonho” onde *Nhande* significa “nosso(a)” e *Cy* significa “mãe”. Diz a tradição que a Mãe Terra se manifesta e se expressa com um propósito, como se contivesse um programa [...] (como o *Windows* não é?). Não é um sonho qualquer, é um sonho vivo que se manifesta como um projeto. Este projeto (ou programa) é chamado harmonia. Por isso a Terra, e não só ela como as estrelas, já trazem a qualidade da harmonia. A lógica é a seguinte: nenhum pai e nenhuma mãe geram um filho para que ele sofra. É o mesmo com a Mãe Terra. Há um canto que diz ainda que tudo o que o ser humano tem a fazer é respirar com Mãe Terra [...].

Mas como se acessa esse programa? Existem chaves que nos conectam com o coração da Terra, com as águas, com o vento, com o fogo, ou seja, os quatro elementos. Para você se conectar com os pais primeiros: a Terra, o Ar, a Água e o Fogo, e para acessar o programa da harmonia, as chaves, ou palavras mágicas que conectam com essas quatro forças, ou melhor, entidades, são duas: *ikoporã* e *aguyjevete*, que traduzo por reverência e gratidão.

[...] O propósito, na mitologia, é muito simples, e diz: Quando *Nhamandu* se desdobra, quando emana a energia da vida como *Kuaracy*, vai criando as estrelas, o sol, a lua e a terra. Cria as estrelas, mas no coração e na superfície destas é preciso criar também outras coisas, e então, ele **sonha o ser humano para ser co-criador**, para cuidar do jardim e da casa, porque ele, criador, tem milhões de casas para criar e cuidar. Assim combina com o ser humano que enquanto ele cuida do Todo, o ser humano deveria cuidar da casa, se expressando e se manifestando como *Nhamandu* **criando e modelando** sempre com a ajuda dos seres da Terra. O propósito do ser humano, nesse sentido, é ser **co-criador e jardineiro**, tendo como auxiliares seres de grande capacidade que são os espíritos da natureza, isto é, os **espíritos da água, do fogo, da terra e do ar** (Jecupé, 2017, p.131-133, grifos meus).

(Nada mais familiar para um ceramista, e “jardineiro”, que ler essas palavras...)

Mas, voltemos aos territórios dos sonhos e das ancestralidades indígenas, que se fundem, explicados agora na voz de Ailton Krenak:

[...] Nos lugares em que cada povo tinha sua marca cultural, seus domínios, nesses lugares, na tradição da maioria das nossas tribos, de cada um de nossos povos, é que está fundado um registro, uma memória da criação do mundo. Na antiguidade desses lugares, a nossa narrativa brota e recupera o feito dos nossos heróis fundadores. Ali onde estão os rios, as montanhas, está a formação das paisagens, com nomes, com humor, com significado direto ligado à nossa vida, e com todos os relatos da antiguidade que marcam a criação de cada um desses seres que suportam nossa passagem no mundo. Nesse lugar, que hoje o cientista, talvez o ambientalista, chama de habitat, não está um sítio, não está uma cidade nem um país. É um lugar onde a alma de cada povo espírito de um povo, encontra a sua resposta, resposta verdadeira. De onde sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma. [...] A fonte que alimenta os sonhos, os sonhos grandes, o sonho que não é somente a experiência de ter impressões enquanto você dorme, mas **o sonho como casa da sabedoria**.

Vocês têm uma instituição que se chama universidade, escola, e têm a instituição que se chama educação. **Todas estas instituições, educação, escola, universidade, estão no sonho, na casa do conhecimento**. Esse sonho tem um aprendizado. **Quando nós sonhamos, nós entramos em um outro plano de conhecimento**, em que nós trocamos impressões com os nossos ancestrais não só no sentido de nossos antigos, meus avós, meu bisavô, gerações anteriores, mas com os fundadores do mundo. [...] de quando o tempo não existia.

Quando eu vejo as narrativas do Ocidente, mesmo as narrativas chamadas antigas, as mais antigas, elas sempre são datadas. Nas narrativas tradicionais do nosso povo, das nossas tribos, não tem data, é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios. Antes, antes, já existe uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida, com o comportamento nosso, com aquilo que pode ser entendido como o jeito de viver. Esse jeito de viver informa a nossa arquitetura, nossa medicina, a nossa arte, as nossas músicas, nossos cantos (Krenak, In: MASP, 2023, p.42-43, grifos meus).

Existem milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes? Ela não sabe sonhar mais. Então ela precisa guardar depressa as anotações dessa memória. Como estas duas memórias se juntam, ou não se juntam? É muito importante para nossos povos tradicionais que ainda guardam esta memória, herdeiros dessa tradição cada vez mais restrita no planeta, ilhados em alguns cantinhos do Pacífico, da Ásia, da África, aqui da América, em um mundo cada vez mais mudado pelo homem, onde o dia e a noite já não têm mais fronteira, porque inventaram artifícios para ele rodar direto dia-noite-dia. Quando o homem rompe a separação entre o dia e a noite, como ele vai sonhar? Quando os homens trabalham de dia, de noite, de dia, de noite, qualquer hora, eles estão se parecendo muito com a criação dos homens mesmo, que são as máquinas, mas muito pouco com o criador do homem, que é o espírito.

Para estes pequeninos grupos humanos, nossas tribos, que ainda guardam esta herança de antiguidade, esta maneira de estar no mundo, **é muito importante que essa humanidade que está cada vez mais ocidental, civilizada e tecnológica, lembre, ela também, dessa memória comum que os humanos têm da criação do mundo, e que consigam dar uma medida para sua história, essa que está guardada, registrada nos livros, nos museus, nas datas. Se essa sociedade se reportar a uma memória, nós podemos ter alguma chance. Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história**. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória (Krenak, In: MASP, 2023, p.45-46, grifos meus).

Tragamos novamente Kaká Werá Jecupé para reforçar essas ideias:

Para o povo indígena, os ancestrais que regem a natureza acompanham toda a evolução humana, como semeadores que espalham sementes pela terra e observam, nutrem e cuidam até elas frutificarem. O índio surgiu desses ancestrais sagrados: sol, lua, arco-íris, terra, água, fogo e ar. Dos reinos vegetal, animal, mineral. O ser índio foi se amalgamando com esses seres sagrados. E dessa diversidade emergiram tribos, povos, línguas. Essas tribos, de tão antigas, guardam a história de suas civilizações como um sonho-memória, de um tempo tão remoto que parece até mesmo anteceder a memória do próprio tempo.

Esse sonho-memória foi avivando a tradição dos povos de Goiás, Mato Grosso Minas Gerais. A essa memória cultural os estudiosos, por ser muito diferente de sua ideia de história, chamaram “mitos”. E registraram muitos mitos indígenas, que expressam não uma invenção de um povo, mas uma voz distante no tempo que tenta traduzir aproximadamente fatos, ocorrências, transformações, mutações do homem, da natureza, antes e depois do tempo. Tal memória tem sido muito abalada nos últimos quinhentos anos, não tanto pela influência que possa ter recebido de fora, mas principalmente pelo fato de ter sido negada e pelo fato de os antigos terem passado um longo período de guerras, mortes, fugas, escravização (Jecupé, 1998, p.58, grifo meu).

Entrando em detalhes mais específicos sobre o “papel do sonho” nas histórias dos diferentes povos indígenas que sofreram os impactos diretos dos movimentos da colonização europeia, diz Jecupé:

Quando o Brasil foi dividido pelos Dragões, os Tapuia se refugiaram no centro do país, lugar que futuramente seria conhecido como Goiás. Dragões eram os governadores das capitânicas. Por esse tempo, os Tupinambá, distantes da Tradição do Sol, fizeram a passagem para sua morada espiritual, a Terra sem Males, pelo caminho da Batalha. Os Tupy-Guarani, após dois séculos de guerras, buscaram a Terra sem Males pelo caminho da Oração, através de seus cantos e peregrinações a lugares de Poder, ou seja, lugares que ligam os mundos do Céu e da Terra através de tapés, que são portais de luz. Os Tapuia seguiram o Sonho. E nessa época, dos antigos povos Tapuia, os que mais preservaram a tradição do Sonho foram os Xavante.

O sonho é o momento sagrado em que o espírito está livre e em que ele realiza várias tarefas: purifica o corpo físico, sua morada; viaja até a morada ancestral; muitas vezes, voa pela aldeia; e, algumas vezes, através de Wahutedew'á, o Espírito do Tempo, vai até as margens do futuro, assim como caminha pelas trilhas do passado. Era o Sonho que centralizava uma aldeia xavante.

Uma aldeia xavante é semicircular; tem o formato de uma ferradura que se abre para o rio. As ocas são divididas nesse semicírculo da seguinte maneira: casa das famílias, casa dos solteiros, casa das jovens, casa dos anciãos. No centro fica o pátio das atividades: cerimônias, festas, roda do conselho e roda do sonho. Foi no pátio que se narrou, a partir do sonho, o início da história do amansamento do branco.

O Sonho da Pacificação do Branco começou em 1784 quando o tenente dos dragões da Coroa José Rodrigues Freitão da Cunha, a mando de Tristão da Cunha – que perante o rei do povo vindo das Grandes Canoas dos Ventos era quem governava Goiás –, embrenhou-se para apresar e acabrestar os Xavante, tidos como “os Tapuia do centro brasílico”. No mesmo instante, na aldeia, o avô do futuro cacique Apoena sonhou que era chegada a hora de iniciar o “Amansamento do Homem Branco”.

[...]

O século XVIII foi assim. A Mãe Terra era saqueada por causa da pedra dourada que brotava de seu ventre. Assim nasceram Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, na

passagem para o próximo tempo. Mas no coração do Brasil o avô de Apoená tinha sonhado, e nenhum sonho para um índio fica em vão (Jecupé, 1998, p.56-57).

Ou seja, ainda é tempo de realizar o sonho de “amansamento do branco”, que trouxe consigo, além das epidemias, os “germes” de uma cultura exploratória e extremamente violenta, que ora coloca a própria harmonia do planeta em risco, forçando nossa entrada numa nova era geológica tristemente chamada de “antropoceno”, na qual o “antropo” – esse “homem ocidental típico”, só vem causando impactos destrutivos.

[...]
Agora é encararmos o destino
E salvarmos o que resta
É aprendermos com o nordestino
Que pra seca se adestra
E termos como guias os indígenas
E determos o desmate
E não agirmos que nem alienígenas
No nosso próprio habitat
Que bem maior que o homem é a Terra
A Terra e seu arredor
Que encerra a vida aqui na Terra, não se encerra
A vida, coisa maior
Que não existe onde não existe água
E que há onde há arte
Que nos alaga e nos alegra quando a mágoa
A alma nos parte
Para criarmos alegria pra viver
O que houver para vivermos
Sem esperanças, mas sem desespero
O futuro que tivermos
[...]

Lenine
(Trechos da canção *Quede água?*)

Diante do cenário atual, é nas raízes das culturas indígenas que vislumbramos verdadeiros Valores Universais, verdadeiros “programas de educação em valores humanos” e ambientais, equiparados às mais elevadas tradições filosóficas nascidas no Oriente e no Ocidente. Dessa forma, as epistemologias indígenas devem ser “revisitadas e inseridas num contexto de complexidade e complementaridade, em sintonia com os novos paradigmas na ciência e com as necessidades urgentes do surgimento de uma nova ética”.

As tradições indígenas merecem um outro olhar. Um olhar inteligente, sensível e competente, sintonizado com as transformações que vêm ocorrendo em todas as áreas do conhecimento. Não se trata mais de um olhar de conquista ou de ajuda, resultado de relações desequilibradas. É o olhar entre seres humanos buscando a harmonia entre seus saberes, respeitando suas diferenças e aceitando uma mútua contribuição [...] (Migliori, In: Jecupé, 1998, p.112).

[...] podemos trabalhar para que a identidade do povo brasileiro se enriqueça, agregando a noção de que somos também uma etnia milenar, berço de uma cultura

que pode e deve ser alçada à altura daquelas que servem de esteio às nossas ações no mundo.

Podemos fazer das novas gerações e de nós mesmos, seres mais inteiros e íntegros, reintegrando a contribuição dessas tradições com a perspectiva de valores universais que podem e devem ser vivenciados (Migliori, In: Jecupé, 1998, p.112).

Para além da “integração” de saberes e ciências, nas “versões oníricas” da História Indígena contada pelos próprios indígenas, é a arte o meio ou processo através do qual o sonho se preserva e se reproduz na Terra.

Segundo a tradição, diz-se que [...] os mil povos Tapuia tinham mais consciência da dimensão do sonho, e muitas tribos desenvolveram seu aprendizado a partir das lições que o sonho trazia. De modo que eles herdaram de ciclos imemoriais passados a Tradição do Sonho. Os povos [...] Tapuia teceram cantos e danças que ligavam o Sonho com a Terra, no gesto das cerimônias. Ritos que servem até hoje para sustentar a fé da Mãe Terra em sua dança sagrada no universo [...] (Jecupé, 1998, p.27-28).

Acreditamos que as artes dos povos originários, em sua essência e diversidade, trazem uma riqueza material e imaterial de difícil compreensão para os não indígenas. As cosmopolíticas ancestrais apontadas pelos artistas indígenas, ao invés de serem apenas sobre uma “arte contemporânea”, nomenclatura usada para chamar a atenção do público, trazem ferramentas de existência e sobrevivência que não permitem que o céu caia, em que os mundos não possuem fim, mas são toda a defesa da vida que existe. Pensar além do vocabulário e da lógica das instituições ocidentais é necessário. Arte é também encantaria para manter “o leito do sonho preservado”, vivo, como um compromisso para as próximas gerações, como diria Ailton Krenak. Os próximos continuarão a tecer suas identidades, herança dos antepassados, chave para seus mundos, filosofias e cosmologias que para sempre vão viver (Kayapó, Borges e Tupinambá, In: MASP, 2023).

Para a antropóloga Els Lagrou,

[...] Se olharmos para a arte como um processo de construção de mundos – e não mais como um fenômeno a ser distinguido do artefato, ou como uma esfera do fazer associada ao extraordinário, que, para manter sua aura de sacralidade, precisa ser separada do cotidiano – a relação cognitiva é alterada. Ao inverter figura e fundo, revela-se outra figura, outro fundo. Nada na forma, nem no sentido ou contexto das coisas as predispõe a serem classificadas como arte ou não. Podem ser obras de arte corpos humanos esculpidos pela intervenção ritual, cuja forma é moldada tanto pelo canto, quanto pelo banho medicinal, pela dieta e ainda pela modelagem mais propriamente física (que pode consistir em diferentes técnicas de produção de corpos/pessoas considerados belos/éticas e esteticamente corretos).

Um resultado é que o corpo se torna artefato conceitual e o artefato um quase corpo e que os caminhos seguidos por corpos e artefatos nas sociedades vão se assemelhando cada vez mais. Outro resultado é que funcionalidade e contemplação se tornam inseparáveis, resultando a eficácia estética da capacidade de uma imagem agir sobre e, deste modo, criar e transformar o mundo. Esta possibilidade da coexistência e sobreposição de diferentes mundos que não se excluem mutuamente é a lição a ser aprendida com a arte dos ameríndios (Lagrou, 2010, p. 20).

Este trabalho foi feito com o “sonho” de construir um futuro possível, “cientificamente” múltiplo, culturalmente diverso e consoante com a Terra. Sem abrir mão

da “poesia” (inclusive, para ser coerente com o próprio contexto da pesquisa), trabalhei com muita seriedade e responsabilidade, desejando que esta tese, tal qual as próprias expressões de arte indígena de ontem e de hoje, cumpra sua função cultural e política.

Enquanto o futuro almejado não chega, me permiti escrever a síntese final dessa investigação na própria cerâmica, modelada na “pele” da peça que criei a partir das formas das urnas Aratu-Sapucaí, que chamei de “A mãe do Pote”. Segue, então, a narrativa:



Nos primórdios foram elas, as “Vovós-barro” que criaram e ensinaram a fazer cerâmica. Esse conhecimento permeou uma grande cultura de “pele vermelha” que se instalou no coração de Pindorama em tempos antigos. Milênios depois, a tradição cerâmica desses povos, falantes de um idioma indígena chamado de “Jê”, ficou conhecida como Aratu-Sapucaí. Enquanto “os Aratu” viviam na vastidão dos cerrados abertos, “os Sapucaí”

escolheram, como seus territórios, regiões de colinas próximas a serras que, antigamente, eram habitadas por povos ainda mais antigos.

Porém, entre as pedras das zonas ocupadas “pelos Sapucaí” havia metais considerados preciosos por invasores brancos que chegaram nessas terras, rebatizando-a de “Brasil”. Esses vorazes invasores foram ocupando os antigos territórios dos indígenas e trouxeram pessoas negras escravizadas do outro lado do Oceano para extrair os minerais que desejavam. Alguns grupos dessas pessoas escravizadas fugiram e passaram a morar em antigas aldeias indígenas, até mesmo a conviver com descendentes desses povos que resistiam a deixar seus territórios ancestrais. Desse encontro, nas aldeias-quilombos e quilombos-aldeias, nasceu uma cultura e uma cerâmica mesclada.



Essa cultura e essa cerâmica se mesclaram, ainda, com elementos trazidos pelos invasores brancos do Norte, gerando uma cultura e uma cerâmica chamada de “neobrasileira”.

E essa “mescla cultural e cerâmica” vem sobrevivendo até os dias de hoje, sempre incorporando novas expressões e estilos criados pelos trabalhos em argila de artesãos do nosso povo, como as peças do Sr. Tião Paineira (*in memoriam*), das Minas...



... e as deste ceramista e historiador dos Gerais, que coloca, aqui, um ponto final reticente nessa História de longa duração feita de barro, fogo e arte.

Fontes primárias

Peças e vestígios de cerâmica indígena encontrados em sítios arqueológicos e acervos (públicos e particulares) visitados nos Municípios de Lagoa Dourada, Prados, São João del-Rei e Tiradentes – Minas Gerais, Brasil.

Fontes secundárias

Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis. Coordenação geral: Luciano Raposo de Almeida Figueiredo e Maria Verônica Campos. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro / Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999. 2v. (Coleção Mineiriana, Série Obras de Referência).

Inventário dos Manuscritos Avulsos Relativos a Minas Gerais Existentes no Arquivo Ultramarino (Lisboa). Coordenação de Caio C. Boschi; índices de Júnia F. Furtado. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro / Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1998.

Dossiê Serra do Lenheiro. Ulisses Passarelli (org.). São João del-Rei, MG: Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei, 2023.

Bibliografia

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de Historia Colonial*. Caminhos antigos e o povoamento no Brasil. Brasília: UnB, 1982.

ABREU, M.; MATTOS, H. ou CASTRO, H. M. M.; GRIMBERG, K. História, oralidade e educação antirracista: a cultura negra na escola. In: ANDRADE, Everaldo Paiva de; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (Orgs.). *História oral e educação*. São Paulo: Letra e Voz, 2019, p. 129-147.

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade de imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. Disponível em: <<https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2017/06/Bemviver.pdf>> Acesso em: 24 nov. 2023.

ADICHE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ADORNO, Theodor; MOLES, Abraham; MERTON, Robert; LAZARSFELD, Paul Felix; RIESMAN, David; MCLUHAN, Marshall; HORKHEIMER, Max; BENJAMIN, Walter; MARCUSE, Herbert; SANGUINETI, Edoardo; BAUDRILLARD, Jean; KRISTEVA, Julia; BARTHES, Roland e PANOFKY, Erwin. *Teoria da cultura de massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. *Fernand Braudel e as ciências humanas*. Londrina: Eduel, 2013.

ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar*. Textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios de História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 151-168, 2011.

_____. Política indigenista e políticas indígenas no tempo das reformas pombalinas. In: FALCON, Francisco & RODRIGUES, Claudia. (Orgs.). *A "época pombalina" no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

ALMEIDA, Paulo Araújo de. *Arqueologia em Conceição dos Ouros – MG*. Pouso Alegre, MG: Ed. do autor, 2005.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* (Coleção Feminismos Plurais). Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, Márcia Angelina (Org.). *Cadeias operatórias e sistemas técnicos em arqueologia e etnologia no Brasil: estudos em homenagem à memória de Luciana Pallestrini*. Curitiba: CRV, 2024.

AMARANTE, Bruno de Guimaraes e RUFO, Gabriel. “Reconhecimento de argilas da região de São João del-Rei e suas possibilidades de uso no desenvolvimento de massas cerâmicas e barbotinas”. Relatório do *XII Congresso de Produção Científica e Acadêmica da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ*, 2013-2014. Mimeog.

ANASTASIA, Carla Maria Junho; FURTADO, Júnia Ferreira. A estrada real na história das Minas Gerais. *História e Perspectiva*. Uberlândia, 1999, v.20/21, p. 33-54.

Antigas origens do sudoeste americano: 600-1600 A.D.. Ariadne Giacomazzi Mattei Manzi (org.). Curitiba: Museu Oscar Niemeyer, 2008.

ARGAN, Giulio Carlo. *Arte Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Arqueología Mexicana. (diversos autores). Editorial Raices S.A. de C.V./ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Volume XIV, nº 81, Rutas y Caminos en el México Prehispánico, 2006.

Arquivos do Museu de História Natural da UFMG, 1974-1997. Vol. 19. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

AZOULAY, Ariella Aïsha, *História Potencial*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

BAGNO, Marcos. *Preconceito lingüístico – o que é, como se faz*. (37ª edição). São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

BARTOLOME, Miguel Alberto, As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *MANA* 12(1), 2006, p. 39-68. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/fGbD5TshWKbCXScWRZt9hGH/>> Acesso em: 24 nov. 2023.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras escolhidas; v.1). 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo; Companhia das Letras, 2022.

BISPO DOS SANTOS (Nêgo Bispo), Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

_____. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: UNB, 2015.

_____. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, n.12. Belo Horizonte, 2018, p. 44 – 51.

BISPO DOS SANTOS, (Nêgo Bispo), Antônio; MAYER, Joviano. (2020). Início, meio, início: Conversa com Antônio Bispo dos Santos. *Indisciplinar*, 6(1), 2020, p.52–69. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/26241>> Acesso em: 07 fev. 2024.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BORGES, Jorge Luis. *Livro dos sonhos*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., s/d.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel: 1989.

BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso: 16 nov. 2023.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. História e Ciências Sociais: a longa duração. *Revista de História*. v.30, n.62. São Paulo: FFLCH/USP, 1965.

Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422>> Acesso em: 23 jan. 2024.

_____. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico à época de Felipe II*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

BRITO (KAYAPÓ), Edson Machado de. A literatura indígena e o reencantamento dos corações. *Letra Indígena*. v. 02, n. 02. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2013, p.29-35.

_____. O ensino de história como lugar privilegiado para o estabelecimento de um novo diálogo com a cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico. *Fronteiras: Revista de História*. v.1, n. 20. Universidade Federal da Grande Dourados, 2009, p. 59-72. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/624/418>> Acesso em: 01 dez. 2013.

BRITO (KAYAPÓ), Edson Machado de; e BRITO, Tamires. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? *Mneme – revista de humanidades*. v.15, n. 35. Caicó, Periódicos UFRN, 2014, p.38-68. (Dossiê Histórias Indígenas). Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7445/5817>> Acesso em: 06 dez. 2023.

BUZATTI, Dauro J. *Lagoa Dourada: 300 anos – Síntese Histórica*. Belo Horizonte: Ed. do autor, 2011.

BUZATTI, Cristiane Rosa; COIMBRA, Cristiane de Fátima; DINIZ, Mariza Resende; MELO, Jaqueline Raimunda de; REIS, Edilene Maria de Andrade; RESENDE, Elizete Aparecida de; SANTOS, Carla Aparecida Resende; SOUSA, Vânia Teresa de. Catauá: Reduto dos Cataguases. In: GUIMARÃES, Betânia Maria Monteiro; CORRÊA FILHO, João Antônio; LEAL, Murilo Cruz. *Cidades e Comunidades das Vertentes*. Caderno 1. Programa de Formação Continuada de Professores da Região do Campo das Vertentes. São João del-Rei: UFSJ, 2008.

CAMPOS, Roland de Azeredo. *Artecência: afluência de signos co-moventes*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CAMPOS, Yussef e KRENAK, Ailton. *Lugares de Origem*. São Paulo: Jandaíra, 2022.

CARDEW, Michael. *Pioneer Pottery*. Longman Gr. Ltd., London, 1977.

CARNEIRO, Robet L. "Cariapé". *Revista de Arqueologia*. Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB. V.22 n.1, 2009. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/258>> Acesso em: 29 jan. 2026.

CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*. São Paulo: Companhia do Bolso, 2007.

CASTRO, Glêdes de. *Interpretação da paisagem arqueológica através das análises pedogeomorfológicas, micromorfológicas e de artefatos cerâmicos*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de São João del-Rei – PPGGeog/UFSJ, São João del-Rei, MG: 2025. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/ppgeog/DISSERTACAO_Gledes_FINAL_141025.pdf> Acesso em: 18 mar. 2026.

CASTRO, Glêdes de; ROCHA, Leonardo Cristian; PEDROZO, Gabriel Arriel e DELFORGE, Alexandre Henrique. Panorama arqueológico no campo das vertentes: aspectos cerâmicos dos sítios Monte Alegre, Evangelista, Igrejinha e Catauá. *Caderno de Geografia*. v.34, n.77. 2024, p. 661-676. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/geografia/article/view/32906>> Acesso em: 18 mar. 2026.

CCBB – Centro Cultural Banco do Brasil. *Por ti América: arte pré-colombiana*. Curadoria: Marcia Arcuri. Rio de Janeiro: Pancrom, 2005.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1982.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CORRÊA, Dora Shellard. Descrições de paisagens: construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. *Varia História*. Belo Horizonte, v. 24, n° 39, jan/jun 2008, p. 135-152.

COSTA, A. G.; RENGGER, F. E.; FURTADO, J. F.; SANTOS, M. M. D. *Cartografia das Minas Gerais: da Capitania à Província*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

COSTA A. G. (org.) *Os Caminhos do Ouro e a Estrada Real*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Lisboa: Ed. Kapa, 2005.

COSTA (MUNDURUKU), Daniel Monteiro. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. Tese de Doutorado defendida na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – FAC/USP. São Paulo, SP: 2010. Disponível em: <https://dedalus.usp.br/F/?func=direct&doc_number=002301063> Acesso em: 30 jan. 2024.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. (Coleção TRANS, obra em 5 volumes). São Paulo: Editora 34, 2011.

DELFORGE, Alexandre Henrique e FAGUNDES, Marcelo. O domínio do fogo: Experimentos sobre montagens de fogueiras para queimas de cerâmica em temperatura de

sinterização (950° c) relacionadas à tradição cerâmica Aratu Sapucaí. *Caderno de Resumos – Arqueologias pelo amanhã: Sonhar outros Mundos*. XXIII Congresso Sociedade de Arqueologia Brasileira – SAB, 2025, p. 438-440. Disponível em: < https://www.xxiiicongresso.sabnet.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=684 > Acesso em: 18 mar. 2026.

DELFORGE, Alexandre Henrique. *O sítio arqueológico Cerâmica Preta: estudo das técnicas e da cadeia operatória da cerâmica queimada em ambiente redutivo dos povos pré-coloniais praticantes da tradição cerâmica Aratu-Sapucaí*. Tese de doutorado defendida no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP, São Paulo: 2017. Disponível em: < <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-19122017-102422/fr.php> > Acesso em: 07 fev. 2024.

DIAS JÚNIOR, Ondemar Ferreira. As origens da horticultura no Brasil. *Revista de Arqueologia Americana*. v. 07. Cidade do México: 1993, p. 07-52. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/27768333> > Acesso em: 06 fev. 2024.

_____. Ocupação do território de Minas Gerais: grupos de horticultores ceramistas. In: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de. (org.). *Arqueologia e Patrimônio de Minas Gerais*. Juiz de Fora: Editar, 2007, p. 91-108.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., (1943) 1993.

ECO, Umberto. *História da beleza*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

EGÍDIO, Cris e VIEIRA, Lurdes de Campos. *Nanã Buruquê: a guardião do saber ancestral*. São Paulo: Madras, 2023.

ESBELL, Jaider. *Jaider Esbell*. (Coleção Tembetá). JECUPÉ, Kaká Werá; KADIWEL, Idjahure e COHN, Sergio (orgs.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, s/d.

ESBELL, Jaider. *Tardes de Agosto: manhãs de setembro: noites de outubro*. Boa Vista – Roraima: Edição do Autor, 2013.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. Extermínio e servidão. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. XLVII, p. 46-64, 2011. Disponível em: < http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/2011D03.pdf > Acesso em: 07 jul. 2025.

_____. *Sertão do Rio Doce*. Editora Univale, 2005.

_____. *Sertão do Rio Doce: navegação fluvial, acesso ao mercado mundial, guerra aos povos nativos e incorporação do território de floresta tropical por Minas Gerais (1800-1845)*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/001105073>> Acesso em: 07 jul. 2025.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FABRIS, Annateresa. *Futurismo: uma poética da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Eliane. *Herança e memórias da Tradição Aratu-Sapucaí*. Trabalho de Conclusão de Curso do Bacharelado em Artes Aplicadas da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. São João del-Rei, MG: 2019. Disponível em: < https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/artes/TCC_Eliane_2019.pdf > Acesso em: 25 jan. 2024.

FARIA, Tales Bedeschi e SILVA, Vanginei Leite. Artes do povo Xakriabá e a escola monoepistêmica: desafios metodológicos. *Revista GEARTE*, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. 553-580, set./dez. 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/gearte/article/view/103618>> Acesso em: 20 nov. 2023.

FAURE, Elie. *A Arte Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História – Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 313-328.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. *A “Guerra dos 18 anos” – Repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória*. Tese de doutorado em História defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH, da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Belo Horizonte, MG: 2020. Disponível em: < <http://historia.fafich.ufmg.br/defesas/304D.PDF> > Acesso em: 24 nov. 2023.

FRANCO, Marina & LVOVICH, Daniel. Historia reciente: apuntes para un campo de investigación en expansión. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr Emilio Ravignani*. Buenos Aires; Año: 2017 p. 190 - 217.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002 (Ed. 2005).

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

_____. Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Prata, 1750-1800. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011 (mimeo).

GARCIA, Pedro Gómez. La ilusiones de la identidad: la etnia como pseudoconcepto. In: GARCIA, Pedro Gómez, (coord.). *Las ilusiones de la identidad*. Madri: Frónesis/ Universidad de Valência, 2001, pp. 29-54.

GAY, Peter. *O Cultivo do Ódio*. v. 3. Série “A experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud”. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GELADO, Viviana. *Poéticas da transgressão: vanguarda e cultura popular nos anos 20 na América Latina*. Rio de Janeiro: 7Letras; São Paulo: EdUFSCar, 2006.

GELL, Alfred. *Arte e agência: uma teoria antropológica*. (Coleção Argonautas). São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GIARDULLO, Caio; GIARDULLO, Paschoal e SANTOS, Urames Pires dos. *O Nosso Livro de Cerâmica*. 3ª edição. São Caetano do Sul, SP.: Paschoal Massas, 2023.

GIARRACA, Norma (comp.). *Bicentenarios (otros), trasiciones y resistências*. (diversos autores). Buenos Aires: Una Ventana, 2011. Disponível em: <<https://repositorio sociales.uba.ar/items/show/861>> Acesso em: 12 jan. 2026.

GODOY, Rogério, GOMES, Ana Maria Rabelo; STRECKER, Kurt; CAMPOS, Thiago Barbosa de; FIGUEIREDO, Lucas Barbosa; FERREIRA, Fabiano Tavares. “Recuperação do fazer cerâmico das comunidades Xakriabá”. *Anais do 51º Congresso Brasileiro de Cerâmica, Salvador (BA)*, junho de 2007. Disponível em <https://abceram.org.br/wp-content/uploads/area_associado/51/artigos/51cbc-15-03.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2026.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. *Cerâmica Arqueológica da Amazônia: Vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GONZALEZ, Lélia. *América Ladina*. Biblioteca Básica Latinoamericana, nº5. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro/ Ateliê de Humanidades/ Tucán Ediciones: 2023.

GRECO, Wellington Santos. *Cuerpos de arcilla: análise comparativa de zoomorfos, antropomorfos e zooantropomorfos cerâmicos Chavín e Cupisnique*, Período formativo dos Andes Centrais, Peru. Tese de doutorado apresentada ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo: 2025. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-23012026-112022/pt-br.php>> Acesso em: 06 mar. 2026.

GUAJAJARA, Sônia. *Sônia Guajajara*. (Coleção Tembetá). JECUPÉ, Kaká Werá (org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2018.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

GUIMARÃES, Geraldo. Catauá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*. V.5. São João del-Rei/Juiz de Fora: Esdeva, 1987.

HAN, Byung-Chul. *Louvor à Terra: Uma viagem ao jardim..* Petrópolis, RJ : Vozes, 2023.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade – Presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HOBBSAWM, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

INGLÓD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?format=html&lang=pt#:~:text=Reimpress%C3%A3o%20da%20primeira%20edi%C3%A7%C3%A3o%20de%201859.>> Acesso em: 12 jan. 2026.

JACOB, Livia Penedo. *As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena*. Tese de Doutorado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada defendida na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro, RJ: 2020. Disponível em: <<https://www.bdttd.uerj.br:8443/handle/1/16785>> Acesso em: 29 jan. 2024.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A Terra dos Mil Povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

_____. *Kaká Werá*. (Coleção Tembetá). JECUPÉ, Kaká Werá (org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2017.

KANDINSKY, Wassily. *Gramática da Criação*. Edições 70-Brasil, 2008.

KATO, Shuichi. *Tempo e espaço na cultura japonesa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro, RJ: Editora FIOCRUZ / São Paulo, SP: EDUSP, 2009.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A Queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSHIBA, Luiz. *O índio e a conquista portuguesa*. São Paulo: Atual, 1994.

KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak*. (Coleção Encontros). COHN, Sergio (org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

_____. *Ailton Krenak*. (Coleção Tembetá). JECUPÉ, Kaká Werá (org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2017.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LAGROU, Els. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

_____. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

_____. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Proa – Revista de antropologia e arte*. N.02, v.01, 2010, p. 01-26. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/proa/article/view/2385>> Acesso em: 08 jan. 2024.

LANGUE, Frederick. Itinerarios de la historia del tiempo presente. Del IHTP de la post-guerra a la “globalización de la memoria”. *Historiografías: revista de historia y teoría*, n. 16, Julio-Diciembre, 2018, p. 98-107.

Disponível em: <<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/historiografias/article/view/3338>> Acesso em: 24 nov. 2023.

LEACH, Bernard. *Beyond East and West*. Watson-Guptill Publ. 1978.

LEACH, Bernard. *Hamada Potter*. Kodansha Int. 1975

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.

LEITE, Nei. *Manual de Cerâmica Xakriabá*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

_____. *A oleira ciumenta*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *O pensamento selvagem*. 9ª Ed. Campinas, SP: Papirus, 2008.

_____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula (org.). *Arqueologia e Patrimônio da Zona da mata Mineira – Juiz de Fora*. Juiz de Fora: Editar, 2006.

_____. *Arqueologia e Patrimônio da Zona da mata Mineira – São João Nepomuceno*. Juiz de Fora: Editar, 2004.

_____. *Arqueologia e Patrimônio de Minas Gerais*. Juiz de Fora: Editar, 2007.

_____. *Estado da arte das pesquisas arqueológicas sobre a Tradição Tupiguarani*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2009.

_____. Identidades genéricas dos grupos macro-jê e suas implicações para os estudos arqueológicos da Zona da Mata mineira. *Clio. Série Arqueológica*. v. 25. UFPE, 2010, p 01-15. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246800>> Acesso em: 06 fev. 2024.

LYNTON, Norbert. Futurismo. In: STANGOS, Nikos. *Conceitos da Arte Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 71-77.

MANZI, Ariadne Giacomazzi Mattei (org.). *Antigas origens do sudoeste americano: 600-1600 d.C.* Curitiba: Museu Oscar Niemeyer, 2008.

MARTIN, Gabriela. *Pré-história do Nordeste do Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

MARTIRE, Alex da Silva e PORTO, Vagner Carneiro (orgs.). *(Des)construindo arqueologias digitais*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE/USP, 2022.

MASP – Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. *Histórias indígenas*, vol. 2. Antologia. André Mesquita (et. al., orgs.). São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2023.

MATTOS, Hebe ou CASTRO, H. M. M. *Das Cores do Silêncio*. (3ª Ed.). Campinas: UNICAMP, 2013.

_____. *História Oral e Comunidade – Reparações e culturas negras*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

_____. Passados sensíveis: Escravidão, política e tempo presente na história do Brasil. In: BEZERRA, Josineide da Silva; NUNES, Paulo Giovanni Antonino (Orgs.). *História Política: rupturas institucionais e revoluções*. João Pessoa: Editora UFPB, 2018, p. 35-72.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica – Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDONÇA, José Tolentino de. *O Centro da Terra*. Porto, Portugal: Porto Editora/Assírio & Alvim, 2024.

MEGGERS, Betty J. *América Pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MIRANDA, Zandra Coelho de; FIGUEIREDO, Francisco José, XAKRIABÁ, Dalzira e Nei. “O resgate da cerâmica tradicional Xakriabá”. *Anais do 54º Congresso Brasileiro de Cerâmica*. Foz do Iguaçu (PR), Junho de 2010. Disponível em <https://abceram.org.br/wp-content/uploads/area_associado/54/14-003.Pdf> Acesso em: 12 mar. 2026

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência na Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – IFCH/Unicamp. Campinas, SP: 2001. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-12944.pdf>> Acesso em: 26 jan. 2024.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *As bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no ‘longo’ século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Território e História no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

MOREL, Marco. *A saga dos Botocudos: guerra, imagens e resistência indígena*. São Paulo: Hucitec, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. *Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver*. Lorena: DM Projetos Especiais, 2019.

_____. *Daniel Munduruku*. (Coleção Tembetá). JECUPÉ, Kaká Werá (org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2018.

_____. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. *O sinal do pajé*. São Paulo: Peirópolis, 2011.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NATAL, Caion Meneguello. Mário de Andrade em Minas Gerais: em busca das origens históricas e artísticas da Nação. *Revista História Social*. v. 13. Programa de Pós-Graduação em História do IFCH/UNICAMP, 2023, p. 193-207. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/217>>. Acesso em: 30 jan. 2024.

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: Ubu Editora / Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

NEVES, Walter Alves. “A primeira descoberta da América”. *Ciência Hoje*, nº 15, 1992, p. 38-48.

NEVES, Walter Alves e PILÓ, Luís Beethoven. *O povo de Luzia: em busca dos primeiros americanos*. São Paulo: Globo, 2008.

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, (Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, recuperado de Revistas PUC). São Paulo, v.10, dez. 1993.

Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101>> Acesso em: 23 jan. 2024.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. *A Terra e seus homens: roceiros livres de cor e senhores no longo século XVIII*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

_____. Caminho Novo: O circuito das riquezas e dos privilégios no processo de ocupação das Vertentes e Mata mineira. In: *XIV Encontro Regional de História – Caminhos da História: desafios da historiografia em Minas Gerais*. Juiz de Fora: UFJF/ANPUH-MG, 2004, p.01-12.

_____. Pobres del oro: trayectorias de individuos y familias no blancas en la America portuguesa. In: LÓPES, Juan Francisco Henarejos y LÓPES, Antonio Irigoyen (Orgs.). *Escenarios de familia: trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*. Edit. 01. v. 01. Murcia: Universidad de Murcia, 2017, p.37-57. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6828852>> Acesso em: 25 jan. 2024.

ONU – Organização das Nações Unidas. Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação, de 21 de dezembro de 1965.

OSTROWER, Fayga. *Criatividade e processos de criação*. Petrópolis: Vozes, 2009.

OSTROWER, Fayga. *Universos da Arte*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

PANOSFKY, Erwin. *Idea: a evolução do conceito de belo*. (Coleção tópicos). São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PARFIT, Michel. O enigma dos primeiros americanos. *National Geographic*, dez. 2000, p. 77-103. (Edição Especial: Primeiros Americanos).

PASSARELLI, Ulisses (org.); FERREIRA, Arlon Cândido; MIRANDA, Luiz Antônio Sacramento; PASSARELLI, Iago Christino Salles; RESENDE, Betânia Nascimento e SALES, Edmilson Rezende de. *Dossiê Serra do Lenheiro*. São João del-Rei, MG: Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei, 2023.

PAZ, Octavio. Ver e Usar: Arte e Artesanato. In: *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1991, p. 45-57.

PEDROZO, G. A. *História Indígena no Campo das Vertentes: Uma análise arqueológica da ocupação pré-colonial às margens do rio Grande (Ribeirão Vermelho, MG)*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei - PPGHIS, São João del-Rei, MG: 2024. Disponível em: <<https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/DissertacaoGabrielArrielPedrozo.pdf>> Acesso em: 15 mar. 2026.

PIMENTA, Demerval José. *Caminhos de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

PLAZA, Julio. Arte/Ciência: uma consciência. *ARS*. v.01, n.01. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo – ECA/USP, 2003, p.36-47. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ars/a/TWxyBfyMD8hdCWvMZCH8PBd/?lang=pt>> Acesso em: 14 dez. 2023.

Popol Vuh - O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan: Aurora sangrenta, história e mito. Tradução crítica e notas: Josely Vianna Baptista. Introdução e notas: Adrián Recinos Ávila. Texto Daniel Grecco Pacheco. Ilustrações Francisco França. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

PORTELI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Ed Unesp, 1998.

POVINELLI, Elizabeth A. *Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores*. 1ª edição. Cuiabá, MT: Archaeo/Carlini & Caniato Editorial, 2019.

_____. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, DF: UNB, 1992.

_____. *O Brasil antes dos Brasileiros: a pré-história de nosso país*. Rio de Janeiro, RJ: 2007.

PROUS, André; BAETA, Alenice; RUBBIOLI, Ezio. *O patrimônio arqueológico da região de Matozinhos: conhecer para proteger*. Belo Horizonte: Ed do autor, 2003.

PROUS, André e LIMA, Tania Andrade. (orgs.). *Os ceramistas tupiguarani: Volume I – Sínteses Regionais*. Belo Horizonte: Sigma, 2008.

_____. *Os ceramistas tupiguarani: Volume II – Elementos decorativos*. Belo Horizonte: Superintendência do Iphan em Minas Gerais, 2010.

_____. *Os ceramistas tupiguarani: Volume III – Eixos temáticos*. Belo Horizonte: Superintendência do Iphan em Minas Gerais, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática S. A., 1988.

RESENDE, José Campos de. *De “Lagoa Dourada”, MG*. Anotações de algumas tradições e ocorrências dentro do território do atual Município de Lagoa Dourada, Estado de Minas Gerais. Lagoa Dourada: Ed. do autor, 1978.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Brasis coloniais: índios e mestiços nas Minas Gerais Setecentistas. In: VILLALTA, Luiz Carlos e LAGE, Maria Efigênia (orgs.). *História de Minas Gerais – As Minas Setecentista*. (1ª Ed.). Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 221-249.

_____. Cartografia Gentílico: os índios e a inquisição na América Portuguesa. In: RESENDE, Maria Leônia Chaves de e FURTADO, Júnia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013.

_____. “Da Ignorância e Rusticidade”: Os Indígenas e a Inquisição na América Portuguesa, In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. CARDIM, Pedro. *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano* (sécs. XVI-XIX), Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019, p. 87-126.

_____. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado em História defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP: 2003. Disponível em: < <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/281319>> Acesso em: 25 jan. 2023.

_____. Minas dos Cataguases: Entradas e Bandeiras nos sertões do Eldorado. *Varia História*. v.33. Belo Horizonte, 2005, p. 186-202. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/vh/a/HZRfkmqtV4NbNBs6n5wBQwy/>> Acesso em: 25 jan. 2024.

_____. Minas Mestiça: índios coloniais em busca de liberdade no século do ouro. *Cahiers des Amériques Latines*. v.44. Paris, França: 2004, p.61-76. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/cal/7398>> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Harold. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. *Tempo – Revista do Departamento de História da UFF*. v.23. Instituto de História/Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ: 2008, p. 01-20. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/tem/a/4TcLxyjQtRVdjGG9FPxFTwG/abstract/?lang=pt>> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Ameríndia: entre saberes, culturas e história dos mundos nativos*. Rio de Janeiro: Autografia, 2020. Disponível em: <http://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2021/03/RESENDE-Maria-Le%C3%B4nia-Chaves-org._Amer%C3%ADndia-2020.pdf> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Mundos Nativos: Culturas e história dos povos indígenas*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015. Disponível em: <https://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2019/09/Livro-RESENDE-Maria-Le%C3%B4nia-C.-Org.-_Mundos-Nativos-Culturas-e-Historia-dos-Povos-Ind%C3%ADgenas-2015.pdf> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; ROCHA, Leonardo Cristian; SALES, Cristiano Lima; SANTOS, Patricia Palma. *A pré-história na Estrada Real: Itinerário turístico-cultural da arte rupestre*. São João del Rei: NEAD (Universidade Federal de São João del Rei), 2019. Disponível em: <<http://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2019/09/RESENDE-M.-L.-C.-ROCHA-Leonardo-LIMA-Cristiano-PALMA-Patr%C3%ADcia.-A-pr%C3%A9-hist%C3%B3ria-na-estrada-real-2019.pdf>> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SALES, Cristiano Lima; ROCHA, Leonardo Cristian e FONSECA, Bráulio Magalhães. Mapeamento da arte rupestre na Estrada Real. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 2, 2010, p.108-125. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=1037>> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SANTOS, Patricia Palma; SALES, Cristiano Lima; ROCHA, Leonardo Cristian e COUTO, Ricardo Carvalho. Estrada Real: um “lugar de memória” dos povos indígenas. *Tempos Gerais* (São João del Rei), v. 5, 2014. p. 43-63. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/temposgerais/13_%20Estrada%20Real%20Um%20lugar%20de%20memoria%20dos%20povos%20indigenas.pdf> Acesso em: 25 jan. 2024.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; TÔRRES, Moisés Romanazzi; MATOS, Vanuza Vieira. Arte rupestre em terras barrocas: um estudo de caso do sítio pré-histórico da Serra do Lenheiro. *Vertentes*, São João del-Rei:UFSJ, n° 27, jan./jun 2006, p. 07-15.

RHODES, Daniel. *Kilns: Design, Construction and Operation*. Philadelphia/US: Chilton Book Company, 1968.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* (Coleção Feminismos Plurais). Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *Maíra*: romance. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Global, 2015.

_____. *Suma Etnológica Brasileira*. v.3. Rio de Janeiro: Vozes, 1986. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/index:suma>> Acesso em: 08 dez. 2023.

RIBEIRO, Guilherme. Fernand Braudel e a geo-história das civilizações. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p.67-83.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/ttB7fVGL4TvwGCrGCthnSkP/?lang=pt>>
Acesso em: 17 nov. 2023.

RIBEIRO, Mônica Medeiros e MENCARELLI, Fernando (orgs.). *Mundos possíveis: Culturas em pensamento*. Belo Horizonte: Incipit, 2022.

RIBEIRO, Núbia Braga. *Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII*. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

RIBEIRO, Sidarta. *Sonho Manifesto: Dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RODRIGUES, Igor Moraes Mariano. *Fora das grandes aldeias: a ocupação do recôndito sítio arqueológico Vereda III*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós Graduação em Antropologia da FAFICH/UFMG. Belo Horizonte, MG: 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/items/c400d40d-ba3f-4b66-a510-8b4463566991>>. Acesso em: 17 fev. 2026.

ROJAS, José Luis de. *La etnohistoria de América: los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: SB, 2008.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 2019.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROUGERIE, Gabriel. *Geografia das paisagens*. São Paulo: DIFEL, 1971.

ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

SALES, Cristiano Lima. *A Estrada Real nos cenários arqueológico, colonial e contemporâneo: Construções e reconstruções histórico-culturais de um caminho*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del Rei - UFSJ. São João del-Rei, MG: 2012. Disponível em: <<https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/dissertacaoCristianoLima.pdf>>
Acesso em: 13 dez. 2025.

_____. Arqueologia e história indígena em Lagoa Dourada, Minas Gerais, Brasil – primeiros passos. *Faces de Clio* – Revista eletrônica discente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. v.08. Juiz de Fora, MG: 2022, p. 138-167.

Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/38816>>
Acesso em: 25 jan. 2024.

_____. Grande Sertão: Veredas, “lugar de memória” e ponte para a história de uma Minas Gerais esquecida. *Vozes dos Vales*. n.02, ano I. Diamantina: UFVJM, 2012.

Disponível em: < http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2011/09/Grande-Sert%C3%A3o-Veredas-%E2%80%9Clugar-de-mem%C3%B3ria%E2%80%9D-e-ponte-para-a-hist%C3%B3ria-de-uma-Minas-Gerais-esquecida_cristiano-lima.pdf> Acesso em: 23 jan. 2024.

_____. Etnias, fronteiras e ciências humanas: a contribuição da História da América. (recuperado de) *Cadernos da História*. Ano VII, nº. 2. Ouro Preto, MG: dez. 2012. p. 97-

123. Disponível em: <<http://mundosnativos.com.br/wp-content/uploads/2023/03/SALES-C.-Lima.-Etnias-Fronteiras-e-Ciencias-Humanas.pdf>> Acesso em: 17 nov. 2023.

SALES, Cristiano Lima Sales e FARIAS, André Luiz de Melo. *Cartografia e descrição preliminar de sítios arqueológicos cerâmicos na região da cidade de Lagoa Dourada, Minas Gerais, Brasil*. Relatório de Iniciação Científica – PIBIC-Jr/FAPEMIG, vinculada ao Bacharelado em Artes Aplicadas da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. São João del-Rei, MG: 2017. (mimeo.).

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton. *Milton Santos*. (Coleção Encontros). LEITE, Maria Angela P. (Org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de e SILVEIRA, Maria Laura. *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

SAQUET, Marcos Aurelio. *Abordagens e concepções de território*: 6ª edição ampliada. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024.

SARAMAGO, José. *A caverna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SARAMAGO, José. *A caverna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SHELDRAKE, Merlin. *A trama da vida: como os fundos constroem o mundo*. São Paulo: Fósforo/Ubu Editora, 2021.

SILVA, Mariana de Araújo Alves da. Filha da Cabocla: Processos autobiográficos de barro e fogo. In: *Anais do 31º Encontro Nacional da ANPAP* (Associação Nacional de Pesquisadores e Artes Plásticas). Recife, 2022. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/31enanpap2022/513184-filha-da-cabocla--processos-autobiograficos-de-barro-e-fogo/>> Acesso em: 11 abr. 2024.

SILVA, Kléber José da. *A construção de fornos para queimas cerâmicas em alta temperatura: um percurso alternativo possível*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, São Paulo, SP., 2017. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/entities/publication/509e9f58-db28-4b8b-a00e-968305bfcb9d>> Acesso em: 02 mar. 2026.

SILVA, Kléjos. *Fornos cerâmicos: história, reflexões e projetos*. Ritópolis, MG.: Ed. do autor, 2024.

SILVEIRA, João Ricardo Aguiar da; MALINA, Roger F.; LANNES, Denise. Arteciência: um retrato acadêmico brasileiro. *Ciência e Cultura*. v.70, n.02. São Paulo: abr./jun. 2018, p. 46-55. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252018000200013> Acesso em: 14 dez. 2023.

SYMANSKY, Luiz Cláudio Pereira. Cerâmicas, identidades escravas e criouliização nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Revista História Unisinos* 14(3), Setembro/Dezembro 2010, p.294-310.

Disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/4728/1953>>
Acesso em: 05 mar. 2026.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUSA, Katia Maria de. *Jaguara e Palmital: formação e transmissão do patrimônio rural às comunidades remanescentes quilombolas na Comarca do Rio das Mortes*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del Rei - UFSJ. São João del-Rei, MG: 2020. Disponível em: <<https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/DissertacaoKatiaSousa.pdf>> Acesso em: 15 mar. 2026.

SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

STANGOS, Nikos. *Conceitos da Arte Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

Terra: antologia afro-indígena. Vários autores; CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata e CANÇADO, Wellington (Orgs.). São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

TERRANOVA, Isadora Carolina e RIEDI, Paula Delai (orgs.). *Um barro lançado ao futuro: laboratório de cerâmica futuro ancestral*. Joinville, S.C.: ed. das Autoras, 2024.

TENÓRIO, Maria Cristina. (org.). *Pré-história da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

TRAGANTE, Christiane A. Resenha de LAGROU, Els. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009. *Campos – Revista de Antropologia*, n.10 v.02, 2009, p. 147-151. Disponível em: < file:///C:/Users/User/Downloads/20263-72588-1-PB.pdf> Acesso em: 08 jan.2024.

TURCHETTI, Natália Gomes e ANGONESE, Daniela Semola. Narrativas e Materialidade: Por uma etno-história mineira. *Anais do II Seminário Internacional de Educação Intercultural e Bilíngue da Universidade Federal de Roraima*. Roraima: UFR, 2021, p. 01-19. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/sieib2021/435397-narrativas-e-materialidade--por-uma-etno-historia-mineira/>> Acesso em: 25 jan. 2024.

UNESCO. *As culturas e o tempo – estudos reunidos pela Unesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

VALENCIA, Carlos e GIL, Tiago. *O retorno dos mapas: Sistemas de informação geográfica em história*. Porto Alegre: Ladeira Livros, 2016. Disponível em: <<http://lhs.unb.br/lhs/2017/03/27/o-retorno-dos-mapas-sistemas-de-informacao-geografica-em-historia/>> Acesso em: 24 nov. 2023.

VASCONCELOS, Diogo de. *História antiga das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Caminho Novo: a longa duração. *Varia História*, Belo Horizonte: UFMG - Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, v. 21, 2000, p. 181-189.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, v.2, n.2, out. 1996, p. 115-144. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs>> Acesso em: 02 fev. 2024.

_____. O nativo relativo. *Mana*. Rio de Janeiro, v.8, n.1, abr. 2002, p.133-148. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/mana/a/ZcqxxhghZk9936mxW5GRrhq/>> Acesso em: 02 fev. 2024.

_____. Perspectivismo e multiculturalismo na América Indígena. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v.14, n.18, set. 2004, p.225-254. Disponível em: < <https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/10/82791467-eduardo-viveiros-de-castro-perspectivismo-e-multinaturalismo-na-america-indigena.pdf>> Acesso em: 02 fev. 2024.

WASSU, Ellen Lima. *Yby Kûatiara: um livro de Terra*. Cotia: Urutau, 2023.

WILCKEN, Patrick. *Claude Lévi-Strauss. O poeta no laboratório*. Rio de Janeiro: Obejta, 2011.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Corrêa. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília – UnB. Brasília, DF: 2018. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/tesesdissertacoes/o-barro-o-genipapo-e-o-giz-no-fazer-epistemologico-de-autoria-xakriaba>> Acesso em: 04 jan. 2024

XAKRIABÁ, Nei Leite (Vanginei Leite Silva). *Arte indígena Xakriabá: com um pé na aldeia e outro pé no mundo*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Belo Horizonte, MG: 2022. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/52390>> Acesso em: 04 jan. 2024.

YANAGI, Soetsu. Adapted by B. Leach. *The Unknown Craftsman: A Japanese Insight into Beauty*. Kodansha Int. 1972.

Referências eletrônicas on line

“A História de Cataguases”, no site oficial do Município de Cataguases: <<https://cataguases.mg.gov.br/o-municipio/historia/>> Acesso em: 14 jun. 2025.

Ailton Krenak: “A cultura indígena não se encaixa no pensamento patrimonialista”. Entrevista. Por Jotabê Medeiros. *Revista Arte!Brasileiros*. 18 de setembro de 2025. Disponível em: < <https://artebrasileiros.com.br/arte/entrevista/a-cultura-indigena-nao-se-encaixa-no-pensamento-patrimonialista/>> Acesso em 29 set. 2025.

Ailton Krenak é o primeiro indígena eleito para a Academia Brasileira de Letras. *Rádio Senado*. 09 out. 2023. Extraído de reportagem de Pedro Pincer. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2023/10/09/ailton-krenak-e-o-primeiro-indigena-eleito-para-a-academia-brasileira-de-letas>> Acesso em: 07 fev. 2024.

Ailton Krenak: um professor formado na luta. *Carta Capital*. 03 mar. 2016. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ailton-krenak-um-professor-formado-na-luta/>> Acesso em: 20 nov. 2023.

Ana Maria Belluzo e a exposição “O Brasil dos Viajantes”. *Vitruvius – drops* curadoria. Ano 17. mar. 2017. Por Abilio Guerra. Disponível em: <<https://vitruvius.com.br/revistas/read/drops/17.114/6469>> Acesso em: 26 jan. 2024.

As casas subterrâneas Kaingang. *Instituto Socioambiental*. 18 fev. 2016. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/casas-subterraneas-kaingang>>. Acesso em: 30 jan. 2026.

Ateliê de Ulisses Mendes. *Portal Minas Gerais*. s/data. Disponível em: <<https://www.minasgerais.com.br/pt/atracoes/itinga/ulisses-mendes>>. Acesso em: 07 mar. 2026.

Biochar. O Segredo da TERRA PRETA INDÍGENA. *Ronny Dandelion*. 30 nov. 2025. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=ARwZDt-_O_8> Acesso em: 17 mar. 2026.

Bolsonaristas e ruralistas aprovam em comissão maior ameaça a direitos indígenas em décadas. *Instituto Socioambiental*. 23 jul. 2021. Reportagem de Oswaldo Braga de Souza (ISA) e Jéssica Botelho (Apib). Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/bolsonaristas-e-ruralistas-aprovam-em-comissao-maior-ameaca-a-direitos-indigenas-em-decadas>> Acesso em: 16 nov. 2023.

Bolsonaro ignorou decisões judiciais e ampliou crise Yanomami. *Instituto Socioambiental*. 26 jan. 2023. Reportagem de Juliana de Paula Batista e Estêvão Benfica Senra. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/bolsonaro-ignorou-decisoes-judiciais-e-ampliou-crise-yanomami>> Acesso em: 24 nov. 2023.

Bolsonaro: “Se eu assumir, índio não terá mais 1 cm de terra”. *Esquerda diário*. 09 fev. 2018. Disponível em: <https://esquerdadiario.com.br/spip.php?page=gacetilla-articulo&id_article=21395> Acesso em 20 nov. 2023.

Borba Gato: a estátua de um genocida, estuprador e escravagista que merece arder em chamas. *Correio da Cidadania*. 28 jul. 2021. Coluna Imbaú, por Casé Angatu. Disponível em: <<https://www.correiodacidade.com.br/brasil-nas-ruas/14716-borba-gato-a-estatua-de-um-genocida-estuprador-e-escravagista-que-merece-arder-em-chamas>> Acesso em: 17 nov. 2023

Cambone: O pilar da Umbanda. *Blog Umbanda EAD* – Faculdade Zumbi dos Palmares. S/d. Publicado por Rodrigo Queiroz. Disponível em: <<https://umbandaead.blog.br/2016/10/27/cambone-o-pilar-da-umbanda/>> Acesso em: 28 nov. 2013.

Conferência II – Povos indígenas e universidade: desafios para uma formação intercultural. (Fala do professor Edson Kayapó durante a XIX Semana Acadêmica de História da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ). *LIS UFSJ*. 14 out. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZhSN5t18eZI&t=920s>> Acesso em: 20 nov. 2023.

Conversa Selvagem – Ailton Krenak e Marcelo Gleiser. *Selvagem* ciclo de estudos sobre a vida. 17 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xeAI7GDOefg>> Acesso em: 23 nov. 2023.

Diálogos: desafios para a decolonialidade. *TvUnb*. 16 jul. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws> Acesso em: 20 nov. 2023.

Dure Nãt Sarõ: manter aceso | queima tradicional de cerâmica Xakriabá. *Etnovisão - Edgar Kanaykõ Xakriabá*. 18 de set. de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=j4DVCC-hV4w>> Acesso em: 12 mar. 2026.

Estrada Real – Uma estrada, seu destino. <<https://institutoestradareal.com.br/>> Acesso em 23 dez. 2025.

Estátua de Borba Gato, símbolo da escravidão em São Paulo, é incendiada por ativistas. *El País*. 24 jul. 2021. Reportagem de Daniela Mercier. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-24/estatua-do-borba-gato-simbolo-da-escravidao-em-sao-paulo-e-incendiada-por-ativistas.html>> Acesso em: 16 nov. 2023.

Genocídio Legislado: Congresso derruba vetos, aprova lei do Marco Temporal e outros crimes contra povos indígenas. *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil*. 14 dez. 2023. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2023/12/14/genocidio-legislado-congresso-derruba-vetos-aprova-lei-do-marco-temporal-e-outros-crimes-contr-povos-indigenas/>> Acesso em: 07 fev. 2024.

Histórias Indígenas. *MASP*. Disponível em: <<https://www.masp.org.br/exposicoes/historias-indigenas>> Acesso em: 07 fev. 2024.

Indígenas tiveram papel crucial na disseminação da mandioca nas Américas, revela estudo. Portal *EMBRAPA*. 11 mar. 2025. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/98918933/indigenas-tiveram-papel-crucial-na-disseminacao-da-mandioca-nas-americas-revela-estudo>> Acesso em 28 jan. 2026.

Índio Cidadão? – Grito 3 Ailton Krenak. *Índio Cidadão? – O filme*. 04 set. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q> Acesso em: 16 nov. 2023.

Jaider Esbell - Culturas indígenas (2018). *Itaú Cultural*. 06 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DRS30rVoqIU>> Acesso em: 14 mar. 2026.

Morre Jaider Esbell, a espinha dorsal da Bienal de São Paulo. *Amazônia Real*. 02 nov. 2021. Por Jotabê Medeiros. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/morte-de-jaider-esbell/>> Acesso em: 23 jan. 2024.

“No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena”, diz Bolsonaro a TV. *Folha de São Paulo*. 05 nov. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>> Acesso em: 20 nov. 2023.

“Nossos antepassados eram inimigos. Mas hoje o governo é nosso principal rival”. *Instituto Socioambiental*. 01 set. 2021. Reportagem de Clara Roman. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nossos-antepassados-eram-inimigos-mas-hoje-o-governo-e-nosso-principal-rival>> Acesso em: 20 nov. 2013.

No STF, Apib protocola ação e pede que lei do genocídio seja declarada inconstitucional. *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil*. 28 dez. 2023. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2023/12/28/no-stf-apib-protocola-acao-e-pede-que-lei-do-genocidio-seja-declarada-inconstitucional/>>. Acesso em: 07 fev. 2024.

O indígena e a literatura: do outro ao nós. Ciclo de Conferências “Literatura: o centro e as margens”. *Academia Brasileira de Letras*. 19 set. 2023. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QBqyE-iM5TM>> Acesso em: 29 jan. 2024.

Palestra “O insustentável abraço do progresso ou Era uma vez uma floresta no Rio Doce” – mesa de abertura do Colóquio “Os indígenas e as justiças no mundo Ibero-americano”. *Mundos Nativos CHDP*. 20 mai. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zqDnWpbGGEw>> Acesso em: 20 nov. 2013.

Projeto: Levantamento de teses e dissertações de autoria indígena. *Centro de Estudos Mesoamericanos, Amazônicos e Andinos da Universidade de São Paulo* – CEMAA/USP, 2025. Disponível em: <https://cema.webhostusp.sti.usp.br/?page_id=6500> Acesso em: 04/12/2025.

Roda Viva – Ailton Krenak. *Roda Viva*. 19 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BtpbCuPKTq4>> Acesso em: 24 nov. 2023.

S12 Revisando a tradição Aratu | VI SAB-NE 2020. *Executiva Nacional dos Estudantes de Arqueologia*. 04 dez. 2020. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Ql-eUvsHdr0> > Acesso em: 08 mar. 2026.

Serra do Lenheiro, Tesouro Natural e Histórico. *Mapa do Patrimônio*. Direção: Rafael Cipriani. 10 mai. 2025. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=vod3dQ4oq_c > Acesso em: 05 mar. 2026.

The Guaman Poma Website. Disponível em: <<https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>> Acesso em: 30 dez. 2025.

TheMet - The Metropolitan Museum of Art. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/>> Acesso em: 06 mar. 2026.

Tião Paineira, 2008. *Ong Contato*. 21 out. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KyXD8wH1vhs>> Acesso em: 17 jun. 2024.

Tião Paineira. *Morandi Fotocinegrafia*. 17 out. 2016. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=ETRrrgcJZKM> > Acesso em: 17 jun. 2024.

Trichilia catigua. (<https://www.colecionandofrutas.com.br/>) <<https://www.colecionandofrutas.com.br/trichiliacatigua.htm#:~:text=NOME%20INDIGENA:%20CATIGU%C3%81%20vem%20do,exp%C3%B5e%20o%20arilo%20carnoso%20vermelho>> Acesso em: 22 jul. 2025.

Universidade Federal Indígena (Unind). Ministério da Educação. *gov.br*. s/data. Disponível em: <<https://www.gov.br/mec/pt-br/unind>> Acesso em: 15 mar. 2026.

Viagem ao País dos Cataguá. *Morandi Fotocinegrafia*. Roteiro e direção: José Renato de Castro César. Realização e Produção: Morandi Fotocinegrafia e JRC César. 27 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-EOc1R9QqAA>> Acesso em: 10 mar. 2025.

Xakriabá Relato Feito de Barro - Documentário Completo. *Xakriabá, Relato Feito de Barro*. 15 de mai. de 2025. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5c2JT4f2S3M>> Acesso em: 12 mar. 2026.

Anexo: ENTREVISTA

(concedida por correio eletrônico no dia 17 de março de 2026)

Nome completo: Ulisses Passarelli, natural de São João del-Rei, nascido em 1972.

Atuação profissional: atualmente, mestrando em Geografia/UFSJ. Anteriormente, prestação de serviços de instrução e apoio técnico em patrimônio cultural.

De onde vem sua ligação com a Serra do Lenheiro?

Desde a infância, porque era hábito das crianças divertir-se nas serras (Lenheiro e S. José): escaladas, caminhadas, brincar de pique e outros entretenimentos, nadar.

No entanto, no inverno do ano 2000, uma caminhada com várias pessoas até o Morro da Arambinga, guiada pelo prof. Antônio Gaio Sobrinho, abriu a perspectiva da pesquisa e do engajamento na preservação ambiental e patrimonial. Participava também Luiz Antônio Sacramento Miranda, que se tornou um irmão e parceiro dileto de pesquisas e caminhadas. Outros amigos e amigas se juntaram posteriormente, somando a causa de maneira extraordinária.

A relação com a Serra influenciou em algo na sua vida pessoal e profissional?

Muita coisa; em vários setores. Primeiro porque se tornou rotineiro o hábito de ir a serra, para as pesquisas. Disto, novas possibilidades se abriram: em pouco tempo era a única atividade física (caminhar nas trilhas), local para aliviar as tensões do cotidiano (alívio psíquico e emocional), ambiente de entretenimento e contemplação (nadar, caminhar, observar a natureza), espaço sagrado para práticas religiosas (umbanda), tema para realização de palestras e rodas de conversa, suporte para algumas atividades profissionais na área de patrimônio. A serra faz parte de minha vida e não me imagino longe dela...

Na sua visão, como autor do livro *Estação das crônicas: o santuário do Lenheiro* (2021) e organizador do *Dossiê Serra do Lenheiro* (2023), quais seriam as características mais importantes desse lugar para a cidade de São João del-Rei, para a região do Campo das Vertentes e para a História de Minas Gerais?

De início observo que o primeiro livro mencionado tem uma natureza mais poética: acolheu minha visão pessoal sobre a serra; a beleza, o encantamento da paisagem, a interatividade conosco. No segundo a abordagem é estritamente técnica. Penso que os dois livros se complementam.

Quanto às características fundamentais a mais contundente é a relação umbilical: serra e cidade estão interligadas, em parte a cidade se sobrepõe à serra como uma camada, como o

filho no colo da mãe. Um filho muitas vezes ingrato, que apesar da mãe lhe dar de tudo ainda a agride...

A serra compõe o cenário dessa paisagem cultural estabelecida em e com São João del-Rei; de onde se olha, ela está lá, emoldurando a cidade. O patrimônio cultural tão decantado na cidade em grande parte buscou lá sua fonte de financiamento (ouro) e matéria-prima (rochas, madeira, etc.). Para além, a serra desponta com forte potencial turístico, que, no entanto, carece de planejamento e gestão, para que transcorra com o máximo respeito ao ambiente serrano. A comunidade deve ser ouvida e envolvida nesse processo.

A Serra do Lenheiro é um “santuário”?

Isto é uma perspectiva visionária! Sempre a considerei assim, se bem que sou suspeito para afirmar, por conta de minhas vivências religiosas profundas com a natureza. Não obstante, se tentarmos um olhar isento e excluirmos a carga de influência religiosa sobre a etimologia da palavra, observaremos que a serra é um santuário no sentido mais amplo da palavra (que é o melhor!) e abarca todos que a respeitam. Reúne fauna, flora, meio abiótico, cenário; tudo tão bem harmonizado e marcado pela antropização das atividades humanas pretéritas (dos povos originários, vestígios quilombolas, patrimônio minerário, elementos da pecuária tradicional) e infelizmente, também alguns maus usos recentes que lhe deixam feridas e cicatrizes. Apesar disso, a serra é um santuário e merece o zelo que os santuários demandam.

Quanto tempo de pesquisa levou do início até a publicação do *Dossiê Serra do Lenheiro* (mesmo que seja apenas uma estimativa)?

Tempo total: exatamente 23 anos... Depois da publicação já achamos várias outras estruturas; daí o plano (perceba a palavra: PLANO! Não sei se terei disposição para tal tarefa) de retomar a pesquisa para uma segunda edição, revista e ampliada; inclusive em formato digital.

Qual é a sua avaliação sobre a verdadeira conquista que foi a publicação dessa extensa pesquisa?

Sobre a importância sou suspeito para falar... Mas deixando de lado qualquer questão pessoal, acredito sinceramente que:

- 1º - o objetivo central foi alcançado (instruir tecnicamente o processo de tombamento);
- 2º - objetivos secundários estão sendo alcançados a partir da publicação: servir de referência para outros estudos, funcionar como fonte de consultas sobre as estruturas do patrimônio minerário e sua ambiência; base para processos de educação patrimonial/ambiental.

Então, me dou por satisfeito. Claro que contém limitações, sempre poderia ser melhor. Na universidade ele decepciona porque o pessoal tem o viés acadêmico e o livro não, ele é um

dossiê, não é uma monografia [...], nem dissertação, nem tese. Nunca fui tentado a dar-lhe um formato acadêmico. A ideia era justamente o contrário, caminhando intencionalmente no caminho oposto para garantir uma linguagem acessível a quem não é desse meio acadêmico.

Tentou-se “passar pente fino” em cada área, mostrando a relevância da preservação em caráter amplo: onde tem pouca bête, às vezes tem muito passarinho ou está cheio de arnica! Então, de qualquer forma tem que preservar. E tem ainda o uso cultural pelas comunidades do entorno, que busquei evidenciar. Sobretudo o uso ecumênico [religioso].

A construção do dossiê foi coletiva, pelos autores. A mim coube a coordenação da equipe. E escrever tudo. Trabalhão doido...

E segunda edição deverá, por exemplo, somar os seus achados sobre cerâmica! Fundamental!

Qual é a sua opinião sobre os vestígios de culturas indígenas descobertos na Serra do Lenheiro? (Tanto as pinturas rupestres mais conhecidas como as cerâmicas descobertas recentemente)

Em si eles são fantásticos. Olhados isoladamente, cada qual é um tesouro para a ciência! Mas sinceramente, apesar de tudo que representam, penso ou vislumbro que são apenas a ponta do iceberg...

No Museu Municipal Tomé Portes del-Rei há um acervo importante, conquanto relativamente pequeno, uma amostragem de material cerâmico e lítico desses povos originários. E, tanto mais, material de arqueologia histórica, ligado à mineração aurífera pretérita. Conjunto ainda pouco conhecido e que necessita olhares e cuidados.

A cada achado fortuito que se esbarra por aí nas trilhas, fica mais e mais evidente que muito antes de nós a ancestralidade americana passava e, sobretudo, morava aqui. Pelo menos por alguma temporada... Encontrar, preservar e estudar esses materiais, peças que são verdadeiros documentos únicos (insubstituíveis), é tarefa longa, que exige gente preparada para a função e a ação do poder público acompanhando tudo. O patrimônio é finito, e este em específico, é um dos mais frágeis.

Examinar um artefato lítico ou um fragmento de cerâmica, estudar uma pintura rupestre ou um sítio arqueológico de sepultamento, é como decifrar nosso próprio DNA.

Na sua avaliação, o poder público e a população sanjoanense reconhecem a importância e valorizam a Serra do Lenheiro como um “monumento natural-cultural”?

Creio que este reconhecimento ainda está muito abaixo do necessário. Até agora está no mínimo. E olha que melhorou muito, pois até pouco tempo nem o mínimo tínhamos. Esperanças nos acenam com avanços da pesquisa acadêmica e não acadêmica sobre a serra. Alguns coletivos se organizam e projetos se desenvolvem em prol da serra. A semente do turismo está brotando. Legislação municipal sobre a serra já temos, embora

ainda caibam melhoramentos. Conselhos olham pela serra. Escolas se abrem para receber educação patrimonial sobre o tema. Artistas compõem músicas sobre elas. Fotógrafos a fixam sob suas imagens. Palestras acontecem por aí... Do corpo docente e discente da UFSJ tem saído artigos e dissertações de qualidade sobre a serra; o Fortim dos Emboabas já faz um bom trabalho de valorização e dialoga com a comunidade; pode ser a grande base de comunicação com a serra. Melhorou; mas ainda falta muito. O Parque Ecológico não ajusta sua documentação !!!!!!!!!!!!!!! Como pode? Está fácil! Por que não? Nem se estrutura devidamente... Os andamentos para implantar a MoNa caminham com lentidão, mas estão indo. Quisera ser possível acelerar e levar a término. O tombamento não garante a fiscalização diária, mas é o que assegura contra agressões mais impactantes.

O envolvimento da comunidade ainda precisa ampliar. Conscientizar e educar é preciso, sempre. Já iniciou e segue, infinitamente mais por conta dos movimentos privados e minimamente pelo poder público. A rigor, são os defensores da serra que dão o grito de alerta. Precisamos do engajamento do poder público em todas as áreas para envolver a serra. A iniciativa de voluntários tem um limite e se reveste de um caráter quase de heroísmo e paixão pela serra. Não fosse isso...

As pesquisas apenas tangenciaram o conteúdo oculto nas entranhas da serra; a arqueologia deu pinceladas; a paleontologia nem passou por aqui; a história é macro, mas precisamos da micro; a biologia olhou para as plantas (e o restante?); a espeleologia começa a despertar para as cavidades de quartzito; a geografia é quem mais avançou até agora, e a geologia deixou bases muito importantes. Mas ainda há muito campo a desvendar; os estudos de patrimônio cultural progrediram bastante, mas o conteúdo parece ser inesgotável... Precisamos que a UFSJ pule de cabeça na serra. O IF tem feito ações significativas.

Para arrematar comento que o conteúdo propriamente indígena e paleoindígena que está sendo aos poucos levantado tem um potencial gigantesco e pode reescrever o que sabemos sobre a ocupação humana da região. É uma perspectiva que tende a revelar que nossa história mais antiga precisa ser repensada.