

Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica

Fronteiras • Cosmologia • Antropologia em Aplicação

**Rodrigo Luiz Simas de Aguiar
Jorge Eremites de Oliveira
Levi Marques Pereira
(Organizadores)**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

Reitor: Damião Duque de Farias

Vice-reitor: Wedson Desidério Fernandes

EDITORA DA UFGD

Coordenador Editorial: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de Apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Conselho Editorial da UFGD

Adáuto de Oliveira Souza

Edvaldo Cesar Moretti

Lisandra Pereira Lamoso

Reinaldo dos Santos

Rita de Cássia Pacheco Limberti

Wedson Desidério Fernandes

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa e diagramação: Rodrigo Aguiar

Ficha elaborada pela Biblioteca Central da Universidade Federal da Grande Dourados

301.2 Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica : fronteiras,
A772 cosmologia, antropologia em aplicação / Rodrigo Luiz Simas de
Aguiar, Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira,
organizadores. Dourados, MS : Editora da UFGD, 2010.
351 p.

ISBN 978-85-61228-74-3

1. Antropologia social. 2. Arqueologia. 3. Etnologia. 4.
Antropologia cultural. I. Aguiar, Rodrigo Luiz Simas de. II.
Oliveira, Jorge Eremites de. III. Pereira, Levi Marques.

Sumário

Apresentação, 05

1. Como as pessoas e as coisas se fazem entender, 11

Klaus Hilbert

2. Penitência e flagelação no século XXI: Cariri cearense e ‘picaos’
riojanos, 41

Mário Hélio Gomes de Lima

3. Carnaval-semana santa: rituales ibéricos e iberoamericanos, 49

Angel Baldomero Espina Barrio

4. Paisagem, sociedades tradicionais agropastoris e patrimônio cultural:
uma análise comparativa entre os ganaderos das dehesas salmantinas e
os boiadeiros sul-mato-grossenses, 75

**Rodrigo Luiz Simas de Aguiar, Levi Marques Pereira,
Angel Baldomero Espina Barrio, Alfonso Gomez Hernandez**

5. Apontamentos para uma etno-história da Ilha de Santa Catarina, 97

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar

6. Mitología y saber tradicional en la franja norte de la Península
Ibérica, 125

Mercedes Cano-Herrera

7. La territorialización de las redes de pertenencia social: un caso de
religiosidad popular en Nativitas, Tlaxcala, 143

Hernan Salas Quintanal

8. Cultura material e identidade étnica Guarani, 159

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar, Aline Maria Müller

9. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas, 185

Jorge Eremites de Oliveira, Levi Marques Pereira

10. Cemitérios oitocentistas: nas fronteiras entre Antropologia e História, 209

Antonio Motta

11. El Candire de Condori. El Saypurú inca y la “tierra sin mal”, 233

Isabelle Combès

12. Aproximaciones arqueológicas a la violencia, 257

Jose Maria Lopez Mazz

13. Aplicaciones de la Etnoarqueología para interpretar el registro arqueológico de los cazadores-recolectores del pasado. Tres ejemplos de America del Sur, 275

Gustavo Gabriel Politis

14. Fragmentação da informação arqueológica no Estado da Paraíba: situação atual e perspectivas, 319

Carlos Xavier de Azevedo Netto

Apresentação

O Brasil dos dias de hoje vivencia um importante momento para o desenvolvimento científico e tecnológico do país, com políticas de investimento em infraestrutura física, equipamentos, recursos humanos, produção e socialização de novos conhecimentos para as universidades federais distribuídas por todo o território nacional. Esta situação decorre de um conjunto de fatores, dentre os quais o propósito do governo central em assegurar o acesso de instituições universitárias até pouco consideradas periféricas ao cenário acadêmico nacional e internacional. Ações desse tipo têm sido fundamentais para reverter a condição de reprodutoras do conhecimento em que se encontravam muitas instituições brasileiras de ensino superior, especialmente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Atualmente, elas estão cada vez mais inseridas no cenário competitivo da produção e divulgação do conhecimento científico produzido no Brasil e mundo afora, e têm dado significativa contribuição para o desenvolvimento econômico e social do país.

No caso da UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados), trata-se de uma nova instituição federal de ensino superior, criada em 2005 e implantada em 2006, que nasceu com a proposta de superar esta desigualdade acadêmica e democratizar o acesso ao ensino superior público, gratuito e de qualidade no interior do Brasil. Assim como outras universidades federais criadas na década de 2000, ela também surgiu para ser uma instituição estratégica para o desenvolvimento econômico e social da região onde está inserida, o Cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul, e até mesmo do país. No campo específico da antropologia sociocultural, por exemplo, inicialmente a área apresentava grandes desvantagens se comparada a outras instituições de ensino superior sediadas nos grandes centros urbanos nacionais. Tratava-se de um paradoxo: Mato Grosso do Sul, inclusive por conta de sua característica multicultural, é epicentro de importantes estudos antropológicos desde fins do século XIX e a primeira metade do XX e, portanto, até hoje em dia atrai a atenção de pesquisadores de vários pontos do Brasil e do mundo. Por outro lado, as ações de irradiação do conhecimento científico produzido no estado, a partir de pesquisas e ações junto às populações aqui radicadas, como as indígenas,

sobretudo, normalmente partiam de instituições sediadas em outras unidades da Federação.

Neste sentido, com a intenção de contribuir para a superação dessa situação, um grupo de pesquisadores do ETNOLAB (Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história), órgão da Faculdade de Ciências Humanas da UFGD, deu início ao projeto que objetivava realizar em Dourados um evento internacional de grande porte para as áreas de arqueologia, etnologia e etno-história. Em maio de 2009, o grupo encabeçou as atividades de planejamento e captação de recursos sob a coordenação de dois de seus membros. Exatamente um ano depois, de 11 a 14 de maio de 2010, Dourados sediou o Iº CIAEE – Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-história, que contou com a participação de pesquisadores de oito países do contexto iberoamericano: Argentina, Bolívia, Brasil, Espanha, México, Paraguai, Portugal e Uruguai. O esforço da equipe, juntamente com o apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e da UFGD, possibilitou que um fecundo ambiente de diálogo acadêmico fosse instaurado em Dourados. Desta forma, foram cumpridas as metas iniciais de pesquisadores do ETNOLAB em converter esta cidade e a universidade federal nela instalada em pólo de irradiação de conhecimentos acadêmicos para a arqueologia, etnologia e etno-história, e seus campos interdisciplinares.

O evento também representou um marco acadêmico de grande importância para a antropologia sociocultural e a arqueologia praticada em Mato Grosso do Sul, no âmbito de uma tendência nacional de aproximação dos campos clássicos da antropologia geral. Permitiu a divulgação de estudos dos pesquisadores locais, bem como o intercâmbio com colegas de instituições de pesquisa de várias regiões do Brasil, de países sul-americanos e de outros continentes. Isso tudo indica um caminho mais profícuo para esses campos do conhecimento em Mato Grosso do Sul, em diálogo com a produção feita em outras regiões do país e do contexto iberoamericano.

O primeiro efeito concreto constatado foi a elaboração e encaminhamento à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) de uma proposta institucional de implantação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da UFGD, o qual

foi concebido para ter área de concentração em Antropologia Sociocultural e três linhas de pesquisa, a saber: 1) Etnologia, Educação Indígena e Interculturalidade; 2) Etnicidade, Diversidade e Fronteiras; e 3) Arqueologia, Etno-história e Patrimônio Cultural. A partir do PPGAnt, múltiplas frentes de pesquisa contribuirão para o desenvolvimento da antropologia praticada em nível nacional, inclusive com a formação de recursos humanos para a área. Com isso haverá a transposição da condição de total dependência, especialmente no que se refere à formação de antropólogos em nível de pós-graduação *stricto sensu*, em relação a centros acadêmicos situados em outros estados brasileiros, com destaque para as regiões Sudeste e Sul do país.

O segundo efeito observado foi o fortalecimento da linha de pesquisa História Indígena do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UFGD, da qual muitos pesquisadores do ETNOLAB fazem parte e nele têm desenvolvido relevantes trabalhos desde sua implantação, em 1999.

Além disso, o I^o CIAEE também possibilitou a articulação inicial de uma rede de pesquisadores a envolver antropólogos socioculturais, arqueólogos e etno-historiadores dos oito países anteriormente mencionados. O diálogo científico instaurado por esses pesquisadores desencadeou outras iniciativas para o desenvolvimento de atividades de mútua cooperação, como é o caso das articulações para a realização de pesquisas etnoarqueológicas na região do Chaco Paraguaio. Entre essas atividades consta ainda a publicação deste livro, o qual contém textos de conferências e pesquisas desenvolvidas por profissionais que participaram deste importante momento para a arqueologia, a etnologia e a etno-história em Mato Grosso do Sul, seja nas frentes de trabalho para a execução do I^o CIAEE, seja para a elaboração e submissão da proposta do PPGAnt. Muitos dos autores dos textos que integram esta obra participaram, na condição de conferencistas, da primeira edição do Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-história. Eles não abandonaram o desejo de seguir com a agigantada – e nada fácil – tarefa de consolidar uma rede de pesquisadores em nível iberoamericano, na qual Dourados será um importante centro basilar.

As temáticas abordadas neste livro tiveram os tópicos de cosmologia, territorialidade e antropologia em aplicação como elementos

norteadores. Os estudos sobre fronteira e territorialidade também se mostraram imprescindíveis diante da elevada demanda pela regularização de territórios tradicionais de comunidades indígenas e quilombolas, bem como face à construção de relações de fronteiras e de identidades transnacionais, especialmente entre os Estados brasileiro, boliviano e paraguaio. A cosmologia, por sua vez, é um elemento relevante para a formação de unidade étnica e cultural de povos e comunidades tradicionais. Por isso ela é frequentemente abordada na identificação e delimitação de espaços tradicionais, pois é nela que se garante, também, a coesão dos grupos étnicos e se sustenta as amarras da vida social.

Por outro lado, a antropologia sociocultural é um campo das ciências sociais que se renova a partir de apurado censo crítico, a exemplo do que se verifica com os estudos pós-coloniais. Isso faz com ele se atualize e renove seus objetos, métodos, teorias e perspectivas para o futuro. Como resultado, no contexto iberoamericano há uma ampliação do leque de atuação do profissional de antropologia. Exemplos disso são as crescentes demandas para a elaboração de laudos voltados para assegurar direitos étnicos no Brasil, e a transposição de técnicas, métodos e teorias deste campo do conhecimento para o meio empresarial, como ocorre na Espanha e em Portugal. A estas tendências, muitos atribuem a denominação de antropologia aplicada, não sem uma pesada crítica epistemológica e etimológica, motivo pelo qual outros preferem fazer o uso (estratégico) do termo “antropologia em aplicação”.

Assentado nos campos da antropologia sociocultural e da arqueologia, o livro apresenta textos científicos que discutem dos laudos antropológicos às festividades populares. Klaus Hilbert, em “Como as pessoas e as coisas se fazem entender”, trata a semiótica a partir de leituras dos elementos de identidade e representação social, adotando os Charrua como estudo de caso. O texto “Penitência e flagelação no século XXI: cariri cearense e ‘picaos’ riojanos”, de autoria de Mário Hélio Gomes de Lima, aborda este aspecto extremo da religiosidade popular utilizando-se de uma análise comparativa entre os flagelantes da Rioja espanhola e os do nordeste brasileiro. As festividades populares são marcos fundamentais de ciclos produtivos e religiosos, e intercalam simbolicamente períodos de pujança e contenção, tema discutido por Angel Baldomero Espina Bárrio em seu cativante ensaio intitulado “Carnaval-Semana Santa: rituales ibéricos e Iberoamericanos”. Mercedes Cano-Herrera retrata as lendas

espanholas a partir de entes mitológicos em “Mitología y saber tradicional em la franja norte de la Península Ibérica”. Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira ocupam-se em rediscutir a antropologia aplicada aos processos de reivindicação de territórios tradicionais em “Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas”.

Traçando uma ponte entre arqueologia, antropologia e história, Rodrigo Simas Aguiar trata da temática indígena em “Apontamentos para uma etno-história da Ilha de Santa Catarina”. Também no campo da etno-história, o texto de Isabele Combès apresenta um estudo sobre a presença inca na Cordilheira Chiriguana da Bolívia em “El Candire de Condori. El Saypuru inca y La tierra si mal”. Discutir as relações entre cultura material e identidade étnica é o objetivo de Rodrigo Aguiar e Aline Müller em um estudo de caso sobre os Guaraní.

As redes de reciprocidade atreladas a sentimentos de pertencimento são abordadas por Hernan Salas Quintanal a partir da relação com a religiosidade popular no México em “La territorialización de las redes de pertenencia social: un caso de religiosidad popular en Natávitlas, Tlaxcala”. Já Antônio Motta estabelece uma interessante reflexão acerca dos cemitérios oitocentistas enquanto espaços de memória e de significação simbólica em seu ensaio “Cemitérios oitocentistas: nas fronteiras entre antropologia e história”.

No campo da arqueologia, tem-se o resultado de pesquisas desenvolvidas em diversos pontos da América do Sul. “Aproximaciones arqueológicas a la violencia”, de José Maria Lopez Mazz, versa sobre as pesquisas arqueológicas desenvolvidas pelo autor no campo da violência política no Uruguai. Gustavo Gabriel Politis debate suas pesquisas no campo da etnoarqueologia, desenvolvidas em zonas de floresta tropical da América do Sul, em “Aplicaciones de la Etnoarqueología para interpretar el registro arqueológico de cazadores-recolectores del pasado”. Por fim, no texto “Fragmentação da informação arqueológica no Estado da Paraíba: situação atual e perspectivas”, Carlos Xavier de Azevedo Netto oferece um quadro contextual das pesquisas arqueológicas empreendidas naquela região do Nordeste do Brasil.

Esperamos que as páginas que seguem possam proporcionar a você leitor agradáveis momentos, bem como contribuir de alguma forma em suas

pesquisas com novos aportes de conhecimentos científicos produzidos na academia. Outrossim, que as iniciativas por uma antropologia de qualidade e de abrangência internacional sigam nas pautas das instituições que ora se elevam em cooperação com o ETNOLAB e com a UFGD para a publicação deste livro.

Dourados, outubro de 2010.

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar
Jorge Eremites de Oliveira
Levi Marques Pereira

Como as pessoas e as coisas se fazem entender

Klaus Hilbert¹

Iniciar uma apresentação com uma pergunta é uma prática antiga, além de constituir uma boa tática para não precisar respondê-la de imediato, sabendo, no fundo, que isso será impossível. Toda uma categoria literária foi denominada conforme essa tática. “Ubi sunt”² são poemas que iniciam com perguntas. “Dictes moy ou, n'en quel pays est Flora la belle Romaine?”, pergunta François Villon; “Wo sind die Tränen von gestern abend, wo ist der Schnee vom vergangenem Jahr?”, frases que encontramos em Bertold Brecht e Kurt Weil em Nannas Lied; “Where now the horse and the rider? Where is the horn that was blowing?”, reclama o povo de Rohan (The Lord of the Rings); “Where have all the flowers gone?”, lamenta Marlene Dietrich; “How many roads must a man walk down?”, canta Bob Dylan.

Trata-se de perguntas que evocam sentimentos nostálgicos, são perguntas que se referem ao passado. Quem pode respondê-las? Os arqueólogos são, sem sombra de dúvida, especialistas nas coisas do passado humano e das suas memórias. Por esse motivo, deveria sentir-me capaz de responder também a perguntas que meus alunos, às vezes, me fazem: “Como os arqueólogos acham as coisas do passado?”, ou, “como os arqueólogos sabem que essas coisas foram realmente feitas pelos humanos?”.

Sou professor há quase vinte anos, e no começo respondia a esses questionamentos, apesar de meio irritado por sua aparente obviedade, de forma natural e com boa vontade em todos os detalhes. Um dia, me dei conta, quando estava falando sobre tecnologia lítica do Paleolítico Superior, que os alunos não só estavam desatentos, coisa normal e cotidiana em sala de aula, mas reagindo às minhas palavras de forma diferente. Ao segurar na

1. Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), hilbert@puers.br

2. *Ubi sunt qui ante nos fuerunt?*

mão esquerda um núcleo de quartzito, apontando com o dedo da mão direita e explicando as características do “ponto de impacto”, e do “bulbo”, percebi um murmúrio estranho entre a garotada. As meninas começaram a ensaiar umas risadinhas e a cochichar quando pronunciava as palavras “estrias”, “lábio” ou “plataforma”, ao referir-me aos atributos tecnológicos das lascas. Ao invés de ficarem sérios, quietos e respeitarem minha autoridade, os alunos riam, ficaram inquietos e distraídos, como se estivessem pensando em outras coisas. Foi quando percebi que tínhamos sérios problemas de comunicação. Foi quando desisti de responder às perguntas “como os arqueólogos sabem que as pedras foram feitas pelos humanos?”, usando expressões do meu “arqueologuês”. Percebi também a importância das palavras na Arqueologia e suas relações com as coisas. Para poder-me comunicar novamente com os alunos, criamos juntos, nas próximas aulas, um vocabulário em que constavam palavras que faziam sentido para eles, como: “pedrita”, “aerólitos”, “brita”, “blocão”, “coisinha do tipo assim... ó”, “dar uma pancada” e “tá ligado?”. Porém, e infelizmente, o assunto não estava resolvido. O problema da falta de comunicação voltou no outro semestre. Nosso dicionário de “litiquês” da turma 149, tão cuidadosamente elaborado, não servia para a nova turma. Então, qual seria a solução para esse problema do mal-entendimento das palavras? A resposta era simples: não falar mais!

Essa decisão parece ser absurda e inadequada no mundo acadêmico, no entanto, encontrei apoio e referência para essa atitude num episódio narrado nas viagens de Gulliver. Jonathan Swift conta que, na terceira viagem, Gulliver presenciou no país Laputa, uma ilha flutuante, o resultado de um projeto acadêmico da Universidade de Lagado. Os sábios mais ilustres do país estavam empenhados na abolição das palavras. Eles argumentaram que, como as palavras eram apenas nomes para as coisas, seria muito mais conveniente para todos trazer cada qual consigo todas as coisas de que quisesse tratar. Nessa ocasião, Gulliver relata que: “I have often beheld two of those sages almost sinking under the Weight of their Packs, like Pedlars among us, Who when they met in the streets, would lay down their loads, open their Sacks, and hold Conversation for an Hour together; then put up their Implements, help each other to resume their Burthens, and take their Leave” (Swift, 1947, p. 158).

A grande vantagem desse sistema comunicativo era, afirmaram os sábios da academia de Lagado, que todas as nações poderiam facilmente

compreender-se, pois não se perderia muito tempo em aprender línguas estrangeiras e estranhas.

Sobre palavras e coisas

Até o final da década de 1980, arqueólogos, como, por exemplo, Lewis Binford (1989, p. 3) ainda afirmavam, categoricamente, que: “We do not study human behavior (...), we do not study symbolic codes, we do not study social systems, we do not study ancient cultures, we do not study ancient settlements, nor do we study the past. We study artifacts”.

Essa definição reducionista da Arqueologia, que percebe cultura material apenas como fonte, como dado, como algo dado, limita, de forma dramática, a área de atuação do profissional. Desconsidera a grande variedade de ações e de relações que a cultura material tem sobre nossas vidas. Arqueólogos fazem muito mais que estudar artefatos. Arqueólogos “descobrem”, “resgatam”, “acham”, “evidenciam”, “objetos”, “coisas”, “cultura material”, “artefatos”, “produtos”, “tralhas”, “peças”, “troços”, “trambolhos”, “bugigangas” na “terra”, no “solo”, em “sedimentos” em “camadas”, “depósitos” em “estratigrafias”; fazem “prospecções”, “pesquisas”, “investigações”, eles “campeiam”, fazem “escavações”, “trincheiras”, “sondagens”, “cortes”, “perfis”; depois “analisa”, “avalia”, “estuda”, “mede”, “classifica” as coisas, “escreve”, “digitaliza”, “publica”, “avalia”, “critica” textos.

Arqueólogos, então, lidam com coisas, separam coisas, selecionam cultura material das coisas, transformam cultura material em palavras, em linguagem, emendam palavras, criam textos, e transformam textos em narrativas. Arqueólogos são versáteis, e, para falar melhor sobre uma coisa tão difícil quanto as coisas, arqueólogos, bem como todos nós, inventamos linguagens, criamos metáforas, re-nomeamos coisas, contamos histórias, cultivamos lembranças, apagamos memórias, além de escrever sobre outros arqueólogos. Entretanto, não temos o monopólio dessa lida. No final das contas, todos nós lidamos com coisas, com substâncias e com palavras. Mas, a Arqueologia é mais do que um exercício de uma metodologia científica de colecionar e interpretar cultura material em forma de dados. A lida com as coisas do arqueólogo está relacionada com a história, com as pessoas, com suas próprias e com memórias dos outros. Arqueologia é uma maneira de tornar a história local relevante para grupos excluídos da história oficial

(Shackel, 2004, p. 2). Neste texto quero falar sobre a relação entre cultura material e palavras, uma relação que precisa ser contextualizada e entendida historicamente, culturalmente, socialmente e funcionalmente.

Perceber estes contextos como uma rede dinâmica de inter-relações, me ajudará a estabelecer conexões mais precisas e participativas com os demais membros da sociedade.

Minha forma de comunicação percebe cultura material (coisa) como texto.

Que são coisas?

Coisas têm lados, se escondem, aparecem, têm tendências, têm história. Cultura material é um sistema de símbolos parecido com outros sistemas, como por exemplo: escrita, imagens, sons e gestos. A matéria faz parte do nosso mundo e registra a interação do corpo com a natureza. O artefato mostra, através do design, o padrão mental do seu criador, incorpora intenção.

Prefiro a palavra “coisa” por ter um sentido mais abrangente (Soentgen, 1996; 1998). Conforme o dicionário Aurélio: “Coisa é aquilo que existe ou pode existir”. A cultura material é uma coisa, objeto, artefato, entre muitas outras coisas, também são coisas. Entre muitas outras vantagens da palavra “coisa” é que a gente pode falar coisa com coisa, ou, se for o caso, até entender coisa nenhuma. Inclusive, podemos coisar coisas. Coisa pode ser tudo aquilo sobre que não sabemos a resposta, sem contar com a ajuda de “Huston”³.

Para mim ficou evidente, pela experiência em sala de aula, que arqueólogos transformam coisas em palavras, dão nomes às coisas, usando palavras, e, através dessas palavras, fazem arqueologia. Arqueólogos da mesma geração e da mesma área de pesquisa, geralmente, falam a mesma língua, pois, muitas vezes, fazem parte do mesmo projeto acadêmico. O meio de comunicação corriqueiro restringe-se, como vimos nesse exemplo, à troca dessas palavras.

Evidentemente, existem outras formas de comunicações, mais calmas e retraídas. São os monólogos, ou também chamados de análise em laboratório, que envolvem longos e extensos diálogos silenciosos entre o arqueólogo e as coisas.

3. “Huston! We have a problem!”, exclamava o comandante da Apollo 13.

Em diversas outras ocasiões, principalmente em congressos, já observei colegas seguindo o exemplo dos sábios da academia de Lagado, conversando, ao mostrarem um ao outro, pedras, cacos de cerâmica e de louça. Às vezes, esse gesto, executado tradicionalmente em silêncio e com toda seriedade que este momento exige, é interrompido por algumas palavras. Essas poucas palavras, pronunciadas nesses momentos solenes, ganham em consistência, em magia, em poder, e tem como finalidade fortalecer, ainda mais, a importância do objeto ou de um determinado detalhe nele observado (Weiner, 1983). Essas ocasiões de troca de coisas e de palavras revelam a vantagem de ser arqueólogo. Podemos conversar sobre as coisas, com coisas e através das coisas. Coisamos coisas com, e sobre colegas de profissão.

Mas, quais são as possibilidades e as limitações no uso de objetos e palavras como linguagem? Posso ler cultura material como se fosse um texto?

Recentemente, pesquisas sobre cultura material valorizam mais o significado das coisas e partem da idéia de que podem ser vistos como signos que auxiliam seus donos e usuários na comunicação entre as pessoas, além de expressar suas identidades. Essas duas qualidades da cultura material, a comunicativa e a expressiva, representam dois conceitos distintos, mas relacionados. Decisivo para esses conceitos comunicativos e expressivos da cultura material é sua contextualização. Objetos, percebidos como signos, formam seus significados muito menos por suas qualidades materiais e individuais, do que pelos contextos, pelas situações sociais nas quais estão inseridas e em quais foram usadas (Woodward, 2007).

As coisas contextualizadas e transformadas em textos interligados formam uma espécie de rede. A sociedade, como um todo, forma uma rede de significados e de representações que pode ser interpretada através dos conceitos teóricos da semiótica (Hahn, 2003). O princípio básico para essa abordagem semiótica é que as coisas são signos, referindo-se a algo diferente deles, mesmo que estejam no lugar de outra coisa. Um signo pode dizer a verdade, também pode mentir. Ou, como formula Jean Aitchison (1996, p. 7), “a coisa surpreendente sobre a língua não é tanto que ela nos permite representar a realidade como ela é, mas que ela nos oferece a habilidade de falar convincentemente sobre algo completamente fictício, sem um apoio, nem sequer circunstancial, de evidências”.

Para Ferdinand de Saussure (1989), existem dois princípios básicos

em torno do qual a lingüística estrutural está organizada. Primeiro: não existem termos positivos, apenas referências. Esse caráter referencial e diferencial das identidades lingüísticas significa que língua constitui um sistema em que nenhum elemento pode ser definido independentemente do outro. Signos adquirem seus significados por suas diferenças dos outros signos. Segundo: língua é forma, não é substância. Cada elemento do sistema lingüístico é definido exclusivamente através das regras de combinação e substituição com outros elementos (Laclau, 1993, p. 433).

Percebendo cultura material como signos, esses também adquirem seus significados por serem diferente dos outros signos, dos outros objetos. Além disso, não somente diferente e presente, mas a própria ausência material adquire, em uma seqüência narrativa, características de um signo. Porém, esses signos, que servem como referência e através dos quais se diferenciam, podem também mudar, conforme o contexto em que são usados. O contexto também não pode ser considerado como apenas um pano de fundo, contextos também mudam, como as turmas em sala de aula mudam, da mesma maneira como os signos, e as coisas. Isso torna o processo de compreensão desses signos materiais e de seus significados extremamente dinâmicos. Tanto o signo, quanto seus signos referenciais estão sujeitos a constantes resignificações.

O caráter comunicativo e expressivo dos objetos aproxima cultura material à linguagem, sem ter exatamente as mesmas características. A metáfora da cultura material como linguagem é importante para destacar as propriedades simbólicas dos artefatos, mas, como alerta McCracken (2003, p. 83), “não podemos esquecer que a cultura material é um sistema de comunicação completamente diferente”. Objetos, vistos como sistemas de comunicação ou como linguagens são estruturadas em padrões, ou discursos. Como existem vários padrões ou discursos, os significados mudam conforme os diversos discursos pelas práticas discursivas. Por esse motivo, o acesso a essa realidade material se dá através da linguagem. Com a linguagem, criam-se representações da realidade, que não são apenas cópias preexistentes, mas que contribuem na construção da realidade. Isso não significa que a realidade não existe! Significados e representações são reais e os objetos também existem, mas ganham significados apenas através do discurso (Phillips; Jørgensen, 2002, p. 8).

Discurso pode ser visto como uma forma específica de entender e de falar sobre o mundo, ou sobre alguns aspectos do mundo. As formas de

falar sobre esses aspectos do mundo não são neutras ou reproduções idênticas desse mundo, das identidades ou das relações sociais. O discurso tem um papel ativo na criação desse mundo e com um grande poder de transformá-lo.

Entre materialidades, palavras e identidades

Monumentos, bandeiras, cores, artefatos, documentos, lugares e muitas outras coisas formam uma complexa rede de significados que sustentam identidades nacionais e culturais (Andermann, 2007). Esta rede não é apenas constituída por objetos, mas também por pessoas. São estes os grandes heróis, imaginários ou concretos, os principais agentes que formam elementos significativos dessa rede dinâmica. Os Charruas, por exemplo, sem dúvida, integram este conjunto de símbolos e imaginários. Eles representam em primeiro lugar para os uruguaios, e para muitos gaúchos, o espírito de liberdade, resistência contra opressores e luta pela independência (Hilbert, 2001).

Entendemos que essa imagem dos Charruas foi cuidadosamente construída e composta por uma vasta gama de componentes selecionados das fontes escritas, iconográficas, orais e dos inúmeros fragmentos de objetos encontrados em sítios arqueológicos. Devido à grande diversidade das fontes que dão sustentação aos mais variados discursos sobre os Charruas, não existe uniformidade e muito menos unanimidade sobre quem eram os Charruas e qual seu papel na formação da identidade nacional e cultural dos uruguaios e dos Gaúchos. Numa visão mais ampla, observamos que as explicações sobre quem eram ou atualmente são os Charruas, oscilam entre narrativas opostas. Por um lado observamos propostas de uma completa ruptura cultural, histórica e genética, e por outro lado temos opiniões que defendem uma continuidade em todos os aspectos entre os antigos povoadores da região do Prata e alguns dos seus habitantes atuais. A grande maioria dos discursos defende uma continuidade apenas parcial de elementos culturais, mas uma ruptura completa das relações de parentesco entre os chamados selvagens americanos e os descendentes dos europeus civilizados. Esse andar de equilibrista entre continuidade cultural parcial e ruptura genética definitiva caracteriza bem esse imaginário do imigrante europeu. Na releitura de alguns elementos culturais nativos e na manutenção das tradições de suas

origens, o imigrante cria sua própria identidade híbrida, diferenciando-o dos que permaneceram na antiga pátria e daqueles que foram conquistados (Oliven, 2006; Vidal, 2009). A condição de conquistador combinada com a chance de um novo começo significa ser um vencedor em terras estranhas. Ele inventa seus próprios heróis da vitória, fortalecendo dessa maneira sua nova auto-estima. Os vencidos, muitas vezes os antigos aliados na luta, sobrevivem apenas na memória coletiva (Acosta y Lara, 1981; Bracco, 2004).

Vestindo o herói com palavras

As fontes escritas revelam para o período de contato, no início do século XVI, poucos dados específicos sobre os costumes da população nativa da região Platina, e limitam-se em geral a nomes e áreas de povoamento. Informações sobre armas, quantidade de homens guerreiros, tática de ataques e principalmente alimentos são fundamentais para o sucesso da conquista territorial. Os relatos, ao tratarem dos Charruas, são bastante escassos e fragmentados, o que torna o começo da história dos Charruas ainda mais complicado (Hugarte, 1993).

As mais antigas fontes escritas, como os relatos de Diego de Moguer, de 1527, e o diário de bordo de Pero Lopes de Souza, de 1530 descrevem dos Charruas como pescadores e caçadores nômades do litoral – assim, Diego de Moguer em seu depoimento lacônico e sumário, que deixa a impressão de que Moguer nunca os tenha visto. “En toda esta costa no parece indio ni alderredor del cabo; mas de luego ahí adelante hay una generación que se llaman los Chaurruas, questos no comen carne humana; mantienense de pescado é caza; de otra cosa no comen” (Moguer, 1908, p. 240). Igualmente sintética é a descrição do soldado alemão Ulrich Schmidel, que participou da grande expedição em 1534 ao rio da Prata, comandada por Pedro de Mendoza. Ulrich Schmidel permaneceu na região platina por vinte anos, e aparentemente muito mais interessado em recolher comida, acumular riqueza, atacar e se defender dos nativos do que em elaborar um relato minucioso das populações indígenas e de seus costumes. As informações repassadas por Schmidel referem-se geralmente a quantidade de inimigos, táticas militares, armas, recursos naturais e perigos em geral.

Mais detalhadas, vivas e autênticas são as anotações de Pero Lopes de Souza, que realmente valem ser citadas. Ele relata um primeiro encontro com esses caçadores e pescadores do litoral da seguinte forma:

"Saíram da terra a mim 4 almadias com muita gente: (...) remavam-se tanto, que parecia que voavam. Foram logo comigo todos; traziam arcos e flechas e azagaia de pau tostado, e eles com muito penachos todos pintados de mil cores; (...) a fala sua não entendíamos; nem era como a do Brasil; falavam do papo como mouros; as suas almadias eram de 10, 12 braças de comprido e meia braça de largo; o pau delas era cedro, muito bem lavradas: remavam-nas com umas pás muito compridas; no cabo das pás penachos de borlas de penas; e remavam cada almadia 40 homens todos em pé: (...) deram nos muito pescado; e eu mandei lhes dar muitos chocalhos e cristalinas e contas: ficaram tão contentes e mostravam tamanho prazer, que queriam sair fora de si: e assim me despedi deles" (Sousa, 1861, p. 47).

Uma transformação drástica da imagem do primeiro Charrua, do nativo hospitaleiro, alegre, do pescador-caçador nômade do litoral e das terras baixas dos pântanos e das margens dos rios que inclusive abandona sua aldeia em situação de perigo, para o Charrua temido, rebelde e guerreiro acontece na escrita de Martín del Barco Centenera. O padre veio acompanhar a expedição de Juan Ortiz de Zárate, em 1573. Tentou fundar um povoado na margem esquerda do rio da Prata, chamado de Zaratina de San Salvador, mas teve de abandoná-lo por causa dos constantes ataques dos nativos. Anos depois, em 1606, Centenera descreve os acontecimentos daquela época num poema histórico intitulado *La Argentina o la Conquista del Río de La Plata*. Os versos que descrevem e tratam dos Charruas revelam um retrato de um indígena cruel, traidor, belicoso, mas com muita habilidade e força física.

Outra fonte interessante usada para formar uma identidade Charrua contemporânea e para delimitar e justificar os territórios nacionais atuais são as ilustrações e os mapas que acompanham alguns relatos dos conquistadores e viajantes. Uma das primeiras imagens dos antigos habitantes da região do rio da Prata encontra-se nas edições do relato de um comerciante holandês. As aventuras de Hendrick Ottsen na América são divulgadas pela primeira vez em Amsterdã, em 1603, por Cornelis Claesz, em forma de diário, com um mapa e uma ilustração gravada na oficina de Theodor (Dietrich) de Bry e filhos. Logo depois, em 1604, Gotthart Arthus von Danzig publica, em Frankfurt, uma versão alemã, com pequenas mas significativas alterações nas ilustrações.

Os primeiros ilustradores do relato de Hendrick Ottsen anexam ao texto duas imagens: uma mostra um mapa do estuário do rio da Prata (sem figuras humanas), e a segunda representa duas figuras humanas inseridas numa paisagem que lembra a um parque, terreno ondulado, pasto cortado, com palmeiras, árvores não identificáveis e montanhas rochosas no horizonte. A figura à esquerda, está nua e segura duas bolas de boleadeiras. A outra está enrolada num cobertor de peles, vestimenta típica usada pelos nativos da região do Prata durante os meses de inverno. A ilustração está acompanhada pelo seguinte texto:

Estes selvagens, dois copiados do natural, que mostramos ao amigo leitor, eram de cor vermelha, tinham o cabelo enredado em três tranças e o rosto muito desfigurado com várias perfurações nos seus queixos, nas quais tinham atravessados ossos redondos em forma de taco ou cavilha. Tinham também perfurações no meio do nariz, de tal forma que não se diferenciavam as narinas, igualmente nas orelhas onde eles metiam dentes de cerdos, muito estranho de olhar. São de poucas palavras; andam completamente nus durante o verão, mas no inverno eles têm um traje feito com as peles cruas de animais selvagens, 5 ou 6 costuradas juntas. Eles são canibais, os animais eles comem com todas as vísceras. Em quanto à sua religião, na verdade nos não é conhecida, mas é provável que eles vivem como os animais selvagens. Sua arma é a funda que usam primeiro para logo lançar suas pedras, e ficam em seguida novamente completamente sem defesa ou sem armas (Ottsen, 1603, p. 37)⁴.

Acredito que o texto e a imagem se complementam. O artista representou num único quadro diferentes situações descritas no texto. Ele juntou alguns dos principais atributos: a vestimenta do inverno, o costume dos indígenas de andar sem roupa no verão, as bolas de boleadeira, usada como arma de caça, e a forma estranha de enrolar os cabelos, também descrita por Rui Diz de Guzmán⁵. O artista ignora completamente as escarificações e os adornos corporais de osso e dentes.

4. Tradução do autor.

5. Ruy Díaz de Guzmán descreve as populações da lago dos Patos da seguinte forma: “están poblados más de 20.000 indios guaraníes, que los de aquella tierra llaman Arechanes, no porque en las costumbres y lenguajes se diferenciassen de los demás de esta nación, sino porque traen el cabello revuelto y encrespado para arriba” (Guzman, 1986, p.45).

Outros importantes depoimentos a respeito das populações nativas da região do Prata que precisamos mencionar são Felix de Azara (1896, 1943) e de Alcide D'Orbigny (1839). Os livros, relatos e documentos elaborados por Felix de Azara, apesar de muito criticado por alguns, são a principal fonte de inspiração para arqueólogos, historiadores e outros estudiosos na composição do imaginário Charrua.

Muitos historiadores uruguaios contribuíram de forma ativa para essa imagem do Charrua como herói ancestral, enquanto outros defendem uma história do povoamento da região do Prata e de uma identidade cultural exclusivamente de origem ibérica. Alberto zum Felde, por exemplo, publicou em 1920 o *Proceso Histórico del Uruguay. Esquema de una sociología nacional*. Para ele, a história do Uruguai inicia com seu descobrimento pelos espanhóis e com o choque entre duas forças: entre as populações nativas e os conquistadores. Seu discurso a favor de uma identidade nacional de origem ibérica, dito castelhana, derruba por completo o mito dos Charruas como grandes heróis da nação. Felde afirma que não existiam grandes diferenças culturais entre as diversas etnias que povoavam o território oriental do rio Uruguai e que todas, sem exceção, se perdiam na sombra anônima do selvagerismo primitivo, sem civilização e sem história. Os povos indígenas podem ser considerados elementos integrantes do território, como sua orografia, como se fossem rios ou montanhas. Esse autor rejeita qualquer ligação cultural e principalmente ancestral entre os uruguaios de origem espanhola e os selvagens Charruas, estes “más sombríos y guerreros, desaparecen casi sin mezclarse con los colonizadores” (Felde, 1920, p. 12).

Tudo que caracteriza a vida rural durante o período colonial veio de fora, argumenta Alberto zum Felde, era de origem espanhola: como o cavalo, o facão, a bota de couro, a guitarra, nem o churrasco era criação dos Charruas. Até mesmo as boleadeiras, armas consideradas tipicamente charruas, na verdade são artefatos usados por todas as tribos do sul, do Paraguai até a Patagônia, e não especificamente dos Charruas (idem, 1920, p. 13). Alberto zum Felde também retira o Charrua da genética do gaúcho. A raiz do homem do campo para ele é o colono espanhol, que encontrava subsistência fácil e condições de liberdade pessoal, desenvolvendo assim as características individualistas e rebeldes do gaúcho. O pampa (la pampa) era para o colono símbolo de sua liberdade, da abundância e da aventura, enquanto a cidade era a monotonia, a sujeição e a necessidade. A escassez de

mulheres obrigou esses colonizadores a buscarem suas parceiras entre os índios civilizados, principalmente entre os Guaranis missioneiros. Dessa mistura de raças surge o tipo nacional do gaúcho. Livre do trabalho, pela abundância natural, senhor de si mesmo, pela completa ausência de qualquer autoridade, o gaúcho é fruto das condições nas quais se formou sua vida (ibidem, 1920, p. 29).

Já a versão do historiador Pablo Blanco Acevedo sobre o povoamento da região platina é bem diferente. Ele ressalta no seu livro *El gobierno colonial en el Uruguay y los orígenes de la nacionalidad*, publicado inicialmente em 1929, as qualidades dos Charruas como um povo forte, com características inconfundíveis, que no decorrer do tempo afirmaram a formação de uma nacionalidade. Foram os Charruas os primeiros habitantes do Uruguai. Se no território existiam outras populações indígenas, nenhuma tinha um caráter tão destacado quanto os Charruas, uma nação não numerosa, mas de textura forte, alta, veloz e de extrema flexibilidade (Acevedo, 1944, p. 1). O autor aponta para uma coincidência entre o mapa das fronteiras nacionais do Brasil e do Uruguai, com a região habitada por um lado pelos povos Guaranis e os Charruas do outro lado. Ao apontar para esta “estranha coincidência” (idem), Acevedo faz uma projeção direta entre os Charruas e o povo uruguaio, e manda um recado a seus vizinhos argentinos e principalmente brasileiros com o seguinte conteúdo imaginário: “nós somos poucos, mas somos valentes e guerreiros e dispostos a defender o nosso território contra qualquer tentativa de invasão” (Hilbert, 2001, p. 115).

Quarenta anos mais tarde, o jornalista Serafin Cordero retoma e aprofunda este mesmo argumento, ao publicar, em 1960, *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica de Uruguay*. Nesse livro, o autor também elimina qualquer relação de parentesco da população atual do Uruguai com as populações nativas. Antigamente, sim existia uma grande nação dos Charruas no território, afirma, mas eles foram totalmente extintos, ficando como únicos testemunhos de sua existência os restos ósseos, fragmentos líticos e cerâmicos que constituem os elementos fundamentais para reconstruir sua vida e sua história. Penetrar no passado remoto do nosso país é mergulhar num mundo maravilhoso nos permite determinar a procedência racial e as formas de vida dos primitivos habitantes (Cordero, 1960, p. 9).

Cordeiro pretende com sua obra, além de determinar a origem

racial dos Charruas e confirmá-los como autores dos artefatos pré-históricos, defendê-los das acusações de canibalismo e, através de documentos, comprovar que os responsáveis pela morte de Juan Diaz de Solís, descobridor do Rio da Prata, foram os Guaranis. A respeito da origem dos Charruas e de sua história, Cordeiro assegura que esses formaram a vanguarda entre os povos expansionistas. Eram os mais esplêndidos representantes da raça Chónik da Patagônia, altos e fortes, habituados a suportar as mais duras condições do tempo - daí sua constituição física e seu caráter indomável - características dos povos das regiões frias.

Esse povo encontrou na região do Prata um clima benigno e ideal, derrotaram as tribos que ali estiveram, procedentes das terras tropicais e quentes que eram de pouca estatura, força muscular e baixa resistência.

Mais tarde, uma nova invasão de raça tropical, constituída pelos Guaranis, atingiu a região do Prata. Essa nova população, caracterizada por sua ferocidade e seu canibalismo, penetrou no território do Uruguai, encontrou-se com uma nação valente e invencível, os Charruas, que os derrotaram. Os Guaranis somente povoaram as partes do território uruguaio que foram abandonados pelos Charruas, depois da chegada da civilização espanhola. Uma avalanche Guarani expandiu-se como uma nuvem sobre o céu da nação Charrua, impondo sua língua e seus costumes. Já em pleno domínio da República, os restos dos últimos Charruas, misturados com outras raças, constituíram um grave problema, pois, como eles não se adaptaram à uma vida civilizada, o governo viu-se obrigado a persegui-los e exterminá-los. Assim terminou aquela nação valente e guerreira. Sua vida se desenvolveu durante vários séculos em território hoje chamado de Uruguai (Cordeiro 1960, p. 166-167).

Essa história do povoamento da região do Prata elaborada por Cordero tem também uma forte mensagem política, evidentemente direcionada aos vizinhos brasileiros. O autor relaciona cultura material arqueológica a uma super-raça ancestral que ocupa um território dentro dos mesmos limites atuais dos estados nacionais. A mensagem política também é clara: qualquer tentativa de invasão do nosso solo será combatida com a mesma determinação com que os antigos Charruas expulsaram os Guaranis. Os Charruas foram extintos, mas a raça e a vontade permanecem a mesma.

Vestindo o herói com coisas

O arqueólogo Rodolfo Maruca Sosa nos oferece em *La Nación Charrúa*, publicado em 1957, outra visão dos Charruas. Os diferentes capítulos desse livro foram originalmente publicados como suplemento da edição dominical do jornal El Día. O autor aproveitou esses encartes populares e importantes formadores de opinião, para relacionar os achados arqueológicos diretamente com a etnia Charrua. Dessa maneira, os achados arqueológicos ganham vida e outro valor simbólico, além de materializar o cotidiano dos Charruas, que por sua vez ganha novo sentido, fora dos relatos históricos. Ele seleciona cuidadosamente objetos da cultura material arqueológica de diversas épocas pré-históricas e procura relacioná-los com imagens, mapas e relatos dos cronistas e viajantes, igualmente de diversas épocas, criando assim uma nova realidade histórica. Sosa ilustra seus textos com desenhos simples de próprio punho, que mostram essa nova realidade. Ignorando os contextos histórico-culturais elaborados pelos arqueólogos, que para o grande público muitas vezes são apenas abstrações incompreensíveis, ele compõe uma série de painéis que representam conjuntos que misturam, por exemplo, zoolitos dos sambaquis litorâneos com pontas líticas bifaciais dos grupos de caçadores-coletores, lâminas de machados polidos com placas gravadas do baixo rio Uruguai. O indígena, de olhar sério, perfil com nariz curvado, musculoso e de pé no lado direito do desenho, veste uma tanga de pele de gato selvagem, conforme a descrição de Felix de Azara, e segura com o braço direito estendido, um zoolito em forma de ave e, no outro, o famoso zoolito antropomórfico encontrado no município de Mercedes. Descontextualizando a cultura material arqueológica de seus parâmetros temporais, espaciais e culturais, Sosa comete, para a maioria dos estudiosos da área, um grave pecado metodológico, mas ao fazê-lo, ele concede outro cenário e uma nova relação étnica aos objetos pré-históricos e valoriza assim, indiretamente, esse patrimônio histórico e cultural. Os objetos materiais, lâminas de machados de pedra polida, lascas, cacos de cerâmica, pingentes e ossos, zoolitos etc., não são mais apenas fragmentos que antes pertenciam a uma fase ou tradição arqueológica, mas agora são atribuídos aos heróis nacionais, aos Charruas, e estes fazem parte da identidade de “Los Orientales”. Objetos, antes sem valor tornam-se quase relíquias nacionais, que são guardados nos museus do Estado como sendo remanescentes da antiga grande nação Charrua.

Com a introdução do cavalo e do gado bovino na região do Prata, durante o século XVII, deu-se início a uma transformação na vida cultural dos Charruas. Nos relatos dos viajantes, principalmente do século XVIII, os Charruas são representados montados a cavalo, atacando as fazendas, roubando os animais e vendendo a carne e o couro. Antoine Joseph Pernetty (1770) e Luis Antoine de Bougainville (1957) deixaram relatos interessantes sobre alguns breves encontros com os habitantes das redondezas de Montevidéu. As descrições de Bougainville são mais genéricas. Ele faz menção às populações da região do Prata sem diferenciá-los por etnias. Ele descreve índios de pele bronzada e oleosa que “no tienen otro vestido que un gran manto de piel de corzo que les cubre hasta los talones, y en el que se envuelven. Las pieles de que está compuesto están muy bien curtidas; ponen el pelo para dentro y el exterior está pintado de diversos colores. El distintivo de los caciques es una banda de cuero con que se ciñen la frente; está recortada en forma de corona y adornada con placas de cobre” (Bougainville, 1957, p. 687; Hilbert, 1986, p. 89). Bougainville menciona também que usam arcos e flechas, e bolas de boleadeiras como armas. Sem moradia fixa, eles passam sua vida a cavalo. O francês relata em curtas, mas drásticas palavras outra consequência do contato com os europeus, o alcoolismo, doença até então completamente ignorada pelos cronistas e viajantes; “algunas veces vienen con sus mujeres para comprar aguardiente, y no dejan de beber hasta que la embriaguez los deja completamente sin movimiento” (Bougainville, 1957, p. 687).

O contato de Antoine Joseph Pernetty (entre 1763-64) com a população indígena montevideana demonstra mais envolvimento pessoal e observações mais detalhadas. Um dia, quando Pernetty e Bougainville estiveram no palácio do Governador, quatro indígenas se aproximaram e imediatamente o governador mandou fechar as portas do seu aposento. Perguntado pelos motivos desta atitude drástica, o governador explicou que os nativos usavam um óleo para se proteger dos insetos que tinha um odor muito ruim e que contaminaria por vários dias o ambiente. Como as portas do palácio estavam fechadas, os índios se aproximavam da autoridade pela janela. Um deles tirou de uma bolsa de couro de “tigre” um documento, escrito em espanhol, que certificava o portador como chefe da tribo. O cacique pedia ao governador, por sinais, já que não falava nenhuma palavra em espanhol, que substituísse este documento por outro igual, por estar rasgado. Pernetty descreve a vestimenta do cacique da seguinte forma:

“Le côté de la peau qui touchoit à la chair, étoit blanc, e peint en rouge e en bleu gris, par quarrés, lozanges e triangles” (Pernetty, 1770, v. 11, n. 11, p. 296). Bougainville adquire dos nativos uma bolsa de pele de onça. Com o dinheiro da venda, Pernetty conta que todos os índios partiram para comprar vinho ou aguardente na venda mais próxima. No mapa do porto de Montevideú, que acompanha os relatos de Pernetty, um dos nativos com seu traje típico é representado e identificado como “Sauvage de Montevideo”. Nota-se com mais detalhes nesta ilustração os desenhos no manto de peles (Quillapi) usado também pelos povos patagônios.

O confronto entre os heróis

Segundo Felix de Azara, no começo os Charruas tiveram sucesso no combate contra os invasores. (1896, 1943). Foram estes que destruíram as primeiras fortificações e aldeias na margem do rio Uruguai. Mas pouco a pouco, e a muitas custas, espanhóis e portugueses expulsaram os Charruas de seu território original ao longo da costa setentrional do rio da Prata. A guerra dos Charruas não era apenas contra os invasores. Eles também são responsabilizados por Azara pela extinção das nações indígenas Yaros e Bohanes. Enfraquecidos e fragmentados em diversos grupos, Charruas e Minuanos⁶ uniram-se na luta contra os espanhóis. Na época em que Azara trabalhava na região do Prata e no Chaco paraguaio, uma parte dos Charruas e Minuanos, forçados pelos espanhóis, incorporaram-se aos povos mais centrais das missões do rio Uruguai e uma outra à redução de Caiasta. O terceiro grupo vive livre em território fronteiriço, onde combate tanto os espanhóis quanto os portugueses.

Azara descreve exaustivamente as armas dos Charruas, seu comportamento nos ataques às fazendas, suas estratégias em combate e no roubo de gado. Tem-se a impressão de que Azara agrega às suas observações depoimentos de outros autores, como, por exemplo, Barco Centenera (1836) e Pedro Lozano (1874).

O relato de Jean Baptiste Debret (1949, p. 47) sobre os Charruas

6. Samuel Kirkland Lothrop (1932, p. 110) argumenta que os Minuanos não aparecem nos primeiros relatos e são apenas mencionados nos documentos dos missionários. Por esta razão, Lothrop trata os Charruas e Minuanos como um grupo só, seguindo a sugestão de Alcide D'Orbigny (1839). Diego Bracco (2004), entretanto, esclarece que Minuanos e Guenoas são apenas diferentes nomes para a mesma etnia.

contribui para uma desorientação parcial dos paradigmas observados principalmente a respeito das origens, moradia, costumes e comportamento desta etnia. Ele descreve e retrata dois grupos de Charruas, um completamente selvagem e o outro civilizado. Ambos têm em comum apenas o manejo de cavalos como principal característica.

O pequeno grupo de Charruas selvagens ocupa as matas e áreas pantanosas nas margens do rio Uruguai, cercado de manadas de cavalos. Alimentam-se preferencialmente desses cavalos selvagens e vivem em condições miseráveis, praticamente deitados na lama. Vestem apenas um pequeno calção curto e pintam seus rostos com uma pasta de barro vermelho misturado com a banha de cavalos. Essa visão dos Charruas marginalizados, vivendo na sujeira, escondendo-se nas áreas alagadiças do rio Uruguai, evidentemente desagrada à maioria dos historiadores, por não confirmar a imagem do Charrua valente, independente, lutando por seus direitos e pela liberdade.

O grupo civilizado, que representa a grande maioria dos Charruas, vive, conforme Debret, somente nas províncias de São Paulo e do Espírito Santo. Além de vestir os tradicionais abrigos feitos de pedaços de couro, eles usam traje hispano-americano, andam sempre armados com grandes facões presos na cintura ou enfiado na bota. Vivem do comércio e do contrabando de couro, gado bovino, mulas e cavalos. São inigualáveis cavaleiros, ladrões de gado, valentes caçadores de onças, cujas peles vendem aos interessados. Também são freqüentadores das tavernas, onde fumam, bebem cachaça, jogam cartas e brigam. Mas, sobretudo, são de uma fidelidade lendária quando contratados como peões. Foi provavelmente nessa condição de peão e de guia de viagem que Jean Baptiste Debret conheceu e desenhou esses Charruas civilizados. Aguerrido e indispensável, protegendo o viajante dos perigos no caminho, estes peões valem “um por dez” (Debret, 1949 p. 48) e além de sondar o melhor caminho para a caravana, preocupam-se com a alimentação. Laçam um boi, matam-no, cortam um pedaço da melhor carne, assando-o sobre a brasa no próprio couro do animal, abandonando o resto no campo. Dessa maneira, a carne conserva seu sabor, superando os melhores assados da Europa.

Com certeza, essa descrição do seu caráter, costumes e comportamento já vão mais ao encontro do conceito tradicional do Charrua e, por extensão, do gaúcho. Como evidente engano por parte do autor é vista sua declaração de que os Charruas freqüentariam principalmente as

províncias de São Paulo e Espírito Santo. Acredito que essa afirmação devesse ao fato de que os Charruas, descritos e retratados por Debret, estavam envolvidos nas atividades de tropeiros e em constante deslocamento entre os Pampas e São Paulo.

A morte do herói

No início do século XIX, dentro do contexto político de fixação das fronteiras nacionais na região platina, os Charruas participaram ativamente nos conflitos ao lado do general José Artigas. Após os conflitos, os Charruas são acusados nos relatórios oficiais da época de serem elementos selvagens e indomáveis, que perturbam a paz e retardam o progresso do país. Em emboscada montada pelo general Fructuoso Rivera, em 1831, a maioria dos Charruas foi executada.

A versão oficial do destino dos últimos Charruas é comovente, trágica, mas ao mesmo tempo conveniente e confortável. Encerra-se um capítulo da história do Estado-nação uruguaio e começa outro, com a esperança de ser mais civilizado, com mais ordem, pacificado e livre dos elementos chamados “selvagens”. O general Rivera justifica esta ação: “El desenfreno criminal de las hordas salvajes y degradadas, sus recientes y horribles crímenes, no habían dejado al Gobierno mas alternativas que la de atacarlas y destruir las” (apud Acosta y Lara, 1969, p. 3).

Mas a história dos últimos Charruas não termina por aí. Há mais um adendo trágico que fecha para alguns, definitivamente, esse capítulo. Para outros, entretanto, abre-se uma perspectiva de continuidade. Os últimos Charruas, três homens e uma mulher, Vaimaca-Perú, Senaqué, Tacuabé e Guyunusa, foram levados, em 1833, pelo comerciante François de Curel para Paris para serem mostrados numa exposição sobre a “História Natural do Gênero Humano” nos Campos Elíseos. Usando suas roupas tradicionais, carregando suas armas, lanças, arco e flecha, e outros poucos utensílios, como bolas de boleadeiras, bomba e cuia de chimarrão, os quatro Charruas viviam cercados num toldo feito de palha junto com algumas emas. Pouco depois, Senaqué adoece e em seguida morre. Dois meses depois, nasce a filha de Guyunusa. Os parisienses assistem ao parto com grande interesse. No final do ano de 1833, falece o cacique Vaimaca-Perú, soldado de Artigas e herói de guerra. Os Charruas restantes são vendidos a um circo, onde promovem espetáculos ridículos de guerra e

onde são exibidos junto com os animais do circo. Os três indígenas sofrem maus-tratos e em meados do ano de 1834 Guyunusa morre de tuberculose, num hospital de Lyon. Não sabemos o que aconteceu com Tacuabé e sua filha. A pista dos dois se perde no mesmo ano no sul da França (Vidart, 1996).

O retorno do herói e o mito da “Garra Charrúa”.

Em seguida, pretendemos averiguar quais são os elementos que compõem essa imagem do Charrua valente e indomado, quais são as fontes que fornecem sempre novos argumentos para realimentar e reafirmar constantemente essa identidade Charrua. O papel do historiador é muito importante nesse processo. Eric Hobsbawn sugere que “se não há nenhum passado satisfatório, sempre é possível inventá-lo (...) o passado legitima. O passado fornece um pano de fundo mais glorioso a um presente que não tem muito o que comemorar” (2001, p. 17).

Quem dos torcedores brasileiros não se lembra do dia 16 de julho de 1950, do novo Maracanã, super-lotado, do último jogo da copa do mundo contra a seleção uruguaia? Naquele dia, a seleção brasileira não só perdeu o jogo por 1x2, mas também a copa do mundo, em pleno Maracanã!

O Brasil, que precisava apenas de um empate, sai na frente, logo no início do segundo tempo, com gol de Friaca. “Somos campeões”, agita a multidão. O capitão uruguaio Obdulio Varela reage, toma a iniciativa e organiza seu ataque conta o gol brasileiro, e Schiaffino empata o jogo. Aos 34 minutos, Varela, “el Negro Jefe”, lança o ponta-direita Ghiggia⁷, que dribla Bigode, Juvenal ainda tenta fazer a cobertura, indo ao encontro do atacante uruguaio, o goleiro brasileiro avança, e Ghiggia chuta a bola com o peito do pé. O chute sai mascado, a bola bate na grama, sobe, desce, e neste instante o goleiro Barbosa⁸ dá um passo lateral e salta para a esquerda com todo o

7. Edegaro Alcides Ghiggia nasceu em 22 de dezembro de 1926, em Montevidéu. Jogador do Peñarol de 1948 a 1953, transferiu-se para a Itália, onde defendeu a Roma de 1953 a 1961 e o Milan de 1961 a 1962. Voltou ao Uruguai, em 1962, ao Danúbio, onde encerrou a carreira em 1968. Jogou 12 vezes pela Seleção Uruguaia e cinco pela Seleção Italiana. Marcou quatro gols pela Seleção Uruguaia e um gol pela Seleção Italiana.

8. Moacir Barbosa Nascimento, nascido em 27 de março de 1921 em Campinas, goleiro do Vasco, clube do coração, onde permaneceu durante a maior parte do tempo de sua carreira. Faleceu em abril de 2000.

impulso... Quando sente o estádio em silêncio, toma coragem, olha para trás e vê a bola de couro marrom no fundo da rede. Essa bola, que achou um espaço entre o poste e o goleiro, decretou “a maior tragédia da história do futebol brasileiro” (Souto, 2002). Essa seleção de 1950, e principalmente o goleiro Barbosa, carregou até os últimos dias de sua vida o estigma do fracasso, uma cicatriz tragicamente eterna.

E a partir daí nasceu a “garra Charrúa”? Ghiggia, em entrevista a uma rádio, garante que não: “La Garra Charrúa viene de antes, de los Campeonatos Olímpicos de 1924, 28 y del Mundial de 1930. A Garra Charrúa es el no querer perder nunca. Es correr y matarse en la cancha, entregarse por entero. Meter y meter”⁹. Ghiggia afirma uma continuidade mitológica com os heróis da pré-história do futebol uruguaio. Ghiggia assume papel de historiador que compõe histórias que agregam as pessoas, melhoram seus relacionamentos, fornecendo-lhes uma cosmologia compartilhada. Ele reorganiza o passado, contando os feitos dos heróis de outros tempos e de espaços remotos.

Até hoje, quando a seleção brasileira, pentacampeã mundial, primeira do ranking da FIFA, com todos os seus super-astros enfrenta a seleção celeste, a imprensa uruguaia evoca o inesquecível “maracanazo”, apelando para a imortal “garra Charrúa”. E não é que às vezes essa estratégia extra-campo dá certo? Cria-se todo um clima de nervosismo em torno de uma partida de futebol, como se fosse a final da copa do mundo. Não qualquer uma, mas aquela de 1950... Alguns jogadores brasileiros se irritam, uns fingem indiferença, outros desclassificam o futebol uruguaio, chamando-o de decadente, irritando ainda mais os jornalistas locais. Jogadores da época de ouro da seleção celeste são entrevistados, o que se torna cada vez mais difícil, pela avançada idade dos heróis, para reviver os dias de glória, reinventando a final no Maracanã. Esse clima competitivo é projetado para dentro do campo, e como sempre, e apesar da suposta superioridade técnica dos jogadores multimilionários brasileiros, a partida torna-se equilibrada e a famosa “garra Charrúa” parece tomar conta de todos os atores no gramado castigado.

Na verdade, desde 1950, os jogos entre Brasil e Uruguai nunca mais foram apenas uma partida de futebol que começa e termina com o apito do árbitro. A expectativa do próximo jogo alimenta a esperança de uma outra

9. <http://www.urunuestro.com/reportajeaghiggia.html>

vitória histórica e heróica. A memória do “maracanazo” é constantemente renovada e redefinida pelos uruguaios. Junto com a “garra Charrúa”, o “maracanazo” forma um conjunto de significados que já transpassou as quatro linhas do campo de futebol do estádio do Maracanã. “Maracanazo” virou sinônimo de uma vitória inesperada, disputada e, no final, merecida. Tornou-se símbolo do “país chiquitito contra un gigante”, a luta do Davi contra Golias, que foi transferida para outros contextos fora da copa do mundo de 1950.

O Charrua como produto

Os campos de significados do signo Charrua ampliaram-se e ganharam novos espaços. O nome Charrua foi comercializado, transformou-se em logomarca de produtos de consumo, símbolo de empresas de prestação de serviço, clubes de esportes, emissora de rádio, posto de gasolina, restaurantes, hotéis, marca de veículo blindado e de município do Estado do Rio Grande do Sul. As tradicionais representações do espírito de liberdade, a resistência contra opressores e a luta pela independência foram deslocadas para a periferia, mas, mesmo assim, fazem parte do contexto do imaginário (Barthes, 2003). Representam agora lutas e conquistas pessoais e econômicas, significam o espírito de liberdade no campo esportivo, anunciam a independência de um município, a de uma rádio ou a força de um veículo blindado do exército brasileiro ou de um touro reprodutor da raça nelore.

O espírito Charrua que expressa a resistência e a tradição foi traduzido e virou nome de CTG (Centro de Tradição Gaúcha), por exemplo, em Osório, Joinville ou no Paraná, longe da querência para “divulgar a tão bela tradição gaúcha, esta que com o decorrer dos anos, foi transmitida de gerações em gerações e hoje ocupa um lugar especial no coração daqueles que desde pequenos aprenderam a sentir um grande amor pelas coisas do pago”¹⁰.

Remetendo a uma identidade sulista, gaúcha, pampeira, a Rádio Charrua de Uruguaiana surgiu na década de 1930, com o principal objetivo de atender às necessidades e ao gosto musical das populações rurais da

10. <http://www.ctgcharrua.rg3.net/>

região da fronteira entre Brasil, Uruguai e Argentina. Fundada pelo funileiro argentino Juan Izidro Cobelli, a Rádio Charrua transformou-se de um simples sistema de alto-falantes espalhados pela cidade numa emissora de grande aceitação regional¹¹.

Com igualmente fortes relações sulistas, Elvídio Eckert, fundador da distribuidora de combustíveis: Grupo Charrua, “mantém uma tradição que remonta a sua fundação: valorização de valores e sinais que são importantes para as comunidades que integram o Sul do país”¹². Enfatizando a trajetória de uma simples distribuidora local para um conjunto de 5 empresas, o Grupo Charrua atua principalmente no interior do estado do Rio Grande do Sul, nos setores de distribuição e comercialização de combustíveis, na distribuição de gás, de petróleo e na revenda de pneus e lubrificantes. “A história de uma empresa é muito semelhante a trajetória de seu criador. Assim como o homem torna-se a imagem daquilo que constrói, uma empresa ganha identidade e marca através do que produz” (idem). Aqui o nome Charrua ganhou mais um sentido. Além da valorização da tradição regionalista, já observada em outros contextos, Charrua tornou-se sinônimo de um ideal capitalista: a riqueza e resultado de um trabalho duro, mas sem esquecer suas origens humildes.

A logomarca da empresa Charrua mostra um indígena armado com uma lança, montado num cavalo empenado e projetado sobre o contorno do Estado do Rio Grande do Sul, delineado com as cores da bandeira. Com o objetivo de “tornar a comunicação da empresa mais alegre e simpática, sempre de olho na qualidade dos produtos e transmitindo mensagens que tenham finalidade educativa” (ibidem), foi criado o personagem do indiozinho Chauá. Inspirado nos índios Charruas, essa figura, desenhada no estilo de uma charge, mostra uma criança sorrindo, descalça, sem camisa, de calça marrom, de cabelo liso, preto, preso por uma testeira e enfeitada por uma pena nas cores do estado. Na mão esquerda, o indiozinho Chauá está segurando três bolas de boleadeiras, a outra está estendida num gesto de boas-vindas.

A luta, a resistência encontrou uma releitura no nome do Charrua Rugby Clube, fundado em 2001, na capital gaúcha¹³. O escudo do clube

11. <http://www.radiocharrua.com.br/dados.htm>

12. <http://www.charrua.com.br/>

13. <http://www.charruarugby.com/>

representa a cabeça de um homem de perfil, olhar sério, as faces cavadas, cabelo negro, longo até a nuca, nariz grande e curvado e com um lenço na cabeça. Esse logo remete à figura tradicional do gaúcho, misturado com o indígena norte-americano estereotipado nos filmes de Hollywood das décadas de 1940-50.

A destreza dos Charruas como mateiros, seu conhecimento da vida natural e sua habilidade de sobrevivência em campo, deve ter servido de inspiração ao nome de um grupo de escoteiros chamados de Galera Charruas, que existe em Porto Alegre há 85 anos¹⁴.

A aquarela publicada por Jean Baptiste Debret, que mostra um grupo de guerreiros Guaicuru, foi emprestada e retrabalhada por diversos designers e artistas contemporâneos. A imagem desses famosos e habilidosos cavaleiros aparece como logomarca de uma distribuidora de refrigerantes e água mineral, além de hotéis e restaurantes¹⁵.

O herói ressuscitado

Hoje em dia, há pessoas que se identificam como Charruas ou descendentes dos mesmos, reforçando assim uma continuidade étnica, buscando nos seus ancestrais, remanescentes dos chamados “últimos Charruas”. Alguns, como anteriormente exposto, rompem completamente com um passado genético e cultural indígena. Outros entendem os Charruas como mega-símbolo nacional, que sustenta uma identidade composta por fragmentos do passado, tanto indígena quanto europeu, mas sem uma ligação direta de parentesco, já que os últimos Charruas, como muitas outras etnias sofreram genocídio.

Aproximadamente desde o início da década de noventa do século passado, as pesquisas sobre os Charruas ganharam novos argumentos, principalmente em função de novas fontes. Análises do DNA em populações uruguaias e gaúchas revelam um porcentual variado, mas significativo de descendência indígena, desmistificando assim a origem quase exclusivamente ibérica da população uruguaia (Sans, (s. d.); Sans, et al., 1997). Com o retorno dos restos mortais do cacique Charrua Vaimaca Perú para o Uruguai em 2002, que estavam no Museu do Homem em Paris

14. <http://www.gecharruas.ubbi.com.br/>

15. <http://www.charruahotel.com.br/>

desde sua morte em 1833, o “último Charrua” desencadeou uma série de acalorados debates sobre a identidade Charrua. Pessoas que se identificam como descendentes de Charruas, ou que simpatizam com esta idéia, estão se agrupando em estruturas tribais como, por exemplo, a “Comunidad Charrúa Basquidé Inchalá” ou a aldeia “Polidoro Povo Charrua” em Viamão. Os novos Charruas criticam as pesquisas arqueológicas e antropológicas no nordeste uruguaio, na região da Laguna Mirin, como sendo desconexas da etnia Charrua. No artigo de Mónica Michelena “Uruguay: Tierra charrúa desde la prehistoria hasta nuestros días”, publicado num site da internet, a autora questiona essa maneira de fazer história contestando que “los arqueólogos no relacionan esta cultura con la de los indígenas que encontró el español en el momento de su llegada a estas tierras, a pesar que los testimonios arqueológicos encontrados (puntas de flecha, boleadoras y morteros de piedra, trozos de cerámica) son iguales a los utilizados por los pueblos de la Macroetnia Charrúa (chanás, yaros, minuanes, charrúas propiamente dichos entre otros)”¹⁶.

Conforme pesquisas recentes da geneticista Maria Cátira Bortolini et al. (2003) o DNA de alguns segmentos das populações no sul do estado do Rio Grande do Sul podem fornecer novos dados para entender os Charruas, parcialidades supostamente extintas no começo do século XIX.

Concluindo

Estas diferentes interpretações da história do povoamento da região platina têm em comum que seus conteúdos são constantemente reorganizados, conforme a vontade dos narradores. De forma cuidadosa e seletiva, historiadores e arqueólogos escolhem, da vasta quantidade de indícios disponíveis, determinados acontecimentos, selecionam e criam personagens, ignoram outros, organizam todos esses elementos e dados, com a principal finalidade de reunir, agregar pessoas. Essas narrativas sintonizam e alimentam as relações sociais e formam uma base importante de um sentimento de cultura e de uma história compartilhada. O tempo é manipulado, acelerado ou esticado, mitos são contados, heróis homenageados, para consolar as pessoas que necessitam de compreensão e para ajudá-los a entender suas tragédias, seus sofrimentos, suas derrotas e,

16. http://www.servindi.org/sp/opinion/Op_Uru_1.htm

porque não, suas vitórias.

No processo de construção da memória, qual a importância da Arqueologia? Cacos de cerâmica, fragmentos líticos, louça, vidro, pedaços de metal enferrujado, enfim, o lixo de pessoas que morreram há muitos anos, o que tudo isso tem a ver com identidade e qual o papel do arqueólogo? A Arqueologia contribui com a manutenção dessa história. Ela marca, através do seu conhecimento da cultura material e da cronologia, territórios e preenche esse espaço com gente, com nações, culturas, tradições, fases, raças, sociedades e etnias (Hilbert, 2007, 2009).

Unidades étnicas, como tribos e povos, criam seu próprio sentido de identidade através de um conjunto específico de comportamento coletivo, que pode manifestar-se também em objetos materiais. Em períodos pré-históricos, tais unidades étnicas, suas origens, seu desenvolvimento e desaparecimento, somente podem tornar-se acessíveis através de fontes arqueológicas, sem que se tenha certeza da existência de uma relação entre esses grupos arqueologicamente detectáveis e tais unidades étnicas. A Arqueologia fornece testemunhos, objetos do passado que, ao inverso das crônicas históricas e das lendas, são palpáveis, e por isso, aparentemente, objetivos. Foi justamente essa aparente objetividade que fez com que a Arqueologia tenha sido, desde o início, uma ciência com fortes tendências ideológicas.

Referências Bibliográficas

- ACEVEDO, Pablo Blanco (1944). *El gobierno colonial en el Uruguay y los orígenes de la nacionalidad*. 3ª ed. Montevideo: Casa A Barreiro y Rosas. 284p.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo (1981). Un linaje Charrúa en Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes). *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (Serie Ciencias Antropológicas), Montevideo, v. 1, n. 2.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo (1969). *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental* (Período Hispánico). Montevideo: Monteverde. 203p.
- AITCHINSON, Jean (1996). *The Seeds of Speech: language Origins and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANDERMANN, Jens (2007). *The Optic of the State. Visuality and Power in Argentina and Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 256p.
- AZARA, Felix de (1943). *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801 y otros informes*. Buenos Aires: Editorial Bajel. 310p.

- AZARA, Felix de (1896). *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Bajel. 383p.
- BARTHES, Roland (2003). *Mitologias*. Rio de Janeiro: DFL. 256p.
- BELLO, Ângela A (2006). *Introdução à Fenomenologia*. Bauru-SP: EDUSC.
- BINFORD, Lewis R. (1989). "Culture" and Social Roles in Archaeology. In: BINFORD, L. R. (Org.). *Debating Archaeology*. New York: Academic Press. p. 3-11.
- BORTOLINI, M. C.; RUIZ-LINARES, A.; SALZANO, F. M. *et al.* (2003). Y-chromosome evidence for differing ancient demographic histories in the Americas. *American Journal of Human Genetics*, v. 73. p. 524-539.
- BOUGAINVILLE, Luis Antoine (1957). Viaje alrededor del mundo por la fragata del Rey "La Boudeuse y la urca "L'Etoile". In: BALLESTEROS, M. G. *Viajes y viajeros América en los grandes viajes*. Madrid: Aguilar. p. 667-835.
- BRACCO, Diego (2004). *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Linardi y Risso. 398p.
- CENTENERA Arcediano Don Martín Del Barco (1836). *La Argentina o la Conquista del Río de La Plata*. Poema Histórico. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- CORDERO, Serafin (1960). *Los Charrúas*. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay. Montevideo: Mentor. 333p.
- D'ORBIGNY, Alcide (1839). *L'homme américain*. Paris: Pitois-Levrault. 264p.
- DEBRET, Jean Baptiste (1949). *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, v. 1, n. 1-2. 378p.
- DUCROT, Oswald (1984). *Enunciação*. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda.
- FELDE, Albert zum (1920). *Proceso histórico del Uruguay*. Esquema de una sociología nacional. Montevideo: Maximo Garcia. 276p.
- GUZMÁN, Ruy Díaz de (1986). *La Argentina*. 2. ed. Madrid: Historia 16. 279p.
- HAHN, Hans Peter (2003). Dinge als Zeichen – eine unscharfe Beziehung. In: VETT, Ulrich; KIENLIN, Tobias L.; KÜMMEL, Christoph; SCHMIDT, Sascha. (Orgs.). *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*. Tübinger Archäologische Taschenbücher, Band: 4. Münster: Waxmann Verlag. p. 29-51.
- HEIDEGGER, Martin (2000). *Ser e o tempo*. (7ª ed.) Petrópolis: Vozes. (Coleção Pensamento Humano).

HILBERT, Klaus (2009). Charruas e Minuanos: entre ruptura e continuidade. In: KERN, A. A.; GOLIN, T.; SANTOS, M. C. (Orgs.). *História Geral do Rio Grande do Sul: Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, v. 5. p. 179-205.

HILBERT, Klaus (2007). Indústrias líticas como vetores de organização social. Ou: Um ensaio sobre pedras e pessoas. In: BUENO, Lucas; ISNARDIS, Andrei (Orgs.). *Das pedras aos homens*. Tecnologia lítica na arqueologia brasileira. Belo Horizonte: Argumentum. p. 95-116.

HILBERT, Klaus (2001). A interpretação ética na Arqueologia dos caçadores-coletores da região do Prata. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 27, n. 2. p. 103-120.

HILBERT, Klaus (1986). Kupferschmuck vom Río de La Plata. *Marburger Studien zur Vor-und Frühgeschichte*, Marburg, v. 7. p. 81-90.

HOBSBAWN, Eric (2001). *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras.

HUGARTE, Renzo Pi (1993). *Los indios de Uruguay*. Madrid: MAPFRE.

HUSSERL, Edmund (1980a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: M. Niemeyer.

HUSSERL, Edmund (1980b). *Investigações lógicas: sexta investigação; elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural.

LACLAU, Ernesto (1993). Discourse. In: GOODIN, R.; PETTIT (Orgs.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell. p. 431-437.

LOZANO, Pedro (1874). *Historia de la conquista del Paraguay Río de la Plata y Tucuman*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.

McCRAKEN, Grant (1988). *Culture and Consumption*. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities. Bloomington: Indiana.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1973). *Ciência do Homem e Fenomenologia*. São Paulo: Saraiva.

MOGUER, Diego García de (1908). Relación y derrotero de Diego García, que salió de la Coruña en 15 de enero de 1526, en el Mar Occéano, é llegó en 27 (sic) al Río Paraná... In: MEDINA, J Toribio (Org.) *Los viajes de Diego García de Moguer al Río de La Plata*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana. p. 232-246.

OLIVEN, Ruben G. (2006). *National and Regional Identities in Brazil: Rio Grande do Sul and its Peculiarities*. Nations and Nationalism, London, v. 12,

n. 1. p. 303-320.

OTTSEN, Hendrick (1603). *Joornael ... van de Voyagie an Rio de Plata, ghedaen met het Schip ghenoomt de Silveren Werelt....* Amsterdã: Cornelis Claesz.

OTTSEN, Hendrick (1604). *Warhafftige Beschreibung der ungluckhafften Schiffahrt eines Schiffs von Amsterdam, die Silberne Welt genannt...* Frankfurt: Wolff Richter.

PERNETTY, Antoine Joseph (1770). *Histoire d'un voyage aux isles Melouines; faite en 1763 e 1764 avec des observations sur le detroit de Magallan, et augmentée d'un discours preliminaire de remarques sur l'histoire naturelle.* Paris: Saillant & Nyon-Delalain.

PHILLIPS, Louise; JØRGENSEN, Marianne W. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method.* London: Sage Publications.

SANS, Mónica (s. d.). Genética e Historia: Hacia una Revisión de Nuestra Identidad como "País de Inmigrantes". In: *Ediciones del Quinto Centenario*, Universidad de la República, v. 1: 19-42. Uruguay.

SANS, Mónica; SALZANO, Francisco M.; CHAKRABORTY, Ranajit (1997). Historical genetics in Uruguay: estimates of biological origins and their problems. *Human Biology*, v. 69. p. 161-170.

SAUSSURE, Ferdinand de (1989). *Curso de lingüística geral.* (15ª ed.). São Paulo: Cultrix.

SCHMIDEL, Ulrico (1986). *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554.* Madrid: Alianza Editorial.

SCHÜTZ, Alfred (1979). *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos.* Rio de Janeiro: Zahar.

SHACKEL, Paul A. (2004). Working with Communities. In: SHACKEL, Paul, A.; CHAMBERS, Erve J. (Orgs.). *Places in Mind.* Public Archaeology as Applied Anthropology. New York: Routledge. p. 1-16.

SOENTGEN, Jens (1998). *Splitter und Scherben. Essey zur Phänomenologie des Unscheinbaren.* Zug: Die Graue Edition.

SOENTGEN, Jens (1996). *Das Unscheinbare.* Phänomelogische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden. Berlin: Akademie Verlag.

SOSA, Rodolfo Maruca (1957). *La Nación Charrúa.* Montevideo: Letras.

SOUSA, Pero Lopes de (1861). *Diario de navegação (de 1530-1532).* *Revista Trimestral do Instituto Histórico Geográfico e Ethnographico do Brasil.* Rio de Janeiro, n. 24, p. 9-75.

SOUTO, Sérgio (2002). *Imprensa e memória da Copa de 50: A glória e a tragédia*

de Barbosa. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

STEIN, Ernildo (2004). *Mundo vivido*. Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS. (Coleção Filosofia, n. 180).

STEIN, Ernildo (1997). *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS. (Coleção Filosofia, n. 57).

SWIFT, Jonathan (1947). *Gulliver's Travel*. Stockholm: Jan Förlag.

VIDAL, Viviane, M. Pouey (2009). *Os artefatos de arremesso dos campos da América Meridional*: um estudo de caso das boleadeiras. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia Ciências Humanas. Porto Alegre: PUCRS.

VIDART, Daniel (1996). *El mundo de los Charrúas*. 4ª ed. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

WEINER, Annette B. (1983). *From Words to Objects to Magic*: Hard words and the Boundaries of Social Interaction. *Man* (N. S.), n. 18, v. 4. p. 690-709.

WOODWARD, Ian (2007). *Understanding Material Culture*. London: Sage Publications.

Penitência e flagelação no século XXI: Cariri cearense e “picaos” riojanos

Mario Helio Gomes de Lima¹

O tema da penitência é demasiado amplo, e está conectado a outros ainda mais extensos e universais, como a dor, a prova, a culpa e suas simbolizações. Neste artigo, a abordagem se limitará introduzir dois exemplos de cerimônias de flagelação pública praticadas no Ceará (Nordeste, Brasil) e em San Vicente de la Sonsierra (Rioja, Espanha).

Para o exame de rituais assim pode ser útil empregar um pouco daquela “suspensão deliberada da descrença” a que se referiu Coleridge². É uma atitude empática e ativamente interessada, como sugerida por Gilberto Freyre³. A capacidade que se espera de quem se aproxima dos mitos e símbolos para compreendê-los não difere muito daquela desejável no estudo dos ritos insólitos e que parecem deslocados no tempo e no espaço⁴.

1. Coordenador-geral da Editora Massangana/ Fundação Joaquim Nabuco (MEC).

2. O poeta romântico inglês comenta isto em sua *Biographia Literaria*: “In this idea originated the plan of the ‘Lyrical Ballads’; in which it was agreed that my endeavours should be directed to persons and characters supernatural, or at least romantic; yet so as to transfer from our inward nature a human interest, and a semblance of truth sufficient to procure for these shadows of imagination that willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetic faith”.

3. Gilberto Freyre trata da empatia, para o fim que nos interessa, no livro *Problemas brasileiros de antropologia*, exemplificando o seu uso por escritores como Proust e antropólogos como Margaret Mead, mas alerta: “a empatia é de uso perigoso na ciência e na história que pretende ser científica, justamente por ser um poder poético, fácil de alongar-se em fantasia ou capricho pessoal. Quando, porém, o personalismo para que resvala a empatia é completado pelo poder de objetividade, dá-se a produção de obras singulares pelo que nos revelam do caráter ou do passado de um povo, mesmo aceita a perturbação do conjunto pelos preconceitos, cacoetes e defeitos pessoais do antropólogo, do historiador, do memorialista” (p. 53).

4. A referência está na “Nota preliminar” do livro *Mensagem*: “O entendimento dos símbolos e dos rituais (simbólicos) exige do intérprete que possua cinco qualidades ou condições, sem as quais os símbolos serão para ele mortos, e ele um morto para eles. A primeira é a simpatia; não direi a primeira em tempo, mas a primeira conforme vou citando, e cito por graus de simplicidade. Tem o intérprete que sentir simpatia pelo símbolo que se propõe interpretar.”

O mecanismo comum invocado, nessas três atitudes (suspensão da descrença, empatia e simpatia) é um artifício poético. A utilidade consiste em que os ritos são linguagem e comunicam mensagens. Nos ritos penitenciais de flagelação a verdadeira potência do subjetivo se alcança pela objetividade, objetivação. Mais do que isso: é preciso ativar um objeto no sujeito e um sujeito no objeto. Sujeitar-se é verbo conquanto não se empregue mais tão correntemente explica muito bem o grau de submissão a que chegam os que se flagelam.

Como se sabe, tal sujeição pública, no âmbito do Cristianismo, tem objetivos miméticos evidentes – repete-se simbolicamente a flagelação de Jesus Cristo, como forma de expiação de pecados. Durante séculos, foi aceita explícita e institucionalmente pela Igreja, mas, desde pelo menos os finais do século XVIII, em qualquer parte da civilização ocidental, os ritos penitenciais de autoflagelação pública podem ser listados entre as formas estranhas de exteriorização da fé. Quanto mais triunfam a racionalidade e o artifício maior estranheza provocam. Voltaire foi um dos mais enfáticos em censurar esses ritos⁵.

Tão distante está a mentalidade ocidental da ideia da flagelação com motivação religiosa que, numa simples busca bibliográfica do termo ver-se-á a quantidade exponencialmente maior de fontes que se referem a ritos de sadomasoquismo de natureza sexual. Estariam, no entanto, assim tão distantes esses ritos de prazer e dor das motivações religiosas de expulsão, purificação, proteção? Não cabe aqui um exame disto, mas, de todo modo, vale lembrar, no entanto, que os ritos de flagelação com fins propiciatórios eram empregados largamente nas religiões pagãs⁶.

5. No *Tratado sobre a tolerância* e no *Dicionário filosófico* há eloquentes passagens contra a flagelação como castigo e meio de execução e também a autoflagelação.

6. Com algum exagero e imprecisão, Voltaire se reporta à antiguidade comentando o início das flagelações: “A vaidade contribuiu poderosamente para as mortificações públicas, que atraíam os olhares das multidões? Eu me açoitava para expiar as faltas dos demais, vou desnudo para mostrar reprobção pela suntuosidade das roupas alheias, me alimento com ervas para corrigir o pecado da gula em outro e comprimo um anel de ferro no membro para que se envergonhem os enrijecidos; respeitem-me, pois, porque sou o homem predileto dos deuses e por meu intermédio obterão seus favores. Quando se acostumarem a me respeitar vão obedecer com satisfação. Representando os deuses, serei seu senhor, e aquele que entre vocês infringir meus preceitos o farei empalar para que assim se apazigue a cólera celeste. Se os primeiros faquires não pronunciaram essas palavras, sem dúvida as teriam impressas no fundo de seu coração. Destas repelentes austeridades nasceram talvez os sacrifícios de sangue

Arnold Van Gennep inclui a flagelação entre os ritos de passagem, embora também se refira à interpretação de Salomon Reinach que vê na flagelação um rito de comunhão⁷, cabendo nisto tanto as Lupercais como a flagelação no altar de Artemis Ortia⁸. Gennep também destaca a importância da flagelação em muitas cerimônias de iniciação, entre os Zuni, e seu valor de agregação na Nova Guiné⁹ ou de separação na Libéria e no Congo: “Golpear equivale então a cortar ou a romper. Lembrarei finalmente que o rito de bater num objeto está bastante disseminado, e que entre os ritos de apropriação está o de ‘golpear o solo’ ou ‘golpear os limites’”.

No caso do Brasil, sem referir-se aos cultos indígenas e afro-brasileiros, que fogem dos limites deste trabalho, a atitude dos brasileiros diante da religião, desde o começo da colonização, tem grande ambivalência e até evidente contradição, pois, de um lado, se encontra a reverência exterior, como a vista por Patroni¹⁰, e intérpretes atuais como Luis Eckmann¹¹ à grande irreverência, como comentada por Freyre

humano. Os Homens que se açoitavam publicamente até sangrar e se sarjavam os braços e as pernas para adquirir a consideração dos demais, fizeram crer facilmente aos selvagens imbecis que deviam sacrificar ao deuses os entes mais queridos, que era preciso sacrificar sua filha para conseguir um vento favorável, precipitar seu filho do alto penhasco para não ser vítima da peste e lançar sua filha ao Nilo para obter uma magnífica colheita. Essas superstições asiáticas originaram entre nós as flagelações que copiamos dos judeus. Seus devotos, não só se açoitavam eles mesmos, mas também uns a outros, como na remota antiguidade os sacerdotes da Síria e do Egito.”

7. Equivalente ao que Gennep chama de “agregação”.

8. Na verdade, nesse caso, tanto as cerimônias violentas na gruta Luperca, em Roma, quanto no altar de Artêmis Ortia, em Esparta, têm claros significados associados à fertilidade e à purificação.

9. Uma martelada na cabeça servia para agregar o indivíduo ao clã totêmico, à família e ao mundo dos mortos.

10. Comentando suas viagens à Bahia e a chegada à vila de Cachoeira Filipe Patroni Martins Maciel Parente, ele diz: “Esta vila é grande e todos os dias se aumenta com soberbos edifícios: seu comércio considerável; seus habitantes ricos, laboriosos, e dados à religião: não vi povo mais devoto: todos os domingos e dias santos que ali passei havia sempre uma festa de igreja, e uma procissão.” (In: *A viagem de Patroni pelas províncias brasileiras do Ceará, Rio de S. Francisco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro: nos anos de 1829 e 1830*, 2ª. ed. Typ. Lisbournense, Lisboa, 1851).

11. “Eram diárias as práticas ascéticas entre os missionários, ainda que não se pode dizer que o ascetismo atraísse muito o clero secular. O padre Nóbrega encabeça a lista dos ascetas: enquanto rezava derramava abundantes lágrimas, a tal ponto que quando dizia missa deixava empapados os ornamentos do altar. O padre Azpilcueta Navarro passou certa vez por várias

(apoiando-se em diversos cronistas do passado). A despeito da erotização e excessiva intimidade dos brasileiros com os santos e o modo algo relaxado de praticar o catolicismo, o antropólogo também se refere ao gosto pela flagelação entre os nativos¹².

Os ritos penitenciais públicos sobrevivem em diversas partes do Brasil, e de modo mais destacado na Bahia e no Ceará. Três padres são as figuras de líderes mais influentes ao longo dos últimos dois séculos em várias cidades desses estados e, de modo até mais extensivo, por toda a região Nordeste: Cícero Romão Batista (1844-1934), Antônio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro (1830-1897) e José Antônio Maria Ibiapina, o Frei Ibiapina (1806-1883). Os três nasceram no Ceará. Ibiapina, em Sobral e Antônio Conselheiro, na Vila do Quixeramobim, e Cícero Romão, no Crato.

Juazeiro do Norte – na atualidade com cerca de 250 mil habitantes – é a mais emblemática das cidades do Nordeste brasileiro na expressão da religiosidade popular. Não somente os fiéis, mas as próprias instituições oficiais, gostam de referir as lendas que estão nos primórdios da cidade. Uma das mais citadas é o milagre que teria ocorrido no dia 1º de março de 1889, quando a beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, assistindo a uma missa rezada pelo padre Cícero, viu sangue na hóstia consagrada que recebera. Isso se repetiu em diversas outras ocasiões. Esta é

aldeias indígenas açoitando-se todo o tempo, segundo explicou para proteger da ira divina aqueles índios que não tinham abandonada ainda suas práticas idolátricas. Mas neste campo como nos outros, a glória corresponde ao padre Anchieta: às vezes orava dia e noite inteiros; de tanto ajoelhar-se lhe saíram calos; se excedia na observância do jejum; seu hábito estava feito de tela grosseira (só tinha um) e debaixo trazia um cilício; se açoitava continuamente; andava sempre descalço; não possuía nada, exceto o que trazia posto; e todos os presentes que recebia os entregava aos mais necessitados”. (WECKEMANN, Luis, *La herencia medieval del Brasil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 177).

12. “De que estava livre a criança selvagem era do puxante de orelha ou do muxição disciplinador: até ‘erros e crimes’ observou Frei Vicente ficarem sem castigo entre os indígenas do Brasil. E Gabriel Soares escreve dos Tupinambá no seu Roteiro: ‘não dão os tupinambás aos seus filhos nenhum castigo nem os do utrnam, nem os repreendem por coisa que façam’. Eram, entretanto, espancados e até flagelados os meninos – e às vezes os grandes se flagelavam uns aos outros – com os fins pedagógicos e de profilaxia de espíritos maus que já notamos. Porque já possuíssem o complexo da flagelação, fácil lhes foi adaptarem-se ao da penitência, introduzido pelos missionários, e no qual desde os primeiros tempos se notabilizaram: Cardim registra o gosto com que os nativos cumpriam as penitências católicas”. (FREYRE, Gilberto. In: *Casa-grande & senzala*, 40ª. ed., Record, Rio de Janeiro, 2000, pp. 205-206).

a explicação mítica para o início das romarias na cidade¹³.

Muito próxima a Juazeiro está a cidade da Barbalha, onde vivem os Penitentes do Sítio Cabeceiras, um dos grupos de flagelantes mais típicos da região.

Barbalha foi fundada em 1846 e elevada a município trinta anos depois. Está localizada a 414 m de altitude e a uma distância de 610 km da capital, Fortaleza. Seu clima é semiárido, mas conta a cidade com mais de 30 fontes de águas de estâncias hidrominerais e piscinas naturais. A floresta nacional do Araripe é importante ecossistema da fauna e flora regionais. A toponímia se explica por haver-se adotado o sobrenome de uma mulher que teria sido a primeira moradora do lugar cujo padroeiro é Santo Antônio.

As origens da Barbalha retrocedem ao século XVIII quando o capitão Francisco Magalhães Barreto e sua mulher, Maria Polucena de Lima, fizeram uma doação de terreno para a edificação de uma capela. As terras, que Barreto havia comprado a Inácio de Figueiredo, estavam num lugar chamado de sítio Barbalha, às margens do riacho Salamanca.

Os primeiros registros da penitência são de antes da metade do século XIX. No entanto, ao entrevistar os penitentes do Sítio Cabeceiras, na atualidade, eles são unânimes em remontar a sua tradição à influência do padre Ibiapina e suas obras de caridade na região. Na imaginação dos atuais penitentes, isso teria coincidido com o período da peste de cólera naquela região, quando Ibiapina teria implantado o costume da flagelação pública por ordens do próprio Vaticano.

É interessante observar como há nesse processo de construção da memória coletiva uma colagem de elementos díspares que definem sua própria verossimilhança. Não seria, portanto, difícil estabelecer associações de ideias entre os períodos de seca e peste que, na Idade Média, davam vazão às procissões dos flagelantes, espelhando-os no Brasil do final do século XIX, em regiões desoladas e atrasadas socialmente. Ibiapina é um personagem central da caridade nesses lugares desprovidos de quase tudo. Antes de converter-se em padre, ele foi advogado, chefe de polícia e político. Os jornais de sua época noticiam que ele conseguiam atrair mais de dez mil pessoas pelo sertão cearense adentro, em missões que, dependendo da

13. Há um texto de Ralph Della Cava que desmistifica tudo isso: *Miracle at Juazeiro: A political and economic history of a popular religious movement in Brazil, 1889-1934*.

cidade, demorava até doze dias em pregações, procissões, missas cantadas, penitências públicas e discursos dos ricos e poderosos da região. O padre arregimentou milhares de pessoas e exerceria inegável influência no padre Cícero e Antônio Conselheiro, que se tornaram emblemáticos da manifestação do catolicismo popular no Brasil.

No livro *Penitência e festa: as missões do Padre Ibiapina no Ceará*, Josiane Ribeiro se refere à ambiguidade estrutural “no que concerne a penitência e prazer na doutrina católica”. Ainda que se possa ver já na origem dessa ambiguidade estrutural incorporada de modo particular pelo catolicismo popular sertanejo, é fato que a visão de mundo dos penitentes tem fortes contributos maniqueístas e nela influenciou um livro – *Missão abreviada* – do padre português Manoel Gonçalves Couto. No entanto, a assimilação de sermonários assim, numa região em que ainda são altos os índices de analfabetismo se deu quase sempre por assimilação oral – o que no final serve para aproximar Barbalha e outras cidades do Ceará do mais remoto medievo europeu.

Os atuais penitentes da Barbalha estiveram mais de seis décadas sob a liderança de Joaquim Mulato de Souza¹⁴. A confraria foi, ao longo do tempo, cada vez mais alargando o seu caráter laico, a ponto de se confundir com uma das tantas atrações do folclore local. A descaracterização começou no início da década de setenta. Os mais antigos integrantes do grupo remontam sua participação na Ordem dos Penitentes à década de 1940. Os festejos profanos da festa de Santo Antônio (padroeiro da Barbalha) ao incorporarem desfiles de penitentes entre suas atrações contribuíram para a desmistificação dos seus rituais, o seu caráter secreto. Nas décadas seguintes a carnavalização da penitência só se acentuou. A flagelação parece apenas mais um item de espetáculo ou de mórbido exibicionismo na Quaresma e em outras datas da tradição católica. É isso o que tenta evitar a todo custo a Confraria da Santa Vera Cruz, em San Vicente de la Sonsierra, na Rioja, Espanha, que há décadas atrai milhares de turistas ao pequeno povoado cuja população é dez vezes menor que a da Barbalha.

14. Como uma ironia fatal, ele morreu atropelado por uma motocicleta na segunda-feira de carnaval de 2009, ele que quatro anos desfilava no carnaval carioca como uma das atrações da escola de samba Mangueira. Ao morrer, contava 90 anos, e foi logo substituído por na liderança do grupo de penitentes por um “decurião” também idoso: Severino Antonio Rocha, de 84 anos.

Mais organizados, mais instruídos e mais ricos, os penitentes de San Vicente, autodenominados 'picaos' realizam autoflagelação pública em três datas fixas: na Semana Santa, em maio e em setembro.

De modo geral, há mais semelhanças que diferenças entre as práticas de Barbalha e San Vicente, mas se distinguem em aspectos relevantes quanto aos materiais que utilizam para a flagelação e a maneira como interpretam o ritual.

Curiosamente, a penitência da Barbalha exemplifica uma primitividade que surpreende, pois, se nesses casos – Barbalha e San Vicente –, trata-se de uma “tradição reinventada”, a do Brasil é muito mais recente.

Deve-se, no entanto, levar em consideração o que explica Roberto Sáenz Sierra, no livro *Los picaos de San Vicente de la Sonsierra*:

Centrandonos em las procesiones de disciplinantes em España, era lo que mas caracterizaba la Semana Santa; desde el Domingo de Ramos al de Pascua, deambulaban por las calles pasmando as los transeuntes, com exageradas prácticas voluntárias de austeridad y sufrimiento. Deleito y Piñuela nos dice que la penitencia mas típica era la de los disciplinantes, que se azotaban la espalda y hombros com disciplinas, abrojos o pencas provistas de puas de hierro, lleñándose de heridas, las cuales curaban luego com esponjas empapadas em vinagre y sal, y salpicaban com su sangre a los que pasaban. Vestian delgada túnica negra, que ocultaba todo su cuerpo, el cual de cintura para arriba quedaba desnudo, y cubrian las cabeza y su semblante com una caperuza alta y puntiaguda, que solo dejaba visible los ojos. La práctica de los disciplinantes españoles era la adaptación al estado laico de las maceraciones y disciplinas realizadas em los conventos del siglo XI. Nuestros disciplinantes diferian algo de las sectas europeas constituídas com el fin de la flagelación y que solian practicarla en las iglesias.

Durante muito tempo, os penitentes da Barbalha representavam a “disciplina de sangue” muito mais que a “disciplina de luz”. Uma lâmina de ferro presa nas extremidades do açoite tornava a flagelação – realizada ao som de 'benditos' cantados pelos flagelantes – um espetáculo de sangue quase sádico e de exibicionismo indiscutível, não fossem os rituais realizados também de forma oculta (e não somente para que a vejam os

turistas e a população da cidade que se apinham nessas procissões de sangue). Os lugares escolhidos para isso – nas proximidades de cruzeiros, que sinalizam a morte, às portas das capelas (jamais dentro delas) e nos cemitérios. O líder dos penitentes avaliava pela quantidade de sangue derramado o momento de parar com o açoite, que podia durar até meia-hora, ao som de cânticos como este: “O sangue era tanto, o sangue era tanto, que corre no chão. O sangue era tanto que corre no chão. Perdoai, Senhora, este coração.”

Não faz muito tempo, os penitentes de Barbalha se deram conta de poderiam trocar a exacerbação do sangue por algo de simbólico e de luz, e como filhos tardios do ritual de Abraão e Jacó logo ouviram do seu líder a seguinte exortação: “Era uma vez o pecado. Peço-vos chorando: ai, ai, filho, não se açoite mais”.

No entanto, a flagelação não cessou na Barbalha. Os penitentes se açoitam, derramam sangue, e às vezes com tal ‘sem cerimônia’, que sugere deleite e remuneração turística – coisa que repugna aos de San Vicente que preferem comercializar apenas os recuerdos criados pelos artesãos locais a partir dos motivos da Confraria – os seus símbolos de penitência e devoção.

Bibliografia

- FERRO, Xosé Ramón Mariño (1987). *Las romerías/ peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- GENNEP, Arnold van (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- SEGALEN, Martine (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- SIERRA, Roberto Sáenz. *Los picaos de San Vicente de la Sonsierra*.
- WECKMANN, Luis (1993). *La herencia medieval del Brasil*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Carnaval-Semana Santa: rituales ibéricos e iberoamericanos

Ángel B. Espina Barrio¹

Las fiestas que suponen tiempos especiales de derroche, e intermitentes tiempos de contención y ahorro, previos o posteriores, están presentes en casi todas las culturas del Planeta desde épocas inmemoriales. Por referirnos a los orígenes de la cultura occidental podemos citar las festividades en honor a Cibeles, a Baco (bacanales), a Saturno (saturnales) o al Fauno Luperco (lupercalias).

La fiesta, en su esencia, conlleva una ruptura con el tiempo ordinario, una cierta inversión de roles o de costumbres y muchas veces el paso a una época, o estación, nuevas. Está muy próxima a los ritos de paso (*rites de passage*) pero, en su caso, no individuales, si no colectivos y asociados a momentos calendáricos especiales que se repiten cíclicamente.

Precisamente todos estos ingredientes se dan en la fiesta por antonomasia que es el carnaval: anuncio del final de lo más crudo del invierno; máscaras y cambios de roles; críticas a la autoridad; derroche o embriaguez; y, al final del mismo, el comienzo de un período de contención y abstinencia, la cuaresma, que, a su vez, desemboca, en el comienzo de la primavera, en la pascua o semana santa cristiana. En realidad, todo este período festivo o ritual (carnaval-cuaresma-semana santa) hay que entenderlo globalmente, siendo un ciclo que comienza, incluso, a principio de año y en Reyes. Es verdad que su expresión actual en países de Europa, e incluso en América, tiene una misma raíz eminentemente cristiana, como lo expresan muchos autores, entre ellos Julio Caro Baroja (1979) o Felipe Ferreira (2005), pero no han de olvidarse los elementos greco-romanos antes aludidos, a los que vienen a amalgamarse los procedentes de la pascua judía y, en América, los africanos e indígenas. Asimismo, en regiones de Centro-

1. Professor Titular de Antropologia da Universidad de Salamanca.

europa, en Francia y también especialmente en zonas montañosas de España y Portugal, hay figuras (animales y humanas) y personajes míticos que conforman, o son el centro, de festividades estacionales. Entre los animales están, eminentemente el oso (símbolo del letargo invernal) pero también el jabalí, el lobo, el toro o el gallo. Entre las figuras míticas humanas o semi-humanas: el zangarrón (cigarrón –entroido- o zingarrón), la musona, el cucurru macho, etc.

Es cierto que la Iglesia instauró tempranamente (Concilio de Nicea, año 325) la celebración de la semana santa y, bastante después, pero consecuentemente, la existencia del período de cuarentena o de preparación, de contención y de sacrificios, de la cuaresma². Esto hizo que, sin pretenderlo la Iglesia, se instaurara espontáneamente (como equilibrio de la *communitas*) un período anterior a la cuaresma, al miércoles de ceniza, que resarciera de los sacrificios y abstinencias esperados; que marcara el final del placer o, al menos, de la ausencia de penitencia. El resultado, como hemos apuntado, es el establecimiento de un ciclo dual que funciona como las dos caras de la misma moneda (martes de carnaval : miércoles de ceniza :: don Carnaval : doña Cuaresma).

No fue directamente deseado por la jerarquía eclesiástica que, a veces, ridículamente, quería no sólo limitar el carnaval, si no, incluso, instaurar momentos o rituales de penitencia compensatoria, en los mismos días de carnaval³. Pero se puede dar la vuelta a la interpretación, como lo hace Claude Gaignebet (1984), y fijar las fechas de la semana santa desde el inicio del año o desde el final de lo más crudo del invierno. Siguiendo la conocida exclamación francesa “Hiver est mort ¡Vive carnaval!”, Gaignebet se apoya en tradiciones, esencialmente del país galo, y parte de la fecha

2. En el cálculo para fijar la fecha del domingo de pascua de resurrección se tiene en cuenta una fecha solar, el equinoccio de primavera fijado el 21 de marzo, y el calendario lunar (primer domingo de luna llena después de la mencionada data). Por ello la fecha de la semana santa es cada año variable. No pudiendo ser, eso sí, nunca antes del 22 de marzo ni después del 25 de abril.

3. Claro que también puede aducirse una incursión en sentido contrario, del carnaval en la propia cuaresma, en el llamado domingo de piñata, primer domingo después del miércoles de ceniza, cuando se hace una última fiesta que, esta sí, “entierra” definitivamente el carnaval. Se celebra bastante en Cádiz y otras localidades españolas desde el siglo XVIII (Ramos Santana, 2002).

solar del 3 de febrero (fiesta de San Blas)⁴, en la cual, si hay luna nueva, se inicia el carnaval, y si no, se retrasa hasta la siguiente luna. La expresión mítica es la historia del oso, el cual, el mencionado día de febrero, sale por la noche y, si ve su sombra (hay luna llena) vuelve a su osera, pero si no la ve (hay luna nueva), comienza su actividad post-invernación, por cierto de una manera muy curiosa y estentórea. Para desbloquear el final de su tubo digestivo come unas yerbas particulares purgantes que le hacen emitir un sonoro pedo que retumba en el valle señalando el inicio de la fiesta.

Pero todo lo dicho anteriormente no obsta para observar que en su composición, expresión y formalidad actual, todas estas fiestas deben entenderse, como hemos repetido, en su conjunto, y, en el mismo, la componente cristiana es prevalente (con elementos precristianos, mitéticos, grecolatinos y judaicos). Evidentemente que la mezcla y las variaciones, ya en la misma Europa son enormes. Así pude comprobarlo en las montañas vetónicas del alto curso del río Alberche (Navalosa, Ávila) donde en el carnaval descuella la figura del “cucurumacho”, engendro antropoide con muchas características zoomorfas: amplios cuernos, largas crines (que tapan siempre un posible rostro humano). También puede portar, a manera de máscara, una testa de animal. Anda bípedo sobre unos zancos cuadrados de madera, alborota por las calles, arroja paja a la gente y baila animalescamente entre la misma, haciendo sonar los cencerros que lleva atados en la parte posterior de su cintura. Contrasta, su desaliñada conducta y figura antropo-zoomorfa, con el acicalado aspecto de los llamados “quintos nuevos”, que portan correcto traje y sombrero oscuro, adornos de flores, cintas o escarapelas, e, incluso, rosados carrillos que acentúan su cercanía a la infantilidad (Espina, 1999).

Los “cucurumachos” son precisamente los “quintos viejos”, que ya acabaron de volver el año anterior del servicio militar. Las oposiciones de código simbólico que se emplean son claras, y siguen la lévistaussiana oposición general naturaleza/ cultura:

Cucurumacho : Quintos :: Quintos “viejos” : Quintos “nuevos” :: Hombre (maduro) : Niño (adolescente) :: Animal (bestia) : Humano
--

4. Coherente con la importancia de esta fecha es el célebre refrán castellano: “Por San Blas, la cigüeña verás. Si no la vieres, año de nieves”.



Foto 1. Cucurumachos de Navalosa (Ávila-España).

Por lo tanto, las expresiones de carnaval se entremezclan con los elementos de las fiestas de quintos y juegan un papel importante en los ritos de identidad y en los de paso (*passage*) a la edad adulta en estas y otras localidades castellanas.

Durante la Edad Media proliferarán en las fiestas carnavalescas las figuras de los demonios o diablos antruejos, con múltiples formas (birrias, jurrus, guirris, jarramplas etc.) y que, también con variadas caretas, estarán omnipresentes en diversas provincias españolas. El nombre de antruejo (antroxu) será el que se otorgue a las carnestolendas en muchos lugares este país. En la zona galaico-portuguesa la figura quizá más extendida es la del Entroido o Entrudo, con formas más humanas, a veces lleva látigo al estilo de los que se emplearan en las lupercalias.

Sin embargo el carnaval, cuando da el salto atlántico y arraiga en diferentes partes de América, conservando muchas expresiones, va tomando formas y significaciones nuevas. Las más marcadas mutaciones, que, por cierto, siempre han caracterizado la evolución de esta fiesta en todo tiempo y latitud, han sido en América: su desligación de factores estacionales (pues en muchos lugares del Continente no se dan las cuatro

estaciones de las zonas templadas) y la adición emergente de importantes aportes africanos e indígenas. Esto es patente en el carnaval brasileño nordestino, en el que a la influencia portuguesa muy temprana se suman elementos indígenas, sobre todo en el carnaval rural, por ejemplo en los caboclos de lanza del maracatú rural, y elementos prevalentes africanos, por ejemplo, en el maracatú de “nación”, más urbano y litoral. Analizaremos estos carnavales en las ciudades de Recife y Olinda pues, aunque son análogamente importantes los carnavales de Salvador de Bahía, de Río de Janeiro o de São Paulo, éstos últimos quedan con formas similares a las actuales a finales del siglo XIX y principios del XX (por cierto que igual que ocurre en muchos otros lugares de Europa o América: París, Venecia, Niza, Cádiz, Santa Cruz de Tenerife, Barranquilla, Montevideo o Nueva Orleans). Es en el nordeste de Brasil donde se dio un primer mestizaje (europeo-amerindio-africano) paradigmático de muchas regiones de América, y, fruto del mismo, se engendró una fuerte, exuberante y original fiesta de carnaval⁵.

La fantasía -en su acepción normal y como disfraz florido o barroco- el fuerte colorido de los normalmente ligeros ropajes, la menor presencia del antifaz que no de el disfraz, los ritmos de percusión más frenéticos y sensuales que en otras latitudes, caracterizan a esta folia tropical que es, como decimos, marcadamente mestiza. Asimismo, destaca la aclamación a un “rey” simbólico, el rey momo, general para Brasil, es un lúdico monarca de la fiesta, antítesis o alternativa al poder oficial o normal⁶, aunque reconocido excepcionalmente por el mismo para regir los días de “locura” colectiva. Ese poder alternativo tiene también sus símbolos, como la llave de la ciudad, la corona, últimamente la reina consorte, y también sus prerrogativas. En el Gallo de la madrugada (*Galo da madrugada*), gigantesco *bloco* creado en 1979, al que acuden más de un millón de personas, con el que comienza el carnaval de Recife en la mañana del sábado, pude asistir en el desfile a la anhelada llegada del “rey momo”, quien, aclamado por el gentío

5. Mención aparte merecería el carnaval andino, con mestizaje hispano-quéchua o aymara. Destacan los bailes de las diabladas de Oruro. Para otras formas en Ayacucho, Apurímac y Huancavelica ver: Ulfe, 2001.

6. Por ello los “reyes momos” suelen ser personajes fuera de lo “ordinario”, fuera de las clases poderosas, incluso, normalmente, pertenecen a la etnia negra. Bueno, esto después de la elección de Obama quizá cambiará algo.



Foto 2. Rey Momo en el Galo de la Madrugada (Recife-Brasil)

iba protegido por un cordón de fornidos “súbditos” que, por cierto, me situaron, en un paso no tan estrecho, literalmente contra la pared. Mal pude hacer una fotografía y asir con fuerza mi cámara, pues aparte del aplastamiento fui sometido a un tan rápido como contundente cacheo por todos los bolsillos de tal forma que si no hubiera seguido los consejos de un amigo antropólogo, que me advirtió de no llevar nada, hubiera tenido que dejar un buen “diezmo” a tan poderoso y bien acompañado señor de la fiesta.

Pero anécdotas aparte, la “fiesta del momo” comienza cuando éste se muestra a su público. En el más lusificado carnaval de Olinda el rey momo es sustituido por un muñeco (boneco) gigante: el Hombre de la media noche (*Homem da meia noite*), que viste serio traje negro (a veces de otros colores más vivos) de levita con sombrero de copa, a veces lleva perilla y simboliza una especie de segundo alcalde, o señor que asimismo marca el comienzo del carnaval en esta bonita ciudad colonial, antigua capital de Pernambuco. El famoso “boneco” se rodea de símbolos de poder (relojes que marcan la hora de la media noche) y también su casa oficial está protegida bastantes horas antes de las 12 de la noche por un poco visible

pero contundente servicio de orden, con cuyos duros codos inopinadamente también me topé. Lo cierto es que en esta ceremonia inaugural y nocturna del carnaval de Olinda hay más tensión, e incluso una soterrada violencia, que en la apertura del Galo de la madrugada de Recife, desfile diurno más distendido y colorista, aunque a su vez no sea tan familiar y cuidado como pueda ser el que se produce el domingo. En el *Homem da meia noite*, tras la esperada salida del boneco estrella, se sitúan las integrantes bailarinas de este *bloco*, creado nada menos que en 1932, seguidos por los hombres ya citados, que no se caracterizan precisamente por su amabilidad, y que, en ocasiones, protagonizan rivalidades y altercados con la policía, también visiblemente presente en el evento. Estas posibles cargas policiales, a su vez, provocan peligrosas estampidas en la población, que dan al ritual un aspecto más de “encierro de San Fermín” que de desfile carnavalesco. Lo cierto es que se escenifica un tira y afloja entre diversos poderes oficiales y no oficiales. La crítica al poder establecido y la sátira política no faltan tampoco en estos carnavales. Pude observar atuendos de diversos líderes políticos, Fidel Castro, etc. Incluso, en el Galo de la madrugada, un “presidente Lula” acompañado de su señora, saludando jocosamente al público desde su improvisado y pequeño vehículo.

El *Galo*, animal y figura de la que ya hemos hablado, desde luego nos recuerda a Portugal y, en su versión tropical, en la tórrida mañana sabatina, comprobamos que atrae a multitudes enfebrecidas a las calles del puerto de Recife antiguo y del centro, especialmente a los puentes que cruzan el Capibaribe y el Beberibe. En ellos está la figura gigante de este animal y pasa el rey momo y los *blocos* con maracatus (*maracatús*) y animadas *freviocas*, o autobuses decorados con adornos carnavalescos y altavoces, que están abarrotados de gente. Encima de estas *freviocas* se sitúan bailando acicalados “perriot” de estilo pernambucano, muchachas ataviadas con faldas bahianas y gente disfrazada de todo jaez, siguiendo las animadas comparsas de la música.

Con un muy celebrado disfraz de mexicano, cuyo amplio sombrero además de protegerme de un sol de justicia matinal, me daba una cierta distancia protectora con respecto al gentío, asistí a esta fiesta de las fiestas; subí a las *freviocas*, bebí de la cachaça a la que me convidaban los felices habitantes, incluso fui entrevistado por falsos pero también por verdaderos periodistas de la televisión de Globo.



Foto 3. Pierrot pernambucano en el Galo de la Madrugada (Recife-Brasil)



Foto 4. Maracatú en el Galo de la Madrugada (Recife-Brasil)

Pero lo que se da, casi todos los días de carnaval, tanto en Recife como en Olinda es la presencia de los desfiles de *bonecos* (no solo el de el Hombre de la media noche) y también cabezudos. En Olinda para acompañar al solitario *Homem* se creó en 1967 la *Mulher de meio dia* que sale la mañana del domingo. Se la llama también la Monalisa y tiene los colores azul y amarillo como homenaje a Yemanjá y Oxum (también podría decirse en honor a las vírgenes de la *Conceição* y *do Carmo*, respectivamente). Como consecuencia del matrimonio de los dos bonecos descritos nació en 1974 el *Menino da tarde* que desfila a principios de la tarde del sábado por el Largo de Guadalupe.

Otras expresiones colectivas de los carnavales que muestran su alegría por las estrechas calles de Olinda o por las más anchas del centro de Recife son los blocos, las escolas de samba, los maracatús y los grupos de frevo.

Un ritmo característico de Pernambuco es el frenético y febril frevo. No he conocido baile más agitado e iba decir no apto para cardíacos, pero mejor diré, no apto para aquellos que pasen en dos o tres años la adolescencia. Grupos de jóvenes de ambos sexos parecen colgados de unas simpáticas sombrillas multicolores en miniatura haciendo, al compás del endiablado ritmo, un pasmoso y espeluznante juego de rodillas⁷.

Pero sin duda el endemismo más peculiar y antiguo del folklore pernambucano es el maracatú. Con origen en las fiestas de reyes y la exaltación del rey negro, o las misma coronación de reyes negros⁸, amalgama muchos elementos y figuras distintas: estandartes, carros, tambores (que recuerdan los desfiles religiosos cristianos de raíz

7. "Es adecuado recordar que los clubes de *frevo* incorporan, como su danza típica, o paso, una coreografía oriunda de la *capoeira*, modalidad de juego y lucha que fue responsabilizada de innumerables violencias durante los desfiles de bandas militares a finales del siglo XIX." (R. Benjamín, 2002)

8. "Puede afirmarse que el maracatú trajo para el carnaval el modelo de procesión del cortejo de los reyes negros que acompañaba los rituales de la fiesta del Rosario". (R. Benjamín, 2002) Por lo tanto primero fue esta derivación de las fiestas religiosas hacia el carnaval en forma de maracatú y después la organización de grupos de *frevo* y de *blocos* carnavalescos y los *caboclinhos*. Mucho más tarde se implementarían las *escolas de samba*. Coherente con este mismo origen recordar que, por ejemplo, el carnaval andino de la zona de influencia quéchua de Pasto (Colombia) se llama "carnaval de blancos y negros" y se celebra el 5 de enero, festividad de los Reyes.

portuguesa, igual que sus elementos más laicos, como *mestre tirador de loas*⁹, *burras*, etc.); junto con caboclos de lanza o de *pena* (más indígenas); y damas con boneca, bahianas, rey, reina, príncipes, paje, sombrilla (más africanos). Pero todo se suma e influye en un cortejo genuino que tiene, eso sí, dos variaciones principales: el llamado maracatú rural y el denominado maracatú de nación (nação). El primero, más tradicional, tiene los siguientes elementos: caboclos de lanza, estandarte, caboclos de pena, mestre tirador de loas, baianas, damas de boneca, músicos y mateus, catirina y burras (*bois* de carnaval procedentes de la zona de Mata norte). Los maracatús-nação, recibieron apoyo incluso institucional en Recife en la década de los 40 (siglo XX) para ir desplazando a los rurales, modificando sus ritmos de tambores (del baque-solto, hacia el baque-virado) y teniendo los siguientes elementos nuevos en su cortejo: lampiões, cordón de hombres, carro, rey, reina, príncipe, princesa, pajes, sombrilla y batuqueiros. Desapareciendo los caboclos de lanza y de pena, el mestre tirador de loas y el mateus, catirina y las burras, pero manteniéndose el resto de elementos informados del maracatú rural.

Institucionalmente la fiesta en Recife se organiza en varios polos, unos en el extrarradio y otros en los barrios centrales. Estos últimos son los siguientes, señalándose los lugares más representativos de actuación, aunque no los únicos:

- Polo Recife Multicultural (Marco Zero o plaza central del puerto)
- Polo de todos los Frevos (correspondiente al Galo da madrugada)
- Polo de los Gremios (Nuestra Señora do Carmo) Salen toros, osos, bonecos, etc.

- Polo Mangue (de carácter alternativo)
- Polo de todos los ritmos (Patio de San Pedro)
- Polo de las Tradiciones (Patio de Santa Cruz) Organiza en la mañana de los domingos de carnaval quizá la más completa muestra tradicional del folklore carnavalesco pernambucano.

- Polo Afro (Patio de Terço). Es el que se centra más en la cultura negra y organiza, entre otras cosas, los lunes de carnaval la llamada: *Noche de los*

9. Que son normalmente los encargados de preparar y cantar las letras de las sambas, y los improvisos, que pacientemente han ido ensayando durante meses antes del carnaval. De alguna forma recuerdan, aunque no son lo mismo, que la práctica de la competición “repentista”, con letras imaginadas sobre la marcha “ad hoc” que interpretan alternativamente con gran ingenio, populares poetas pernambucanos.

tambores silenciosos, verdadero macro-festival nocturno de maracatús-nação¹⁰.

Relato por su significación cultural un episodio que me ocurrió cuando fui a observar estos últimos rituales. Al llegar con un poco de retraso no pude traspasar hasta la misma plaza de Terço debido a que el gentío taponaba los estrechos accesos, quedando en principio retenido precisamente detrás del gran escenario donde se estaba haciendo la recepción de los distintos grupos de maracatús. En esta incómoda posición observé que había un grupo de unas 30 ó 40 personas que entonaban al unísono una extraña invocación: “¡Tua mãe é má!” No comprendía muy bien aquello y, aunque sonaba un tanto disonante (casi a invocación demoníaca), algunos coreaban el grito sin entenderlo cerca de mí. Sí noté una cierta tensión en el ambiente. Después, pude comprobar que aquello en realidad era una protesta de un grupo evangélico que, haciendo gala de una intransigencia fundamentalista notoria, quería reventar las celebraciones afro, para ellos abominables y cercanas a lo satánico. No se si destacar más la inconsciencia de esos provocadores, rodeados de miles de afroamericanos, o la infinita paciencia de éstos últimos pues, pese a la escasa protección que los evangélicos tenían (unos pocos alambres) no hubo incidentes. Lo cierto es que cuando pude acceder al frontal de la plaza el asunto quedó en el olvido; los gritos sofocados por una marea de tambores, y lo único que se observaba era la impresionante y brillante convocatoria de decenas de grupos de maracatú, representantes de barrios de Recife y de pueblos del estado, engalanados primorosamente para la ocasión, haciendo en las plazas coloniales de la tórrida noche recifense, un espectáculo de color y percusión verdaderamente inigualable. Los componentes de los grupos, niños y adultos, en su mayoría afrobrasileños, mostraban orgullosos esta curiosa

10. En la misma participan maracatús como: Maracatu Nação de Luanda; Nação do Maracatu Elefante; Nação do Maracatu Encanto do Dendê; Nação Maracatu Encanto da Alegria; Nação do Maracatu Estrela Dalva; Maracatu Axé da Lua; Maracatu Nação Sol Nascente; Maracatu Estrela Brilhante de Igarassu; Maracatu Almirante do Forte; Nação do Maracatu Porto Rico; Maracatu Cambinda Estrela; Maracatu Nação Gato Preto; Maracatu Nação Leão Coroado; Maracatu Linda Flor; Nação do Maracatu Estrela Brilhante do Recife; Maracatu Leão da Campina; Maracatu Nação Raízes de Pai Adão; Maracatu Nação Encanto do Pina; Maracatu Nação Oxum Mirim; Maracatu Nação Aurora Africana; Maracatu de Baque Virado Cambinda Africano; Maracatu Nação Leão de Judá; Maracatu de Baque Virado Nação Tupi Nambá; Maracatu Nação Estrela de Olinda; etc.

expresión colectiva de su más íntimo folklore.

Pero esa es sólo otra más de las manifestaciones y otro más de los momentos de esta multivariada fiesta que continúa su imparable espiral de locura según pasan los días y se acerca el martes (terça de carnaval). Precisamente en la noche de ese postrer día, la folía llega a su éxtasis. Decenas de blocos, clubs, comparsas, inundan los distintos polos de la ciudad, para hacer llegar la alegría de su música a todos los rincones y personas, elevando el tono de la misma y de los efectos del baile y el alcohol. Cuanto menos tiempo falta hasta la *cuarta de cinza*, más frenético es el ritmo. Así lo pude observar participando en uno de los últimos blocos informales que sale el martes de carnaval. En la tarde noche de ese día se reúnen los integrantes del bloco “*Cinza das horas*” en uno de los bares del Recife centro, y previamente bien provistos, interna y externamente, de bebidas espirituosas, comienzan su caótico desfile por las *ruas* atestadas de gente, y de otros blocos, siguiendo a su escasa banda y al estandarte, y también a su seña de identidad, que no era otra que un escuálido esqueleto¹¹. El espectáculo es curioso, un tanto aterrador y esperpéntico, pero no deja de tener su punto de humor. Casi parecía la encarnación de un mural de Diego Rivera: enterradores con sobrero de copa, personas llevando velas encendidas, mexicanos con calaveras, Frida Kahlo... Lo cierto es que este bloco, que me tocó en suerte, sorprende a los paseantes y les causa una ambivalente sensación de gracia y de aviso de que todo está a punto de terminar. Quizá esa mezcla de sentimientos es buscada consciente o inconscientemente por algunos integrantes del mismo, que en algunos pocos casos son profesores universitarios. Lo cierto es que el bloco no tiene una dirección muy unitaria y se arrastra como una gran ameba en distintas direcciones, choca y se mezcla con otros blocos, y recupera su unidad en los cruces de calles o en lugares indefinidos. Los integrantes andan libremente entre la marea humana pero siempre en algún momento buscan arrojarse próximos a su estandarte o a su entrañable esqueleto, que les acoge “amorosamente”. En otras ocasiones el grupo sigue compacto un

11. El nombre y el propio espíritu del *bloco* se corresponde con el primer libro de Manuel Bandeira, *A Cinza das Horas*, que está marcado por un tono fúnebre y contiene poemas parnasiano-simbolistas. Son poesías compuestas durante el período de su enfermedad. Precisamente desde el año de su enfermedad hasta 1917, cuando publica *A Cinza das Horas*, es cuando se dio la etapa más decisiva y la verdadera gestación de uno de los mejores escritores de la lengua portuguesa.

determinado ritmo de música, pareciendo en estos casos un ente superpsíquico, o un gran animal que avanza firme movido por decenas de órganos que a su vez son los otros “animales” integrantes. Así por ejemplo cuando sonaba, yo quería pensar que en mi honor, aunque así no lo fuera, la mexicana canción de la “cucaracha, que ya no puede caminar”, el grupo avanzaba rítmicamente como un todo, con ímpetu incontenible. Las variaciones son infinitas y el carnaval de Recife es a la par de democrático, multirracial y multifacético, y cualquiera puede dar rienda suelta a su imaginación ensayando nuevos desfiles, disfraces o rituales que, si gustan, en el año siguiente son repetidos por muchos, e incluso crean una moda, normalmente, eso sí, pasajera.. En este sentido el bloco de “Cinza...” había instaurado hacía poco la costumbre de que a las 12 de la noche del martes, había que acercarse a un puente sobre el Capibaribe y, desde allí, arrojar unas cenizas al río. La fiesta no terminaba allí, al contrario, se retomaba con mayor fuerza si cabe que antes, hasta las dos o las tres de la mañana e, incluso, la gente de otros blocos prolongaba lo más posible la locura hasta el amanecer y durante el miércoles de ceniza, como si la locura y la fiesta no debiera, o no fuera, a tener fin, aunque, desgraciadamente todos iban comprendiendo de mala gana que ya había que empezar a “bajar la cuesta”.

Y no sólo acaba una fiesta, si no que empieza, como comentábamos al principio, una época especial de contención, de recuperación, física y económica. Un período de trabajo, de esfuerzo, de nivelación, incluso de penitencia por los excesos pasados. Esa especie de “resaca” colectiva es tan necesaria e imprescindible como lo fue la fiesta anterior. Es volver a la normalidad, y renovados por la expansión gozada se impone el recogimiento, el ahorro, la planificación. No es fácil la transición, y por ello cada vez más de habla de un tipo de síndrome llamado “post-vacacional”, especie de período depresivo que es necesario superar. Para ello, como veremos, tradicionalmente la penitencia, e incluso el autocastigo o la flagelación, podrían ser medios para superar esa contradicción paralizante, ese anhelo de regresión al imperio del principio del placer. Hoy quizá prefiera utilizarse el deporte, que no el autocastigo; las dietas, y no el ayuno o la abstinencia, pero funcionalmente su efecto es similar.

Pasando ya más en exclusiva a tratar de la Semana Santa, lo primero que podemos destacar desde el punto de vista de los rituales ibéricos pascuales es que casi tan importante como la figura de Jesucristo es la de la Virgen María. Esto nos lleva a considerar que la pasión y muerte de Jesús

sustituyeron a rituales más antiguos asociados a la fertilidad y al cambio de estación. La teología cristológica clásica, de tipo sacrificial, afirmaba que la muerte del hijo de Dios fue precisa para salvar al mundo de la postración y la perdición, a la que estaba abocado debido al pecado original. Una concepción antropológica, ésta última, sin duda excesivamente pesimista y bastante tribal en el mal sentido de la palabra. Los cristianos a partir de entonces rememoran de manera incruenta el ritual de sacrificio mediante la comunión del pan y el vino, ceremonia que se repite como anámnesis en todas las misas o eucaristías. Pero cada año hay un tiempo especial, la pascua florida, cuando toda la secuencia es vuelta a representarse completa y, en el catolicismo, de una forma señalada, plástica y colectiva. En esas rememoraciones icónicas, que revisten la forma de rituales eclesiales, vía crucis, descendimientos, triduos, procesiones, etc., destaca la Virgen, representación y condensación de las divinidades femeninas anteriores asociadas a la tierra y a la fecundidad, que recibe el sacrificio de su hijo¹² que tiene que morir para que el pueblo viva. Jesucristo hace las veces de chivo expiatorio que derrama su sangre inocente. En otras fiestas será sustituido por el toro¹³. De hecho en la mayoría de los pueblos de España donde hay fiestas donde se lidian toros, estas efemérides suelen celebrarse en honor de una Virgen, aunque no precisamente en Semana Santa.

Lo cierto es que la sangre y el empleo de víctimas expiatorias es una práctica ritual muy extendida en toda época y por todo el Planeta. Por poner un ejemplo en pueblos americanos con muy diferente raíz cultural, podemos considerar a los huicholes del norte de México que marcaban el paso de sus dos estaciones (de la seca a la húmeda) con el sacrificio de un venado, hoy sustituido por un toro. Asimismo la sangre de las llamas inmoladas otorga protección a las casas y fertilidad a los campos de los quechuas andinos. Y así podríamos seguir poniendo múltiples ejemplos.

Pero volviendo a la Semana Santa uno de los lugares de la Península donde se vive con más fervor es en Andalucía y especialmente Sevilla donde en abril se alterna también la fiesta o feria pagana y el derroche, con el recogimiento y la devoción. Además es en esta zona donde

12. Impresionante siempre es el icono de la virgen recibiendo en sus brazos a su hijo muerto. Esas “pietás”, o las “dolorosas”, o “amarguras”, algunas con el pecho traspasado por siete cuchillos, nos conmueven por su dramatismo simbólico.

13. Pueden seguirse estas características rituales en uno de mis artículos anteriores (Espina, 1998).



Foto 5. Virgen de "los Pegotes" de Nava del Rey (Valladolid-España)

se conserva más fuerte la tradición y la influencia de las cofradías, que existen, eso sí, por toda la geografía ibérica. Emparentadas en algunos casos con los antiguos gremios de las diversas artes y oficios, en Sevilla siguen funcionando como grupos sociales de reciprocidad de gran importancia, incluso en momentos o asuntos no estrictamente religiosos. Tal es así que desde décadas motivaron su estudio por parte de antropólogos que han formado una conocida escuela etnográfica (Moreno, 1982).

Son muy diferentes los estilos rituales de Semana Santa del norte de España (por ejemplo en Castilla y León) respecto del sur. En las regiones meridionales las procesiones son más participativas, los adornos más barrocos y las carrozas suelen ir con más frecuencia a hombros (o cargados en la espalda de los costaleros). Las figuras de las Vírgenes (Macarena, Amargura, Soledad, etc.) son también muy preeminentes y el pueblo aclama con vítores, jaculatorias y saetas el vaivén acompasado de los

costaleros, dirigidos por los golpes y matracas de los capataces.

Por el contrario en Valladolid y otras ciudades del norte (podríamos citar destacadamente a Zamora o Salamanca) las procesiones tienden a ser más sobrias y militarizadas, con trompetas y tambores. Las muestras de penitencia son frecuentes pero los pasos suelen ir sobre carrozas de ruedas. La participación del público es menor, al menos en un sentido visible. Las tallas y esculturas son muy realistas, y de una calidad artística asimismo excepcional, en este caso de la escuela castellana.

En Iberoamérica está muy extendida la Semana Santa. Así en Perú podemos destacar la de Ayacucho; en Colombia la de Popayán; en México Iztapalapa o Izamal; en Guatemala la de Antigua, etc. Se sigue por lo general más el modelo sureño peninsular, subrayando muchas veces la penitencia, y la imagería suele ser lógicamente más moderna.

Las figuras, así como la arquitectura colonial, suelen ser más barrocas que en la Península, extremándose también el gusto por la exhibición de la sangre y la humillación. La penitencia, asimismo, llega a cotas que ya en España hace tiempo se abandonaron, al menos de forma general. Estos sacrificios, que observamos destacadamente en México (ir de rodillas, portar nopales atados en la espalda desnuda, etc.) nos recuerdan los que conllevaba la iniciación de militares y sacerdotes de la época azteca. Seguramente en los mismos, como en el caso del culto a los muertos, se sumen y potencien varias tradiciones. No obstante en España podemos encontrar todavía expresiones de penitencia muy extremadas como la de los Empalaos de Valverde de la Vera (Cáceres), que llevan durante horas fuertemente ensogado al tronco del cuerpo y a los brazos abiertos un madero transversal. La citada sogá provoca dolorosos hematomas en la piel. Dejando a un lado pies desnudos, cadenas arrastradas, cruces pesadas, cilicios y todo tipo de penitencias, en España, a muchos años de la prohibición de la flagelación pública que decretara el rey Carlos III, aún queda al menos una cofradía de disciplinantes (o “picaos”) en San Vicente de la Sonsierra (La Rioja) que sale tres veces al año (en Semana Santa, en mayo y en septiembre) a practicar sus extremos rituales delante de una tétrica virgen de manto negro que lleva atravesada en el pecho una gran espada. Los voluntarios al efecto, o en su ausencia los miembros de la cofradía, se arrodillan delante de tal imagen y son despojados de una capa marrón, quedando con una capucha que les cubre el rostro y una blusa blanca que deja desnuda la espalda hasta la cintura. Se levantan y

comienzan a golpearse la piel con una larga madeja. Así unos diez minutos aproximadamente hasta que la espalda queda fuertemente amoratada. En ese momento, un miembro de la cofradía les practica unas pequeñas incisiones (les “pica”), con una especie de disco con vidrios, haciendo fluir la sangre. Tras unos golpes más con la madeja, vuelven a arrodillarse y son cubiertos por la parda capa y retirados por un cofrade a lavarse las heridas con agua de rosas, dejando su lugar, en la impactante procesión, a otros flagelantes.

Si queremos dar interpretación a estos espectaculares pero también espeluznantes rituales podemos indagar en sus distintos planos o niveles de significación, según la terminología de V. Turner, 1988:

En el nivel de significación endógeno, el aportado directamente por los que realizan o asisten frecuentemente a las procesiones, nos encontramos con explicaciones del tipo: “Es por cumplir una promesa”, “Para agradecer un favor”, “Para expiar un pecado cometido”, etc. Naturalmente que es una explicación racional y verdadera pero no la única y quizá se quede en un plano un tanto superficial. En el nivel de significación funcional podemos fácilmente ver que estas festividades, y la peculiar manera de llevarlas a cabo, atraen innumerables turistas y visitantes siendo esta fiesta la más importante del pueblo y la más rentable, especialmente para los gremios de hostería, pues esos días la población se multiplica. Si ahondamos en los significados “posicionales” o estructurales, observamos cómo en el pueblo los términos pecado, culpa, penitencia, sangre, flagelación; respecto de los de vino, dinero, embriaguez, blasfemia, etc., tienen una disposición y una “oposición” peculiar en su código simbólico cultural. Pero también deberíamos atender a cuestiones históricas y en ese caso sabremos que el pueblo en cuestión fue durante mucho tiempo, aunque ya en un pasado remoto, una gran penitenciaría: “la cárcel de Castilla”, algunos la llamaron. El espíritu penitencial, y de redención, pudieran haber estado en el origen de la persistencia de esta costumbre, en cualquier otro lugar de España prohibida¹⁴. Pero hay muchas otras claves para entender y dar inteligencia hermeneútica a tan extraños rituales. Por

14. Recuérdese que en muchos lugares de España y América se da la costumbre de liberar un preso el día de jueves o viernes santo, reo que acude a la procesión de manera anónima pero extremando su sacrificio. Basada en relato de la liberación de Barrabás, encontramos la costumbre, por poner algunos ejemplos, en: Santander, León, Málaga, Ceuta, Caracas, etc.



Foto 6. "Picaos" de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja-España)

ejemplo, entre los jóvenes observé una ambivalencia hacia la costumbre. Por un lado se desea realizar y (aunque supuestamente es secreta la participación) hay formas indirectas de darla a conocer y alardear de ella; y, por otro lado, se teme. Funciona para estos individuos adolescentes (que no para los adultos que también participan) como una especie de rito de paso, de “rito de iniciación”. Pasa uno a ser verdaderamente del pueblo cuando se ha “picao”. Ha demostrado uno valentía y ser un auténtico “hombre” al hacerlo. Pero estas explicaciones, u otras que podríamos aportar no son más que unas pocas perspectivas que se condensan con otras muchas en la expresión colectiva del rito

En algunos pueblos de Brasil (en la zona desértica de Ceará) existen grupos que, como expresión religiosa pascual, también se autoflagelan. En este caso son ancianos que se azotan con látigos metálicos que enseguida rompen la piel y hacen aflorar la sangre. Precisamente estos dos casos etnográficos, de Ceará y de La Rioja, son tratados comparativamente por Mario Helio Gomes en su investigación doctoral sobre el sentido antropológico del dolor, la culpa y la penitencia. Otros casos parecidos podríamos considerar en México e incluso en lugares tan lejanos como Manila (Filipinas), y esto sólo refiriéndonos ámbito cristiano. Lo cierto es que en América se difunden tales penitencias, que con otras formas y motivos ya eran conocidas antes de la llegada del cristianismo. Es muy posible que se diera una identificación entre los indígenas y mestizos con respecto a la figura de Cristo caído, flagelado y humillado. Esto explicaría el éxito de iconos como el que se venera en el altar mayor del cerro y ermita de Monserrate (Bogotá). Los Cristos (o Señores) Caídos, son una variante de los Nazarenos, y proceden y se adoran en España, aunque como estamos viendo en América son muy queridos por el culto popular y se extienden con gran fuerza mostrándose a veces sin la propia cruz.

Especialmente en Colombia lo hemos visto con el Cristo de Monserrate pero también en la iglesia más antigua de la capital colombiana, la de San Francisco (1550), véase la imagen, o en el muy venerado Cristo de Girardota, etc.

Es verdad que en el momento presente estos cultos se ven en parte desplazados por otros más modernos como el del Divino Niño, de gran difusión también en Colombia y especialmente en su basílica de la sur de Bogotá. El Divino niño simboliza la esperanza en un futuro en el que las nuevas generaciones, lejos de los actuales sufrimientos, puedan alcanzar



Foto 7. Cristo Caído de la Iglesia de San Francisco (Bogotá-Colombia).

una vida fructífera y en paz, anhelos irrenunciables de cualquier pueblo.

También en España como en América gustan mucho las representaciones dramáticas sobre aspectos de la Pasión de Cristo: última cena, simulacros de flagelación, crucifixiones, etc. Algunas de ellas han llegado a tener una fama internacional atrayendo a miles de turistas. Por poner un ejemplo de las mismas describiremos la que se da en “Nova Jerusalem” en Pernambuco (Brasil), quizá una de las más elaboradas del mundo.

En una pequeña hacienda del interior de Pernambuco, situada a unos 180 kilómetros de la capital, Recife, y en un ralo y pedregoso paisaje que ya nos empieza a recordar el todavía más lejano y seco “desierto” (sertão) nordestino, se celebra desde hace más de cincuenta años un ritual religioso durante la Semana Santa, que en principio fue una representación teatral popular -llevada a cabo por pastores y agricultores de la zona- de la Pasión de Cristo. El lugar se llama Fazenda Nova, aunque hoy se conoce

más por el recinto amurallado aldeaño, denominado “Nova Jerusalem”, al que sólo puede accederse por carretera, pasando por Caruarú y dirigiéndose hacia el noroeste por la vía de Brejo da Madre de Deus.

Precisamente de este último municipio procedía el “inventor” de esta tradición, D. Epaminondas Mendonça, quien en 1951 leyó un texto en el que se informaba de una costumbre existente en el municipio alemán de Oberammergau consistente en la representación dramática al aire libre de los últimos días de Jesucristo. Podía haber tenido noticias parecidas referidas a otros pueblos europeos, concretamente españoles¹⁵, pero fue esa su referencia y motivación para comenzar el ritual que en principio se desarrollaba en las calles de Fazenda Nova. Pero al cabo de los años y por intervención de un conocido periodista, Plinio Pacheco, quien se enamoró del espectáculo, se comenzó a construir a las afueras de la villa una obra que podemos tildar como megalomaniaca: un recinto granítico amurallado, jalonado con 70 toscas torres cuadradas, de unos 7 metros de altura cada una, que cercan un espacio de 100.000 metros cuadrados. En tal inmensa acotación¹⁶, se construyeron 9 escenarios fijos representando el huerto de los olivos, el palacio de Herodes, el cenáculo de Arimatea, el Palacio de Pilatos, el Calvario, etc. Todo ello empezó a utilizarse pronto, aunque tardó muchos años en completarse tal como lo podemos ver hoy. No es hasta el año 2000 que se termina el último templo-escenario. Paulatinamente, especialmente en la última década, la costumbre se fue alejando de lo popular -aunque se siguen contratando gentes de pueblo como figurantes- pero son actores profesionales –los más famosos- los elegidos por la cadena televisiva Globo, para hacer los papeles principales. La representación, que se realiza durante ocho días, emplea en la actualidad a 100 actores, unos 400 figurantes y utiliza más de 600 vestimentas de época primorosamente confeccionadas.

La tarde-noche del viernes santo de 2006 fui por primera vez hasta Nova Jerusalén para contemplar el espectáculo, que después supe ya habían visto más de 2 millones de personas.

15. Recuérdese a este respecto y como mero ejemplo la antiquísima costumbre popular (de más de 450 años) de representar escenas de los últimos momentos de la vida de la Virgen y su ascensión al cielo en los “Misteri” de Elche (Patronat del Misteri d’Elx, 2007).

16. Que, como orgullosamente dice la propaganda del que se llama “el mayor espectáculo al aire libre del mundo”, supone una extensión igual a la de un tercio del área amurallada de la Jerusalén bíblica.

Según nos acercábamos el tráfico rodado era más denso hasta llegar a colapsarse a la entrada de unas campas cercanas al recinto descrito que se habían habilitado con cintas plásticas a la manera de improvisados y costosos aparcamientos. En ellos se iban acumulando en relativo orden, cientos de automóviles de los que bajaban miles de personas, en su mayoría provenientes de Recife. La muchedumbre ascendía por los caminos laterales que en su último trecho estaban flanqueados por barracas y tiendas eventuales de todo jaez, que daban al lugar un aspecto mixto entre romería y prolegómenos de un partido de fútbol. Todas las puertas de la muralla, que son siete, estaban cerradas, salvo una que daba al oeste y que custodiada por una decuria de supuestos legionarios romanos, dejaba paso al interior del recinto, claro está que sólo a aquéllos que pasaban su entrada plástico-magnética por el modernísimo lector de tan costosos salvoconductos. En el interior también cordones de sencillos figurantes, ataviados con ropas de soldado romano, actuaban como servicio de orden, no permitiendo el acceso a los escenarios que estaban detrás de una espaciosa explanada que poco a poco iba llenándose con el gentío que



Foto 8. Viernes Santo en Nova Jerusalem (Pernambuco-Brasil)

suavemente iba situándose frente al primer escenario que, como todos los demás, presentaba alrededor una depresión levemente peraltada.

Seis o siete mil personas, hombres mujeres y niños, aguardábamos de pie a que la función comenzara, escuchando en altoparlantes la música tipo “Ben-Hur”, la propaganda del acto y de las demás posibilidades del verdadero “parque temático” donde nos encontrábamos: “Pousada da Paixão. Venha e viva momentos inesquecíveis neste cenário de fé e de sonhos”¹⁷. En amplias pantallas se proyectaban estos anuncios así como se difundían tan inútiles como graves amenazas contra los que osaran usar los flash de sus cámaras fotográficas durante la función.

Cuando la noche del trópico ya había entrado por el horizonte oriental, e iban percibiéndose nítidamente las estrellas, comenzaba “la mayor historia jamás contada”. El escenario se ilumina y los virtuosos actores inician su labor entre cientos de fogonazos de los flash. Ha de reconocerse que tanto el sonido, como los efectos especiales y las luces de las sucesivas escenas (cerca de sesenta en total) tenían una alta calidad técnica. Los actores, ídolos de las telenovelas brasileñas, fascinaban a los espectadores, en su inmensa mayoría nacionales, que gustaban de esa relativa cercanía y del brillo de los trajes, los decorados y de la acción teatral. Los diálogos seguían muy libremente los relatos testamentarios con frecuentes guiños modernos al, por lo general, entregado espectador. En ningún caso el espectáculo es interactivo, especialmente si no tienes la suerte de situarte muy próximo al escenario de turno, al que debes de desplazarte sucesivamente recorriendo casi a oscuras decenas de metros, atravesando las peladas y suaves ondulaciones del suelo. Es de destacar la pericia de los empleados que con sus punteros fluorescentes marcan las direcciones que debe de seguir tan enorme gentío, consiguiendo desplazamientos masivos en pocos minutos. Todo en realidad es demasiado grandioso y demasiado perfecto, tanto, que se aleja totalmente

17. Estos anuncios pueden encontrarse también en la cuidada página web oficial del evento: <http://www.novajerusalem.com.br/2006/>

Recomiendo su visita al lector pues en ella encontrará resumido todo el ambiente que podía atisbarse en los inicios del espectáculo. También informaciones sobre la Pousada da Paixão y sobre otras actividades, por ejemplo, los “Jantares Temáticos”, como el de la “Santa Ceia” que se realiza con ropas romanas y que se ameniza después con forró Pé-de-Serra; o el de la “Corte do Rei Herodes” en las márgenes del lago de Betsedá en el que se sirve churrasco a la leña y que se completa con la actuación del Grupo de Chorinho.

de su origen popular llegando a resultar no sólo “kitsch” si no también algo inauténtico. Meramente es una dispendiosa alternativa a ver en casa, o en el cine, “Quo Vadis” o “La túnica sagrada”, pero no es una actividad que nos socialice, nos conecte o nos dé a conocer al pueblo llano, ni tampoco nos enriquezca mucho intelectualmente¹⁸. Pero su éxito social es innegable, tanto que en la capital del Estado, precisamente en un lugar emblemático del Recife antiguo, la plaza del Marco Zero, desde hace más de diez años años se ofrece en Semana Santa a la población, gratuitamente esta vez, un espectáculo teatral también sobre la Pasión de Cristo, que cada vez tiene más público. Los periódicos informaban de cerca de 100.000 espectadores en las últimas temporadas. Es un espectáculo realizado por actores de teatro, comandados por José Pimentel, quien además hace de Jesucristo, empleando escenarios móviles muy originales.

Pero volviendo a nuestro ejemplo, lo cierto es que el grandioso espectáculo de Nova Jerusalem deja un regusto a decepción, la misma que sentí la noche de aquel viernes santo cuando, casi sin esperar a que acabara la representación, me dirigí al automóvil, despertando al somnoliento conductor al que invité a salir del lugar y también a cenar suculentemente a las afueras de Caruarú y no quiero acordarme si devotamente dejamos, o no, de probar la típica y sabrosa carne de “bode” (macho cabrío pernambucano), lo que si recuerdo es que tomamos “cachaça” y el citado regusto afortunadamente se perdió para siempre.

Las manifestaciones religioso-plásticas colectivas, muy características del catolicismo, arraigaron como vemos con fuerza en Iberoamérica, especialmente las referidas a la Navidad y a la Pasión de Cristo. Hoy forman parte de las costumbres y tradiciones de nuestros pueblos y, por encima, o por debajo, de su significación religiosa, constituyen una riqueza cultural apreciable. Y asimismo completan una

18. Desde luego a los que sí enriquece es a las compañías de comunicación que regentan actualmente el negocio. Quizá también deje algunos réditos a la comunidad cercana. En la propaganda antes referida en algunos rincones tímidamente se hace constar que: “El municipio de Fazenda Nova posee también otras atracciones. Durante el día, los turistas pueden visitar el ‘Parque de las Esculturas Monumentales Nilo Coelho’, donde unas rocas esculpidas retratan tipos populares del folklore del nordeste brasileño. Para los amantes de la naturaleza, son paseos imprescindibles los que llevan a la Pedra do Cachorro, a la Mata do Bitury y a la Serra do Ponto que, con aproximadamente 1.200 metros de altitud, presenta una vista general de toda la región”.

vivencia de un arcaico ciclo festivo conjunto en el que el placer y dolor se alternan y complementan, como un reflejo de la vida misma.

Bibliografía

- AMORIM, A., Y BENJAMIN, R. (2002). *Carnaval*. Cortejos e improvisos. Malungo vol.5. Recife: FCCR-Prefeitura de Recife.
- ARAÚJO, Rita de C. B. de (1996). *Festas: máscaras do tempo (entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife)*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2009). *La Semana Santa de la A a la Z*. Valladolid: Editora de Medios de Castilla y León.
- CARO BAROJA, J. (1979). *El carnaval*. Madrid: Taurus.
- CARVALHO NETO, P. (1967). *El carnaval de Montevideo*. Sevilla: Seminario de Antropología Americana.
- CAVALCANTI, M.L.; GONÇALVES, R. (2008). *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano-FAPERJ.
- DaMATTA, R. (1979). *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DE FRIEDEMANN, N. S. (1984). Perfiles sociales del carnaval en Barranquilla (Colombia). *Montalbán*, Vol. 15. p. 127-152.
- DINIZ, A. (2008). *Almanaque do Carnaval*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ELIAS PASTOR, L.V. (1975). Un carnaval inédito en la Sierra de Cameros. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXI. p. 95-98.
- EARL, D.M. (1986). El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval de Chamula y el mantenimiento de la comunidad. *América Indígena*, Vol. 46, 4. p. 545-567.
- ESPINA BARRIO, A. B. (1998). Festividades marianas en Castilla y América: una visión comparativa. In: ESPINA BARRIO, A.B. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Aspectos generales y Religiosidades populares. Salamanca: Dirección General de Educación Universitaria e Investigación de la Junta de Castilla y León. p. 177-186.
- ESPINA BARRIO, A. B. (1999). *Culturas ganaderas de Castilla y León*. Alberche, Corneja, Sayago y Serrezuela. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- FERREIRA, F. (2005). *O livro de ouro do carnaval brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.

- FREITAS, N. (1943). *Maracatú*. Motivos típicos y carnavalescos. Buenos Aires: Eds. Pigmalión.
- GAIGNEBET, C. (1984). *El carnaval*: ensayos de mitología popular. Barcelona: Alta Fulla.
- GUEUSQUIN, M. F. (1984). Hiver est mort, vive Carnaval! *La Recherche*, 15, 153. p. 400-401.
- MORENO, I. (1982). *La Semana Santa de Sevilla*. Conformación, mixtificación y significaciones. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- MUÑOZ CARRION, A. (1982). Elementos comunicacionales en la parodia carnavalesca. Introducción metodológica. *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 44, 1. p. 81-103.
- PATRONAT DEL MISTERI D'ELX (2007). *La Festa o Misteri d'Elx*. Patrimonio de la Humanidad. Elche: Caja Mediterráneo.
- RAMOS SANTANA, A. (1985). *Historia del carnaval de Cádiz* (Época contemporánea). Cádiz: Caja de Ahorros de Cádiz.
- RAMOSSANTANA, A. (2002). *El carnaval secuestrado o Historia del carnaval*. El caso de Cádiz. Cádiz: Quórum Editores.
- ROMA, J. (1980). *Aragón y el carnaval*. Zaragoza: Guara.
- ROMA, J. (1982). *El carnaval a Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- SANCHEZ DEL BARRIO, A. (1987). *El carnaval*. Valladolid: Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular.
- SANCHEZ DEL BARRIO, A. (1999). *Fiestas y ritos tradicionales*. Valladolid: Castilla Ediciones.
- SANTOS, L., y OLIVEIRA, C., (2002) A Corte vai passar. Um olhar sobre o carnaval de Pernambuco, Tempo D'Imagem, Recife.
- SA PEDREIRA, F. Os sentidos do Carnaval, Vivência. A Festa. *Revista do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN*, Vol. 13, 1. Natal: UFRN, 1999. p. 123-134.
- SOUTO MAIOR, M. & DANTASSILVA, L. (1991). *Antologia do carnaval do Recife*. Recife: FUNDAJ Editora Massangana.
- ULFE, M.E., (2001) "Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica". In: CÁNEPA KOCH, G. (ed.). *Identidades representadas*. Performance, Experiencia y Memoria en los Andes. Lima: Pontificia U. Católica del Perú. p. 399-436.

Paisagem, sociedades tradicionais agropastoris e patrimônio cultural:

uma análise comparativa entre os ganaderos das dehesas salmantinas e os boiadeiros sul-mato-grossenses¹

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar²

Levi Marques Pereira³

Angel B. Espina Barrio⁴

Alfonso Gómez Hernandez⁵

O presente artigo incorpora dados de uma pesquisa realizada como parte de um estágio desenvolvido por um dos autores na Universidade de Salamanca, com o apoio da *Fundación Carolina*, e cujo objeto de estudo foi a atividade agropastoril castellano-leonesa, especialmente aquela praticada nas *dehesas*. A partir dos dados obtidos no período de pesquisa em território espanhol foi possível estabelecer vários paralelos com a tradição vaqueira de Mato Grosso do Sul, imortalizada nas figuras do peão-vaqueiro e do boiadeiro.

As observações *in loco* em comunidades agropastoris castelano-leonesas foram cruciais para entender os laços que unem o sistema de produção tradicional empregado nas *fincas* espanholas e aquele praticado nos sítios e campos do Centro-Oeste do Brasil. Foram visitadas as comunidades de Nava del Rey (provincia de Valladolid) e as *fincas*

1. Pesquisa desenvolvida com o apoio da Fundación Carolina por meio de concessão de Bolsa de Mobilidade para Professores Brasileiros.

2. Doutor em Antropologia pela Universidade de Salamanca. Professor Adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados.

3. Doutor em Antropologia pela USP. Professor Adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados.

4. Doutor em Filosofia pela Universidade de Salamanca onde atua também como professor titular de Antropologia Social.

5. Doutor em Antropologia pela Universidade de Salamanca, onde atua também como professor de Antropologia Ecológica.

(fazendas) de Montalvo (município de Martínez, província de Ávila) e San Mames (município de Alaraz, província de Salamanca), bem como a Queijaria Artesanal de Vicente Pastor (esta última em Zamora). A valorização de produtos tradicionais, como o queijo de cabra de Zamora, aparece como uma proposta comercial extremamente viável para comunidades com produção diminuta e que se utilizam dos saberes e fazeres ancestrais para dar molde aos seus processos produtivos. De fato, ao invés de buscar espaço no mercado de larga escala, comunidades tradicionais devem vislumbrar um nicho de mercado de menor envergadura, porém, composto por consumidores extremamente exigentes. A qualidade, assim, aparece como resposta para o problema de mercado, atingindo um público de alto poder aquisitivo. Tal público apresenta disposição em pagar preço maior por produtos no qual reconhece algum valor agregado, oriundo de sua produção exclusiva, pois só em determinada localidade e por certas pessoas pode ser produzido. É comum também a consideração de que tais produtos exclusivos têm sua confecção rigorosamente orientada por procedimentos reconhecidos como tradicionais.

Estas realidades apresentam potencial para ações análogas aplicadas às zonas agrárias brasileiras. Comunidades com produtividade de baixa escala poderiam basear-se no modelo espanhol para atingir mercados consumidores exigentes por meio do fornecimento e produtos de altíssima qualidade. Como interlocutor entre Estado e comunidades tradicionais aparece a figura do antropólogo, profissional capacitado para identificar e registrar as especificidades do produto e sua vinculação com ordenamentos sócio-culturais de comunidades humanas detentoras de conhecimentos exclusivos. Dessa forma, o antropólogo seria peça chave na formulação do planejamento de produção e na gestão de políticas comerciais para estes produtos diferenciados em sua cadeia produtiva e na destinação de seu consumo final.

Entretanto, o objetivo deste artigo não se centra em proposições aplicadas a comunidades tradicionais, mas sim em buscar subsídios que sustentem uma análise de cunho comparativo, tomando por base as comunidades ganaderas de Castilla y León e as tropas de gado conduzidas pelos peões boiadeiros do Pantanal. Em comum, ambos os fenômenos culturais guardam os fortes laços entre ganaderos/ boiadeiros e o gado, que se eleva à figura mítica e quase totêmica. O gado, além de fonte produtora,



Foto 1. Carnaval com touros de *Ciudad Rodrigo*, Espanha. O *coso* é montado todos os anos na plaza do pueblo.

também povoa o imaginário do trabalhador rural, servindo de combustível para uma farta cultura imaterial e simbólica, que abundará as narrativas do homem do campo, incorporando-se à sua cosmologia. Entre as comunidades rurais espanholas há a formação de uma **tríade simbólica**, tendo por elementos a **Virgem**, os **touros** e o **vinho**⁶.

O touro adquiriu um espaço na sociedade espanhola que dificilmente encontrará paralelos em outras culturas. Uma evidência desta relação dos bovinos com a vida profana é o carnaval com touros de Ciudad Rodrigo. Similar ao que acontece em muitas festividades espanholas, especialmente nas de verão e nas equinociais de outono, os touros são soltos em meio à população. Processa-se um ritual, onde a bravura daqueles que ousam “brincar” com os touros confere aos foliões um novo *status*. Seria este um ritual de masculinidade? Nos eventos observados a “brincadeira” era protagonizada por um público exclusivamente masculino e de faixa etária específica. Neste caso, o touro, além de uma figura mítica e quase totêmica,

6. Sistema observado por um dos autores, Angel Espina Barrio. A estes três elementos haveria que acrescentar um quarto, geral para toda a região mediterrânea e ainda mais proeminente para a área em estudo, que é o pão de trigo, base e símbolo da alimentação.

aparece também como ícone de masculinidade. A raiz do simbolismo taurino na península ibérica é incerta, mas seguramente muito antiga. A Plaza de toros de Béjar, a mais antiga da Espanha⁷, é assim um marco material dos primórdios das festividades taurinas.

Em Nava del Rei, a festa anual dedicada a Virgem de Pegotes, além de delimitador de ciclos produtivos (celebrada nos dias 30 de novembro –baixa– e 8 de dezembro –alta– marca a chegada do inverno), funciona como um reafirmador de *status*, prestígio e poder social. A população, sustentando tochas (*pegotes*), segue a imagem da virgem em procissão pelas ruas de Nava, que estão flanqueadas por grandes fogueiras. Uma carroça estilizada conduz as três figuras de mais prestígio na cidade: o alcaide, o padre e o médico. Narra Angel Espina em 1998:

Recuerdo, como una de las imágenes más enigmáticas y dulces de mi infancia, las celebraciones en honor de la Virgen de la Concepción, la Patrona de mi pueblo la Nava del Rey. Esta Virgen tiene su ermita, que data cuando menos de 1590, en una elevación cercana al castellano pueblo llamada Pico Zarzero. En principio, según nos dicen los cronistas, el "nombre que empezó á dárse tanto a la ermita como á su Virgen, no fué el de la Concepción, sino el de ermita y Nuestra Señora de Pico Zarzero". (F. Carbonero, 1982, 78) Será en el siglo XVIII cuando la advocación quede fijada como Virgen de la Purísima o Inmaculada Concepción.

En el recuerdo se mezclan nítidas imágenes nocturnas de las hogueras a un lado y otro de las calles, de los muchachos corriendo con las antorchas de brea o "pegotes", de la espectacular carroza acristalada de la Virgen, del humo, las campanas, los Vivas a la Inmaculada, coreados por el pueblo: ¡Viva el Tronco de la Fe! ¡Viva el Espejo de la Justicia! ¡Viva el Refugio de los pecadores! ¡Viva la Virgen de la Concepción! ¡Viva...!

Los hombres, pugnando por conocer el mayor número de invocaciones de la Virgen, se suben a un lateral de la carroza y jalean a la multitud con su competición de jaculatorias.

En la oscura y fría noche del treinta de noviembre, la fiesta; el sabor de anís en la boca; en las manos, el calor de las castañas recién asadas y en los ojos una imagen majestuosa, regia, materna, la Gran Madre de Dios y Madre nuestra, la

7. A primeira, em madeira, celebrou corridas de toros desde 1667. A de pedra, que hoje se visita, foi edificada em 1711.

Patrona de los navarreses: la Virgen de los Pegotes, la Inmaculada Concepción.

Nueve días después, el ocho de diciembre, la Virgen "regresará" con similar alborozo a su modesta ermita y comenzará de verdad el rudo invierno.

No importa que esta festividad se impulsara en el siglo pasado y que sus formas y atavíos actuales sean dieciochescos o decimonónicos, pues está haciendo referencia a algo mucho más arcaico y profundo arraigado en la gente, a esa figura deificada de la mujer que tienen muchos de los pueblos mediterráneos y los de cuño latino en general⁸.

Já o outono em Nava del Rey é marcado pela *Festa dos Novilhos*, quando touros jovens são soltos pela rua principal, percorrendo uma distância de aproximadamente 700 metros até a *Plaza de Toros*. E é desta maneira que o touro ocuparia seu lugar na trilogia, edificando uma ponte entre o sagrado e o profano. Isso também pode ser observado em uma das noites festivas de setembro, por volta do dia oito, efeméride também claramente mariana, quando na *Plaza de Toros* os rapazes toureiam os novilhos enquanto bebem do vinho que cai de um tonel depositado em uma pequena plataforma no meio do recinto cercado.

Mais difícil é situar diacronicamente a consolidação do vinho enquanto estrutura simbólica para o castellano-leones. Poderia se buscar uma raiz romana, com a associação do vinho com as festividades de fertilidade que marcavam os ciclos de colheita, precisamente em setembro. Não seria de todo errado, pois se sabe quão significativa foi a influência romana em território ibérico. Mas percebendo como o vinho abunda nas mesas espanholas, desde a alimentação mais singela ao banquete mais nobre, talvez uma raiz romana seja insuficiente para justificar tamanha importância que esta bebida assume para o povo espanhol. Não beber vinho é quase uma afronta, pois é por meio do vinho que se consolidam as redes sociais. Se no Brasil já diz uma canção "quem não gosta de samba, bom sujeito não é", similar frase pode ser dita pelo espanhol sobre quem não

8. Ver: ESPINA BARRIO, A.B. (1998). Festividades marianas en Castilla y América: una visión comparativa. In: ESPINA BARRIO, A.B. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Aspectos generales y Religiosidades populares. Salamanca: Dirección General de Educación Universitaria e Investigación de la Junta de Castilla y León, p. 186.



Foto 2. Vista de Nava del Rey, importante povoado produtor de grãos e cuja relação com o vinho é extremamente marcante. O *pueblo* já possuiu vinhedos que figuravam entre os melhores da Espanha.

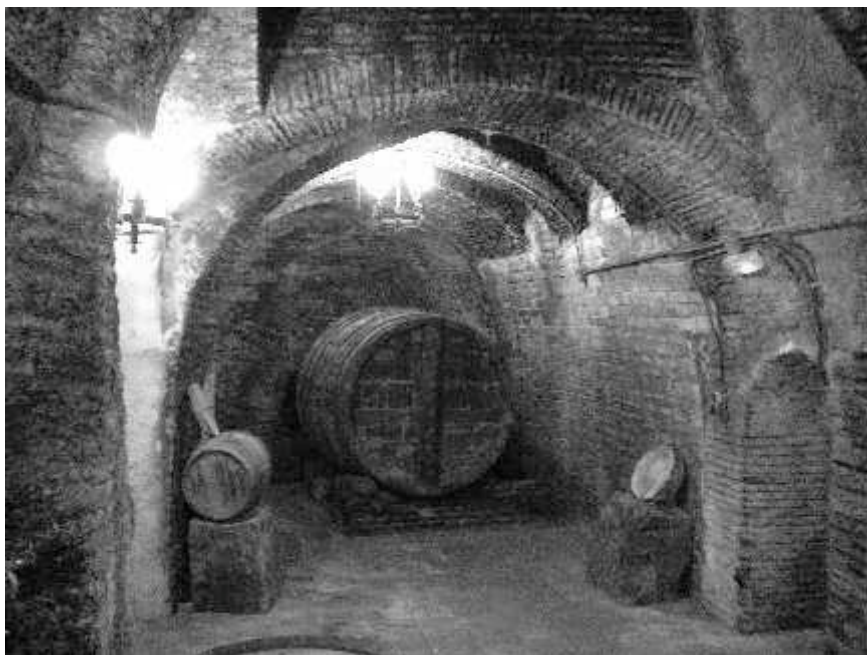


Foto 3. Interior de uma adega em Nava del Rey, Espanha (Bodegas Urdil).

gosta de vinho⁹.

As adegas, na condição de “ventre do vinho”, são motivo de grande orgulho nos povoados pequenos da Espanha. Algumas são tão grandes que mais parecem intrincadas redes de cavernas. Segundo o relato do alcaide de Nava del Rey, “toda uma cidade, igual a que pode ser vista ao passear pelas ruas, se estende pelo subsolo”. São tantas adegas, e tão antigas, que muitas permanecem olvidadas até o momento em que uma reforma faz com que parte do teto desabe, expondo um complexo circuito de túneis e salas. É todo um patrimônio ainda por inventariar. Algumas dessas adegas foram recuperadas para abrigar lojas de empresas artesanais de produção de vinho. Estes locais assumem uma significação tão grande para a população local, que além de ponto de vendas cumpre as vias de museu e memorial, com seus espaços restaurados e recriados para entreter o visitante. É difícil dizer qual a verdadeira raiz do negócio: se a produção do vinho em si, ou se o turismo cultural que pode se formar ao redor desta atividade.

A partir dos anos de 1980 se cria uma certificação para o vinho produzido na Espanha. Aqueles produzidos em baixa escala, porém prezando qualidade, buscavam atingir um seletor público consumidor, num processo muito similar àquele descrito anteriormente para o queijo de cabra. Os vinhedos voltam a valorizar e absorver mão-de-obra. O vinho se manifesta mais uma vez como alternativa econômica para aqueles que optam em permanecer nos povoados – e que cada vez são menos, cabe destacar.

Como visto, a tríade simbólica inquestionavelmente se manifesta no interior do ciclo festivo das comunidades espanholas. Entretanto, muitas das amarras deste simbolismo estão se desatando em virtude das transformações experimentadas no campo. Este fenômeno pode ser bem compreendido a partir da economia pecuária, cuja migração do modo tradicional para a atividade de larga escala está provocando uma transformação no *ethos* de um dos atores sociais mais representativos do campo: o vaqueiro. Uma análise comparativa entre a pecuária tradicional

8. Há uma popular canção festiva que termina dizendo: “Al que no le guste el vino es un animal, es un animal”. E alguns respondem: “O no tiene um real, que es lo más normal”.

A canção inteira é assim: “Cuando yo me muera, tengo ya dispuesto que me han de enterrar, que me han de enterrar; en una bodega, al pie de una cuba con un ramo de uvas en el paladar, en el paladar. ¡A mi me gusta el pipirivipipi, de la bota empinar, paparavapapa! Con el pipirivipipi, con el paparavapapa, al que no le guste el vino es un animal, es un animal”.



Foto 4. Boiadeiro conduzindo a “tropa” pela estrada que liga Bodoquena à Bonito. Serra da Bodoquena, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil.

de Castilla y León e de Mato Grosso do Sul é de grande utilidade quando se propõe a estudar antropologicamente a relação entre paisagem, cultura tradicional e patrimônio cultural. As páginas aqui apresentadas têm por proposta estabelecer uma reflexão sobre este fundo temático. Para tanto, é imprescindível construir uma caracterização do vaqueiro em sua relação com o ambiente, com o território e com os modos de produção.

Ganadeiros e Boiadeiros – o labor com o gado e a relação com o território

O trabalho do boiadeiro/ *ganadero* envolve operações técnicas aperfeiçoadas ao longo de muitas gerações. Seja nos campos castellano-leoneses ou nas extensas pradarias sul-mato-grossenses, em comum estes trabalhadores rurais enfrentam as duras condições climáticas em um labor cujos rendimentos propiciam a manutenção de uma vida singela. Na Espanha, a necessidade de transferir o gado entre pastagens de inverno e pastagens de verão submete o *ganadero* a uma tremenda variação de clima, que vai das nevadas de inverno ao calor de mais de quarenta graus centígrados do verão. Entretanto, mesmo em se tratando de um país

tropical, o labor do boiadeiro sul-mato-grossense não é diferente. Nos campos do Centro-Oeste, as temperaturas de inverno podem se aproximar do zero grau, com sensação térmica potencializada pelos ventos cortantes e pelas chuvas. No verão, não são raros os dias em que o sol a pino faz com que a temperatura atinja os quarenta e cinco graus centígrados. O trabalho com o gado, tanto nas comitivas brasileiras como na condução das tropas pelas *cañadas reales*, requer uma condição física impecável do trabalhador. Trata-se de uma profissão que sorve o vigor da juventude, relegando ao trabalhador uma velhice duramente marcada pelas seqüelas de um trabalho atroz.

A planície inundável do Pantanal é regida pelo ciclo das cheias e das vazantes. No período das cheias a água fertiliza o solo com lodo, na vazante, germina uma espessa vegetação de gramíneas nativas da região ou introduzidas pelos criadores de gado, que fornecem pastagem abundante para o gado. Entretanto, o período das cheias impõe a necessidade da retirada dos rebanhos das regiões mais sujeitas ao alagamento, que deve ser recolhido em pastagem localizadas em altitudes maiores, distante dezenas ou centenas de quilômetros. Este deslocamento é feito pelos boiadeiros, como retratado na foto acima. A necessidade de boiadeiros para conduzir o rebanho também se dá no momento da retirada do gado para os mercados consumidores, situados fora da região pantaneira, ou para o transporte de novinhos para engordarem em fazendas fora do pantanal, em locais de mais fácil acesso para o transporte para os centros consumidores, que então pode ser realizado em caminhões também denominados de boiadeiros.

As distâncias percorridas durante os deslocamentos realizados pelos boiadeiros da planície do Pantanal impõe a necessidade de pontos de parada para o almoço e para pernoite, com uma distância média de vinte quilômetros entre os pontos de pernoite. Os pontos de parada são rigorosamente planejados para o descanso e alimentação dos homens e animais. Os pontos de pernoite geralmente são realizados em retiros (local onde vive uma família de empregados da fazenda), ou nas sedes de fazendas. Os locais de pernoite normalmente dispõem de um espaço apropriado para este fim. Nas paradas os boiadeiros desenvolvem formas de sociabilidade entre eles e com os eventuais moradores do local que são típicas de seu *ethos* boiadeiro. Em muitos destes locais existem *currutelas*, como são denominados pequenos aglomerados de casas, que muitas vezes dispõem *bolichos*, que são comércios de produtos de primeira necessidade,



Foto 4. *Ganadero* transportando seus animais por uma das antigas *cañadas reales*, próxima ao *Pueblo* de Martinez, Espanha.

ou mesmo de um prostíbulo, muito freqüentado pelos boiadeiros. Este *ethos* boiadeiro, símbolo de um passado que eles percebem como glorioso, é praticado por cada vez menos pessoas, e o peão se vê obrigado a fazer concessões a novos estilos de conduta introduzidos no lastro da modernização da sociedade brasileira, que também atinge as fazendas da região. Entretanto, segue sendo praticado e fornecendo os motivos para manifestações culturais, como no caso da cultura musical cabocla e caipira, muito difundida mesmo no contexto urbano das cidades e das metrópoles brasileiras.

A lide com o gado também envolve outro elemento simbólico de extrema relevância: o território. Para os *ganaderos*/ boiadeiros que desempenham seu ofício ainda nos moldes tradicionais, o território é o laço que os une e mantém as intrincadas redes de relacionamento e reciprocidade. As redes de relacionamento não existem sem os laços simbólicos com o território, bem como o território entra em decadência quando estas redes se afrouxam. Como consequência aparece outro fenômeno: o êxodo do campesinato. Este fenômeno é muito forte nas *dehesas* castellanas, onde os territórios de produção tradicional são aos poucos substituídos por urbanizações, cujo público alvo é a população urbana que busca casas em zonas rurais como uma alternativa de lazer.

Tanto para o peão boiadeiro quanto para o *ganadero*, as fronteiras são construídas e reconstruídas de acordo com as necessidades da faina. Seja conduzindo as ovelhas pelas *cañadas* ou o gado pelas rodovias e estradas, o homem do campo depende de uma complexa rede de reciprocidade para manter seu duro labor. É inquestionável que o *ganadero*/ boiadeiro enfrenta privações de todas as coisas. Desta forma, a reciprocidade, mais que simples cooperação, é uma resposta estratégica de sobrevivência, mantendo os vínculos simbólicos e propiciando a manutenção da atividade produtiva.

Transumâncias, tradicionalismos e modos de produção

Os fenômenos de transumância servem para ilustrar como as fronteiras e os territórios se manifestam de forma extremamente dilatada para os trabalhadores do gado. Os marcos territoriais oficiais são substituídos por outros, mais amplos, repletos de estruturas simbólicas. Pelas *cañadas reales* os *ganaderos* conduzem as ovelhas ou gado dos pastos de verão para os de inverno e vice-versa, sendo que ao redor destes caminhos são edificadas as já mencionadas redes de relacionamento e reciprocidade. Verdadeiramente, sem acordos, tratados, intercâmbios e protocolos, o trabalho do *ganadero* seria impossível. Nas *cañadas* o pastor tem preferência, devendo os condutores de veículos respeitar a marcha do plantel. Nas estreitas ruas dos *pueblos* tradicionais os encontros entre condutores veiculares e pastores simbolizam a reverência da modernidade diante da tradição. Entretanto, se há alguma reverência, este é o único caso. Em termos políticos, a atividade pastoril mostra-se um complexo sistema econômico, intimamente atrelado ao lado social e cheio de peculiaridades, que o governo tenta gerenciar por meio de medidas e projetos públicos. Entretanto, como a antropologia é um campo relativamente novo na Espanha, o antropólogo enquanto mediador social parece não encontrar seu espaço no seio da sociedade espanhola. Antropologia na Espanha ainda povoa o imaginário popular como uma disciplina dedicada ao estudo do exótico. Inquestionavelmente, este tipo de representação construída em torno da antropologia prejudica sobremaneira o diálogo entre diversidades, relegando às populações tradicionais – que ao contrário do que muitos pensam são muitas na Espanha – uma condição de mudez ante os planos políticos.



Foto 5. Peões boiadeiros conduzindo o gado nas imediações do município de Jardim, Mato Grosso do Sul, Brasil. Nota-se a faca posicionada na cintura, que junto com o chapéu, são elementos inseparáveis da indumentária do boiadeiro e sinais diacríticos de pertencimento a este segmento da população.

A modernidade trouxe muitas facilidades ao trabalho do campo. Muitas das duras tarefas executadas de forma manual hoje são rapidamente cumpridas com o auxílio de maquinários. Ofertas de créditos para o produtor rural, bem como os subsídios oferecidos pelos governos, possibilitam certa melhoria na qualidade de vida do homem do campo. Claro que mais vantagens têm os grandes produtores. Para os pequenos produtores a batalha pela subsistência ainda é intensa. E este é um fenômeno quase global, não restrito a países de economia emergente. Os novos contextos de mercados globais e mecanização dos trabalhos afetaram também os modelos tradicionais de transumância. Se antigamente o rebanho era conduzido às soltas, pelas estradas, hoje em boa parte o trânsito bovino conta com veículos especialmente desenvolvidos para esta tarefa.

Num passado ainda recente, o homem do campo vivia em pleno isolamento, o que demandava auto-suficiência em muitos dos processos produtivos dentro das propriedades rurais. Na Espanha, este contexto de tradição e isolamento ainda imperava nos anos de 1950. Mobilidades de camponeses a centros de distribuição de médio porte, como Salamanca, com seus aproximadamente cento e cinquenta mil habitantes, eram muito pouco frequentes e se incorporavam ao imaginário das vilas como uma jornada a uma metrópole: “aún se encuentran parejas de ancianos que se

consideraron afortunados em su época porque pudieron hacer su viaje de novios a Salamanca” (Gómez Hernandez, 1991: 169). Na região sul-mato-grossense da Grande Dourados o fenômeno se repete de forma similar. Para muitos habitantes dos distritos e pequenos municípios circundantes, viajar a Dourados, uma cidade de aproximadamente duzentos mil habitantes, significa estar em um grande centro urbano. Em ambos os casos, a saída da fazenda ou do município normalmente se dá quando do serviço militar obrigatório ou pela necessidade de uma consulta hospitalar mais especializada.

Na condução do plantel entre pastos de verão e de inverno, o *ganadero* tinha que ficar próximo do rebanho. Para tanto, edificava um *bardo*, espécie de cabana rústica feita de ramas e palha (GÓMEZ HERNANDEZ et al, 1991). No Mato Grosso do Sul, o boiadeiro também enfrentava as intempéries dos campos e caminhos na condução da comitiva. Seu pouso tinha que ser ao lado da boiada para evitar saques. Para tanto, estendia uma rede ao pé de uma fogueira. As primeiras cabeças de gado foram trazidas para a grande região do antigo Mato Grosso ainda no século XVIII como atividade econômica complementar à mineração (LEITE, 2003). Com a queda da atividade mineradora o gado consolidou-se como atividade independente na região mato-grossense, mas ainda como veículo de abastecimento dos campos de invernada situados em Minas Gerais (ibid).

Como mencionado, é inegável que os novos sistemas produtivos atrelados às facilidades tecnológicas produziram um impacto drástico no trabalho do vaqueiro. Entretanto, ainda é possível encontrar tropas transladadas por meio da marcha, seja por estes campos do Centro-Oeste ou por aquelas pastagens caltelano-leonesas. Boiadeiros e *ganaderos* também compartilham de uma mesma relação de fascinação pelo gado. Se em terras espanholas o gado assume condição de elemento emblemático e simbólico, nos campos do Brasil Central é dotado de temperamento e magia, lançando seu feitiço sobre o peão. No pantanal, “os animais, constantemente investidos de significados simbólicos densos, chegam mesmo a representar a personalidade dos vaqueiros” (BANDUCCI JR, 2007: 160). Os rodeios consolidam a categoria simbólica do gado para o vaqueiro brasileiro, funcionando como ritual de masculinidade e simbolizando a supremacia do homem sobre a condição bestial do bovino. Claro que muitas vezes o gado demonstra mais habilidade que o vaqueiro, reafirmando a posição que o bovino ocupa no imaginário do peão de boiadeiro.

A importância simbólica do boi fica evidente no modo como se organizam as exposições agropecuárias, como demonstra a antropóloga Natacha Simeí Leal (2008) que realizou um estudo sobre este evento festivo na cidade de Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul. Tal fenômeno acontece na maior parte das cidades brasileiras, onde as exposições agropecuárias estão entre os maiores eventos festivos e neles o boi ocupa um lugar de destaque. São as estrelas dos rodeios e dos concursos de exemplares que apresentam as melhores aptidões para a produção de carne ou leite. Em Campo Grande, capital do estado de Mato Grosso do Sul, a exposição agropecuária é identificada como a festa da cidade, como se ela representasse sua totalização e mesmo o Estado sendo um grande produtor de grãos, álcool e açúcar, os eventos festivos apresentam uma nítida supremacia simbólica do boi sobre os outros produtos agropecuários.

É importante frisar que pelo Mato Grosso do Sul existem diferentes modalidades de vaqueiro. Destaco aqui uma ressalva feita pelo historiador Eudes Leite (2003): o peão-vaqueiro, que é aquele responsável pela lide diária com o gado nas fazendas; e o boiadeiro, condutor das tropas e comitivas entre longos trechos. O primeiro é funcionário da fazenda, já o segundo presta serviço autônomo. Mesmo guardando muitas semelhanças com as conduções do plantel pelas *cañadas* espanholas, cabe destacar que as transumâncias sul-mato-grossenses se estendem por um território superior aos 350 mil quilômetros quadrados. Esta empresa colossal requer a



Foto 6. Fazenda Montalvo, Espanha. Paisagem típica de *ganaderia* nas *dehesas* castellanas.



Foto7. *Encinas em dehesa.* San Mamés, Município de Alaraz, Província de Salamanca.

construção de categorias simbólicas ligadas ao ambiente. As fronteiras assumem novos dimensionamentos, onde os marcos divisórios não são os mesmos que os geopolíticos. Montes, pastagens, estradas, rios, estes são os referenciais que constituem a representação de território. Cada região possui suas amarras simbólicas, seja na crença em seres fabulosos, como a *cuca*, o *saci* ou o *caipora*, ou ainda no rico material que integra as canções regionais. Trata-se da construção da identidade de toda uma classe, materializada nas figuras do peão, do vaqueiro, do boiadeiro.

Manejo ecológico, interações com o ecossistema e consequências na estrutura social

Ao falarmos de transumância, estamos nos reportando a uma atividade quizá milenar. De fato, ao investigarmos as *dehesas* notamos estar diante de um grande jardim antropizado, cujas raízes nos remete ao império romano. Evidentemente que na época romana o manejo era bem mais incipiente, mas já existia uma ação humana diante da construção de um espaço propício a abrigar atividades agropastoris, e isso implica o trato com as *encinas*. A *encina* é uma espécie arbustiva em seu estado bruto. Quando no estado arbustivo recebe o nome de *carrasco*. O manejo, por meio de podas,

faz com que este arbusto passe a ter um porte arbóreo. Há algo de espetacular neste trato da *encina*: para que se possa efetuar a primeira poda de um *carrasco* pode levar décadas e para a *encina* chegar ao porte adulto leva mais de um século (GÓMEZ HERNANDEZ, 2002). É dizer: a consciência ecológica é tremenda entre os *ganaderos* espanhóis, pois um campesino se dedica ao trato de uma espécie vegetal que somente seus netos vão usufruir os benefícios por ela oferecidos. Produzir estas podas, cujos intervalos são de décadas, é fundamental para o crescimento e para a produtividade da *encina*. As *bellotas*, frutos das *encinas*, são uma rica fonte alimentar para os porcos, cujo produto “ponta de lança”, o *jamón* (presunto cru), para os porcos alimentados nestas *dehesas* levará o nome do fruto: *jamón de bellota*.

Já no caso da pecuária sul-mato-grossense, impera o sistema de predação desenfreada do entorno, desconsiderando as consequências danosas deste modelo econômico. As grandes fazendas de gado constituem pastagens na quase totalidade da extensão territorial, desrespeitando as normativas ambientais de preservação de margens de rios e córregos, bem como de formação de bolsões de mata nas áreas destinadas à preservação ambiental. As pastagens, em muitas fazendas, são tratadas como qualquer outro cultivo, recebendo replantagens e abonos. A alta qualidade da pastagem associada aos tratos suplementares garante a elevada categoria do plantel. Todavia, deve-se avaliar por meio de senso crítico se este modelo poderá ou não trazer consequências desastrosas ao meio ambiente em longo prazo. Estas avaliações só poderão ser feitas com mais precisão por um profissional das ciências biológicas, porém, as influências deste modelo sobre as sociedades tradicionais podem sim ser objeto de discussão neste artigo.

O modelo extensivo predatório adotado no estado do Mato Grosso do Sul pressiona, comprime e oprime os pastores tradicionais e outras sociedades de pequena escala assentadas ao redor destes grandes núcleos produtivos. A pressão exercida pelos latifundiários pela tomada das terras circundantes gera desequilíbrio para uma série de atores sociais envolvidos involuntariamente no processo: comunidades indígenas e quilombolas, camponeses tradicionais, tropeiros, entre outros. Como evidência da situação em questão está o elevado número de demandas judiciais pelo reconhecimento de territórios tradicionais. Esta situação jurídica e de intolerância étnico-social conduz a uma extrema instabilidade nas relações

sociais, beirando o prejuízo físico aos grupos menos favorecidos. A política de reforma conduzida timidamente pelos governos brasileiros durante as últimas décadas também recebe forte oposição dos grandes proprietários de terras, a maior parte deles criadores de gado.

A produção de carne e leite entre os pecuaristas de pequena escala apresenta problemas de inserção no mercado consumidor. Para que se tenha idéia, uma vaca leiteira nestas pequenas propriedades raramente ultrapassa a média dos 14 litros diários, o que representa menos da metade do potencial leiteiro alcançado em regiões com outros recursos produtivos. Dificuldades também são encontradas para escoamento da carne, pois os abatedouros raramente oferecem transporte e levando-se em consideração a baixa escala da produção negociada, o pequeno produtor acaba desistido de se consolidar como fornecedor, pois o custo do transporte levaria ao prejuízo. Como consequência, o gado permanece no pasto, ultrapassando a idade ideal de abate, no aguardo de uma venda direta não industrial. O sistema se repete em quase todos os modos produtivos, dos grãos às hortaliças, dos caprinos aos bovinos.

Uma alternativa viável seria a implantação de um sistema de qualidade para produtos gerados a partir dos modos produtivos de baixa escala, similar à experiência do queijo de cabra zamorano. Para a transposição destes modelos à realidade sul-mato-grossense, é imprescindível a ampliação dos estudos antropológicos aplicados, pois a figura do antropólogo contribuiria para construção de procedimentos que permitissem equalizar estes sistemas, adaptando-os à realidade cultural local. Iniciativas verticais, que desconsideram as particularidades culturais dos atores sociais envolvidos, estão fadadas ao fracasso.

Ciclos festivos

Tanto nas dehesas castelanas como nas fazendas sul-mato-grossenses, o isolamento é um dos ingredientes da vida do homem do campo. As festividades são um exercício para manutenção das redes, possibilitando o estreitamento entre famílias. Nas festividades é que os jovens podem mais facilmente encontrar um par para constituir família. As festividades são um exercício coletivo para todas as formas da organização social, evidenciando *status*, prestígio e valores. Estes ciclos festivos viabilizam a prática da reciprocidade: as funções, apesar de divididas por

sexo, são desempenhadas pela coletividade e para a coletividade, em mutirão.

Nas matanzas espanholas as atividades são divididas por sexo e por idade. Os homens matam os porcos e esquartejam, ao passo em que as mulheres colhem o sangue, que tem que ser constantemente mexido para não coagular. Em seguida as mulheres se reúnem à beira de uma fonte de água pública para limpar as tripas, que servirão de invólucro para as murcilhas e chouriços. Assim, destaca-se outra característica da matanza: como rito de iniciação e passagem a partir da transmissão de técnicas aos mais jovens, onde ao assumir determinada tarefa estes jovens passam a integrar a categoria adulta.

Semelhante função é assumida pelas festas agrárias em pequenas comunidades do meio rural brasileiro. Estas festividades são palco de encontros amorosos, atividades lúdico-desportivas, ritos de iniciação e passagem. Todavia, significativas transformações atingem ambos os sistemas: as matanzas espanholas estão em vias de desaparecimento e as festas rurais brasileiras assumem caráter mais econômico que social. Como consequência, tem-se uma mudança expressiva nas estruturas sociais. O afrouxamento nos laços de reciprocidade pode ser uma fonte de desestruturação social e de desapego às tradições. Por conseguinte, acarreta o aumento nos empreendimentos imobiliários, pois a terra perde sua qualidade simbólica. No caso brasileiro, o simbolismo associado ao gado passa a ser apropriado pelas exposições agropecuárias promovidas pelos sindicatos rurais, controlados pelos grandes proprietários de terras. Os pequenos proprietários tendem a ficar subsumidos e subordinados ao controle político e ideológico dos grandes proprietários, que se consolidam como segmento hegemônico no meio rural, e mesmo nas cidades do interior.

Considerações finais

Os usos agro-pastoris tradicionais costumam incorporar a virtude de praticar uma exploração respeitosa do entorno, contrapondo-se à exploração dos usos modernos. Por esta razão, merecem ser conservados. A única maneira de atingir este objetivo é mediante a valorização dos produtos artesanais, destacando não só o mencionado aspecto “ecológico”, mas também a elevada qualidade que eles detém. Isso demanda uma ação

combinada de marketing, bem como de controle de qualidade, higiene, etc. Em suas primeiras fases, se faz necessário o auxílio do poder público, no entanto, quando os produtos são reconhecidos pela suas qualidades e pela rentabilidade, podem fazer frente a muitos produtos industriais, conquistando assim seu nicho de mercado.

A consolidação de uma cadeia produtiva e de comercialização de produtos diferenciados demanda grande planejamento e investimento em pesquisa. Isto exige a cooperação entre profissionais com formações diferenciadas, inclusive o antropólogo, que precisa se capacitar para descobrir formas que permitam reverter o conhecimento acadêmico que dispõe sobre as comunidades que estuda em ações práticas, muitas vezes concebidas como distante de seu ofício. Por fim, é fundamental a capacidade dos profissionais em desenvolver a interlocução com os segmentos populacionais envolvidos em tais iniciativas, pois a participação e compromisso deles serão determinantes para o sucesso de qualquer iniciativa que os tem como foco e destinatário final dos benefícios daí advindos. Ganharia também: a) o mercado, em termos de novos nichos de expansão; b) os consumidores, em termos de qualidade de vida; c) o meio ambiente, em termos de capacidade de suporte e; d) a sociedade em geral, em termos de conhecimento e valorização da sociodiversidade.



Foto 8. “Ônibus” das ovelhas, utilizado para transporte de espécimes de elevado valor comercial provenientes das grandes fazendas. Um contraste em comparação com os pastores das pequenas propriedades.

Agradecimentos

Agradecimentos à *Fundación Carolina* pela concessão da bolsa, que possibilitou edificar uma importante ponte de cooperação científica entre Salamanca e Dourados. Também à Universidade Federal da Grande Dourados por conceder o afastamento necessário para o desenvolvimento do estágio.

Bibliografia

- ACEVES, J. B. & DOUGLASS, W. A. (1978). *Los aspectos cambiantes de la España rural*. Barcelona: Barral.
- AGUIRRE BAZTAN, A. (1995). *Etnografía*. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural. Barcelona: Ed. Boixareu Universitaria.
- AGUIRRE BELTRAN, A. (1967). *Regiones de refugio*: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América. México: Ediciones Especiales, Instituto Indigenista Americano.
- ALTAMIRA Y CREVEA, R. (1981). *Historia de la propiedad comunal*. Madrid: Instituto de Estudios de la Administración Local.
- ANES, G. (1970). *Las crisis agrarias en la España moderna*. Madrid: Taurus.
- ARGUEDAS, J. M. (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: U. N. San Marcos.
- BALCELLS ROCAMORA, E. (1977). "Preámbulo". En Estudio Integrado y multidisciplinario de la dehesa salmantina. Salamanca: C.S.I.C.
- BALCELLS ROCAMORA, E. (1981). El concepto ecológico de territorio montañoso: revisión general. *Actas del Coloquio Hispano Francés sobre Áreas de Montaña*. Madrid: Ministerio de Agricultura.
- BANDUCCI JUNIOR, Alvaro (2007). *A natureza do pantaneiro*. Relações sociais e representação de mundo no 'Pantanal da Nhecolândia'. Campo Grande: Editora da UFMS.
- BARRIOS GARCIA, A. (1984). *Estructuras agrarias y de poder en Castilla*. El ejemplo de Ávila, 1085-1320. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca-Institución Gran Duque de Alba.
- CABO ALONSO, A. (1978). Antecedentes históricos de las dehesas salmantinas. In: *Estudio integrado y multidisciplinario de la dehesa salmantina* (2º fascículo). Salamanca.
- CARBONERO, F. (1982). *Historia de Nava del Rey*. Valladolid: Inst. Cultural Simancas.

- CARO BAROJA, J. (1976). *Los pueblos de España*. Madrid: Ed. Istmo, 1976.
- DÍAZ, J. & SANCHEZ DEL BARRIO, A. (1986). *La cultura tradicional de Medinadel Campo*. Valladolid: Ay. de Medina.
- ESPINA BARRIO, A. B. (1998). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Aspectos generales y Religiosidades populares. Salamanca: Dirección General de Educación Universitaria e Investigación de la Junta de Castilla y León.
- GARCÍA CHICO, E. & BUSTAMANTE GARCÍA, A. (2000). *Catálogo monumental*. Antiguo Partido Judicial de Nava del Rey. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid.
- GARCÍA DORY, M. A. & MARTÍNEZ VICENTE, S. (1988). *La ganadería en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCIA GRANDE, M. J. (1991). *El sector bovino en Castilla y León y su integración en los circuitos comerciales*. Valladolid: Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León.
- GARCIA MARTIN, B. (1991). Caracteres históricos de la propiedad adehesada. In: GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. *El libro de las dehesas salmantinas*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- GARCIA MARTÍN, P. (1994). *Por los caminos de la trashumancia*. León: Consejería de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León.
- GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. (1991). *El libro de las dehesas salmantinas*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- GOMEZ GUTIERREZ, J. M. (1991). Orígenes del monte adehesado y situación actual. In: GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. *El libro de las dehesas salmantinas*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- GOMEZ HERNANDEZ, A.; GOMEZ GUTIERREZ, J. M.; LOPEZ GAVILAN, E. (1991). Apuntes para una Antropología Cultural. In: GÓMEZ GUTIÉRREZ, J. M. *El libro de las dehesas salmantinas*. Salamanca: Junta de Castilla y León. p. 165-246.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, A. (2002). *Antropología ecológica comparada*. Las dehesas castellanas y las haciendas colombianas. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- GONZÁLEZ VAZQUEZ, E. (1944). *Alimentación de la ganadería y los pastizales españoles*. Madrid: Ed. Técnicas.
- LEAL, Natacha Simeí. (2008). *É de agronegócio!* Circuitos, relações e trocas entre peões de manejo, peões de rodeio e tratadores de gado nas feiras de pecuária. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo:

Universidade de São Paulo - USP.

LLORENTE PINTO, J. M. (1985). *Los paisajes adehesados salmantinos*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.

LUENGO, M. (2004). *El retorno de un jesuita desterrado*. Viaje del Padre Luengo desde Bolonia a Nava del Rey (1798). Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

PAZ SAEZ, A. (1988). Aspectos antropológicos y sociales de las ferias ganaderas. *Revista Internacional de Sociología*, 46, 2. p. 289-297.

RODRIGUEZ ZUÑIGA, M. R. (1979). *El desarrollo ganadero español: el sector vacuno*. Madrid: Ed. DEA.

RUIZ, J. P. (1989). *Ecología y cultura en la ganadería de montaña*. Madrid: Ed. MAPA.

SANCHEZ BELDA, A. (1983). *La raza Avileña-negra-ibérica*. Madrid: Ed. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Dirección General de la Producción Agraria.

WOOLF, E. R. (1978). *Peasants*, Prentice-Hall (Englewood, 1966). Traducción: Los campesinos, Barcelona: Ed. Labor.

Apontamentos para uma etno-história da Ilha de Santa Catarina

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar¹

As narrativas que versam sobre as populações ameríndias de origem tupi e guarani são relativamente abundantes, tendo em conta que agrupamentos pertencentes a estes troncos lingüísticos se multiplicavam pela quase totalidade do litoral atlântico da América do Sul. Em território brasileiro, os contatos entre indígenas e conquistadores nem sempre tiveram a tônica belicosa e hostil, mas ao contrário do que muitos pensam, de início mostraram-se amistosos e simbióticos, o que possibilitou que os primeiros navegadores recebessem farta ajuda destas populações autóctones que habitavam as regiões litorâneas.

Especificamente na Ilha de Santa Catarina, os Carijó auxiliaram os viajantes que ali paravam no descanso do contingente e no abastecimento das naus. Era comum os viajantes também recorrerem ao auxílio indígena para o conserto das embarcações. Ao que tudo indica, a transformação nas relações entre europeus e autóctones ocorreu quando alguns navegadores deram início à captura de indígenas para venda como mão-de-obra escrava.

As crônicas, apesar do incontestável valor como fonte de pesquisa para a história indígena, devem ser analisadas com base em aguçado senso crítico, pois além de refletir os pensamentos vigentes da época da conquista, foram elaboradas por atores sociais capitaneados por interesses e paixões. Também há que se considerar que as crônicas não foram abundantes em todas as regiões do Brasil, o que exige do investigador certa habilidade para dialogar com dados de textos cujas narrativas versam sobre indígenas que viviam em regiões diferentes daquela que é objeto de pesquisa (mas somente em se tratando de grupos análogos). Claro que, para tanto, o pesquisador deve estar ciente das dificuldades teóricas implicadas neste

1. Professor Adjunto de Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados.

tipo de manobra. Enquanto as narrativas sobre os habitantes das regiões nordeste e sudeste são mais abundantes, os relatos que tratam das terras de Santa Catarina são bem mais restritos e menos precisos. Geralmente, essas narrativas sobre as terras e a gente do litoral catarinense estavam mais ligadas ao intenso tráfego de embarcações que aportavam nas águas das baías da Ilha de Santa Catarina quando rumo ao Rio da Prata.

O cruzamento de elementos reportados por diferentes cronistas possibilita ao pesquisador tecer o pano de fundo necessário para maximizar a compreensão dos hábitos e costumes praticados pelos indígenas *Guarani* que habitavam o litoral brasileiro no período da conquista. Este pano de fundo pode revelar informações de grande relevância para uma história indígena, permitindo que elementos culturais descritos por crônicas de uma região possam ser levados em conta para contextualizar variáveis históricas presentes em outra região, desde que se trate de grupos indígenas análogos.

As crônicas são fontes de pesquisa fundamentais para a etno-história. Espina Barrio, ao ressaltar o valor das crônicas para o estudo histórico-antropológico das populações indígenas, acrescenta que os cronistas em seu tempo:

(...) realizaron verdaderamente, en muchos casos, la tarea de los que hoy llamaríamos sagaces etnógrafos, o de proto-antropólogos, como algunos prefieren nombrarles. Lo que no cabe duda es que fueron testigos y recopiladores insustituibles de unas culturas que, en el mejor de los casos, iban a sufrir un drástico cambio transformador (ESPINA BARRIO, 2002: 11).

De fato, muitos aspectos relatados nos textos da conquista possibilitam levantar parâmetros de comparação que permitem uma análise tanto de processos de longa duração como os de transformações culturais. As complexas relações de territorialidade e as adaptações subseqüentes à conquista podem ser avaliadas a partir do estudo das narrativas coloniais. Inegavelmente, o descobrimento de um novo continente em plena Era Renascentista desencadeou transformações de âmbito global e em proporções gigantescas, tanto em nível geográfico e econômico, como cultural e ideológico. Novas questões alimentavam a produção intelectual humanista daquele período, o qual ficou conhecido

por História Moderna e que iniciara não mais que quatro décadas. Ou seja, estes questionamentos eram fruto de um mundo que experimentava uma intensa mudança:

Es efectivamente un momento de especial importancia para el conocimiento del hombre y del mundo, la era de los descubrimientos renacentistas. Los humanistas van a tener la oportunidad para contrastar sus inquietudes y reflexiones con un nuevo horizonte empírico. Se trata de comprobar y confrontar y se formularán nuevas preguntas. El descubrimiento de un Nuevo Mundo da lugar a un nuevo conocimiento del mundo (ROTA Y MONTER, 2002: 19).

Este panorama mundial que recém iniciara gerou os mais variados tipos de relatos sobre as populações autóctones, que vão desde o “bruto fedorento” de Felix Azara (1990) até densas discussões sobre os direitos humanos universais tendo por idealistas Bartolomé de Las Casas (vide LAS CASAS, 1995) e Francisco de Vitória (vide VITÓRIA, 1992). Fica evidente que as crônicas são a pedra fundamental que sustenta a construção de uma história indígena, cabendo ao pesquisador estabelecer um diálogo com os cronistas a fim de entender os vícios destes documentos e de reconhecer sua importância histórica.

O Brasil colonial

O *modus operandi* que regia a economia européia na aurora do renascimento estava embasado na exploração de territórios tomados por colônias. Este modelo econômico era de base puramente mercantilista, com forte ênfase no metalismo. O modo mais efetivo de maximizar os ganhos e de agilizar a exploração dos recursos minerais quando da conquista de um território era a partir da dominação das populações nativas. Tão logo se estabelecia uma colônia, os nativos eram fatalmente engajados no trabalho compulsório. A escravidão não só representava mão-de-obra barata para os processos produtivos, mas também alimentava um mercado escravagista do qual dependiam os muitos donos de fazendas para o êxito de seus

2. O termo “Novo Mundo” foi criado pelo historiador e geógrafo Pe. Pietro Martine D'Anghiera – *Novus Orbis* – em carta dirigida ao cardeal Ascânio Sforza em novembro de 1493 (DREYER-EIMBCKE, 1992).

empreendimentos agrícolas.

A chegada de Colombo à América conferiu novo fôlego à economia colonial. O estabelecimento de colônias no Novo Mundo² renovou as perspectivas econômicas das metrópoles européias, especialmente Espanha e Portugal. A experiência que estas potências haviam adquirido pouco tempo antes em território africano veio constatar que a economia mercantilista de base escravocrata era extremamente vantajosa. Assim, a colonização do território americano não teve outro destino senão a tomada das terras pela força e pela escravidão.

Sustenta-se que, em princípio, Colombo acreditou que havia chegado às Índias, fato que legou aos autóctones americanos a denominação de “índios” (MELATI, 1989). Mesmo depois de constatado o equívoco, o termo indígena acompanhou os nativos do Novo Mundo pelo resto de sua história.

No processo de tomada de território, o simples “descobrimento” quase nunca era suficiente para estabelecer a posse de uma nova colônia. A intensa mobilidade de expedições européias de distintas bandeiras, especialmente aquelas ligadas a atividades de conquista, desencadeava a necessidade de legitimar a conquista do território incorporado. Ou seja, era indispensável assegurar que o novo território não fosse tomado por outra nação e a melhor solução para isso era a fixação de colonos.

Imersos neste contexto sócio-econômico, inúmeros conquistadores, comerciantes, aventureiros e enviados das coroas passaram por terras americanas. Suas crônicas, narrativas daquele exótico novo mundo, fizeram com que a América passasse a figurar nos anais da história ocidental. É nas crônicas do período colonial que os pensadores dos séculos posteriores e os antropólogos da atualidade encontram combustível para suas construções teóricas:

Los cronistas no son sólo fuentes imprescindibles para conocer el estado actual y la evolución de prácticamente todas las culturas amerindias sino también el inicio histórico de un interés sostenido, práctico aunque quizá no totalmente sistemático, por el conocimiento de las formas de vida de “los otros”. Un impulso para lo que después se llamaría “Antropología” y un eslabón insoslayable del estudio humanístico en el que después se apoyan, muchas veces sin reconocerlo, los ilustrados y los evolucionistas de los siglos

posteriores, XVIII y XIX, respectivamente (ESPINA BARRIO, 2002: 11-12).

O primeiro relato que se elaborou do indígena brasileiro está registrado na carta de Pero Vaz de Caminha, escrivão da esquadra de Pedro Álvares Cabral, português que descobriu o Brasil em 22 de abril de 1500. O primeiro contato da esquadra com os nativos se deu no dia seguinte ao descobrimento e, na ocasião, Caminha elaborou a descrição que viria a se infiltrar no imaginário português, constituindo o modelo do índio brasileiro:

A feição dêles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acêrca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido nêles um ôsso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita a modo de roque de xadrez. E trazem-nos ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estôrvo no falar, nem no comer e beber.

Os cabelos deles são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta antes do que sôbre-pente, de boa grandeza, rapados todavia por cima das orelhas. E um dêles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte, na parte detrás, uma espécie de cabeleira, de penas de ave amarela, que seria do comprimento de um côto, muito basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena por pena, com uma confeição branda como cêra (mas não era cêra), de maneira tal que a cabeleira era mui redonda e mui basta, e mui igual, e não fazia minguia mais lavagem para a levantar (CAMINHA, 1971: 46-47).

Sob a ótica do europeu, os indígenas eram seres estranhos, de grande particularidade e sem precedentes para a então sociedade ocidental. Tratava-se do “outro”, do diferente, por vezes do inconcebível. Algo que o português do renascimento, ainda muito influenciado por conceitos medievais, sequer tinha noção. De súbito, lá estavam os súditos de uma realza européia diante de novos povos, novos sistemas sociais, encontros que causaram certa instabilidade nas bases ideológicas vigentes e

conduziram à pergunta capital: poderia estes indígenas, tão diferentes e indecorosos, de feição tão distinta e economia tão rudimentar, serem filhos do mesmo Deus?

Talvez tenha sido já nos primeiros contatos que se lançou o elemento legitimador da conquista, fundamentado ora na não humanidade do índio, ora na infantilidade que o tornava incapaz de gerir seus próprios territórios. Caberia assim ao conquistador a missão evangelizadora, salvando as almas do novo mundo que se encontravam em tamanho estado de perdição. Foi na conquista espiritual que os europeus encontram a justificativa para a tomada do território. No caso específico do Brasil, ficou acertado que a Terra de Vera Cruz era uma legítima colônia portuguesa e todos os seus habitantes e riquezas, pertenciam agora à coroa. A aliança entre coroa e igreja possibilitaria a “salvação” dos indígenas e a gestão “racional” dos recursos disponíveis na nova colônia.

Aos ameríndios não restou outra opção além do papel de dominado. Ainda que alguns tenham revidado as ações de dominação com maior ou menor intensidade, o final era previsível: o espólio dos territórios tradicionalmente ocupados, relegando às muitas nações indígenas a condição de “servos da coroa”. O trabalho compulsório, as pestes, os abusos cometidos contra os indígenas, são fatores que embalsamaram o drama vivenciado pelas populações autóctones durante a conquista da América. Os livros positivistas de História do Brasil, há menos de meio século, haviam relegado aos nativos um papel secundário, rebaixando-os a condição de “preguiçosos beberrões”, um engano histórico que se perpetuou por séculos. Outrossim, percebe-se que esta imagem distorcida persiste, arraigada no imaginário da sociedade brasileira, o que contribui para a manutenção de uma representação pejorativa acerca das populações indígenas.

As navegações na Ilha de Santa Catarina e os relatos dos viajantes

Após a descoberta do Brasil, a expansão colonial se processou primeiramente para as terras do litoral nordeste, haja vista que foi este o ponto de descobrimento. Na sequência, deu-se a ocupação das terras do litoral sudeste. Entretanto, o litoral sul do Brasil pouca atenção despertou

da coroa portuguesa, talvez pela falta de riquezas que apresentassem um imediato potencial de exploração.

Contudo, o território sulino demonstrou sua importância estratégica ainda nos primeiros anos da colonização. Conforme destaca a historiadora Maria de Fátima Piazza (1978), a Ilha de Santa Catarina era o melhor ponto de parada e abastecimento para as naus que seguiam viagem rumo ao Rio da Prata. Tal atributo fez com que durante todo o século XVI a Ilha de Santa Catarina fosse predominantemente freqüentada por expedições espanholas (CABRAL, 1994). Foi nesse momento que o *Carijó* passou a ser conhecido pelo europeu como um indígena pacífico que farta ajuda oferecia aos navegadores.

A Ilha de Santa Catarina era conhecida pelo *Carijó* como *Jurure-mirim*, que significa “boca pequena”³ (ROHR, 1958). A Toponímia pode ter sido dada em razão de um estreitamento que divide as baías norte e sul. As características geomorfológicas da Ilha de Santa Catarina conferiram-lhe grande vantagem em relação a outros pontos de parada mais ao sul, pois ali se poderia abrigar nas águas de suas duas baías várias embarcações de grande porte ao mesmo tempo. Ao adentrar em uma das baías, as embarcações estavam protegidas de possíveis tormentas ao passo que o farto ambiente natural oferecia abundância de víveres. Assim, a Ilha de Santa Catarina se converteu em parada obrigatória para os viajantes com destino ao Rio da Prata.

Conforme mencionado, durante o primeiro século da conquista a presença espanhola em águas catarinenses foi constante e em número muito maior que a portuguesa. Entre os muitos navegadores que passaram pela Ilha ainda no século XVI estão: Juan Díaz de Solís [1516], Sebastián Caboto [1526], Diogo García [1527], Gonzalo de Mendoza [1535], Ruy Moschero [1536], Alvar Nuñez Cabeza de Vaca [1541] e Juan Ortiz de Zarate [1572] (vide CABRAL, 1994).

Ainda é questão pendente aquela que diz respeito ao descobridor da Ilha de Santa Catarina. Alguns historiadores atribuem o feito ao navegador espanhol Juan Dias de Solis (VÁRZEA, 1985). Porém, há os que defendam a possibilidade de que a expedição portuguesa sob o comando de Dom Nuno Manuel e Cristóvão de Haro tenha sido a responsável pelo

3. Segundo o atual idioma mbya guarani, jurure mirim significa “lá na boca pequena”: juru= boca; jururé= situado na boca”; miri= pequeno.

descobrimento (CABRAL, 1994).

Em face da importância estratégica do litoral catarinense, os espanhóis chegaram a tentar implementar algumas ações de povoamento no Estado, mas sem conseguir que os pontos de abastecimento se convertessem em assentamentos permanentes, em parte pela pressão exercida pelos paulistas sobre os aliados indígenas (NOELLI, 2000). A partir dos primeiros contatos os *Carijó* passaram a ser tidos como úteis para os navegadores europeus em muitas maneiras. Com a constante atividade européia na costa atlântica brasileira, os *Guarani* são “vistos e conceituados sob dois aspectos fundamentais: política e socialmente, como eventuais aliados; e economicamente, como possíveis fornecedores de alimentos” (MELIÀ et al, 1987: 20).

As crônicas decorrentes dessas interações acabaram por revelar aspectos muito particulares sobre o modo de vida dos ameríndios, convertendo-se em importante ferramenta na complementação dos estudos antropológicos, etno-históricos e arqueológicos. Sabe-se que as evidências arqueológicas são capazes de revelar aspectos ligados à economia e tecnologia de povos do passado por meio da cultura material. Já os elementos etno-históricos são muito importantes para a reconstituição do universo não material. As crônicas são quase o único meio para se ter acesso a elementos da cultura simbólica das populações indígenas coloniais a fim de estabelecer paralelos com as sociedades ágrafas pré-coloniais, dilatando as possibilidades de diálogos trans-disciplinares.

Evidentemente, as fontes etno-históricas, assim como toda fonte escrita, devem ser avaliadas com cautela, já que as mesmas refletem os valores vigentes no período em que viveram seus protagonistas. Em qualquer tempo, relatos são regidos por conceitos e interpretações relacionados à carga cultural dos narradores. Como exemplo, têm-se as crônicas de Felix Azara, emissário real responsável pelos temas de fronteira, que passou seus vinte anos na América solicitando retorno à Espanha. Este contexto de extrema insatisfação levou Azara a elaborar relatos extremamente pejorativos a respeito dos povos indígenas que contactou. Conforme salienta Bartomeu Melià, “a imagem mais sombria que já se deu do guarani seja talvez a que apresenta Azara” (MELIÀ et al, 1987: 30). Esta visão distorcida refletida em suas crônicas pode também ser decorrente da ideologia racionalista vigente em seu tempo (MELIÀ, ibid). O fragmento abaixo ilustra o desprezo que Azara nutria pelos povos nativos que

contatou:

Se tiene en Europa ideas falsas de los caciques, creyendo que son indios de distinción y soberanos que dictan leyes, pero nada de esto hay porque el cacique nada manda, ni es obedecido, ni obsequiado, ni servido, ni considerado para más que para permitirle que tome algún pescado o comida, y esto no siempre. Es un bruto hediondo como todos, y si no es valiente o anciano ninguna cuenta tienen con él (AZARA, 1990: 105).

Sabe-se com absoluta certeza que os caciques eram detentores de elevado prestígio na sociedade *Guarani*. Portavam vestimentas diferenciadas e eram enterrados com distinção. Em uma situação de conflito, um cacique podia reunir oito mil guerreiros (SOARES, 1997). Ou seja, o real papel exercido pelos caciques em muito difere da imagem descrita por Felix Azara.

A primeira descrição do *Guarani* do litoral de Santa Catarina foi elaborada pelo navegador francês Binot Paulmier de Gonneville, considerado o primeiro europeu a navegar em águas catarinenses. Gonneville não chegou à Ilha de Santa Catarina, pois sua expedição se limitou às terras situadas mais ao norte, onde hoje está a cidade de São Francisco do Sul. Gonneville descreve os habitantes e as características ecológicas daquela região da seguinte forma:

(...) de grande fertilidade, sendo numerosos os animais e as árvores, abundantes os peixes e as aves, habitadas por selvagens que viviam da caça e da pesca, dos frutos da terra e de sua rudimentar agricultura (...) Andavam seminus, sendo suas vestes rudimentares, de trançados, pelos e penas, atados à cintura, mais longas nas mulheres, ataviando-se estas, ainda, com colares e braceletes, feitos de ossos e conchas. (...) Como armas, usavam o arco e a flecha e as suas habitações, reunidas em número de 30 a 80, eram de pau a pique, com espaços calafetados com folhas, que também serviam para a cobertura, havendo ao alto um orifício para dar saída à fumaça. As portas eram feitas de paus firmemente ligados, servidas de taramelas da madeira. Seus utensílios eram de madeira, mesmo os de ir ao fogo revestidos estes de argila, com a espessura de um dedo, a fim de impedir a combustão. Os leitos eram de folhas e plumas e as cobertas de peles e penas (apud CABRAL, 1992: 20).

Se a expedição de Dom Nuno Manoel e Cristóvão de Haro, de 1514, foi a primeira a passar pela Ilha de Santa Catarina, a ela é creditada o nome “Ilha dos Patos” (CALDAS, 1992). O nome “Ilha de Santa Catarina” foi dado posteriormente por Sebastián Caboto, em sua expedição de 1526 (CABRAL, 1992). Caboto cometeu uma série de abusos contra os nativos. Mesmo depois disso é possível identificar nas crônicas que certas relações de reciprocidade estabelecidas entre indígenas *Carijó* e navegadores se mantiveram por mais algum tempo.

O conquistador europeu que estabeleceu contato mais tolerante com os ameríndios foi, sem dúvida, Álvar Nuñez Cabeza de Vaca. Os sucessos decorrentes de seu naufrágio na região de “La Florida”, em 1527, lhe conferiu uma visão diferenciada dos povos autóctones. Após fugir dos nativos *Ananarivos*, que o mantinham cativo, Cabeza de Vaca vagou por oito anos (nu e descalço segundo reza a lenda), ao lado de outros três náufragos por mais de 18 mil quilômetros, na região que hoje compreende o Texas, até chegar ao Novo México. A jornada dos náufragos se converteu em evento mítico entre alguns grupos indígenas, que passaram a difundir contos de milagres e curandeirismo atribuídos ao navegador espanhol. Como resultado, uma procissão de indígenas passou a seguir os náufragos, todos crentes que Cabeza de Vaca era uma pessoa divina.

Henry Miller, autor de *Air-Conditionated Nightmare*, depois de expor seus sentimentos em relação à “amarga” história da conquista da América, tece o seguinte comentário sobre Cabeza de Vaca:

Então surgiu a história de Cabeza de Vaca, dos milagres que realizou, não apenas para si mesmo como para outros. Foi o primeiro momento glorioso que encontrei na legenda sangrenta criada pelos conquistadores. Devo acrescentar que, na verdade, trata-se de um período glorioso para a história do homem como um todo porque De Vaca, num determinado momento, deixa de ser um personagem histórico e se torna um símbolo (...).

Para mim, a importância deste registro histórico não está no fato de que De Vaca e seus homens foram os primeiros europeus a atravessar o continente americano, que abriram caminhos que outros exploradores seguiram, ou que suas

4. Henry Miller, na apresentação da versão em língua portuguesa do livro: CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez (1999). Naufrágios e Comentários. Porto Alegre: L&PM, p. 07-12.

peregrinações provaram a existência de uma massa de terra de proporções monumentais ao norte da Nova Espanha, ou mesmo porque, com seus inflamados protestos, De Vaca faz terminar – ainda que momentaneamente – as bárbaras capturas de escravos naquela região; mas sim porque, em meio a suas provações, depois de anos de infrutíferas e amargas peregrinações, um homem que já havia sido um guerreiro e um conquistador, fosse capaz de dizer: “Ensinarei o mundo a conquistar pela bondade, não pela matança”⁴.

Após os eventos de La Florida, Cabeza de Vaca voltou à Espanha, sendo posteriormente designado para assumir o Governo do Rio da Prata. Em sua viagem para Assunção, no ano de 1541, desembarca na Ilha de Santa Catarina, onde permanece por seis meses, estabelecendo boa relação com os *Carijó*. Provedo sua expedição com mantimentos, parte rumo à Assunção fazendo uso de guias nativos.

(...) los naturales de la isla dijeron que era más segura y cercana la entrada para llegar a la tierra poblada por un río arriba, que se dice Itabucu, que está en la punta de la isla, a dieciocho o veinte leguas del puerto. (...) y a los indios naturales de la isla, antes que de ella partiese les dio muchas cosas porque quedasen contentos, y de su voluntad se ofrecieron cierta cantidad de ellos a ir en compañía del gobernador y su gente, así para enseñar el camino como para otras cosas necesarias, en que aprovechó hartó su ayuda(...) (CABEZA DE VACA, 1984: 160).

A viagem foi empreendida fazendo uso das trilhas indígenas. É possível que as trilhas usadas por Cabeza de Vaca estejam relacionadas aos “caminhos de piabirú” (HOLANDA, 1975), antigas via que conectavam vários pontos da América do Sul com o Império Inca. A rede de comunicação que os nativos *Guarani* mantinham entre aldeamentos distantes possibilitou o êxito da jornada. A vivência adquirida por Cabeza de Vaca junto aos nativos da América do Norte propiciou uma transformação na figuração pré-concebida do “outro”. Ele passou a compreender que os habitantes daqueles povoados do Novo Mundo eram

5. BUENO, Eduardo “Cabeza de Vaca e a Utopia Plausível”. Parte da introdução à versão em língua portuguesa do livro CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez (1999). Naufrágios e Comentários. Porto Alegre: L&PM, p. 16 e 17.

seres humanos, e como tais deveriam ser livres, vivendo dentro de seus próprios costumes. Este conceito entrou em choque com os ideais de muitos conquistadores, o que acabou lhe custando a destituição do cargo e o exílio. Eduardo Bueno caracteriza a visão de Cabeza de Vaca em relação aos indígenas como a “utopia plausível”, pois se outros colonizadores tivessem usado estratégias de ação similares as dele o drama da conquista talvez pudesse ter sido evitado⁵. Cabeza de Vaca constituiu do indígena uma visão em muito diferente da maioria de seus contemporâneos, tomando por base uma política de tolerância. Mesmo nos dias atuais, ainda patinamos nesta sinuosa trilha rumo à políticas sociais mais humanas.

Em se tratando especificamente dos *Carijó* da Ilha de Santa Catarina, as narrativas de Hans Staden oferecem alguns subsídios para compreender o modo de produção e as relações de reciprocidade levadas a cabo pelos nativos. Staden passou pelo litoral catarinense em 1550, ocupando o posto de arcabuzeiro na expedição do almirante Sanabria. Os episódios vivenciados na Ilha de Santa Catarina se deram antes de Hans Staden tornar-se cativo dos *Tupinambá*. Durante o tempo em que sua expedição permaneceu em águas catarinenses, constantes foram as recorridas aos nativos da aldeia “Cutia” para fornecimento de víveres:

Aí ficamos à espera dos outros navios que havíamos perdido durante a tempestade e que ainda deviam chegar. A aldeia chamava-se Cutia; o homem, que tínhamos encontrado, era João Fernandes, um basco da cidade de Bilbao, e os selvagens denominavam-se carijós. Eles nos trouxeram muita caça e peixe. Em trocalhes demos anzóis (STADEN, 1988: 63).

Ainda que os integrantes da expedição de Sanabria demonstrassem certa desconfiança em relação aos nativos, uma das naus da expedição foi a pique, forçando uma permanência na Ilha por dois anos.

Durante dois anos ficamos em paragens ermas e passamos muitos perigos. Padecemos grande fome, tivemos que comer lagarto e ratos silvestres e outros animais assim estranhos, que podíamos apanhar, e também crustáceos, que se prendiam às pedras na água, e outros alimentos igualmente desconhecidos. No começo os selvagens nos trouxeram víveres suficientes, enquanto receberam de nós bastante mercadoria em troca. Depois seguiu a maioria para outras regiões. Não devíamos também confiar muito nêles

(STADEN, *ibid*: 64).

Hans Staden mantinha uma idéia absurda de que os nativos deveriam alimentar todos os membros da expedição durante os dois anos de permanência, o que naturalmente não aconteceu. Todavia, é relevante destacar que quando o cronista retrata que “depois seguiu a maioria para outras regiões”, estivesse na verdade presenciando uma troca de aldeamento por parte dos *Carijó*. Estas trocas eram comuns, pois os *Guarani* empregavam o método de cultivo por corte e queimada. Quando o assentamento completava uma média de cinco anos a terra se tornava menos produtiva, forçando o abandono da aldeia.

Estes dois anos de permanência de Staden na Ilha de Santa Catarina geraram tão somente algumas poucas páginas em seu livro. Com a expedição reorganizada, uma parte do contingente seguiu por terra à Assunção na companhia de guias *Guarani*, e a outra partiu por mar rumo ao norte, estando Staden nesta segunda. Um naufrágio próximo à Capitania de São Vicente, somado a uma série de sucessos, fez Staden cair cativo dos *Tupinambá*. Em seu cativeiro, o cronista elaborou retratos, algumas vezes caricaturais, outras de extremo valor etnológico, que servem de subsídio para o estudo de grupos pertencentes ao tronco *Tupi-guarani*. Alguns trechos de sua obra podem até mesmo ser comparados a um registro em diário de campo etnográfico. Muito do universo cultural do *Tupi-guarani* colonial é passível de levantamento graças à obra de Staden.

Percebe-se de imediato estreita semelhança entre as pautas culturais dos *Tupinambá* com as de outros grupos *Tupi-guarani*, fato que possibilita estabelecer algumas relações entre as descrições de Staden e aspectos do modo de vida dos *Carijó*. Estas relações são válidas, por exemplo, para entender o preparo da bebida ritual, a produção da cerâmica tradicional e os cultivos do milho e da mandioca.

A antropofagia é um aspecto que equivocadamente se atribuiu a todos os nativos do litoral, e foi a crônica de Staden que, em parte, contribuiu para isso. O texto do cronista retrata os pormenores de um festim antropofágico *Tupinambá*, desde o tratamento do cativo, o abate, o preparo e o consumo da carne. Abaixo segue a descrição de como devoravam os prisioneiros:

Depois de esfolado, toma-o um homem e corta-lhe as

pernas, acima dos joelhos, e os braços junto ao corpo. Vêm então as quatro mulheres, apanham os quatro pedaços, correm com eles em torno das cabanas, fazendo grande alarido, em sinal de alegria. Separam após as costas, com as nádegas, da parte dianteira. Repartem isto entre si. As vísceras são dadas às mulheres. Feverm-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingáu, que elas e as crianças sorvem. Comem essas vísceras, assim como a carne da cabeça. O miolo do crânio, a língua e tudo o que podem aproveitar comem as crianças. Quando o todo foi partilhado, voltam para casa, levando cada um o seu quinhão.

Quem matou o prisioneiro recebe ainda uma alcinha, e o principal da choça arranha-lhe os braços, em cima, com o dente de um animal selvagem. Quando esta arranhadura sara, vêm-se as cicatrizes, que valem por ornato honroso. Durante êsse dia, deve o carrasco permanecer numa rêde, em repouso. Dão-lhe um pequeno arco, com uma flecha, com que deve passar o tempo, atirando num alvo de cera. Assim procedem para que seus braços não percam a pontaria, com a impressão da matança (STADEN, 1988: 179-185).

Reitera-se que a antropofagia não era hábito inerente a todos os *Tupi-guarani*, mas se limitava a grupos em específico, como os *Tupinambá*, os *Tupiniquim* e os *Maracajá*. Bertoni destaca que associar a antropofagia a todas as tribos *Guarani* é um erro histórico (BERTONI, 1922). No que diz respeito aos *Carijó* da Ilha de Santa Catarina, nunca se retratou qualquer ação relacionada à antropofagia, reforçando a posição de Bertoni. Ademais, os *Carijó* eram extremamente pacíficos, característica que contribuiu para o rápido extermínio do grupo.

Sobre a língua guarani no período colonial

A língua guarani ocupou papel de destacada relevância no processo de colonização do território brasileiro. Foi empregada como língua franca, tanto pelos conquistadores que necessitavam se deslocar território adentro, como por indígenas não guaranis em assembléias intertribais (MELIÀ, 1992). Sabe-se que o guarani foi a língua dominante na São Paulo do século XVII, recebendo as denominações de “língua geral” ou “língua brasílica”, superada pelo português somente no século seguinte (HOLANDA, 1976). A ampla difusão da língua guarani pode estar

relacionada com a interação que estes indígenas mantinham com outros grupos: “en sus incesantes excursiones a través de otras gentes había ido enriqueciendo su lengua y difundiéndola hasta convertirla en la 'lengua general' de las tierras donde se asentó” (EGAÑA, 1966: 80).

Fica evidente quão grande era a população de falantes guarani em tempos coloniais, dispersa por um vasto território. Estima-se que provavelmente havia de 600 a 800 mil falantes de guarani na América do Sul no período colonial, sendo o grupo lingüístico *Tupi-guarani* “uma das populações mais numerosas e importantes do leste do Brasil” (SCHMITZ, 1991: 300). Os primeiros falantes bilíngües foram espanhóis náufragos ou desertores de expedições ao Rio da Prata, que se associavam aos indígenas e tomavam mulheres das aldeias por esposas (MELIÀ, 1992). Gradativamente, o conhecimento da língua guarani se tornou vital, tanto para os conquistadores em seus deslocamentos territoriais, como para os jesuítas nas missões evangelizadoras. Foram os jesuítas os primeiros a elaborar gramáticas, destacando-se entre elas: “Arte y Bocabulario de la Lengua Guarani” do padre Antonio Ruíz de Montoya (MONTROYA, 1994) e “Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil” do padre José de Anchieta (ANCHIETA, 1980).

Os sermões executados na língua nativa e as orações traduzidas captaram a atenção do indígena. Mas a importância do uso da língua guarani foi mais além dos textos religiosos, conforme retrata Bartolomeu Melià:

En las 'fuentes documentales' que conseguí inventariar antes de 1969 ya podía citar unos 19 documentos (muchos de ellos manuscritos todavía inéditos) en los que se reconocen memoriales, cartas y circulares en versión bilingüe. Estos documentos atestatan que la lengua guaraní era un instrumento de uso ordinario en la vida política (MELIÀ, 2000: 20)

A língua e os costumes dos *Guarani* foram tão difundidos que há quem acredite que suas influências possam ser observadas em terras mais distantes, como Porto Rico e Haiti (BERTONI, 1954). O certo é que a influência do *Tupi-guarani* na América do Sul foi vultosa, incorporando-se às culturas nacionais por meio de toponímias e outros empregos lingüísticos.

Agricultura e alimentação

Tanto a arqueologia como a etno-história caracterizam o *Guarani* como ceramista agricultor. Manejavam habilmente o entorno ecológico e detinham grande conhecimento das propriedades dos elementos botânicos e zoológicos (GLEZ-BABÉ, 1995). Através de plantas domesticadas, passaram a desenvolver sua agricultura tradicional de corte e queimada. Entre os principais cultivos estavam a mandioca, o milho, a batata e o feijão (MELIÀ, 1992). Ao estabelecer um paralelo com os dados de cultivo dos *Guarani* do início do século XX, se tem uma boa noção da variedade de espécies que poderiam ter sido cultivadas pelo *Carijó* pré-colonial:

Most plants typical of the Tropics, except cayenne pepper, were raised by the Guaraní and are still grown by their descendants, The Caingúá and the paraguayan Mestizos. Manioc, mainly the sweet species, and maize are the staples. The Caingúá cultivate manioc, maize (5 varieties), several varieties of sweet potatoes, beans, mangara (*Xanthosoma* sp.), a tuber called carahu (*Dioscorea* sp.), a leguminosea called mbacucu, peanuts, pumpkins, bananas, papayas, and watermelons. They also grow an herb (*Nissolia* sp.) for curing serpent bites, and two shrubs (*Rhamnidium* sp., and *Coix lacryma-jobi*), the seeds of which serve as beads. The Pañ' and Chiripá raise tacuapi reeds, or caña de Castilla (*Arundo donax*), for their arrow shafts. The Caingúá are very fond of sugarcane, which is for them a delicacy (METRAUX, 1948: 80).

O trabalho de corte e queimada era desenvolvido na forma de mutirão em uma área previamente escolhida, de onde se cortavam as árvores e arbustos, deixando os restos expostos para secar, quando finalmente ateava-se fogo (STADEN, 1988). Para sementeira, empregavam bastões e enxadas. Passados cinco ou seis anos a terra apresentava sinais de esgotamento, acarretando o abandono da aldeia e das terras de cultivo (METRAUX, 1948; HAUBERT, 1991).

Nas aldeias *Guarani* do período colonial, tanto a preparação da terra como a sementeira eram atividades exclusivas das mulheres (BOITEUX, 1912). A complementação do quadro alimentar se dava pela caça e pela pesca, conforme retratam as evidências arqueológicas (SCHMITZ, 1991). A coleta de frutos e raízes também era empregada na alimentação (MELIÀ, 1988). Tanto para a caça, como para a pesca, a arma

mais distinta foi sem dúvida o arco e flecha (STADEN, 1988). Para a pesca, contavam ainda com redes e armadilhas confeccionadas em fibras, junto com arpões e anzóis de osso, conforme evidências arqueológicas. Os *Guarani* também domesticaram animais, como diversos tipos de aves (CABEZA DE VACA, 1999). Bertoni (1922) explica que a criação de animais provavelmente já era praticada antes mesmo do contato com o europeu.

A bebida mais apreciada, como já foi mencionado, era o *cauim*, líquido fermentado obtido a partir de milho, mandioca ou mel e preparado em grandes vasilhas de cerâmica. Depois do primeiro cozimento, as mulheres jovens da aldeia mascavam a matéria prima e cuspiam a massa no recipiente cerâmico, tornando a cozinhar a mistura. A saliva acelerava o processo de fermentação. Esta bebida fermentada continua sendo utilizada em rituais por alguns grupos contemporâneos e seu modo de fabricação permanece o mesmo.

Organização social

As aldeias eram organizadas dentro da tradicional estrutura de cacicado. O cacique era quem detinha maior prestígio, seguido dos pajés e conselheiros. A maior parte das aldeias estavam estruturadas dentro do sistema de “famílias extensas compostas por várias famílias nucleares reunidas em torno de uma liderança política e/ ou religiosa a partir de laços de parentesco que poderiam ser tanto sanguíneo, quanto político e/ ou adotivo” (NOELLI, 2000: 248).

O principal fator agregador era o prestígio do líder político, mais que a matrilocidade ou a patrilocidade propriamente (SOARES, 1997). O líder deveria deter habilidade para organizar os grupos guerreiros e a força de trabalho. As redes comerciais e de reciprocidade possibilitaram a sobrevivência e a expansão guarani:

A convivência na aldeia e um complexo sistema de parentesco, ligando as famílias estabelecidas em pontos muito distantes, eram o princípio fundamental de uma extensa rede de colaboração e trocas, visando a um aproveitamento seguro dos recursos naturais e humanos da área inteira. Artigos excedentes podiam ser produzidos ou simplesmente usados para conseguir mercadorias desejáveis, mas não disponíveis no próprio local. Por exemplo, os índios de Tramandaí levavam para os seus parentes em Laguna

peles, algodão em rama ou manufaturado, arcos e flechas, em troca de conchas marinhas (SCHMITZ, 1991: 310).

As uniões matrimoniais eram de base poligâmica, entretanto, a poligamia era mais comum entre os indivíduos de maior prestígio. Houve casos de caciques altamente destacados que mantinham cerca de trinta mulheres (MELIÀ, 1988). As uniões na sociedade guarani pré-colonial e colonial eram de base exogâmica, uma estratégia para reforçar as relações de parentesco por meio do cuñadasgo (SOARES, 1997). Segundo Noelli, “essa prática de ampliar o fluxo gênico parece ser um comportamento padrão entre os povos Tupi, pois grupos atuais revelaram altos índices de distância genética, devido à existência de uma acentuada troca gênica intertribal” (NOELLI, 2000: 249).

Os aldeamentos *Guarani* estavam estruturados dentro de dois modelos básicos. Um primeiro contava com habitações multi-familiares de grandes proporções, com formato elíptico e alongado, onde o perímetro da aldeia poderia ainda receber uma paliçada como forma de proteção: (STADEN, 1988; HAUBERT, 1991). No segundo modelo de aldeamento, as casas eram pequenas, unifamiliares, feitas de pau-a-pique e recobertas com folhas de palmeira (CABRAL, 1994). Em ambos assentamentos, as casas eram edificadas próximas umas das outras, guardando ao centro um pátio para celebração de assembléias, festas e cerimônias.

As missões evangelizadoras e o guarani reduzido

Com a chegada dos jesuítas ao Brasil em meados do século XVI, Portugal estabelece uma legislação especial aplicada aos índios, justificando que estes não eram iguais ao resto da população em virtude da sua “inferioridade mental” (RAMOS, 1988). Lança-se aí outro elemento de “legitimação” da conquista, dando subsídio a um projeto de integração do indígena ao sistema colonial que “pretendía juntar a los indios en poblados porque se decía que no podían ser humanos y mucho menos cristianos los indios que vivían 'esparcidos y sin forma política' en los montes y campos” (MELIÀ, 1992: 78).

Um dos mecanismos escolhidos para cumprir a meta civilizadora foi a introdução do castelhano nos territórios da coroa espanhola, medida que na visão do europeu objetivava reduzir a “rusticidade” inerente ao

indígena (MAEDER, 1992). Ação similar também foi empregada em terras brasileiras, no intuito de coibir o uso do guarani e de estabelecer o português como único idioma.

Em meio a um conturbado processo de colonização, uma das funções das reduções jesuíticas era a de evidenciar a delimitação das fronteiras entre Portugal e Espanha (MELIÀ, 1988). Tal missão exigiu especial esforço dos missionários, que se viram obrigados a desenvolver mecanismos mais eficazes de trabalho. As primeiras reduções foram estabelecidas no continente americano em 1619, entretanto, as primeiras atividades missioneiras se deram mais de meio século antes. Os primeiros jesuítas chegaram a Salvador em 1549, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega (QUEVEDO, 1993). Na década de 1550 já circulavam pela Ilha de Santa Catarina religiosos imbuídos da missão de catequizar o *Carijó* (MONTEIRO, 1992).

Não se pode negar que as reduções foram palco de valiosos registros sobre os *Guarani*, especialmente no que se refere ao conhecimento da língua. Mesmo aqueles indígenas que falavam o idioma do conquistador, preferiam ouvir os sermões na língua materna, exigindo dos jesuítas uma especial dedicação ao estudo do guarani. Os missionários não tardaram a tecer elogios quanto à beleza e versatilidade da língua guarani.

Portugal e Espanha davam distinta ênfase em suas frentes expansionistas no processo de colonização. A frente portuguesa estava centrada nas grandes “plantations”, ao passo que a frente espanhola enfatizava o trabalho missioneiro (SCHMITZ, 1991), o que acarretou grande número de reduções em território espanhol. Todavia, a relativa proximidade entre as reduções e os centros de expansão agrícola, como São Paulo e Rio de Janeiro, as convertia em alvo fácil para a ação dos bandeirantes, que buscavam a captura de escravos. Os bandeirantes, muitas vezes exaltados pela história brasileira como ilustres desbravadores, foram outrossim mercenários sanguinários, tendo na figura de Raposo Tavares um dos mais cruéis no ofício. A ruína das reduções se deve, em boa parte, à ação dos bandeirantes.

As reduções despertavam o interesse dos comerciantes de escravos por agregar em um mesmo local uma grande quantidade de indígenas. Haviam reduções, como a “Jesus Maria”, que chegavam a abrigar cerca de seis mil pessoas (EGAÑA, 1966). Assim, o interesse dos comerciantes de escravos pelos índios reduzidos era eminente, mesmo porque estes já

havia sido iniciados nas técnicas agrícolas, sedentarizados, e batizados, o que facilitava a integração ao sistema colonial (BEOZZO, 1992). Ou seja, o guarani reduzido havia se convertido em uma mão-de-obra especializada, que muitas vezes gerava nos espaços reducionais uma produtividade maior e de mais qualidade que aquelas das “encomiendas” (QUEVEDO, 1993).

A mais famosa das reduções estabelecidas em território brasileiro talvez tenha sido a de São Miguel, na região do atual estado do Rio Grande do Sul. São Miguel pertencia originalmente à Espanha, entretanto, posteriormente veio a integrar os “Sete Povos das Missões”. A partir de um panorama da vida nas reduções, tem-se idéia das transformações sofridas no modo de vida dos indígenas:

As instáveis aldeias do mato, uniformes e colocadas no meio de suas roças, foram reunidas em duradouras cidades com início de especialização, nas coxilhas dos campos, muitas vezes longe dos seus locais de cultivo, criação ou exploração. As casas de alvenaria eram rigorosamente alinhadas com relação à praça central encabeçada por um suntuoso templo barroco de arquiteto italiano. A administração dessas cidades já não é mais o concelho de famílias com o cacique, mas a estrutura das comunas espanholas com seu cabildo e seu alcaide. As duas lideranças antigas são transformadas e reforçadas: o cacique tem agora muito mais poder como executor geral e o missionário assume a função cultural, médica e espiritual do antigo pajé. A criatividade e liberdade antiga é substituída pela disciplina e a obediência a seus prepostos civis e religiosos. A religião, que no período indígena parece ter sido da maior importância, passa a ser a primeira atividade do dia, e é responsável por grande parte de sua realização, só que seu conteúdo é completamente diferente.

No setor de produção, a velha tecnologia foi toda substituída por uma tecnologia européia, com arados, animais de tração, adubo animal, rotação de campos e principalmente criação de gado para suprir as proteínas necessárias. (...) Certos artigos são produzidos com objetivos de exportação, como a erva mate, da qual as reduções detinham o segredo de cultivo.

Ao lado do artesanato familiar, introduziram-se manufaturas para a produção em série dos artigos mais necessários para a cidade, como a cerâmica e a tecelagem (SCHMITZ, 1991: 320).

Para Monteiro (1992), as missões refletiam a imagem de uma Europa que discutia conceitos de utopia social e experimentava a aplicação do “comunismo” real em terras americanas. Haubert põe-se radicalmente contra esta idéia, atestando que a Companhia nunca pretendeu implantar qualquer forma de comunismo e que se haviam semelhanças, era algo totalmente fortuito, pois os missioneiros aplicavam rigorosamente a legislação colonial (HAUBERT, 1991). O trabalho missioneiro várias vezes se deparou com revoltas de índios que se recusavam aceitar a imposição de um modo de vida tão diferente daquele herdado dos ancestrais. Muitos destes movimentos motivavam a prática de um contra-batismo como símbolo da libertação da conversão cristã (MELIÀ, 1988).

Instabilidades fronteiriças fizeram com que parte do território das missões oscilasse entre portugueses e espanhóis. Na tentativa de solucionar os problemas de fronteira, se firmou o Tratado de Madri de 1750. Do tratado surge a união entre Portugal e Espanha para expulsar os *Guarani* das missões. Porém, a resistência guarani foi marcante, desencadeando as “guerras guaraníticas”, entre 1751 e 1756. Na primeira investida, em 1754, as tropas portuguesas partiram do Rio Grande e as espanholas de Buenos Aires, terminando com a vitória da resistência indígena. Na segunda investida, as tropas espanholas e portuguesas se unem e avançam juntas, obtendo em 10 de fevereiro de 1756, na batalha “Caibaté”, a completa vitória sobre os indígenas.

Em 1776, Portugal recupera o território de São Pedro do Rio Grande, fato este que, somado ao estabelecimento da colônia portuguesa de Sacramento em território espanhol, eleva o clima de hostilidade entre as nações. Mediante as circunstâncias, a coroa espanhola ordena Pedro Cevallos a ocupar a Ilha de Santa Catarina em 1777 (PIAZZA, 1978). A esquadra de Cevallos contava com um contingente de 20.000 pessoas e 120 embarcações (SANZ TAPIA, 1994). Face o poderio da esquadra espanhola, durante a tomada da Ilha de Santa Catarina as defesas portuguesas não ofereceram qualquer resistência. Tanto a colônia de Sacramento como a Ilha de Santa Catarina vieram a ser restituídas a seus respectivos países de direito um ano depois, pelo Tratado de Santo Idelfonso.

Em meio a estes acontecimentos, as reduções entraram gradualmente em declínio. Uma sequência de eventos marca a queda final do sistema reducional: em 1801, com a guerra entre Portugal e Espanha, os portugueses ocupam os Sete Povos; em 1802 o governador de Misiones,

Bernardo de Velascos, ocupa os outros povos; com a luta de Tomás Rocamora pela independência, a Assembléia Argentina aprova, em 1813, a repartição dos Trinta Povos – 13 para o Paraguai, 10 para a Argentina e 7 para o Brasil; finalmente, entre 1816 e 1818, se consuma o fim das reduções (EGAÑA, 1966).

O povoamento da Ilha de Santa Catarina e a aniquilação do Carijó

Os primeiros núcleos populacionais estabelecidos na antiga Desterro, nome que se dava à vila formada na Ilha de Santa Catarina antes da Revolução Federalista, eram não mais que precários aglomerados, reflexo da ação colonizadora portuguesa, ainda desinteressada pelas terras mais ao sul. De acordo com a descrição do navegador francês Frezier, que passou pela Ilha de Santa Catarina no ano de 1712, a Desterro daquela data contava com um pequeno grupo de europeus auxiliados por escravos:

É uma floresta contínua de árvores verdes o ano inteiro, não encontrando nela outros sítios praticáveis a não ser os desbravados em torno das habitações, isto é, 12 ou 15 sítios dispersos aqui e acolá a beira mar nas pequenas enseadas fronteiras à terra firme; os moradores que os ocupam são portugueses, uma parte de europeus fugitivos e alguns negros; vê-se também índios, alguns servindo voluntariamente aos portugueses, outros que são aprisionados em guerra. (FRÉZIER, 1996: 23)

A ocupação de Desterro se dava de maneira incipiente e desordenada. A povoa se apresentava totalmente desconexa do restante do Brasil, haja vista que o interesse português pelas terras do sul era mínimo. Os cronistas que navegaram pelas águas catarinenses foram unânimes ao descrever as potencialidades da Ilha de Santa Catarina, esboçando fartos elogios à terra fértil e aos recursos naturais. Entretanto, a coroa impedia que Desterro praticasse comércio externo de qualquer natureza, limitando os modos produtivos à subsistência dos seus habitantes, fato que prejudicou o desenvolvimento daquela região. Evidentemente, este fenômeno não passava despercebido pelos viajantes que por lá aportavam. Krusenstern, que passou pela Ilha de Santa Catarina em 1803, escreveu duras críticas à negligência da administração imperial para com estas terras do sul (vide

KRUSENSTERN, 1996).

Ainda que registrada a existência de europeus residindo na Ilha de Santa Catarina desde o século XVI, a primeira leva de imigrantes enviados com a finalidade plena de povoamento data de 1739 (CABRAL, 1994). Foi quando o Brigadeiro Silva Paes recebeu a incumbência de edificar fortificações na Ilha de Santa Catarina, ação esta decorrente do crescente clima de hostilidade entre Portugal e Espanha. Silva Paes trouxe consigo algumas famílias de açorianos para auxiliar o processo de colonização. Nos anos que se seguiram, outras levas de imigrantes açorianos foram enviadas a Desterro, fator que contribuiu para a configuração da cultura de base açoriana típica da região. Entre 1748 e 1756, desembarcaram na Ilha de Santa Catarina aproximadamente 6.500 açorianos (CABRAL, *ibid*).

O período colonial desencadeou enorme pressão sobre os grupos indígenas que habitavam todo o litoral do Brasil. Aos *Guarani* restou duas opções: partir em busca de novas terras, mais afastadas do contato com os colonos; ou se engajar em missões religiosas, abandonando seus costumes tradicionais. As constantes incursões dos paulistas em busca de escravos é outro elemento que consolidou a aniquilação do *Carijó*.

Após a conquista europeia, a busca pela “terra sem males”, ou “*yvy marae'y*”, se intensificou entre as populações *Guarani* (MELIÀ, 1990). Em seus movimentos migratórios, diziam estar em busca de uma espécie de paraíso terreno, um local de delícias onde a morte não existia, as plantas brotavam espontaneamente e o mel corria em abundância (FERNANDES, 1963).

As duras penas impostas pelos conquistadores abalaram a estrutura das comunidades autóctones. Muitos indígenas estabeleciam alianças com europeus na esperança de escapar do cruel destino que se apresentava, enquanto outros partiam em busca de terras mais e mais distantes. Vitimados pelas enfermidades ou engajados no trabalho compulsório, os *Carijó* da Ilha de Santa Catarina foram gradualmente dizimados.

Reflexões extraídas

Os documentos escritos são as fontes primárias por excelência dos historiadores, possibilitando não somente uma reconstituição factual do passado, mas a interpretação de como os atores sociais envolvidos

entendiam o mundo que os circundava, capitaneados pelas representações e ideologias típicas de seu tempo. Desta forma, as crônicas das índias ocidentais, registros textuais da conquista americana, tornam-se valiosas fontes de pesquisa, não só para a história, mas também para a antropologia e para a arqueologia. A combinação interdisciplinar destes campos das humanidades torna possível a sustentação de uma etno-história crítica, que se recria a partir da compreensão dos fenômenos históricos dentro de uma perspectiva interpretativa. Afinal, textos não devem ser somente lidos, mas interpretados.

Utilizando-se do auxílio da antropologia e da arqueologia, o pesquisador da etno-história pode levantar objetos de pesquisa relacionados a processos de longa duração e a transformações sócio-culturais, contribuindo para uma melhor compreensão dos povos indígenas estudados. No caso da Ilha de Santa Catarina, os processos de territorialidade foram radicalmente transmutados, seja pela ação dos bandeirantes ou ainda pela expansão das frentes econômicas. Com base nisso, fronteiras étnicas se edificam, bem como os territórios tradicionais se transformam e se dissolvem após a tomada violenta e ilegítima das terras indígenas por meio de estratégias dos conquistadores.

A erradicação das sociedades autóctones possivelmente integrava os projetos de colonização das metrópoles ibéricas, e de fato tal ação atingiu pleno êxito em diferentes pontos da América, resultando no extermínio completo de muitos grupos indígenas. Na Ilha de Santa Catarina os *Carijó* foram vitimados pela ação desleal e desenfreada dos bandeirantes e de outros conquistadores, que se aproveitaram do caráter pacífico do grupo. Os que não foram assassinados ou redirecionados para os centros de distribuição de escravos, migraram para as terras interioranas a fim de evitar o contato. A atuação destes conquistadores foi legitimada pelas coroas por meio de discussões filosóficas que apresentavam ora a condição de não humanidade, ora a necessidade de salvação das almas como instrumentos de justificativa para as operações de submissão dos ameríndios.

Surge o primeiro grande drama americano, consolidado pelas reações em cadeia que se disseminaram a partir da colisão de dois mundos radicalmente opostos. Este episódio sangrento paira pelas páginas da história indígena, a fim de lembrar a dívida histórica que a sociedade nacional guarda para com as populações ameríndias. Mesmo assim,

resíduos caricaturais persistem na construção das representações que a sociedade brasileira tem acerca dos índios. Trata-se de uma cegueira convenientemente mantida por setores da política nacional, distorção que traz a tona o papel de compromisso que a etno-história assume dentro da premissa de restaurar o devido lugar das populações tradicionais na biografia da sociedade brasileira.

Referências

- ANCHIETA, José de (1980). *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Edição fac-similar. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- AZARA, Felix (1990). *Descripción General del Paraguay*. Madrid: Alianza.
- BERTONI, Moises S. (1922). *La civilización guaraní*. Parte I: Etnologia. Puerto Bertoni: Imprenta y Edición Ex Sylvis.
- BERTONI, Moises S. (1954). *La civilización guaraní*. Parte II: Religión y Moral. (Publicación póstuma de manuscritos) Asunción: Sociedad Científica de Paraguay.
- BOITEUX, Lucas Alexandre (1912). *Notas para a História Catarinense*. Florianópolis: Moderna.
- BUENO, Eduardo (1999). Cabeza de Vaca e a Utopia Plausível. Trecho de introdução à versão em língua portuguesa do livro de CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufrágios e Comentários*. Porto Alegre: L&PM. p. 13-28.
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez (1984). *Naufrágios y Comentários*. Madrid: Historia 16.
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez (1999). *Naufrágios e comentários*. Porto Alegre: L&PM.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues (1994). *História de Santa Catarina*. Florianópolis: Lunardelli.
- CALDAS, Cândido (1992). *História Militar da Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Lunardelli.
- CAMINHA, Pero Vaz de (1971). Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel. in. ARROYO, Leonardo. *A carta de Pero Vaz de Caminha: ensaio de informação à procura de constantes válidas de método*. São Paulo: Melhoramentos. p. 44-64.
- DREYER-EIMBCKE, Oswald (1992). *O Descobrimento da Terra*. São Paulo: Melhoramentos.
- EGAÑA, Antonio de (1966). *Historia de la Iglesia en la América Española*.

Madrid: La Editorial Católica.

ESPINA BÁRRIO, Angel B. (2002). El valor antropológico de las crónicas de Indias. In ESPINA BÁRRIO, Angel B. (Ed.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica IV: Cronistas de Indias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. p. 11-15.

FERNANDES, Florestan (1963). *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

FRÉZIER, Amédée François (1996). Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chili et du Pérou in *Ilha de Santa Catarina – Relato de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX*. Florianópolis: Lunardelli. p. 15-28.

GLEZ-BABÉ, Francisco de Borja Aguilar (1995). *Las reducciones del Paraguay: la educación de los indios guaraníes*. Salamanca: Facultad de Educación, Universidad de Salamanca.

HAUBERT, Maxime (1991). *Índios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (1975). *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (1976). A língua geral em São Paulo. In. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. p. 410-420.

KRUSENSTERN, Adam Johann von (1996). Reise um Die Welt in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806. In. *Ilha de Santa Catarina – Relato de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX*. Florianópolis: Lunardelli. p. 129-146.

LAS CASAS, Bartolomé de (1995). *Obra indigenista*. Madrid: Alianza Editorial.

MAEDER, Ernesto J. A. (1992). *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid: MAPFRE.

MELATTI, Júlio Cezar (1989). *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec.

MELIÁ, Bartomeu; SAÚL, Marcos. V. de Almeida; MURARO, Valmir F. (1987). *O Guarani*. Uma Bibliografia Comentada. Santo Ângelo: FUNDAMES.

MELIÁ, Bartomeu (1988). *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: CEADUC.

MELIÁ, Bartomeu (1990). A Terra sem Mal dos Guarani. Economia e Profecia. *Revista de Antropologia da USP*, N° 33. São Paulo: EDUSP.

MELIÁ, Bartomeu (1992). *La Lengua Guarani del Paraguay*. Madrid:

MAPFRE.

MELIÁ, Bartomeu (2000). Un Guaraní reportero de guerra. *Revista Acción* Nº 208.

METRAUX, Alfred (1948). The Guaraní. In. *Handbook of South American Indian*, Vol. 3 – The Tropical Forest Tribes. Washington: Government Printing Office. p. 69-94.

MILLER, Henry (1999). Trecho de apresentação à versão em língua portuguesa do livro de CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. *Naufrágios e Comentários*. Porto Alegre: L&PM. p. 07-12.

MONTEIRO, John Manuel (1992). Os Guaraní e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 475 - 498.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (1994). *Arte y vocabulário de la lengua Guaraní*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica; UNESCO; AECI.

NOELLI, Francisco Silva (2000). A ocupação humana na Região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas. *Revista USP* No. 44, Antes de Cabral: Arqueologia Brasileira II. São Paulo: USP CCS. p. 218-269.

PIAZZA, Maria de Fátima Fontes (1978). *A invasão espanhola de 1777*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

QUEVEDO, Julio (1993). *As missões: crise e redefinição*. São Paulo: Ática.

RAMOS, Arthur (1943). *Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol 1. Rio de Janeiro: Edição da Casa do Estudante Brasileiro.

RAMOS, A. R. (1988). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

ROHR, João Alfredo (1958). *A jazida da base aérea de Florianópolis*. Pesquisas No. 02. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas.

ROTA Y MONTER, José Antonio F. de (2002). Antropologia, política y drama humano en los cronistas de Indias. In ESPINA BÁRRIO, Angel B. (Ed.) *Antropologia en Castilla y León e Iberoamerica IV: Cronistas de Indias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. p. 19-30.

SANZ TAPIA, Angel (1994). *El final del Tratado de Tordesillas: la expedición del Virrey Cevallos al Río de la Plata*. Valladolid: V Centenario del Tratado de Tordesillas, S.A.

SCHMITZ, Pedro Ignácio (1991). Migrantes da Amazônia: a tradição Tupi-guarani. In. KERN, Arno (Org.) *Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto. p. 295-330.

SOARES, André L. R. (1997). *Guaraní: organização social e arqueologia*.

Porto Alegre: EDIPUCRS.

STADEN, Hans (1988). *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

VÁRZEA, Virgílio (1985). *Santa Catarina, a Ilha*. Florianópolis: Lunardelli.

VITÓRIA, Francisco de (1992). *Doctrina sobre los índios*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Mitología y saber tradicional en la franja norte de la Península Ibérica

Mercedes Cano-Herrera¹

Existen leyendas que nacieron desde el mundo de la Historia, con explicaciones acerca de abandonos de pueblos, narraciones sobre guerras o relatos de personajes que realmente vivieron. Otras, nacidas desde lo más profundo de las creencias de nuestros antepasados, nos hablan de seres como duendes, anjanas, ventolines o aparecidos (Fig.1). La mayoría participa de ambas características. Pero todas ellas parten de algún episodio conocido y van derivando en leyenda lentamente. Las hay moralizantes, que ya han perdido su localización geográfica dando más importancia al hecho narrado. Algunas se han integrado en su entorno, formando parte de él como su paisaje. También las hay que han cambiado de protagonista. Las apariciones de *anjanas*, hadas o personajes del bosque, en algunos lugares se consideran como visiones de fantasmas, y en otros de vírgenes.

Estas leyendas han viajado con las mujeres y hombres que se casaban fuera de sus lugares de origen, mezclándose con las de su nuevo hogar y pasando a sus hijos; con los pastores trashumantes, los buhoneros, los pescadores y todas aquellas gentes que recorrieron nuestras tierras o viajaron a otras nuevas y regresaron, llevando con ellos su cultura y sus tradiciones. Ellos las mantenían vivas; convivían con ellas. Las gentes de hoy, en la primera década del S. XXI, ya no las conocen de primera mano. Cuando con la mochila al hombro y el saco en ella se pasa por hayedos, robledales, encinares, puentes o pueblos abandonados, podemos intentar sentir sus vibraciones pero no las conocemos de primera mano; no las hemos vivido desde niños, sentados al fuego del hogar al lado de nuestra

1. Professora Titular de Antropologia da Universidad de Valladolid.

familia o mientras andábamos por el monte tratando de llegar a casa antes de que el anochecer hiciera salir de sus moradas a los seres que pueblan el imaginario popular.

En ocasiones, si nos comportamos como viajeros y no como turistas y tenemos la suerte de encontrar a alguien en nuestro camino e intercambiar una charla amena sobre el lugar visitado, podremos penetrar más en los conocimientos ancestrales compartidos por los grupos tradicionales, formar parte de ese mundo del subconsciente de las creencias que está formado por el marco cultural y social de nuestras gentes. Esa noche es posible que nuestros sentidos capten otros mundos que fluyen a nuestro alrededor y de los que nunca nos habíamos percatado; que se visibilice lo invisible. Es un despertar de los sentidos que une pasado y presente y consigue que la ruina de una chimenea no nos parezca un lamentable montón de escombros, sino un lugar donde la familia y los vecinos se reunían, intercambiaban opiniones y experiencias, cocinaban, se calentaban e iluminaban sus vidas; veremos a la mujer que se levantaba al alba para atizar la lumbre, o a quien arrojaba la brasas con las cenizas y dejaba un currusco de pan antes de acostarse, “para el duende del hogar”. Seremos espectadores invisibles de la vida diaria, de las charlas de los novios con los padres entre los dos, de los apuros para salir adelante, las alegrías y las penas, que se comparten en torno al fuego del hogar. Escucharemos las historias que se transmitían de abuelos a nietos y sentiremos, en fin, que formamos parte de un colectivo del pasado que se perpetúa en el presente y se proyecta hacia el futuro. Y sabremos como dirigirnos a las personas mayores que encontraremos en nuestro camino, e interesarnos por sus formas de vida y por sus costumbres para que lo que vemos no lo veamos simplemente, sino que lo entendamos. Para convertirnos en viajeros o en vecinos, que comprenden y son capaces de entender la forma de vida de otras gentes y de creer y relacionarse con ellos.

He tenido la suerte de conocer a personas que estaban seguras que los “ventolines” les hablaban de sus seres queridos o les ayudaban a llegar a casa, o que el “duende zahorí” encontraba lo perdido. He crecido con la leyenda de “la dama blanca” y los duendes de los niños. Escuché sentada al lado de un avellano hablar del nánago al que se le partió el corazón por enamorarse de una pastora. En estas breves líneas no pretendo un estudio exhaustivo de la mitología, sino un escrito fluido y agradable, en el que personajes mitológicos, gentes, historia y geografía se fundan en un todo

armónico. Si lo consigo, habré logrado lo que pretendo.

Contexto Socio Cultural Y Geográfico

Para entender la mitología, es necesario conocer los mares, los ríos, el aire y las tierras donde ha nacido y evolucionado. Conocer sus gentes y sus usos y costumbres.

La zona de la que voy a hablar, el tercio septentrional de la Península Ibérica, se compone a su vez de varias partes. En la franja norte, de población dispersa con algunas vacas y pequeños huertos y prados, oscuros bosques profundos y cerrados con olor, sensaciones y sabor a tierra húmeda, madera, líquenes, bayas, hongos y hojas, dan paso a fragorosas y amplias praderas de hierba donde pace el ganado, que permiten la transmisión de sonidos y fragancias llevados en brazos del aire a largas distancias (Fig.2). Altas montañas con las estrellas al alcance de la mano y del corazón, en las que el canto del agua es constante; con pasos angostos donde oscurece antes que en las cumbres y ecos reverberantes en sus valles. Elevaciones que a menudo ven coronada su cabeza con nieve y niebla. Silencio que se oye, se palpa y se huele y en el que, poco a poco, vamos diferenciando distintos sonidos. Tímidos corzos de afiladas pezuñas, que saltan de pico en pico entre una lluvia de diminutas piedras. Osos aún más medrosos, a menudo solo entrevistados, que ponen el miedo en los corazones de quienes intuyen su paso. Lobos huidizos e inteligentes, moviéndose en sigilosas manadas. Jabalíes que hozan buscando el sustento, con sus jabatos a su vera. Ardillas, ratoncillos de campo, musarañas, lechuzas, búhos, mariposas, mosquitos, arañas, mantis, mariquitas, abejas... Un sinfín de animales que dan vida a la tierra y que la reciben de ella.

En la mar, donde las casas se apilan a la orilla del agua y las gentes hacen la vida en la calle, acantilados escarpados contra los que rompe la marejada y rugen las galernas y suaves playas besadas por las olas -las sirenas de los pescadores- que esconden peligros para quienes no los respetan. Rías que unen ríos y océano y que intercambian la sal y el sabor a hierba en sus aguas. Cardúmenes de peces, marrajos solitarios, marsopas despistadas, inteligentes pulpos, bivalvos que se abren a la subida de la marea, lapas adheridas a las rocas que saludan las noches de plenilunio. Grandes abismos bajo las aguas, que cambian el color y amedrentan a los pescadores. Viento que suena con el bramido de cien caracolas al pasar por



Fig. 1. Algunas leyendas nos hablan de seres como duendes, anjanas, ventolines o aparecidos. Dibujo de J. Cano Valentín.



Fig. 2. Oscuros bosques profundos y cerrados con olor, sensaciones y sabor a tierra húmeda (Bosque en Grañeda. A Coruña. Galicia. Foto M. Cano Herrera)

las aberturas de las rocas mientras cascadas de espuma suben, chocan y se desploman en sus alas. Agua fría y salada que penetra en el cuerpo por cada pelo y cada poro haciendo que se forme un todo con la mar, que se sienta la vida que late en ella como propia (Fig.3).

Al sur de la cadena montañosa, las amplias tierras “de pan llevar”, con pueblos de labriegos y pastores de ovejas, concentrados en núcleos urbanos, amplios horizontes cortados por breves cerros, dorados océanos estivales y gélidas superficies en invierno; con su mosaico de pardos, rojos y verdes y su cielo azul porcelana surcado en ocasiones por algodonosas nubes. Tierra de grandes contrastes, que hiela el cuerpo en invierno y le reseca en verano. Extensos pinares, carrascales y encinares, solitarios “árboles guía” o cintas verdes que indican la presencia de humedales o de caminos en el paisaje. Suelo duro, agrietado y reseco, que pide agua y cruje bajo el zapato. En el estío, sol y luz cegadora, días de calor asfixiante, canciones de chicharras y grillos, balidos de ovejas y noches frías iluminadas por las luciérnagas. Manadas de tímidas ciervas que se introducen en los sembrados con sus cervatos. Jabalíes que hozan el suelo buscando las sabrosas setas y trufas. Zorros avispados y tímidos erizos conejos y liebres. Filas y filas de laboriosas hormigas y zumbones grupos de abejas libando el polen. Paso sigiloso de culebras y lagartos. Vuelo majestuoso de las rapaces. Largos inviernos de frecuentes nieblas y profundos hielos que endurecen la tierra y hacen subir los cantos rodados a la superficie. Amplios ríos que se deslizan quedos entre los chopos y álamos de sus riberas o saltan impetuosos al estrecharse los cauces en su lecho de piedras y lodo, mimetizándose con el paisaje gracias al color prestado por las tierras que arrastran (Fig.4).

Más al sur, de nuevo montañas, pero diferentes. Es la sierra, cubierta de robles, encinas, y olorosos jaras, brezos y escobas, a la que la repoblación –con gran descontento de sus habitantes- ha añadido algunos pinos y eucaliptus. Clima menos árido que el de la meseta y más húmedo. Caminos que atraviesan las cumbres por la “cuerda”, para desplazarse de unos lugares a otros. Sendas difíciles, donde los lobos campan en invierno. Helechos y ruido del paso de las caballerías. Cabras, cerdos, abejas y carbón de encina y de raíz de brezo. Poblaciones que han permanecido aisladas y gentes comerciantes y acogedoras que viven aún sus tradiciones mientras se proyectan hacia el futuro. Ríos cristalinos que surcan el paisaje. Canchales y riscos. Huertos y pueblos que se apiñan (Fig. 5).

Todo esto, paisajes, animales y gentes, con su historia y su cultura, son requisito indispensable para el nacimiento, evolución y perduración de los personajes mitológicos².

Mitología

En este trabajo la intención no es un estudio exhaustivo de la mitología de la España Septentrional, para la que ya existen trabajos, sino tan solo un breve bosquejo de algunos de los personajes que poblaron el imaginario de nuestros antepasados y que cumplieron un importante papel al permitirles transmitir sus saberes y educar a sus hijos a lo largo de generaciones en un mundo en el que seres mitológicos, gentes, historia y geografía se fundían en un todo armónico.

Y en este breve boceto he escogido unos personajes cuyas leyendas he podido recoger directamente a través del trabajo de campo, transmitidos por aquellos que afirmaban haber sido testigos presenciales de su existencia. No ha sido una selección al azar. Quiero reivindicar entes denostados, tenidos como dudosos por los estudiosos del tema, como los “ventolines” o los “espumeros”. O a aquellos cuya creencia se extiende por toda la geografía pero de los que se habla poco, los duendes de los niños, amigos de éstos y de los animales. También pretendo sacar de su invisibilidad al nánago, un tímido poblador de nuestros bosques que compartió las historias mitológicas. Y finalmente un personaje muy poco conocido, casi privado, que pertenece a un tipo muy abundante en nuestra geografía, mezcla de duende y aparición: la Dama Blanca. Pero de todos ellos, además de haber recogido datos en mi trabajo de campo, he oído hablar en mi infancia (Fig. 6).

- Cantabria: Toñuca, los ventolines y los espumeros.

La leyendas de seres marinos que ayudan a los pescadores son abundantes en mares que, como el Cantábrico, son duros y bravos con las gentes que de ellos pretenden sacar el sustento. Esta que sigue es una muestra.

A mediados del siglo XX vivía Toñuca cerca de Santander, en un pequeño grupo marinero situado a orillas del Cantábrico. Huérfana de un

2. Cano Herrera, M., Entre anjanas y Duendes. Mitología Tradicional Ibérica, 2007. p. 13-14



Fig. 3. Acantilados escarpados contra los que rompe la marejada y rugen las galernas (Acantilados en el Faro de Cabo Mayor. Cantabria. Foto M. cano Herrera)



Fig. 4. Al sur de la cadena montañosa, las amplias tierras “de pan llevar” (Ampudia. Castilla y León. Foto M. Cano Herrera)



Fig. 5. la sierra, cubierta de robles, encinas, y olorosos jaras, brezos y escobas (Vista de la Sierra de Francia desde la Peña de Francia. Castilla y León. Foto M. Cano Herrera)



Fig. 6. Personajes transmitidos por aquellos que afirmaban haber sido testigos presenciales de su existencia. Dibujo Jaime Cano Valentín

pescador y con su marido en cama sin poder moverse, tenía dos hijas y luchaba por sacarlas adelante. Su necesidad era tal que los domingos las metía en la cama para poder limpiarles y remendarles la ropa con la que habían de acudir el lunes a la escuela.

Se ganaba la vida extrayendo del mar la “caloca”, algas menudas y rojizas que abundan en el Cantábrico. Era un duro trabajo, en el que las barcas recogían las algas de la mar y luego se subían por los acantilados en redes con cabrios hasta depositarlas en las praderas cercanas para lavarlas y secarlas antes de venderlas a unos laboratorios catalanes o de utilizarlas como abono para los prados y campos. Completaba sus ingresos trabajando como costurera en la casa de mis abuelos. Allí en las tardes de lluvia, mientras ella cosía ayudada por mi tía-abuela y charlaban juntas, jugábamos los niños en la habitación donde estaban las camas de las personas de servicio, la máquina de coser y una casita de muñecas marcada por los golpes que se había llevado al utilizarla mi tío y sus amigos como fuerte. Aún recuerdo aquella máquina, que atraía poderosamente la atención de mi hermana; el volante que la ponía en marcha, el pedal que la movía y el tapete de encaje de aguja con hilos de seda de tonos azules, rojos y amarillos que la cubría. Uno de aquellos atardeceres nos mostrábamos particularmente movidos, revolviendo y jugando a “los indios” mientras utilizábamos las camas y la casita de parapeto y mi abuela se exasperaba. Al fin, Toñuca nos hizo sentar ante la promesa de contarnos como “los espumeros que juegan con las cabritillas cuando la mar está picada” le habían traído noticias de su padre un día de galerna. Y aquí comienza el relato.

Nos habló de la mar, de sus olores y sus sabores. Del tacto de las algas y el frío de las aguas, que llegaba a los huesos mientras se faenaba. Del picor del salitre en la piel. De los anocheceres de vuelta a casa y de las embestidas de las olas. Y comenzó a hablarnos de su padre.

En el Cantábrico las gentes se ganaban la vida alternando una agricultura de subsistencia con la pesca de bajura y con costeras cuando los peces pelágicos se acercaban al litoral. El padre de Toñuca hablaba a sus hijos a menudo del cansancio que rendía los brazos al final de la jornada y de los “ventolines” –a los que nunca describió- que soplaban para ayudar a mover la barca cuando la fatiga les ganaba, o que impelían los bancos de peces hacia las redes cuando se volvían de vacío y socorrían a quienes sufrían algún percance insuflándoles fuerzas en el último momento.

Hablaba también de los espumeros, tan fieles compañeros como el perro que siempre estaba a su lado, y que le acompañaban durante todo el tiempo que estaba en la mar jugando y saltando entre la espuma como si fueran niños retozando entre las olas. Le avisaban si se acercaba demasiado a las rompientes o si cambiaba el tiempo y rolaba el viento, soplando por los acantilados a modo de caracola antes de la calma que precede a las galernas y tormentas

Sin embargo un día, a finales de la costera de la sardina, ninguno de los marineros que iban en el pesquero les escuchó. Preocupados por conseguir la pesca nadie advirtió sus anuncios de tempestad ni que los peces se alejaban de la costa. Fue otra de las naves que faenaban a su lado quien les avisó.

La galerna rugía desatada y todos los barcos estaban amarrados a puerto, salvo el del padre de Toñuca. Las angustiadas familias buscaban noticias sin hallarlas. Ella, que había quedado al cargo de sus hermanos pequeños, no podía calmar su inquietud y salió a mirar a la mar. De inmediato la azotaron las fuertes ráfagas de viento y fría lluvia, mientras en los acantilados las furiosas olas lanzaban contra la muralla de rocas toneladas de aguay espuma que, embravecida y rugiendo, volvía a caer a la mar dando la sensación de que hervía (Fig.7).

De pronto, la calma se hizo; el silencio tan solo era interrumpido por el “resoplar” de las aguas embravecidas que penetraban y se retiraban de los intersticios de las rocas del otro lado de la cala. Miró hacia la entrada y pudo ver el barco de su padre, desarbolado y luchando contra las olas; y supo que llegaría a puerto sano y salvo porque había visto a los ventolines soplando al barco y a los espumeros que le acompañaban.

- Valladolid: Julio y los duendes de los niños.

En todo el territorio nacional se cree en la existencia de unos duendes amantes de los niños, que les acompañan cuando están solos, y cuidan de ellos. En Silió reciben el nombre de “cuines”. De ellos nos habla Adriano García Lomas³, que nos dice que le había informado sobre ellos el doctor Elías Sainz Martínez. Muy ancianos, cuidaban de los niños y jugaban con ellos, inculcándoles principios de respeto al prójimo, virtud y orden. Simpáticos, rechonchos, amables y pacíficos, jugueteaban con los críos y les

3. García-Lomas, G.A. Mitología y Supersticiones de Cantabria. p. 128-130.

defendían de quienes pretendían dañarlos.

Estos de los que yo voy a hablar son unos duendes especialmente simpáticos, que cuidan a los niños y a los animales, les defienden y juegan con ellos. Duendecillos diminutos que se deslizan con las doradas motitas de polvo por los rayos de sol que atraviesan las habitaciones, vigilan el sueño de los chiquillos y les acompañan cuando están mucho tiempo solos. Suelen verlos los más pequeños, aunque dejan de hacerlo al crecer o cuando alguien les dice que no es cierto, que tan solo se trata de motas de polvo. Son muchos los ratos que pasan niños y animales ensimismados mirando los rayos de luz por los que se deslizan sus amigos, sin que la ceguera de los humanos adultos para los fenómenos de este tipo les permita verlos o sospechar de su existencia (Fig. 8).

Este relato, similar a otros muchos, lo he recogido de primera mano, de uno de sus protagonistas, al que llamaremos Julio. Es uno de sus recuerdos de infancia, que su madre me ha ratificado.

Un día, siendo pequeño Julio, estaba sentado en la habitación de sus padres, ensimismado mirando los haces de luz que partían de la galería, cruzaban el espacio y se metían bajo el tocador. Brillaban con un mágico polvillo dorado y plateado, mientras los duendes se deslizaban por ellos sonriéndole y el trataba de cogerlos con la mano. Julio era un niño tranquilo y reflexivo, pero aún así era mucho el tiempo que llevaba sin moverse, lo que inquietó a su madre. Le preguntó que le ocurría y el se lo contó. Unos duendes se deslizaban entre risas por los rayos de luz. Y ese fue el problema; ella, pensando que podía tener miedo y deseosa de evitarlo, le dijo que no se preocupara, que no existían los duendes, que eran tan solo las partículas de polvo suspendidas en el aire. A partir de aquel momento, Julio dejó de verlos, pese a seguir sentándose en el mismo sitio esperando que volvieran. El mal entendido provocó la desaparición de aquellos duendes para siempre, perdiendo así a sus amigos, que le acompañaban cuando sus hermanos no estaban en casa. Nunca ha vuelto a verlos, pero no los ha olvidado.

- Asturias: El Nánago enamorado.

Es el nánago⁴ una pequeña y bonita culebra, de dorso plumizo, vientre gris marengo y costados avellanados, que tiene unas patitas tan diminutas que apenas se

4. *Anguis fragilis*.



Fig. 7. En los acantilados las furiosas olas lanzaban contra la muralla de rocas toneladas de agua y espuma (Galerna en el Cantábrico. Foto Russell Simoni Andrés)



Fig. 8. Son muchos los ratos que pasan niños y animales ensimismados mirando los rayos de luz por los que se deslizan sus amigos los duendes. (Foto Jaime Cano Valentín)

*ven, aunque le sirven para dar saltos*⁵.

El nánago es conocido en Asturias con Sculibiertu, y allí, en Contranquil, un barrio de Cangas de Onís donde se encuentra la Cueva de Los Azules, con un yacimiento Aziliense, fue donde me contaron la historia del nánago enamorado.

Las gentes de la comarca, orgullosas de su puente, el dolmen bajo la ermita de Santa Cruz, los caballos descendientes de los asturcones y la historia del oso que mató al rey Fabila. Un hombre mayor, que tenía un prado al lado del acceso al monte y que siempre nos saludaba cuando nos dirigíamos al yacimiento, era el último superviviente de quienes habían cazado osos ciñéndose un puñal al pecho y dejando que le abrazaran.

Nos lo encontramos un día de julio de 1971; era uno de esos que solo se dan en el Norte de España; un día de color gris plumizo y, al mismo tiempo, diáfano, de aire claro con sonidos y aromas que se propagan a distancia y cuerpos ligeros. Las hojas de los árboles se movían agitadas por una leve brisa. Los limacos trepaban por los delicados pecíolos de las setas mientras los devoraban y combaban bajo su peso. Las mariposas se apareaban en pleno vuelo. Los pájaros revoloteaban en las ramas y los insectos zumbaban en una zona cercana. En ese instante apareció un nánago que cruzaba lentamente el empinado camino, tranquilamente, sin asustarse ante nuestra presencia. Y aquel hombre, que hasta entonces solo había hablado de Fabila y de los osos, me contó la historia del nánago al que se le partió el corazón por estar enamorado de una pastora (Fig.9)

“Dicen que esta pastora tenía un gran corazón, y ayudaba a todos los animales que encontraba en su camino. Un día halló a un pequeño sculibiertu muy débil, que apenas podía moverse. Le recogió y le alimentó con leche de su ganado llevándole a su casa y cuidándole hasta que se recuperó. Cuando volvió al campo, el nánago esperaba todos los días a la pastora y le acompañaba hasta su regreso a casa avisándole de cualquier peligro. El sculibiertu pasaba los días felices en compañía de la joven, a la que cada vez quería más, escuchando sus desvelos y anhelos; hasta que se enamoró de ella. Un día, ella le contó que amaba a un mozo de otro pueblo y que se iba a casar y a irse a vivir con él. El sculibiertu la miró, soltó una lágrima y cayó muerto a sus pies. Se le había partido el corazón de amor. La pastorcilla le dio sepultura en el lugar donde ambos habían pasado tanto

5. Cano Herrera, M. 2007, p. 127.

tiempo mientras cuidaban el ganado, enterró a su lado una avellana y siempre que volvía al pueblo iba a verle. Con el tiempo la semilla germinó sobre el cuerpo del nánago y produjo un frondoso avellano de grandes frutos. Ella contó la historia a los hijos que tuvo y les llevaba consigo cada vez que se acercaba a visitar a su amigo; juntos recogían las avellanas del árbol del sculibiertu, para comerlas el día de San Nicolás”.

Yo he comido esas avellanas del mismo color que los costados del nánago que murió de amor. Por aquellos años la gente aún iba a buscarlas para regalárselas a los que quieren. Dices que si aquel que las come está lleno de amor por todos los seres vivos las encuentra suaves y deliciosas; si no es así, su sabor es igual al de cualquier otra avellana. Espero que mucha gente las encuentre deliciosas.

- Soria: La Dama Blanca.

Es ésta una historia muy especial, vinculada a una familia. El personaje participa de muchas de las características de las anjanas –aspecto y cuidado de las buenas personas- mezcladas con otras del trasgo –revuelve la ceniza y en la cuadra, le gustan los animales, es revoltosa-

Nacida en tierras sorianas, viajó a Santander con uno de sus protagonistas, y allí tomó carta de naturaleza y las manifestaciones de la “Dama Blanca” continuaron, aunque con características diferentes a las que tuvo en sus comienzos, en Tarancueña, un pueblecito soriano el 4 de enero de 1893. Ese día, nace el primogénito de un joven matrimonio. El padre, secretario de ayuntamiento, ha de viajar constantemente a los pueblos de alrededor, y se quedan solos en la casa la joven madre y el niño, que está en su cuna. No tardan en comenzar algunos fenómenos observados por todos: candelas que se encendía y apagaban taburetes que salían dando vueltas desde la cocina, ruidos, susurros y, lo que más preocupa a padres y abuelos, el repetido hallazgo del bebé fuera de la cuna, en el suelo, dormido tranquilamente y perfectamente arropado. Al poco tiempo la madre ve a una dama vestida de blanco que pasea por las habitaciones. Al principio solo la ve ella, pero eso va a cambiar pronto. Uno de los días en los que estaba reunida con unas vecinas en la cocina, todas ven a una dama vestida de blanco deslizarse suavemente por el pasillo. Al poco tiempo, también es vista por el marido, aumentando cada día las gentes que pueden dar fe de su existencia. Tratando de expulsar a quien ya es casi considerado como un miembro más del grupo social, un sacerdote bendice la casa sin resultado.



Fig. 9. Con el tiempo la semilla germinó sobre el cuerpo del nánago y produjo un frondoso avellano de grandes frutos (Dibujo Jaime Cano Valentín)



Fig. 10. Entre ellos estaba un niño, León, alumno entonces de la escuela de la que era maestro el abuelo materno del bebé (Foto M. cano Herrera)

La gente del pueblo la da nombre, “La dama Blanca” o “El Duende”. Cada vez más, se le considera uno más de la familia del que se habla con respeto pero sin miedo. Los fenómenos continúan y la Dama Blanca, siempre sonriente, es vista con relativa frecuencia. Algunos años después, el marido saca una plaza en el cercano pueblo de Ines, y todos se trasladan. A la despedida acuden los vecinos y entre abrazos y buenos deseos alguien nota que falta un cedazo y deciden entrar a buscarlo. Antes de que nadie de paso alguno, se oye una voz que, desde dentro de la casa, dice “allá va”. La entrada de la vivienda no tardó en quedar despejada, aunque no olvidaron el cedazo. Ésta fue la primera voz que se escuchó su voz, y lo hicieron todos los vecinos. Entre ellos estaba un niño, León, alumno entonces de la escuela de la que era maestro el abuelo materno del bebé, y que muchos años después me relató este momento en primera persona. La “casa del duende” no volvió a ser habitada (Fig.10)

Mediado ya el siglo XX, llegaron unos arrieros en el momento en que comenzaba la misa mayor. No sabiendo donde dejar las mulas y la mercancía mientras acuden a la iglesia, les sugieren que las dejen en la cuadra de la casa abandonada, de la que nada sabían. Al salir de misa, caballerías y carga había desaparecido. Después de una ardua búsqueda y de sospechas sobre todos, las hallan en perfecto estado en el “doblar”, dos pisos más arriba, al que se accede desde la primera planta por una escalera estrecha de madera y, posteriormente, por una de mano colocada sobre el pequeño descansillo.

En 1984 fui a Tarancueña, con un hijo de aquel niño. Estaba alquilada para el ganado a un hombre tildado de “raro” por el resto del pueblo; y no por su peculiar forma de vida o por su personalidad, sino simplemente por no estar casado. Reticente a hablar del duende, ya que temía la llegada de curiosos, acabó cediendo al saber que mi acompañante era descendiente de los habitantes de la casa. Nos llevó a la casa y nos contó un suceso que, según decía, le había acontecido.

En la cuadra tenía vacas, cabras y ovejas. Un día una de las vacas desapareció, y él, recordando lo acaecido con las mulas, subió al “sbrero”. Allí estaba. Al preguntarle que hizo, nos dijo que puso paja debajo del “doblar”, subió por la escalera y empujó a la vaca hasta que la tiró. A partir de ese momento decidió tener solo animales que pudiera bajar en brazos. Hoy, tras su ingreso en una residencia psiquiátrica, la casa permanece vacía y en progresivo deterioro.

Pero la Dama Blanca ha seguido acompañando a los descendientes de aquel niño, manifestándose en algunas de sus reuniones familiares, y acompañándolos en los momentos de crisis, dolor o peligro. Un día que, ya mayor, derrapó el coche en el que iba en uno de los estrechos y escarpados pasos entre montañas, bordeando el precipicio; el conductor, que no conocía la historia, comentó que cuando iban a despeñarse vio ante él una mujer vestida con una túnica blanca y dio un volantazo que le llevó a chocar contra el único árbol existente, impidiendo que se precipitaran por el barranco. Se ha manifestado en algunas de las bodas rompiendo copas, haciendo ruidos, o como líneas veladas en las fotografías. Y ha evitado un incendio el día que se fueron a la playa dejando al fuego una sartén con pescado, que no se quemó.

Hoy, en la primera decena del S. XXI, los descendientes de aquel niño y de sus hermanas se han multiplicado y extendido por lugares diversos. Pero todos ellos hablan con cariño de “La Dama Blanca”, que forma parte de su familia.

Conclusión

La mitología popular ha seguido viva en el norte de la Península Ibérica hasta hace poco. Ha vencido el paso del tiempo, el cambio de pueblos y de religiones. Pero está sucumbiendo a los cambios de las últimas décadas. Perdida ya su utilidad social, con la homogeneización avanzando, está cambiando su esencia para pasar e formar parte de los cuentos.

Bibliografía

- BARANDIARÁN, J.M. (1960). *Mitología Vasca*. Ed. Minotauro.
- CABAL, C. (1931). *Mitología Ibérica*. In: CARRERAS y CANDÍ, F. *Folklore y Costumbres de España*. Tomo I. Barcelona: Alberto Martín, p. 165-288.
- CANO HERRERA, M. (2006). Leer en las tradiciones de Castilla y León. *Leer es crear* nº 2. Asociación Leeres Crear, abril de 2006. p. 18-19.
- CANO HERRERA, M. (2007). *Entre anjanas y duendes*. Mitología tradicional ibérica. Valladolid: Instituto Interuniversitario de Iberoamérica de la Universidad de Valladolid, Castilla Ediciones.
- CARO BAROJA, J (1973). *Estudios vascos*. Editorial Txertoa.
- CIRUELO, P. (2003). *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*. (1538)

Diputación de Salamanca.

GARCÍA LOMAS, A. (1994). *Mitología y supersticiones de Cantabria*. Reedición. Santander: Caja Cantabria.

LLANO, M. (1968). *Obras completas*. Tomos I y II. Santander: Publicaciones de la Fundación Marcelino Botín-Sanz de Sautuola, I. Aldus Velarde, S.A.

LLANO, M. (1982). *Mitos y leyendas de Cantabria*. Santander: A.D.I.C. Artes Gráficas Resma.

LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. (2001). *Del folklore asturiano*. Mitos. Supersticiones. Costumbres. Oviedo: Diputación de Oviedo; Instituto de Estudios Asturianos.

MALINOWSKI, B. (1944). *Teoría Científica de la Cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

PUERTO, J. L. (2006). Fascinación del mundo (Motivos legendarios tradicionales). *Colección Acceso al saber*. Serie “Etnología”. Valladolid: Universidad de Valladolid.

La territorialización de las redes de pertenencia social:

un caso de religiosidad popular en Nativitas, Tlaxcala¹

Hernán Salas Quintanal²

Es reconocido el hecho de que, para entender los cambios culturales es preciso analizar los movimientos de población –cada vez más frecuentes– y las interacciones sociales. En particular, para describir y entender los movimientos de las poblaciones rurales, el intercambio y el territorio juegan un papel fundamental. El intercambio mueva a la población, mientras que el territorio es el lugar donde dichos movimientos quedan registrados.

En términos generales, el intercambio consiste en una forma de integración social que traspasa transacciones mercantiles para involucrar relaciones personales, grupales y sociales que tienen su fundamento en la ayuda mutua, la colaboración, la necesidad y la confianza; de manera que, así concebido, el intercambio nos permite situar a los individuos en redes de relaciones interpersonales en las que se encuentran articulados. Dentro de estas redes es que podemos entender que las interacciones sobrepasan el mero canje de mercancías y dinero, y observar que los intercambios pueden estar constituidos por afectos, ideas, concepciones del mundo, creencias, objetos que permiten a las personas ser parte de sistemas sociales.

Estos sistemas sociales se encuentran materializados en un territorio. En este sentido, el territorio no solamente se distingue por elementos ambientales, sino que es transformado, creado y apropiado por los seres humanos en una combinación o integración de los elementos geográficos, físicos, bióticos y antrópicos donde se inscribe la cultura de las sociedades. El territorio es el conjunto observable que refleja las creencias,

1. Este trabajo es resultado de la investigación colectiva titulada: Repensarlo rural y el concepto de nueva ruralidad como propuesta para entender las transformaciones contemporáneas en el Valle Puebla Tlaxcala (CONACyT clave CB- 98651).

2. Professor Titular, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

prácticas, objetos, diseños y tecnologías de una sociedad en particular y donde ésta produce y reproduce su cultura (Crang, 1998: 15 y 22). Este dinamismo del territorio, concebido entonces como paisaje³, pone en evidencia las relaciones sociales y de poder de cada cultura, quienes forman parte de ella y quienes son excluidos, en dos dimensiones: material y simbólica. La primera busca la territorialización de la sociedad con fines utilitarios y funcionales para la conservación y pervivencia del grupo, la segunda busca valorar y simbolizar el territorio para construir su identidad y ejercer la pertenencia y permanencia del grupo⁴.



Figura 1. Localización del Municipio de Nativitas, Tlaxcala, México.

3. Para Santos (2000: 86 y 87) el paisaje es donde se acumulan el conjunto de relaciones que representan una historia escrita por procesos del pasado y del presente, un conjunto indisoluble de objetos y sistemas de acciones; por ello una cualidad del paisaje es su transtemporalidad, un conjunto de formas materiales creadas en diferentes momentos que coexisten en el momento actual.

4. Se trata de los patrimonios territoriales descritos por Thierry Linck (2001).

Este trabajo busca exponer un caso de religiosidad popular en el poblado de San Miguel del Milagro, en el municipio de Santa María Natívtas, estado de Tlaxcala, en el cual los intercambios simbólicos han dado lugar a una integración social. Dicho de otra manera, los intercambios han permitido la territorialización de redes sociales que son valoradas simbólicamente y materialmente por sus miembros.

Como puede apreciarse en la figura anterior, el municipio de Natívtas se encuentra ubicado al sur del estado de Tlaxcala, en el altiplano central de México, colindante con el estado de Puebla. Su territorio ha experimentado profundas transformaciones en las últimas décadas, las que se pueden sintetizar en tres momentos. El primero está marcado por el desarrollo de la agricultura debido, sin lugar a dudas, a la disponibilidad de amplias extensiones de tierra de excelente calidad, de agua para el riego –hay que recordar que el municipio es cruzado por el río Zahuapan, que nace en la Sierra de Tlaxco en el norte del estado y desemboca en el río Atoyac que también corre por el municipio- y fuerza de trabajo en abundancia que permitieron el desarrollo de una importante actividad agropecuaria ligada a diversas formas de organización de la producción y del trabajo. A lo largo del siglo XIX y hasta la revolución mexicana su desarrollo giró en torno al sistema económico y social gestado por las haciendas, de las cuales aún permanecen en el municipio, como testimonio material, las de Santa Clara, Santa Elena, Segura Michac, San Rafael Tenanyecac, San Antonio Michac y Santa Águeda, que alcanzaron su máximo esplendor durante el porfirismo (1876-1911). Fueron haciendas ganaderas, lecheras, forrajeras y maiceras, que tuvieron un gran éxito económico, pudiendo acceder fácilmente a los mercados nacionales e internacionales a través del ferrocarril interoceánico que unía esta región con la ciudad de México y el Puerto de Veracruz.

Uno de los efectos más visibles de la revolución mexicana en esta región fue la expropiación de las haciendas y el reparto de las tierras y los derechos sobre el agua de riego a las poblaciones campesinas. La reforma agraria articuló una forma de organización económica y social bajo el sistema ejidal, a partir del cual se establecieron unidades de producción familiar, asegurando con ello la permanencia de la vocación agrícola de la región con base en el cultivo del maíz. Otro efecto, menos visible pero de gran impacto, fue la liberación de la mano de obra y, con ello, la creación de un nutrido mercado de trabajo asentado en áreas rurales, que será

fundamental para la posterior etapa de industrialización.

El segundo momento, corresponde a los intentos de industrialización. Un aspecto central en la etapa posrevolucionaria fue el desarrollo de un modelo nacional de industrialización, a mediados del siglo XX, cuando se crearon las condiciones para el establecimiento de un corredor industrial en el valle Puebla-Tlaxcala, cuyo propósito era articular las actividades agropecuarias con las industriales de una región que comprende municipios de ambos estados. Es así como en la década de los sesenta se instala en los vecinos municipios poblanos de San Miguel Xoxtla, San Martín Texmelucan, Cuautlancingo y Coronango, fábricas siderúrgicas, petroquímicas y automotrices, con el apoyo del gobierno en el mejoramiento de la infraestructura vial y de comunicaciones. Así, a principios de la década de 1960 se comenzó a construir la autopista hacia la ciudad de México, en 1978 se terminó la carretera Tlaxcala-Puebla y se puso en operaciones el aeropuerto en el municipio de Huejotzingo.

Estos hechos, que marcan la reconversión económica de esta región, formaron parte del modelo nacional de sustitución de importaciones que buscaba industrializar al país sobre la base de una economía agropecuaria que permitiera estabilizar los salarios industriales y atraer de esta manera las inversiones privadas requeridas. Sin perder su calidad de productores agropecuarios, los pobladores de estos municipios, incluyendo el de Nativitas, se convirtieron en importantes proveedores de fuerza de trabajo barata y en productores de los alimentos que demandaba la creciente clase trabajadora urbana-industrial. Hasta fines de los años setenta este desarrollo industrial permitió que la región fuera un importante polo de atracción para las poblaciones del interior de estas dos entidades.

El tercer momento, hasta la actualidad, se caracteriza por los cambios estructurales globales. La modernización del sector agropecuario, comúnmente asociada a su mecanización, ha significado, además, la subordinación de la producción agropecuaria a las demandas del mercado internacional con el propósito de formar parte de sistemas agroalimentarios más amplios e impulsar así la industrialización del país y su participación en la internacionalización económica. La reestructuración del sistema económico mundial de los años ochenta fue reemplazando la lógica de ampliar los mercados y sectores productivos internos por la apertura comercial. Así, las funciones sociales, económicas y políticas que

desempeñaba el campesinado y daba sentido de nación a lo rural son desplazadas por la centralidad del mercado como ente regulador de la competencia y competitividad comercial, así como las relaciones laborales, sociales y productivas.

En el paso a una lógica del mercado sólo una parte del sistema agropecuario logra vincularse al ámbito internacional, al especializarse en la producción de ciertos bienes de exportación por sus características productivas, la facilidad en el proceso de agregación de valor con base en ventajas comparativas —fundamentalmente la producción de contraestación— y competitivas —bajo costo de la mano de obra—, como son los cultivos de hortalizas, frutales, flores y algunos cultivos suntuarios orientados al mercado internacional y a ciertos estratos de la población. En relación a las transformaciones rurales objeto del municipio estudiado, podemos observar el abandono de la producción de insumos para la industrialización del país y la producción de alimentos básicos destinados a cubrir el consumo de la población.

El campo mexicano en general, y el caso de estudio en particular, comienza a tomar otros rumbos marcados por nuevos intereses. Como consecuencia de la disponibilidad y bajo valor de la fuerza de trabajo, las zonas rurales se convierten en espacios privilegiados para la instalación de maquiladoras y de infraestructura para agroindustrias, turismo y actividades recreativas. En este contexto, el campo deja de ser analizado exclusivamente como un espacio donde predominan actividades primarias, en especial la producción agrícola y se convierte en un referente regional y territorial que se define por la múltiple funcionalidad de sus actividades, en términos productivos, culturales y medioambientales.

Uno de los efectos de la desarticulación económica descrita es la intensidad que adquiere la vida simbólica de los pobladores rurales, particularmente la esfera de las creencias. La preservación de una identidad cultural es consustancial con el desarrollo humano, de manera que se han fortalecido las redes religiosas que se han asentado sobre las económicas, como se analiza en este trabajo, a partir del estudio de uno de los pueblos que conforman la región.

San Miguel del Milagro es uno de los trece pueblos que conforman el municipio de Santa María Nativitas. Tiene una población de 933 habitantes. Ubicado entre cerros, el pueblo tiene por vecino el sitio arqueológico Cacaxtla-Xohitecatl, desde cuyas cúspides se puede apreciar

buena parte del valle. Las viviendas se concentran alrededor de la iglesia y los campos de cultivos de maíz, alfalfa y amaranto, en laderas junto a la población.

La veneración de San Miguel Arcángel en la región de Nativitas data del siglo XVII, cuando el arcángel se apareció en el pueblo de San Bernabé Capula el año 1631⁵. La historia “oficial” relata que el 25 de abril, mientras Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés, un joven de 16 o 17 años, caminaba en una procesión dedicada a San Marcos, el arcángel se le apareció para decirle que en una quebrada cercana hallaría una fuente de agua milagrosa que curaría todas las enfermedades, tanto físicas como espirituales, de aquellas personas con fe y que se arrepintieran de sus pecados.



Figura 2: Santuario y pueblo de San Miguel del Milagro, Tlaxcala (29 septiembre 2009).

5. En un trabajo anterior hemos realizado una amplia descripción de la fiesta de San Miguel del Milagro, Nativitas, Tlaxcala, con base en una amplio trabajo de campo en la comunidad, ver Salas y Velasco, 2010b.

Cuando la información fue corroborada, según los oficios religiosos, el Obispo, Don Juan de Palafox y Mendoza, decretó la construcción del templo de San Miguel en categoría de Parroquia y una capilla para el pocito de agua. Alrededor del templo se organizó el pueblo de San Miguel del Milagro que año con año organiza las fiestas en honor de su patrón y recibe a miles de peregrinos, devotos de los milagros del santo. Desde entonces, la población congregada alrededor de dicha parroquia adoptó como santo patrono a San Miguel⁶, llamado San Miguelito del Milagro, cuya festividad es celebrada cada 29 de septiembre.

La historia regional del Siglo XIX denominaba esta zona como “Antigua ciénaga de Tlaxcala”. Es decir, lo que actualmente es visto como un valle agrícola de tierras fértiles era en épocas anteriores una zona de humedales, lagunas y lagos. Estas condiciones la hicieron una región óptima para la ocupación humana, desde tiempos prehispánico grupos nómadas la recorrieron debido a la abundancia de recursos que proporcionaban los ecosistemas lacustres, asiento posterior de importantes sociedades agrícolas (ver González, 2008). Ya para el periodo entre 300 a.C y 100 d.C algunos de estos grupos se asentaron y desarrollaron canales que se alimentaban de las aguas de los ríos, lagunas y manantiales, conformando la llamada fase Tezoquipan del Valle, pueblos que se establecieron en las fechas indicadas en el valle poblano-tlaxcalteca, antes de que la ciudad de Cholula tomara el control del valle.

A partir de entonces los grupos humanos que se asentaron en los humedales se apropiaron del recurso hídrico con fines utilitarios, y sin duda le otorgaron valores simbólicos. En el centro ceremonial de Xochitécatl y el sitio arqueológico de Cacaxtla, ubicados en el mismo pueblo de San Miguel del Milagro, hay rastros visibles de ritos al agua, al maíz y a la fertilidad de la tierra.

La adoración de San Miguel sigue asociada al ciclo agrícola y por ello a una apropiación del territorio y sus recursos tierra y agua de manera

6. Las fiestas patronales son una muestra de las tradiciones de cada pueblo, una expresión de las ideas y concepciones sobre la religión y la cosmovisión, que combina elementos de la cultura occidental con la de origen mesoamericano, por lo cual conforman rasgos de identidad y pertenencia comunitaria, de manera que puede inscribirse dentro de la cultura mestiza. La fiesta patronal es un espacio para la convivencia social al estar conformada por variadas expresiones, como pueden ser la misa, las procesiones, los rituales colectivos, danzas, baile, la feria, la gastronomía, los juegos y el mercado.

especial. En el ritual agrícola el día 28 de septiembre, en la víspera de la fiesta, los campesinos colocan una cruz hecha con vegetales silvestres y flores en sus campos de cultivo, como se ha observado en otros pueblos rurales con base indígena de los estados de Morelos, Guerrero, Puebla y en la Huasteca potosina⁷.



Figura 3: La mayoría de los peregrinos son jóvenes provenientes de diversos pueblos de la región. Fotografía de la Fiesta de San Miguel del Milagro, 2009.

7. Entre los Teenek de la Huasteca potosina, en el ritual agrícola asociado a San Miguel Arcángel se agradece la fertilidad en la producción de maíz (Hernández, 2004); Dora Sierra (2004) describe la importancia de San Miguel Arcángel en diferentes pueblos agrícolas y campesinos del centro de México, en particular en la “primera cosecha ritual” y en la “periconada” en Morelos, y comenta de pueblos de Oaxaca que se encomiendan a San Miguel para pedir lluvias cuando la sequía se prolonga; Paola Garibi (2010) registra la ritualidad agrícola del arcángel entre los amuzgos de Xochistlahuaca en el estado de Guerrero; y María E. D’Aubeterre (2005) lo ha descrito como un santo que ha cobijado a los migrantes de una comunidad poblana en Estado Unidos.

La fiesta de San Miguel del Milagro se ha convertido en uno de los eventos religiosos más importantes de la región. Aunque el día más importante es el 29 de septiembre, la fiesta se prolonga por 20 días. Cada año, acuden millones de peregrinos, desde diferentes localidades de Tlaxcala, Estado de México, Distrito Federal, Hidalgo, Puebla e incluso de Veracruz, Oaxaca y Chiapas, y de diferentes etnias, como nahuas, otomíes y zapotecos que realizan las oraciones en sus lenguas originarias, para agradecer un favor concedido o rogar por alguna necesidad a San Miguelito y llevarse, para sus curaciones, un poco del agua milagrosa que emana del cerro.

La paulatina desaparición de los humedales y las aguas superficiales en la región; la contaminación del Río Atoyac provocada por los desechos tóxicos tirados por las industrias instaladas desde los años sesenta del siglo XX en la zona, y por el uso de la corriente como canal de desagüe de varios pueblos y zonas urbanas que atraviesa y del propio municipio, ha incrementado la explotación de agua subterránea, imponiendo una fuerte presión sobre los mantos acuíferos (Salas y Velasco, 2010a).

La escasez de agua en el pozo sagrado que ha dado origen al santuario de San Miguelito y su fiesta anual, ha provocado algunos cambios en las ceremonias ligadas a su veneración durante la fiesta, aunque no su valoración, ni la fe de los peregrinos y devotos. Según información recabada en el trabajo de campo, se recuerdan tiempos pasados de mayor abundancia. El agua era venerada constantemente en el pueblo de San Miguel, el párroco impartía misa afuera de la iglesia junto al pozo, con el objetivo de agradecer el favor del agua santa, su abundancia, su fertilidad, su poder curativo.

Durante la fiesta se bendicen semillas que se utilizarán en el siguiente ciclo agrícola. No es una casualidad que el arcángel sea una imagen sincrética de un dios guerrero que, al vencer al mal –representado en la figura del diablo–, simboliza tanto el sacrificio como la fertilidad. Esto permite sugerir que la veneración de San Miguel es también una fiesta dedicada a la fertilidad de la tierra relacionada con rituales agrícolas, demostrando la importancia cultural que tiene esta actividad productiva.

Además de ser un santuario religioso, la fiesta de San Miguel del Milagro se vuelve un destino comercial importante, ya que su gran mercado apostado a lo largo y ancho de las calles que llevan al centro del pueblo y a la

iglesia, ofrece una gran variedad de alimentos, bebidas refrescantes y alcohólicas; artículos para el hogar; ropa y calzado; dulces tradicionales; productos regionales; discos compactos y películas “piratas”; artículos y accesorios de belleza; juguetes tradicionales; y por supuesto artículos religiosos. También se venden garrafas de plástico para almacenar y transportar el agua milagrosa. El mercado es también la posibilidad de que las poblaciones de la región intercambien sus productos, mercancías locales y globales.

El siguiente plano ilustra el número y la procedencia de las múltiples peregrinaciones que son oficialmente recibidas por la comisión que organiza la fiesta de San Miguel del Milagro. En bicicleta, montados a caballo, caminando, en camionetas, en autobuses, los peregrinos vienen cargando las imágenes de sus santos patronos, imágenes que buscan ser bendecidas en su encuentro con el Arcángel. Otras peregrinaciones llegan al santuario durante todo el año, de otros estados más alejados del país, e incluso de fuera del país, representaciones de quienes han emigrado a los Estados Unidos.

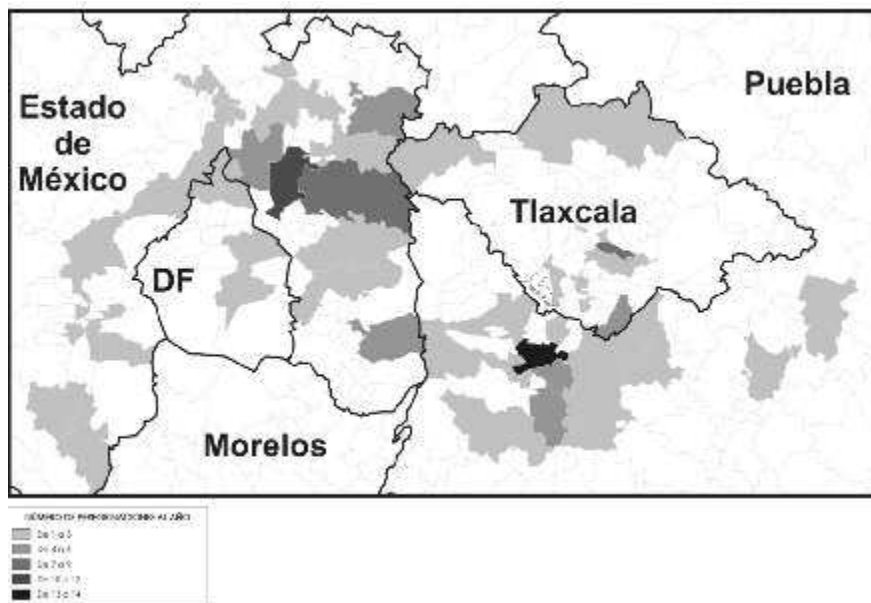


Figura 4: Peregrinaciones a San Miguel Arcángel - San Miguel del Milagro, Nativitas, Tlaxcala.

Durante la fiesta del año 2009 (septiembre y octubre) San Miguel fue visitado por 134 peregrinaciones que vienen portando imágenes de los santos patronales de sus respectivos pueblos⁸, muchos de los cuales serán visitados por una comisión de San Miguel durante el siguiente año, o en el momento en que éstos celebren su fiesta patronal, en un acto explícito de reciprocidad e intercambio socio-religioso.

En este esquema de representaciones cada individuo y cada pueblo, cofradía, colectivo, asociación, comunidad y grupo que visita a San Miguel del Milagro con la finalidad de rendirle culto y veneración y, al mismo tiempo, intercambiar productos y creencias, se encuentra inserto en un sistema de interacciones con otros sujetos y pueblos, conformando una red social que se territorializa tanto en el peregrinaje como en la propia comunidad de San Miguel, conformando unidades socialmente significadas y de esta manera reforzando identidades colectivas. Por ello es pertinente referirnos a esta red de relaciones como un espacio de intercambio e integración social, donde la identidad colectiva permite



Figura 5: Los peregrinos utilizan diversos medios de transportes para realizar su procesión y llegar al santuario de San Miguel (2009).

8. Durante 2009 se registraron peregrinaciones provenientes de pueblos de más de 50 municipios de los estados de Puebla, Tlaxcala, de México, Hidalgo, Jalisco, Distrito Federal y de los Estados Unidos.

acceder a redes de pertenencia, pertenencia que, de acuerdo con Giménez (2007), es la inclusión a una colectividad hacia la cual se experimentan sentidos de lealtad, lo que permite explicar la existencia de redes de pertenencia social.

La fiesta de San Miguel del Milagro es relevante en términos simbólicos, espaciales e históricos a nivel local y regional, sin embargo, el intercambio económico es imprescindible para comprender la importancia del evento. La iglesia, el municipio, las organizaciones socioreligiosas encargadas de la organización de la fiesta (consejo de asuntos económicos), los habitantes de San Miguel y pueblos aledaños y los comerciantes son beneficiados económicamente con la fiesta.

Como celebración, la fiesta, una tradición del pueblo desde hace casi 400 años, actualiza año con año hechos del pasado que le dan sentido a la vida comunitaria, cohesión social al grupo e identidad a sus miembros, que se materializa y encuentra su significado en objetos, en una cultura material que, a su vez, no tendría sentido sin la tradición. De esta manera, la tradición cumple su cometido como una memoria que permite, en forma bidireccional, enlazar las diversas generaciones, recuperando el pasado, otorgándole significado a las nuevas condiciones de existencia.

Una fiesta que, como ritual formal vuelve cada año, pero como forma de intercambio social se actualiza permanentemente de acuerdo a las necesidades que impone la reproducción de las condiciones sociales y materiales de existencia de los sujetos colectivos involucrados y de la comunidad territorializada. Por ello es apropiado citar a Gregory, quien ha señalado que es posible comparar la reproducción social y el intercambio. Destaca las diferencias que existen entre el intercambio de dones y el de mercancías, entre el rango (antigüedad, tamaño, decoraciones) o el valor -y precio- de los productos, entre el crédito basado en la maximización del número de deudores (quienes en muchos sistemas de intercambios ceremoniales se supone que devuelvan el don con excedente) y el basado en la maximización del beneficio monetario o interés (Gregory, cit. por Gissi, 2009).

Este proceso, que año con año actualiza los intercambios, pone en evidencia que éstos operan con base en equivalencias establecidas culturalmente, motivados por cuestiones sociales y/o ceremoniales, donde predomina el espíritu de reciprocidad y sociabilidad. Pero además, las motivaciones van cambiando con el tiempo y las circunstancias, por ello los

sistemas sociales contemporáneos, como el expuesto en este trabajo, requiere especial atención porque coexisten formas de intercambio simbólico y mercantil⁹, cuyo peso está definido tanto por el valor de uso como por su valor mercantil, evidenciando que las sociedades locales “funcionan” con propósitos culturales lo mismo que con criterios de cálculo e interés, como quiera que estos sean definidos y/ o medidos. Esto ocurre especialmente en épocas de dificultades económicas globales. Como señala Godelier (1989 [1984]: 222): “... en los períodos de crisis profunda, de mutaciones, de transición de un sistema económico a otro, la cuestión del peso, de la importancia de las instituciones en la reproducción de la



Figura 6: Los estandartes constituyen un objeto de intercambio simbólico (San Miguel del Milagro, Tlaxcala, 2009).

9. Formas de intercambio creadas en diferentes momentos y que se han acumulado en el tiempo social, es decir, como ha lo ha señalado Santos (2000), en el paisaje.

sociedad, aparece explícitamente en la conciencia y en la práctica social”.

La Fiesta de San Miguel constituye parte de este sistema social –y una institución– que involucra una apropiación material y simbólica del territorio, articulando las actividades cotidianas y productivas, especialmente las agrícolas, con las rituales, ceremoniales y afectivas. Este sistema permite que los habitantes reproduzcan una pertenencia socio-territorial que les otorga identidad cultural y colectiva, teniendo como centro, por un lado, la tierra como referente material y, por otro, a San Miguel como la imagen simbólica, que permite a su vez reforzar las redes sociales de intercambios materiales y simbólicos.

La masividad de las visitas y peregrinaciones a la fiesta ha permitido que las pertenencias se hayan extendido a otros grupos, etnias, regiones. De esta manera, se puede concluir que existe una expansión territorial de la identidad, hacia otras regiones y cosmovisiones, pero también hacia las actividades económicas, el comercio, las creencias, la socialización, el ámbito de la salud, etc. La fiesta es religiosa, pero desde hace mucho y por muchas razones sobrepasa la esfera meramente religiosa, para expandirse a otras de la vida de la comunidad.

En este sentido, una fiesta de religiosidad popular, como la de San Miguel del Milagro, constituye un paisaje cultural, una obra que combina el esfuerzo del hombre y la naturaleza, en este caso un paisaje natural (en su origen y de acuerdo al entorno actual) asociado con aspectos religiosos, artísticos o culturales. El espacio y el paisaje se mezclan en un palimpsesto indisociable (Crang, 1998) combinación entre lo material y un sistema de significación que interactúa y se superpone generación tras generación, reproduciendo redes de pertenencia y actualizando formas de intercambio e integración social.

Bibliografía

- CRANG, Mike (1998). *Cultural Geography*. New York: Routledge.
- D'AUBETERRE, María E. (2005). San Miguel Arcángel, un santo andariego. *Revista Relaciones* 103, vol. XXVI. p. 18-50.
- GARIBI, Paola (2010) *Redes sociales e identidad de los indígenas jornaleros migrantes en Cuauhtémoc, Colima*. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM (en proceso).
- GIMÉNEZ, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*.

Mexico: Conaculta & Iteso.

GISSI, Nicolás (2009). *Sistemas de intercambio económico, redes sociales e integración urbana de la población mixteca y chocholteca en la Colonia San Miguel Teotongo, Ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM.

GODELIER, Maurice (1989)[1984]. *Lo ideal y lo material*. Pensamiento, economías, sociedades. Madrid: Editorial Taurus.

GONZÁLEZ, Alba (2008). *Humedales en el suroeste de Tlaxcala*. Agua y agricultura en el siglo XX. México: Universidad Iberoamericana.

GUTIÉRREZ, Javier (2009). *Construcciones de espacios, poderes y fronteras*. Territorializaciones Bats'i Viniketik en San Cristóbal de las Casas y Tseltales en Ocosingo, Chiapas. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM.

HERNÁNDEZ, Marcela (2004). Idhidh Kwitol: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca potosina. In: BRODA, Johanna & GOOD, Catherine. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Mexico: UNAM, p. 215-233.

LINCK, Thierry (2001) El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes. In: *La nueva ruralidad en América Latina*, Tomo I. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, p. 37-53.

SALAS, Hernán & VELASCO, Paola (2010a). *Deterioro ambiental y calidad de vida en una población rural del sur de Tlaxcala*. Ponencia presentada en 70th Annual Meeting Society for Applied Anthropology, Mérida, Yucatán, México, del 24 al 27 de marzo.

SALAS, Hernán & VELASCO, Paola (2010b). *Paisaje cultural y pertenencia socioterritorial en San Miguel del Milagro, Nativitas, Tlaxcala* (en prensa).

SANTOS, Milton (2000). La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción. Barcelona: Editorial Ariel, .

SIERRA, Dora (2004) San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas. *Arqueología mexicana*, vol. 12, No. 68 (julio-agosto). p. 74-79.

Cultura material e identidade étnica Guarani

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar¹

Aline Maria Müller²

A expansão das frentes econômicas e as políticas de intolerância praticadas em detrimento das sociedades autóctones geraram uma série de transformações no interior dos grupos indígenas. Ao mesmo tempo em que a cultura material sofria significativas mudanças, reações de cunho simbólico também foram processadas no interior dos grupos de falantes *Guarani* como resposta às novas realidades que se apresentavam. Entre os *Guarani* se intensificou uma política de não violência, onde os indígenas buscavam o isolamento, retirando-se pacificamente dos locais tradicionalmente ocupados quando os conflitos eram eminentes. A reação guarani aos problemas decorrentes do contato interétnico em muito se parece com a atitude de *Nhandervuçu*, o Deus criador, diante da descoberta do adultério de *Nhandecy* na lenda *Apapocuva* de criação do mundo: apenas recolhe seus pertences e parte.

Ñanderuvuçu se revela um verdadeiro Guarani: não responde, e muito menos castiga diretamente a desobediência; mas quando Ñandecy afinal apanha seu cesto e vai a roça, ele põe seu enfeite de penas, toma o maracá e a cruz e se vai, para nunca mais voltar de modo duradouro (NIMUENDA-JU, 1987, p. 49).

Não se pode esquecer que alguns processos recentes de choque cultural geraram reações ainda mais dramáticas, como aquelas apresentadas pelos *Kaiowá* de Dourados, Mato Grosso do Sul. A construção de uma rodovia que cortava a aldeia gerou grande instabilidade. Os problemas internos se elevaram a partir do momento em que surgiu a

1. Professor Adjunto de Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados

2. Acadêmica do Programa de Pós-graduação em História da UFGD e bolsista da CAPES.

necessidade dos indígenas daquela região em se incorporar à massa trabalhadora das fazendas. A ampliação do contato com a sociedade não indígena e as condições de trabalho nas lavouras acarretou a desestruturação do modo tradicional, gerando uma onda de suicídios concentrados entre adolescentes e jovens de 12 a 17 anos (MEIHY, 1991). Essencialmente, aponta-se três veículos como responsáveis pela prática dos suicídios: a violência sexual, o alcoolismo e a separação familiar. Esse efeito devastador das frentes de expansão econômica é sentido em todos os grupos indígenas e tem sua origem no antigo drama americano da ocupação do território, gerando reações em cadeia que se disseminaram a partir da colisão destes mundos radicalmente opostos: o dos indígenas e o da sociedade não indígena. Mas os séculos de opressão e de contato não foram suficientes para destituir a cultura simbólica de sua posição de relevância social nas etnias *Guarani*.

Todavia, se por um lado o contato com a sociedade não indígena gerou transformações menos significativas na organização social e no repertório simbólico, as transformações na cultura material *Guarani* foram bem maiores. Os elementos industrializados, de fácil acesso e rápida reposição, vieram responder expectativas no interior dos grupos indígenas. Recipientes para preparo, estocagem e consumo de alimentos aparecem entre os que mais foram substituídos pelos novos produtos industriais. A cerâmica, que dependia de acesso a matéria prima de qualidade e demandava um lento processo de manufatura, foi destituída dos processos produtivos, sendo utilizada somente para produção de raros artefatos de grande inserção religiosa e simbólica, como os cachimbos.

A proposta de estabelecer uma análise da cultura material *Guarani* enquanto instrumento de etnicidade que responde às muitas expectativas geradas pelas representações constituídas acerca destes indígenas, exige antes uma descrição da cultura material pré e pós-contato colonial. Para tanto, é preciso recorrer especialmente à arqueologia e aos textos e crônicas do período colonial.

Estabelecendo conexões identitárias a partir dos dados arqueológicos e etno-históricos

Oríundos da região amazônica, os povos ligados à *tradição Tupiguarani* se estabeleceram em diversos pontos da América do Sul por

volta de mil anos atrás. Foi o resultado de um processo de fissão do tronco lingüístico *Tupi-guarani*, que resultou em *Guarani* para um lado e *Tupi* para outro (MELIA, 1992), dando início a uma onda migratória que teve seu começo há aproximadamente 3 mil anos (MELIA, 2000). Ao tratar de tradições arqueológicas e troncos lingüísticos é importante fazer a seguinte distinção: *Tupi-guarani* (com hífen) refere-se à família lingüística e *Tupiguarani* à tradição arqueológica análoga (SCHIAVETTO, 2003; EREMITESDEOLIVEIRA, 2007).

No litoral, os povos ligados à tradição *Tupiguarani* concorreram pelo território e pelo acesso aos recursos naturais com outras tradições arqueológicas que ocupavam estes espaços. Na faixa litorânea de Santa Catarina houve um dos casos mais clássicos, aonde os agricultores *Tupiguaranis* vieram a se estabelecer em áreas já ocupadas pelos ceramistas *Itararés*. O conflito pela hegemonia do acesso aos recursos naturais foi inevitável e aparece nos registros arqueológicos, como os sepultamentos da tradição *Itararé* da coleção do Museu do Homem e do Sambaqui Pe. João Alfredo Rohr (Santa Catarina). Evidências demonstram que alguns dos indivíduos *Itararé* tiveram como causa da morte perfurações por pontas de

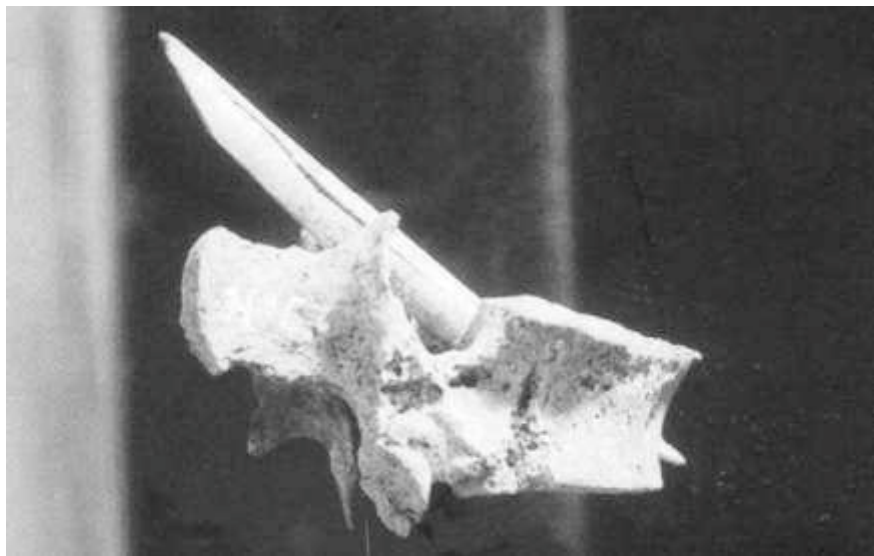


Figura 1. Vértebra humana com ponta de flecha cravada, procedente do sítio arqueológico da Tapera, Ilha de Santa Catarina. Acervo do Museu do Homem do Sambaqui Pe. João Alfredo Rohr.

flecha, corroborando a hipótese de conflito (**Figura 1**).

Arqueologicamente existe um grupo de fatores determinantes na identificação de um sítio arqueológico da *tradição Tupiguarani*. O elemento da cultura material que indubitavelmente se apresenta como peculiar à tradição é a cerâmica, cujas características são bem particulares e definidas. A cerâmica tinha uma dupla função social, ora ritualística pelo emprego nos rituais religiosos e nos enterramentos, ora prática no preparo e estocagem de líquidos e alimentos. As grandes urnas de estocagem, muitas vezes reordenadas para fins funerários, recebiam a denominação de *igaçabas*. Esses grandes recipientes eram o principal utensílio empregado na preparação da bebida fermentada de nome *cauim* (RAMOS, 1943). As mulheres mascavam o milho e cuspiam a massa em recipientes rasos, deixando repousar enquanto a saliva acelerava o processo de fermentação. A pasta era por fim transferida para uma *igaçaba* e fervida, sendo dali



Figura 2. Preparação do *Cauim*. Ilustração de *Americae Pars VII* (DE BRY, 1592). Acervo da Biblioteca Histórica da Universidade de Salamanca. Reprodução digital autorizada.

servida aos aldeões (**Figura 2**).

Os enterramentos nas *igaçabas* podiam ser de cunho primário ou secundário. Nos enterramentos primários o morto era diretamente depositado nos recipientes cerâmicos em posição fetal, normalmente acompanhado de algum mobiliário funerário. Este tipo de enterramento era o mais praticado pelos *Carijó* da Ilha de Santa Catarina. Estas urnas utilizadas nos enterramentos primários possuíam grande dimensão, podendo alcançar 100 cm de altura por 100 cm de largura no bojo, com capacidade para 150 litros (NOELI, 2000).

Já na modalidade de enterramento secundário, era necessário empregar uma técnica de tratamento do defunto até que os restos mortais estivessem no estado adequado para seguir rumo a sua destinação final. A técnica mais comum consistia em enrolar o morto em uma esteira ou tecido e enterrá-lo até que o processo de decomposição se apresentasse em uma fase adiantada. Os restos mortais eram então desenterrados, os ossos limpos de todos os resíduos de carne e novamente enterrados dentro de uma urna de cerâmica. Muitas vezes os ossos recebiam pintura e eram cuidadosamente organizados dentro do recipiente funerário. Certo mito, observado por Aguiar (2003) entre os *Mbya* de Santa Catarina, narra que *Anhá* (o demônio), motivado por sua tamanha maldade, comeu *Jaxy* (Lua) e cuspiu fora os ossos. *Kuaray* (o sol), comovido com a morte de seu irmão, recolheu os ossos de *Jaxy* e levou-os a *Nhanderu* (Deus), que refez o corpo, trazendo *Jaxy* de volta à vida. A importância simbólica que os ossos assumem para a cosmologia deste grupo *Guarani* reforça uma relação longínqua entre os ossos e a força da vida. Uma análise comparativa, ainda que observada a dificuldade empírica de correlacionar grupos tão distantes em termos cronológicos, levaria a inferir que esta ligação simbólica poderia ser o motivador para os enterramentos secundários entre aqueles grupos ligados à tradição arqueológica *Tupiguarani* que praticavam esta modalidade de sepultamento.

A técnica de fabricação da cerâmica na *tradição Tupiguarani* segue um padrão uniforme, partindo sempre do acordelamento. Roletes de argila são cuidadosamente sobrepostos e quando o recipiente chega a sua dimensão final uma pedra molhada é esfregada nas paredes interna e externa, cobrindo as emendas dos roletes. O acabamento desta superfície poderia se dar de duas formas: por meio de decoração pintada ou decoração plástica. A decoração plástica, conhecida por *sub-tradição Corrugada*, era feita



Figura 3. Igaçaba Carijó procedente do sítio arqueológico do Rio Tavares, Ilha de Santa Catarina. Acervo do Museu Universitário Oswaldo Rodrigues Cabral.

por meio de incisões mais ou menos regulares na parede externa do recipiente, seja pela pressão dos dedos, das unhas ou ainda pela aplicação de objetos, como espátulas, cordas ou espigas de milho. A decoração pintada era obtida pela aplicação de pigmentos por meio de finas lâminas de taquara sobre a superfície da cerâmica, reproduzindo elementos geométricos variados (**Figura 15**).

Esta variação levou alguns arqueólogos a defender que a decoração pintada era utilizada para fins mais nobres, como rituais (SCHMITZ, 1959). Porém, em alguns sítios arqueológicos ligados à *tradição Tupiguarani*, a cerâmica pintada parece igualar em produção com a corrugada, como nos sítios de Naufragados (Ilha de Santa Catarina) e de Porto Kaiowá (Naviraí, MS). A ocorrência equilibrada das duas modalidades de produção cerâmica leva a refletir que o tradicional modelo de *sub-tradição Pintada* na área entre São Paulo e Nordeste e *sub-tradição Corrugada* do Parapanema para o Sul, de grande importância para a arqueologia brasileira, deve apresentar certa flexibilidade para entender estas variações não como anomalias, mas como resultado de diversidade cultural. Todavia, estudos sistemáticos não foram conduzidos nos dois locais acima apontados e as considerações foram elaboradas com base em impressões decorrentes da

disposição do conteúdo arqueológico em superfície.

De acordo com descrições elaboradas por Hans Staden (1988), sabe-se que a produção cerâmica era atividade exclusivamente feminina e a queima dos recipientes feita apoiando-os sobre pedras e recobrando-os com cortiça seca, que era incendiada. No processo de queima aeróbica, a cerâmica fica translúcida e o resultado é um recipiente de cor pardacenta, variando entre clara e escura. Neste tipo de queima é indispensável que a massa receba material anti-plástico, evitando que a cerâmica se parta durante o processo. Como anti-plástico poderia ser usado grãos de quartzo, ossos ou conchas triturados ou ainda *cariapé* (matéria vegetal).

Apoiando-se nas narrativas e crônicas se identifica outro objeto de grande valor simbólico e identitário: o *Mbaraká* (chocalho). Os rezadores possuíam seus *mbarakás* de uso exclusivo, pois este era um dos mais importantes instrumentos religiosos. Os indígenas rendiam culto aos *mbarakás* e os guardavam em local específico. Estes cuidados eram essenciais, pois os espíritos se materializavam neste instrumento:

O Pagé tinha o privilégio de falar aos espíritos materializados nas cabaças. Quando estas eram fabricadas com um cabo de flecha, e com grãos ou pedrinhas na parte ôca, tínhamos o maracá, o instrumento sagrado dos Tupí. O maracá depois de preparado pelos Pagés era considerado como receptáculo por excelência dos espíritos (RAMOS, 1943: 124).

O *mbaraká* sempre foi tido como o objeto mais sagrado entre os grupos *Tupi-Guarani*. Metraux assevera que para o *Guarani* colonial os maracás e os materiais empregados em sua manufatura manifestavam as vozes dos espíritos, sendo referenciados com oferendas: “The grains inside were manifestation of spirits and the tinkling noise, the spirit's voices. The Tupinamba made food offerings to the maraca and consulted them to learn the spirit's intentions” (METRAUX, 1949: 573).

Os conflitos de interesses que se estabeleciam entre indígenas e autoridades religiosas e políticas coloniais levaram os europeus a associarem os *mbarakas* a instrumentos de práticas demoníacas. Isso porque os europeus pretendiam desconstruir a autoridade dos líderes indígenas. O poder político dos indígenas não reduzidos estava nas mãos dos caciques e pajés, que logo passaram a ser o principal foco das críticas dos conquistadores e missionários. Nas narrativas aparecem constantemente



Figura 4. Fragmentos de cerâmica corrugada e pintada procedentes da Praia de Naufragados, Ilha de Santa Catarina.



Figura 5. Contracapa do Volume 7 de *Americae* (DE BRY, 1592). Indígenas retratados em duas das representações que mais povoou o imaginário europeu: em postura de idolatria ao mal, representado pelo *mbaraká*, e em prática antropofágica. Acervo da Biblioteca Histórica da Universidade de Salamanca. Reprodução digital autorizada.

como os responsáveis por fazer cumprir os desejos de lucifer, conduzindo todos os outros indígenas à perdição. Fica claro que os europeus pretendiam minar a imagem das lideranças indígenas, e um estratagema utilizado para isso foi a difusão de imagens de pajés em postura de idolatria a entidades demoníacas. A construção de um imaginário dos rezadores como representantes das vontades do demônio na terra foi útil não somente para os representantes políticos, mas também para os evangelizadores, pois tal representação lhes conferia um destaque ainda maior na “salvação” das almas dos ameríndios.

A **figura 5** destaca as duas características de maior ênfase nas crônicas e representações: o indígena em postura de idolatria ao mal (na figura representado pelo *mbaraká*) e em prática de canibalismo. No *mbaraká* percebe-se uma figura em meia-lua. Lembrando ser a meia lua um símbolo mouro e que a reconquista ficou arraigada na mentalidade européia como a guerra santa dos cristãos contra os infiéis mulçumanos, a meia-lua neste caso pode intencionar uma projeção sobre os ameríndios do sentimento de repulsa que os ibéricos nutriam em relação aos mouros. Em alguns textos os *mabarakás* são descritos como possuindo uma abertura em forma de boca, por onde os grãos eram introduzidos. Por outro lado, a maneira como o Mbaraká é apresentado na gravura lembra mais as formas de meia lua presentes nos mastros das torres árabes do mundo islâmico, corroborando a primeira hipótese.

Os povos *Tupi-guarani* também são reconhecidos como exímios canoeiros, qualidade defendida por muitos autores (LOTHROP, 1946; FERNANDES, 1963; MELIA *et al*, 1987). A partir de sua origem amazônica, os povos oriundos do *Proto-tupi* se deslocaram em ondas migratórias aproveitando a mobilidade que os rios ofereciam, chegando ao rio Paraguai e posteriormente ao litoral (MELIA, 1992). Desta forma, fica evidente a forte ligação que estes povos nutriam com a navegação, primeiro fluvial e depois marítima. Entre os *Carijó* da Ilha de Santa Catarina, as canoas eram entalhadas a partir de um único tronco de árvore, sendo que para tanto a espécie arbórea mais utilizada era o garapuvu. A tradição indígena de produzir canoas de um único tronco de árvore foi posteriormente incorporada pelos imigrantes açorianos que chegaram à região a partir do século XVIII. Observando hoje os últimos mestres canoeiros vivos é possível entender como os indígenas do passado produziam as embarcações, manuseando habilmente talhadeiras e enxós (originalmente de pedra) na

ádua tarefa de escavar o tronco. Linhas feitas com cordas embebidas em tinta demarcavam os limites da canoa. Terminado o serviço a canoa ainda tinha que permanecer algum tempo submersa por completo na água do mar antes de ser colocada em uso.

A **Figura 6** ilustra a chegada da expedição de Sanabria à Ilha de Santa Catarina. Nela se observa este tipo de canoa de um único tronco usada pelos *Carijó*, menores se comparadas com as fluviais e manejadas sempre em grupos pequenos de em média cinco indígenas por canoa. Apesar de pequenas no tamanho, eram utilizadas para cobrir grandes distâncias entre as ilhas do litoral meridional de Santa Catarina, tal qual ainda é feito pelos pescadores artesanais que utilizam este tipo de embarcação.

As aldeias do período colonial eram assentamentos mais ou menos estáveis, onde se praticava a combinação da agricultura de coivara com os produtos disponíveis no meio circundante adquiridos por caça, pesca ou coleta. Muitas imagens de cronistas replicam o clássico modelo de aldeias circulares para os grupos *Tupi-guarani* (**Figura 7**). As casas eram dispostas ao redor de um pátio central que servia também de espaço para a celebração de rituais. Ao redor das casas, uma paliçada em forma de círculo era edificada a fim de propiciar segurança contra os ataques de grupos rivais. As aldeias apresentavam uma funcionalidade média de cinco anos e passado este período a terra começava a apresentar sinais de esgotamento e o local era abandonado:

Al cabo de cinco o seis años, los techos de palma empiezan a pudrirse, el suelo tropical se agota a causa del cultivo por rozas, los campos son invadidos por las malas hierbas: buscan, entonces, outro lugar para construir su poblado, generalmente cerca de um río o de um manantial, pero suficientemente apartado, por razones de seguridad: además el poblado está con frecuencia rodeado de empalizadas y trampas (HAUBERT, 1991: 27).

Os acampamentos sazonais ou temporários (de passagem) também eram essenciais para a obtenção de recursos específicos, como pescado ou frutos. Os acampamentos eram quase uma extensão da vida produtiva da aldeia e podiam ser montados e desmontados com rapidez. As redes atadas às árvores e próximas do fogo garantiam comodidade, livrando do contato com os animais rasteiros (**Figura 8**).



Figura 6. Chegada da expedição de Sanabria à Ilha de Santa Catarina (De Bry, 1592). Reprodução digital autorizada.

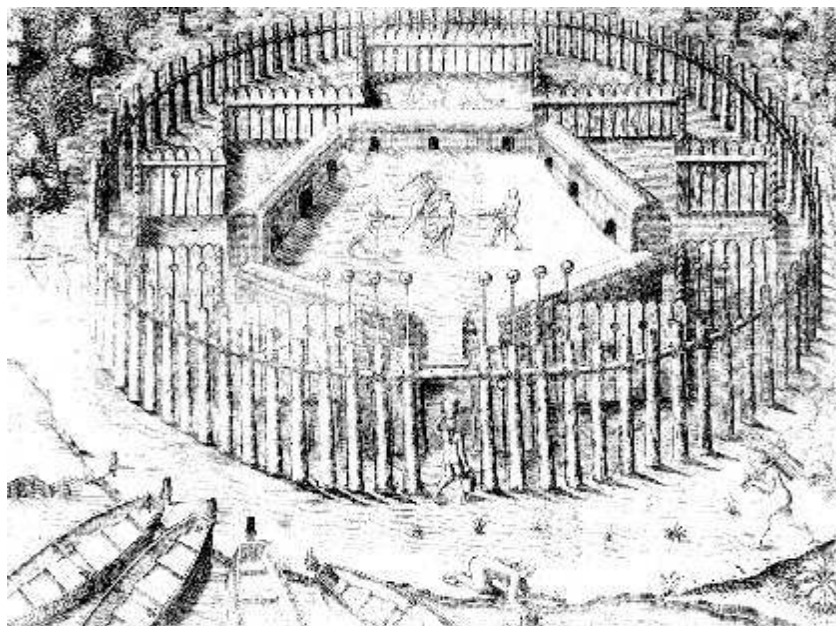


Figura 7. Aldeia Tupinambá (De Bry, 1592). Reprodução digital autorizada.

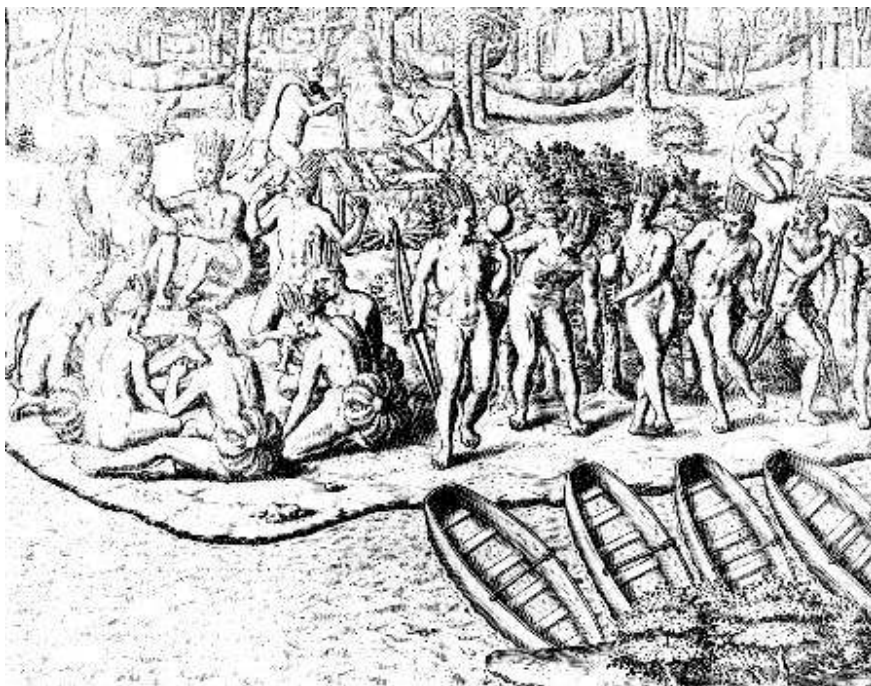


Figura 8. Acampamento Tupinambá (De Bry, 1592). Reprodução digital autorizada.

Cultura material e identidade étnica nas sociedades Guaraní contemporâneas

Conforme mencionado, a cultura material se mostrou mais suscetível a influências externas, sofrendo significativas transformações. Isso, por outro lado, não indica ausência de identidade projetada na cultura material, muito pelo contrário. A cultura material mudou, mas é possível identificar expressões de afirmação étnica na produção de artefatos e objetos *Guaraní* da contemporaneidade. Alguns artefatos são versões renovadas e adaptadas a partir de matrizes antigas. Outros, ainda, preservam sua essência básica milenar. O mais importante é ter claro que a cultura é dinâmica e se adapta constantemente às situações vivenciadas pelo grupo. A cultura material, nesta condição de suscetibilidade, acaba por ser um registro físico desta dinâmica cultural decorrente de processos de

média e longa duração.

Objetos, artefatos e instrumentos acabam tendo seus usos rearranjados dentro das novas realidades que afetam a coletividade. Tomando por exemplo o arco e flecha, antes majestoso instrumento indígena por excelência, hoje pouco uso e prática encerra dentro das aldeias. Aparece mais na condição de artesanato e de brinquedo entre as crianças e adolescentes, quase como um mecanismo de acesso a uma memória coletiva das práticas de caça e guerra ancestrais, ou seja, um elemento que têm por função rememorar a origem indígena. Desta forma, além do uso entre as crianças da aldeia, o principal objetivo da produção de arcos e flechas é o da venda na forma de artesanato. Para o consumidor do artesanato, normalmente turista, arcos e flechas respondem a uma expectativa constituída com base nas representações acerca dos indígenas americanos, fazendo com que sua comercialização atenda a uma demanda simbólica de consumo. Entre os *Mbya*, mesmo sendo os arcos e flechas utilizados somente para venda na forma de artesanato, existe certa preocupação em obter matéria-prima a partir do que há disponível no entorno, incluindo as fibras das cordas. O único elemento usado na confecção destes objetos que não se encontra disponível no entorno é o pigmento, empregado para tingir penas e detalhes. Esta prática vem integrar um discurso que atribui originalidade ao objeto, ou seja, é original porque usa matéria-prima extraída da natureza. Isso agrega valor de mercado ao artesanato.

Se os arcos e flechas não são mais os objetos por excelência do caçador, a caça em aldeias próximas a ambientes de floresta se dá pelo emprego de variados tipos de armadilhas, depositadas nas “carreiras” dos animais. Estas armadilhas aparecem em gravuras que ilustram as crônicas da conquista e influenciaram outros segmentos culturais do Brasil, instrumentalizados por caboclos e colonos ao longo de muitas regiões do território nacional. A mais popular das armadilhas Guarani é o *mundéu*, aparecendo inclusive em narrativas mitológicas. As armadilhas são distribuídas dentro de um perímetro de caça cuidadosamente levantado com base nas rotas de deslocamento das espécies mais apreciadas. No caso do *mundéu*, quando o animal segue pela trilha e cruza a armadilha aciona uma espécie de gatilho mecânico que libera um pesado tronco sobre a presa, esmagando-a. Os animais capturados com mais frequência nas armadilhas são o tatu, o coati, o gambá e a paca. A caçaria também é praticada com armas de fogo. Por outro lado, a caça nas proximidades das aldeias está se

tornando uma atividade cada vez menos freqüente devido às proibições legais, aos desentendimentos com os vizinhos não indígenas e à distância de algumas aldeias das zonas florestadas.

As vestimentas tradicionais, como o *xiripá* e o *tipoy*, obtidas pelas técnicas artesanais de tecelagem, caíram em desuso, sendo substituídas pelas roupas comercializadas pela indústria têxtil. A tecelagem tradicional parece ter sido rapidamente abandonada não somente entre os Guarani, mas em muitos outros grupos étnicos. Poucos indígenas ainda dominam a técnica tradicional de tecelagem, entre os quais estão os *Ashanika* do Acre. Observando o trabalho do tecelão se tem uma noção de como era o modo de produção de tecidos entre indígenas do passado. O *xiripá* era uma espécie de tanga portada pelos homens e o *tipoy* uma saia longa que cobria os quadris, da cintura até o joelho. Estas vestimentas não eram pensadas isoladas, mas para o uso em harmonia com os adornos. Sabe-se que os invernos são rigorosos em muitos pontos do Brasil, o que remete a uma indumentária própria para os dias frios, mas que pouco dela se conhece. Provavelmente era composta por mantas de pele de animais usadas juntamente com batas de tecido (como as dos *Ashanika* - **Figura 9**).

Os adornos tradicionais de pena, como o diadema, aparecem ressurgidos entre os *Guarani*. São utilizados especialmente em cerimônias e assembléias, acompanhados de outros adereços, como colares e brincos (**Figura 10**). Ao paramentar-se, além de portar o *mbaraká* o rezador faz uso de muitos adornos cuja significação simbólica foi recalibrada no interior da sociedade. Os adereços, desta forma, incorporaram o protocolo indumentário dos rezadores nas assembléias e outros atos coletivos, expressando afirmação étnica, status e sentimento de pertencimento.

Como a religiosidade se apresenta como pivô fundamental da cultura *Guarani*, a música guarda espaço de destaque devido sua estreita relação com a liturgia. O canto é acompanhado de instrumentos musicais que marcam o ritmo das rezas cantadas, sendo os principais o *mbaraká* (chocalho) e o *takuapu* (bastão de ritmo). Ao início de cada cerimônia religiosa, a música aparece como elemento principal, junto com a dança e enquanto o líder religioso toca seu *mbaraká* os demais músicos o acompanham tocando outros instrumentos musicais. Entre os *Kaiowá* os rezadores também praticam uma espécie de reza uníssona ritmada somente pelo *mbaraká*, manejado em movimentos circulares pelo líder religioso. O rezador *Kaiowá*, além do *mbaraká* possui um apito que o coloca em contato



Figura 9 - Bata *Ashanika*, acervo do Museu da Borracha, Estado do Acre.



Figura 10. Rezadores Kaiowá.

com o plano espiritual.

Outro objeto indispensável e amplamente empregado nos rituais diários de reza é o *petyguã* (cachimbo). Na crença *Guarani* a fumaça exalada pelos cachimbos tem a propriedade de afastar estes maus espíritos. A cúpula do cachimbo é feita em cerâmica ou nó de árvore e a fumaça tragada por um fino cano de taquara. Entre os *Mbya*, o uso dos cachimbos transcende os eventos religiosos, pois é tido como uma forte proteção contra os espíritos. Todos os dias, especialmente ao final de tarde, o cachimbo é fumado para espantar os maus espíritos e preparar o ambiente para as rezas. Também é pitado em casa no intuito de que os espíritos ruins não exerçam sua influência malévola sobre a família. A posição do *petyguã* no repertório simbólico parece ser de elevado destaque, pois é muito difícil adquirir um cachimbo entre os artesanatos comercializados.

O *tendá*, assento tradicional de forma zoomórfica, é um mobiliário muito raro. Na aldeia de Imarui (SC), um ancião ainda produz as banquetas

tradicionais, muito apreciadas no comércio de artesanato. A partir de um toco compacto de árvore, o artesão esculpe a forma animal desejada. Após longo processo de entalhamento, a banqueta é finalmente lixada e está pronta para o uso. As que são comercializadas apresentam desenhos ornamentais obtidos por processo de queima, mas as de uso ordinário nas aldeias normalmente não possuem ornamentação, apenas a silueta animal.

Entre os adornos mais utilizados, estão os colares coloridos, fiados com contas. Os colares com sementes pintadas de branco e preto, em grupos intercalados, têm conotação religiosa, um tributo a *Nhanderú*. Outros, que interpolam pequenos tubos coloridos de madeira com sementes, são objetos de afirmação étnica: na fala dos informantes “quem usa é porque é Guarani” (**Figura 14**). Alguns pais fazem questão de que as crianças usem adornos desta natureza ainda recém nascidas, amarrando as sementes no pulso ou no tornozelo do bebê.

As habitações nas aldeias são normalmente de uso unifamiliar. Em Santa Catarina, a maioria das casas é edificada em madeira. Já em algumas aldeias do Mato Grosso do Sul o material predileto é o tijolo cerâmico. Entretanto, em aldeias mais afastadas existe muito apreço pelas casas construídas no modo tradicional, em taipa.

Para edificar uma casa em taipa, montam um “esqueleto” de toras e taquaras. Com a estrutura pronta, dá-se início à produção do barro, que preencherá os espaços da parede: o barro é pisoteado por várias horas até se obter a textura mais apropriada; logo após é recolhido e arremessado contra a malha de taquara, formando a parede. Para a cobertura, usam folhas de palmeiras. As casas tradicionais podem ser de duas classes: a *Oo*, moradia familiar (**Figura 11**); e a *Opy*, a casa de reza. Os que optam por residir nas *Oo* fazem uso de pouca ou quase nenhuma mobília. Quando possuem alguma cadeira, esta fica fora da casa, pois dentro, devido à pouca altura, sentam em banquetas. Também no interior da casa montam alguma espécie de mesa de madeira para apoiar seus objetos e guardar comida.

Nas aldeias de Massiambu, Morro dos Cavalos e Imaruí (todas em Santa Catarina), a iniciação ao artesanato acontece muito cedo, mesmo porque este é um dos principais meios de subsistência. Para produção de seus objetos, os artesãos empregam principalmente a madeira e a taquara. Da madeira esculpem estatuetas de animais e com a laminação da taquara trançam suas cestarias.

O artesanato exerce dupla função nas aldeias *Mbya* de Santa Catarina: a econômica e a cultural. Na economia, a produção do artesanato é tida como a principal fonte de renda das aldeias, possibilitando que as famílias comprem roupas, comida, construam casas e dêem manutenção às suas habitações. Em uma segunda dimensão, o artesanato é tido como exercício da etnicidade e manifestação da tradição. Os artesãos afirmam que determinados padrões decorativos de cestarias e entalhes em madeira são exclusivos do *Guarani*.

Os animais da fauna, que também abundam o repertório mitológico, são recriados a partir de pequenas esculturas entalhadas em madeira. No passado, serviam de brinquedo para as crianças e de “cartilha” de aprendizagem. Os mais velhos utilizavam os animaizinhos em madeira para ensinar as crianças sobre os ciclos da vida:

É que a nossa leitura, nossa educação, nossa história, é contada através de desenhos, como que uma escultura. (...) até o calendário, ele é formado assim: tem os dias, esse dia é da planta, aquele outro dia é da caça, aquele outro mês é do peixe (...). O calendário de uma gestante, então fazia o símbolo de uma gestante, então tentava colocar o bicho daquele tempo, da estação que a gestante começa [relato de informante].

As esculturas são feitas a partir de pedaços maciços de madeira. Utilizando unicamente uma faca, o artesão esculpe a forma animal por ele idealizada. Terminada a escultura, a madeira crua sofre um processo de queima (similar à pirografia) para delinear os detalhes do animal, resultando em uma peça de contraste bicolor (**Figura 12**). As partes negras são desenhadas com faca ou arame aquecidos ao fogo. O metal aquecido, quando no estado translúcido, é aplicado sobre a peça, seja para os pequenos detalhes, como unhas, boca, olhos, ou para cobrir toda uma área, como o dorso do animal.

A cestaria constitui um dos artesanatos mais populares entre as aldeias, popularidade esta provavelmente decorrente da boa aceitação comercial. Lâminas de taquara, cortadas com exímia precisão, são entrelaçadas à mão, uma a uma, com uma técnica para cada formato de cesto. O uso de corantes artificiais possibilita a formação de desenhos geométricos, tendo no azul, no verde, no amarelo e no vermelho as colorações mais recorrentes (**Figura 13**).

Aos objetos de artesanato são agregados elementos decorativos,



Figura 11. *Oo* - a casa tradicional. Aldeia de Massambu, Estado de Santa Catarina.



Figura 12. Artesanato *Mbya* - animais esculpidos em madeira.



Figura 13. Cestaria *Mbya Guaraní*.

sendo o mais comum um chumaço de penas coloridas em cores vivas, como amarelo, vermelho e azul (figura 14). Estes adornos de penas são aplicados nas extremidades dos arcos e das hastes das flechas, bem como nos cabos dos chuchalhos e de outros instrumentos de empunhadura. Outra opção de decoração se dá pelo emprego de padrões geométricos obtidos a partir do trançado das palhas. Estes trançados normalmente são coloridos, mas em ocasiões menos freqüentes podem ser obtidos a partir de um contraste bicolor intercalando palha crua e queimada.

Os motivos mais comuns abordados nas cestarias e outros trançados são linhas em zigue-zague paralelas, losangos e enlaces simétricos que intercalam cor (ou queima) com palha crua. Um jovem artesão *Mbya*, quando questionado sobre o significado dos motivos, contestou que são desenhos herdados dos ancestrais e que assim o são porque é próprio do *Guarani*, mas que o significado era atualmente desconhecido.

Reflexões extraídas

Mesmo estando de acordo que a cultura material se mostrou mais suscetível àquelas influências externas que acarretaram mudanças, isso não implica necessariamente um decréscimo na relação da cultura material com a etnicidade do grupo. As transformações na cultura material não indicam uma perda de valor simbólico, mas simplesmente que este valor foi recalibrado de forma a se adaptar às novas realidades vivenciadas. As relações simbólicas continuam a existir, como no caso dos adornos que complementam a paramenta do rezador nos atos coletivos.

Novas funções da cultura material ou as diferenças observadas na sua produção são resultantes de incorporações assumidas pela coletividade em sua constante busca de sentido para o mundo em que vivem. Ou seja, as transformações sofridas pela cultura material são importantes registros dos processos de longa duração a que estes grupos são submetidos. Pois a cultura é justamente este mecanismo cuja função é conferir sentido ao mundo dos atores sociais envolvidos.

Cientes da crítica estabelecida a um modelo ultrapassado que reivindicava um *Guarani* monolítico (EREMITES DE OLIVEIRA, 2007; SCHIAVETTO, 2003), por outro lado não se pode negar que semelhanças lingüísticas, simbólicas e até mesmo materiais são observadas entre estes

grupos, indicando elos que os conectam de alguma forma. Com efeito, ainda que cada um destes grupos atuais classificados como guaranis (*Mbya*, *Kaiowa* e *Nhandeva*) se apresente como grupo étnico específico, as etnografias revelam importantes continuidades no plano do discurso cosmológico e das narrativas míticas (AGUIAR & PEREIRA, 2010).

A proposta é que se faça um caminho inverso daquele usualmente seguido por alguns arqueólogos. Ao invés de buscar continuidades a partir dos vestígios arqueológicos para justificar uma seqüência cultural ininterrupta e invariável dos povos *Guarani* – modelo criticado veementemente por Eremites de Oliveira (2007) – o que se propõe é investigar o passado tendo por suporte os dados etnográficos contemporâneos. A lógica aplicada pela arqueologia é partir das evidências materiais para as inferências simbólicas, porém, o ciclo oposto pode ser muito produtivo, partindo das referências simbólicas de rituais, toponímias e narrativas mitológicas, somando-se ao levantamento de dados etno-históricos, para identificar elos de conexão cultural com o passado arqueológico.

Ao centrar-se no abandono da produção cerâmica como evidência de descontinuidade, o pesquisador pode ser enganado por uma avaliação muito simplista que erroneamente subestima os arrolamentos entre cultura material e relações sociais. Os recipientes cerâmicos para os povos *Tupi* e *Guarani* do período proto-colonial e colonial assumiam dimensões simbólicas, como explicado no caso das *igaçabas*. O *cauim* era preparado e armazenado nos recipientes cerâmicos, sendo a cerâmica o meio e não a função propriamente dita – substitui-se o meio e se mantém a função. O *cauim* ainda é feito pelos *Guarani* – entre os *Mbya* recebe o nome de *Kaguijy* – somente a cerâmica cedeu lugar a outros utensílios. As significações diacrônicas são constituídas por elos culturais, que neste caso exemplificado não era a cerâmica como muitos reivindicam, mas os usos e desusos que esta encerrava – como a produção da bebida fermentada.

As regras de produção da cultura material são as mais flexíveis e adaptáveis. O comércio de artesanato passou a ser uma forte motivação para a produção, pois acarreta a entrada de capital indispensável para a subsistência. A produção, por sua vez, vem responder uma demanda de consumo que está fortemente influenciada por uma expectativa simbólica calcada nas representações que o consumidor tem acerca do indígena. Estas variáveis vão ditar as normas de manufatura, o que não implica propriamente uma perda de etnicidade vinculada à cultura material, mas um rearranjo destes valores simbólicos no interior da sociedade *Guarani*.

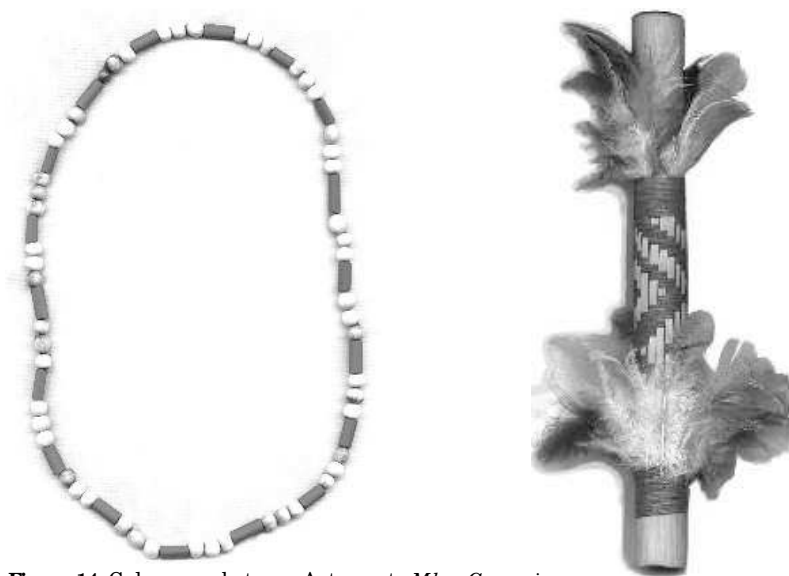


Figura 14. Colar e zarabatana - Artesanato *Mbya Guarani*.

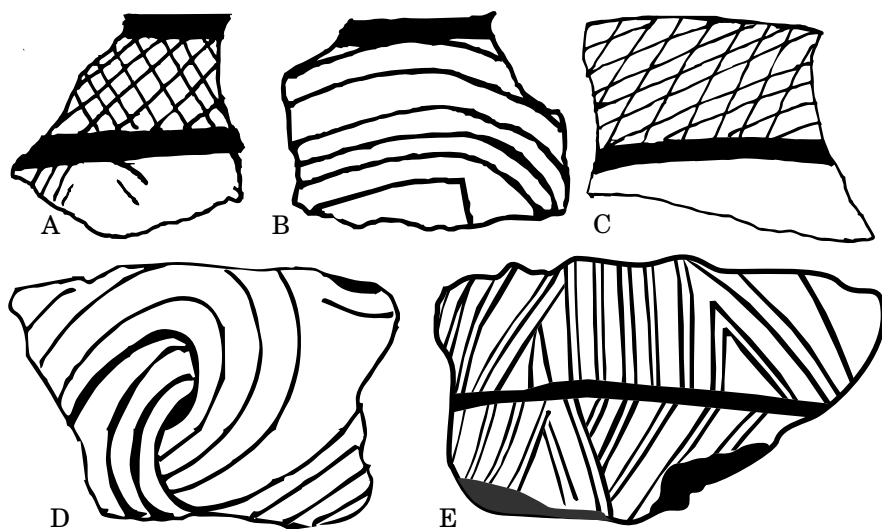


Figura 15. Padrões geométricos de cerâmica pintada da tradição *Tupiguarani*. A, B, C e D: Naufragados, Ilha de Santa Catarina; E: Porto Kaiowá, Naviraí, Mato Grosso do Sul.



Figura 16. Artesão esculpindo animal em madeira (ao lado).

Figura 17. Artesanato exposto para venda, Morro dos Cavalos, Santa Catarina (abaixo).



Referencias

- AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; PEREIRA, Levi Marques. (2010). Religião, dualismo da alma e as representações do 'teko porã' e do 'teko vai' entre os povos guarani. *Anais da XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*. Dourados: UFGD.
- AGUIAR, R. L. S. (2003). *Los Mbya em el litoral de Santa Catarina, Brasil*. Tese de Doutorado. Salamanca: Programa de Dourorado em Antropologia de Iberoamerica da Universidade de Salamanca.
- DEBRY, Theodor (1592). *Americae*. Frankfurt: Officina Theodori de Bry.
- EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge (2007). Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuru'y. *Cultura e Sociedade*, Vol 10(1). Goiânia, p. 95-113.
- FERNANDES, Florestan (1963). *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- HAUBERT, Maxime (1991). *Índios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- LOTHROP, S. K. (1946). Indians of the Paraná Delta and La Plata Littoral. In: *Handbook of South American Indians*, Vol. 1 – The Marginal Tribes. Washington: United States Government Printing Office, p. 177-190
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom (1991). *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola.
- MELIÁ, Bartolomeu; SAÚL, Marcos. V. de Almeida & MURARO, Valmir F. (1987). *O Guarani*. Uma Bibliografia Comentada. Santo Ângelo: FUNDAMES.
- MELIÁ, Bartolomeu (1992). *La Lengua Guarani del Paraguay*. Madrid: MAPFRE.
- MELIÁ, Bartolomeu (2000). Tiempo y tradición en la cultura guaraní. *Revista Acción* Nº 205, p. 31-34.
- METRAUX, Alfred (1949). Religion and Shamanism. In. *Handbook of South American Indians*, Vol. 5 – The Comparative Ethnology of South American Indians. Washington: United States Government Printing Office, p. 559-600.
- NIMUENDAJU, Curt (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC.
- NOELLI, Francisco Silva (2000). A ocupação humana na Região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas. *Revista USP* No. 44, Antes de Cabral: Arqueologia Brasileira II. São Paulo: USP CCS, p. 218-269.

RAMOS, Arthur (1943). *Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol 1. Rio de Janeiro: Edição da Casa do Estudante Brasileiro.

SCHIAVETTO, Sandra N. de Oliveira (2003). *A arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*. São Paulo: Annablume.

SCHMITZ, Pedro Ignácio (1959). A cerâmica Guarani da Ilha de Santa Catarina. *Pesquisas* N. 3. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

STADEN, Hans (1988). *Dois Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul:

desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas

Jorge Eremites de Oliveira¹

Levi Marques Pereira¹

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a por termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização.

Frantz Fanon (1968 [1961]: 38)

A promulgação da Carta Constitucional de 1988 não apenas oficializou o fim do regime militar (1964-1985) e instalou o Estado Democrático de Direito no Brasil, mas também passou a ser um divisor de águas na reorientação da ação do Estado Nacional junto a amplos setores da população brasileira. Exemplo disso é o fim do paradigma assimilacionista que marcou a política indigenista oficial e a legislação brasileira desde tempos imperiais, além do reconhecimento do Brasil como um país multiétnico e multicultural.

Com efeito, o novo texto constitucional passou a exigir a mobilização do aparato estatal para atuar no sentido de assegurar direitos

1. Professores de Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados e pesquisadores do ETNOLAB (Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história).

sociais a segmentos historicamente excluídos da população, como é o caso dos povos indígenas. Além disso, as questões étnicas e raciais também passaram a integrar a pauta de atuação dos órgãos de governo, cada vez mais acionados a instituir procedimentos administrativos que visam assegurar direitos a essas coletividades.

Nos lastros desses procedimentos, foi ampliada a demanda pela produção de processos administrativos que requerem a atuação de especialistas em antropologia social. Isso tem sido feito para atender, sobretudo, as novas exigências legais colocadas pela necessidade do reconhecimento de direitos conquistados por povos e comunidades tradicionais.

Tais procedimentos passaram a ser questionados – principalmente por proprietários de terras – na Justiça Federal, o que também passou a requerer a atuação de antropólogos sociais na produção de laudos judiciais. Este cenário criou um novo campo de atuação profissional, e esses especialistas passaram a ser cada vez mais requisitados a produzirem estudos de igual natureza em todas as unidades da Federação. Estes são os casos da coordenação de grupos técnicos de estudos para a identificação e delimitação de terras indígenas e da realização de perícias judiciais nessas áreas.

Em Mato Grosso do Sul esta situação passou a ser verificada a partir da década de 1990, e inicialmente as demandas foram apresentadas pela Justiça Federal e FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para áreas reivindicadas por povos originários. Posteriormente, na década de 2000, estudos desse tipo passaram a ser requisitados pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para a identificação de territórios de comunidades remanescentes de quilombos. Em alguns casos, a Justiça Federal chegou mesmo a intimar arqueólogos a produzirem laudos periciais sobre áreas identificadas e delimitadas no território sul-mato-grossense pela agência indigenista oficial.

No entanto, alguns desses estudos geraram polêmicas e um deles foi inclusive objeto de análise mais detalhada por um de nós (Eremites de

2. A maioria desses laudos foi feita por um único arqueólogo, quem amiúde maculou muitas de suas perícias por um vício inadmissível à luz do direito e da antropologia: a busca deliberada por vestígios arqueológicos de um passado distante e imemorial, relegado ao período pré-cabraliano, ao invés de investigar a tradicionalidade da ocupação indígena nas áreas em litígio, conforme determina o Art. 231, § 1º, da Lei Maior.

Oliveira 2007)². A polêmica maior se deu por conta dos juízes intimarem um profissional com formação em arqueologia “pré-histórica”, que trabalhava com metodologias pouco apropriadas ao estudo das relações que populações vivas desenvolvem com seu território de ocupação tradicional, para periciar trabalhos realizados por antropólogos sociais.

Laudos judiciais elaborados a partir de perícias de natureza antropológica, histórica e arqueológica, geralmente dizem respeito a estudos voltados para a formulação de respostas a quesitos apresentados por um juiz e pelos assistentes técnicos das partes envolvidas em litígios ligados à disputa pela posse da terra. Normalmente, o perito tem de responder a quesitos apresentados pelo Juízo e aos formulados pelos representantes das comunidades indígenas (Procuradoria da FUNAI, Ministério Público Federal ou advogado por elas constituído) e pelos assistentes técnicos representantes dos proprietários de terra (fazendeiros, colonos assentados pelo Estado, pequenos produtores rurais etc.). Disso resultam trabalhos de alta complexidade, os quais envolvem um conjunto de dezenas de quesitos, muitos deles com armadilhas do mundo jurídico que buscam direcionar as respostas do perito para determinada linha de defesa, por vezes para levá-lo à contradição.

Os relatórios técnicos elaborados no âmbito da administração pública, por sua vez, dizem respeito a estudos requisitados por órgãos públicos, como a FUNAI e o INCRA. São executados segundo normas estabelecidas para esta finalidade, a exemplo de leis, decretos, portarias e instruções normativas. Estes procedimentos também comportam grande complexidade, reúnem estudos interdisciplinares coordenados por um antropólogo social, mas também agregam conhecimentos de biólogos ou ambientalistas, topógrafos e técnicos fundiários. O relatório apresentado pelo profissional é incorporado a um processo administrativo interno ao órgão público, e também é objeto de contraditório. Na verdade, o estudo quase sempre também é objeto de questionamento na Justiça Federal, no âmbito de um processo judicial, e por este motivo deve ser elaborado na perspectiva de antever ou antecipar às objeções a que estará exposto.

Apesar de termos sido intimados a produzir laudos judiciais desde fins da década de 1990, somente em 2003 pudemos realizar uma perícia de natureza antropológica, arqueológica e histórica para a Justiça Federal em Campo Grande. Tratou-se do laudo sobre uma área reivindicada por uma comunidade Terena para a ampliação de limites da Terra Indígena Buriti, de

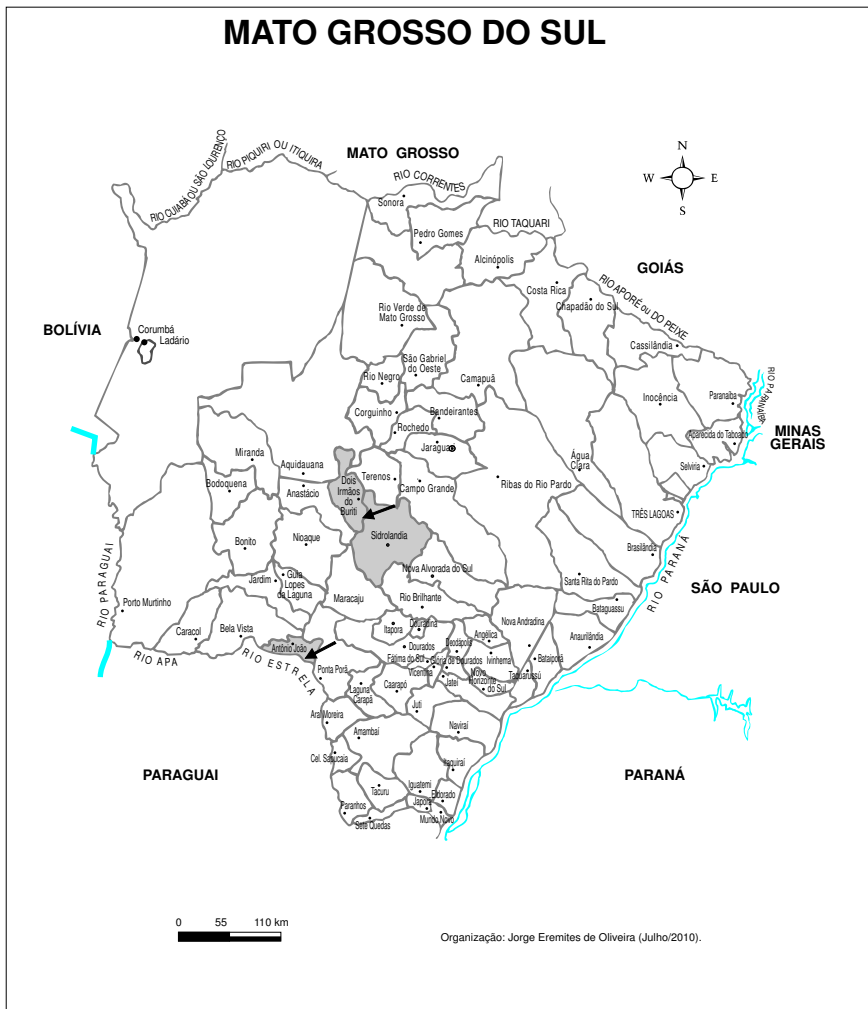


Figura 1. Localização dos municípios sul-mato-grossenses de Antônio João, Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti, com a indicação das terras indígenas Nãnde Ru Marangatu e Buriti.

2.090 para 17.200 hectares, localizada na Serra de Maracaju, entre os municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti (Eremites de Oliveira & Pereira 2010)³. Posteriormente, em 2007, produzimos um laudo semelhante sobre a Terra Indígena Nande Ru Marangatu, área tradicionalmente ocupada por uma comunidade Kaiowa estabelecida em Antônio João, na fronteira do Brasil com o Paraguai (Eremites de Oliveira & Pereira 2009)⁴.

Além dessas duas situações, acumulamos experiências na identificação e delimitação de terras tradicionalmente ocupadas por comunidades Guarani e Kaiowa, bem como na realização de estudos e orientação de pesquisas sobre outros povos indígenas estabelecidos em Mato Grosso do Sul e em outras unidades da Federação (ver, p. ex., Pereira 1999, 2004). Mais recentemente, em 2008, iniciamos trabalhos voltados para a identificação e delimitação do território de duas comunidades remanescentes de quilombos, uma em Sonora (Família Bispo) e outra em Pedro Gomes (Família Quintino), no extremo norte do estado.

Todas essas experiências favoreceram a construção, para além do âmbito da academia, de um campo de reflexão para a aplicação de saberes próprios da antropologia social, da arqueologia e da etno-história para a

3. Os Terena, também conhecidos historicamente como Etelenoé ou Tereno, constituem um povo indígena cujo idioma nativo está filiado à família linguística aruák, a qual não está vinculada a nenhum tronco linguístico identificado atualmente, a exemplo do Tupi e do Macro-Jê. Desde os períodos colonial e imperial, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, povos identificados como Terena, Echoaladi (Chavarana), Kinikinau (Equiniquinau) e Laiana, também mencionados em fontes textuais como Guaná e Chané, motivo pelo qual são citados na literatura etnológica e etno-histórica como Guaná-Chané (*Guaná-Txané*), passaram por complexos processos de territorialização. Disso resultou em uma espécie de amálgama sociocultural e este é um dos principais motivos pelo qual a maioria de seus descendentes atualmente se autodenomina para a exterioridade como Terena.

4. Os Kaiowa são falantes do idioma guarani, filiado à família linguística tupi-guarani e ao tronco tupi, e se auto-identificam em Mato Grosso do Sul por este mesmo etnônimo, embora também se percebam e sejam mais conhecidos no Paraguai como Pai-Tavyterã, ou simplesmente Pai. Entretanto, na literatura antropológica, arqueológica e etno-histórica eles também são mencionados como “Kaiowa-Guarani” ou “Guarani-Kaiowa”, termos cunhados a partir de uma visão essencialista da cultura indígena. Ambos os termos não correspondem, pois, às autodenominações apresentadas por eles, tampouco estão de acordo com as discussões em torno da teoria da etnicidade (ver Barth 1996 [1969], 2000). No caso dos Guarani, cumpre esclarecer que em Mato Grosso do Sul eles se autodenominam com o mesmo nome de sua língua nativa, a guarani, e também são chamados de Nandeva. No Paraguai, contudo, são mais conhecidos como “Ava-Guarani” ou simplesmente “Ava”.

identificação de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul.

Os trabalhos de campo que embasam a parte empírica dos laudos que produzimos foram realizados em um ambiente que pode ser caracterizado como colonialista. Caracterizamos como ambiente colonialista o cenário político marcado por várias formas de violência e tentativas de dominação contra minorias étnicas, sitiadas e constrangidas por diversos mecanismos de sujeição, como, por exemplo, a imposição feita aos indígenas para se comunicarem em segunda língua, o português. Quando isso ocorre, eles normalmente expressam domínio precário da língua oficial ao se confrontarem com um sistema jurídico completamente estranho às regras de convivência que vigoram em suas comunidades. Tratam-se, ainda, de saberes, práticas e poderes que aglutinam indivíduos e coletividades da sociedade envolvente (fazendeiros, instituições ruralistas, jornalistas, setores da imprensa que dependem de favores do Estado etc.), bem como agentes do Estado empoderados com o cargo que possuem (delegados de polícia, procuradores, juízes, assistentes judiciais, parlamentares, governantes etc.). Não obstante, eles têm o contraponto em povos e comunidades tradicionais – e seus aliados (organizações não governamentais, setores de universidades, Ministério Público Federal, intelectuais etc.) – que reivindicam direitos territoriais, apesar de encontrarem enorme dificuldade em dominar os códigos em que são obrigados a expressarem os argumentos que podem referendar seus direitos.

No caso específico de Mato Grosso do Sul, como é de amplo conhecimento, este é um dos estados brasileiros que apresenta o maior número de demandas pelo reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas no país. As maiores demandas foram apresentadas pelos Guarani, Kaiowa e Terena, povos indígenas que começaram a perder grande parte de seus territórios após a guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870) e, conseqüentemente, a sofrerem violentas e abruptas formas de desterritorialização (ver Brand 1993, 1997; Eremites de Oliveira & Pereira 2007, 2009, 2010; Ferreira 2007). Demandas assim têm mais a ver com a organização e as estratégias políticas desses atores sociais e muito menos com eventuais forças alienígenas, diferentemente do que imaginam e difundem seus opositores. Além disso, cumpre registrar que o estado de Mato Grosso do Sul foi recentemente apontado como “o mais anti-indígena do país”, conforme assegurou a antropóloga Marta Maria Azevedo,

pesquisadora da UNICAMP (Universidade de Campinas), em entrevista concedida ao jornal *Correio da Cidadania*, ocasião em que analisou a situação dos Guarani e Kaiowa que vivem na região (cf. Brito 2010).

Nesta linha argumentativa, o ambiente colonialista a que nos referimos está relacionado, portanto, a um conjunto de relações sociais e de poder, linguagens, práticas e saberes que marcam a relação do Estado e de amplos segmentos da sociedade nacional para com minorias étnicas. Está presente especialmente em situações sócio-históricas decorrentes do avanço das *frentes pioneiras*, sobretudo nos campos econômico, político, social e cultural. Tem a ver ainda com esbulhos de territórios de ocupação tradicional de populações indígenas e quilombolas, processos de territorialização, discriminação étnicorracial e outras formas de violência, inclusive a física, contra povos e comunidades etnicamente distintos em relação à sociedade nacional.

Tal idéia remete ao paradigma de *colonialismo interno* difundido na antropologia social brasileira na década de 1960 por Roberto Cardoso de Oliveira (1978 [1966]). Suas idéias também tiveram inspiração nos aportes do sociólogo e cientista político mexicano Pablo Gonzalez Casanova (1963), e chamaram à atenção para os estudos relacionados aos contatos interétnicos⁵. Em suas palavras:

O estudo do colonialismo interno no Brasil teria, assim, o mérito de transformar a questão indígena – que a muitos pode parecer irrelevante – num sensível microscópio através do qual seriam conhecidos aspectos novos do Segundo Brasil, sua dinâmica expansionista, o sistema de poder que lhe é inerente – e cuja primeira vítima é o Brasil Indígena. A dialética das relações entre as classes (trabalhadoras e empresariais) e os grupos tribais, como descrevi em *O Índio e o Mundo dos Brasil* e como fizeram Laraia & Da Matta em *Índios e Castanheiros*, constituiria o fulcro da investigação desse Terceiro Brasil (Cardoso de Oliveira 1978 [1966]:81).

5. No artigo originalmente publicado em 1966, Cardoso de Oliveira apresenta uma crítica às limitações da abordagem culturalista e ao paradigma da aculturação em voga em estudos etnológicos da época. Ao fazer isso, propôs a aproximação da antropologia social brasileira de uma sociologia crítica de viés marxista. Esta perspectiva marcou os programas de pós-graduação em antropologia social no Brasil, dos quais o do Museu Nacional, ligado à UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), criado em 1968, é o mais antigo e onde o antropólogo teve atuação destacada.

Em recente redefinição do tema, González Casanova assim pontuou ao analisar que o colonialismo interno ainda é um tabu para muitas distintas correntes ideológicas:

En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico, político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a “la resistencia” y “la construcción de autonomías” dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo (González Casanova 2006:409).

A noção de *colonialismo interno* é relevante, pois, para analisar o processo dos contatos interétnicos, sobretudo entre os povos indígenas, comunidades quilombolas e a sociedade envolvente (Estado, fazendeiros, trabalhadores rurais, extrativistas etc.), e as situações sócio-históricas e culturais deles decorrentes. Nesta linha argumentativa incluem-se, por exemplo, os estudos sobre os processos de territorialização e outros temas tratados por João Pacheco de Oliveira (1987, 1998a, 1998b, 1999), para os quais se somam outros tantos estudos, especialmente àqueles que apresentam aportes aos estudos pós-coloniais e à chamada antropologia do colonialismo (Asad 1973; Ashcroft, Griffiths & Tiffin 2006; Bensa 2006; Bhabha 2003; Fabian 1991, 1996, 2001; Fanon 1968; Pels 1997, 2008; Said 2003; Smith 2005; Stocking Jr. 1991; Williams & Chrisman 1994; etc.).

O fato é que a redemocratização da sociedade brasileira tornou possível a organização dos índios e quilombolas em torno da defesa de seus direitos. Isso também é feito a partir da elaboração de estratégias políticas por parte destes atores sociais, em busca de uma aproximação com segmentos aliados na sociedade nacional. Por isso em Mato Grosso do Sul, desde a década de 1980, surgiram líderes indígenas de expressão no cenário nacional e internacional, como Marçal de Sousa e Marcos Terena, os quais passaram a defender e a divulgar as demandas dos povos indígenas no Brasil. Comunidades precariamente territorializadas, como a de Nãnde Ru Marangatu, recolhida em nove hectares de terra no distrito de Campestre,

município de Antônio João, passaram a reivindicar de forma cada vez mais incisiva o reconhecimento de seus territórios tradicionais⁶. Com isso forçaram a agência indigenista oficial a criar grupos de estudos e iniciar o procedimento administrativo de regularização de suas terras, sendo este um dos desafios colocados para a antropologia social e a arqueologia no estado.

Ademais, cumpre explicar que em ambientes colonialistas, marcados pela dominação de alguns impérios sobre milhões de quilômetros quadrados de territórios e povos estabelecidos por todo o planeta, especialmente entre os séculos XIX e XX, foram consolidadas técnicas, métodos e teorias que asseguraram a cientificidade na antropologia social ou cultural e na arqueologia. Significa dizer, portanto, que a aplicação de conhecimentos inerentes a essas áreas do conhecimento na identificação de territórios étnicos exige, ao menos, dois procedimentos básicos. O primeiro diz respeito às reflexões teórico-metodológicas orientadas pela preocupação em *descolonizar* e *desessencializar* saberes relativos à antropologia social e à arqueologia, e estabelecer interfaces com áreas afins, como o direito, a história e a sociologia. Isso leva à aplicação de conhecimentos úteis para este tipo de demanda, a exemplo do uso dos métodos da observação direta, genealógico, etno-histórico e de história de vida, comuns na antropologia social, acrescidos dos estudos sobre sistemas de assentamento e paisagens humanizadas, bastante recorrentes na arqueologia. O segundo está relacionado ao estabelecimento de uma relação de alteridade para com os interlocutores indígenas e quilombolas, assim como também para com os representantes dos poderes constituídos na República.

No caso, o estudo dos sistemas de assentamentos, tema muito conhecido entre arqueólogos desde o século XX (ver, p. ex., Chang 1968; Trigger 1970, 1978; Renfrew & Bahn 1998), tem implicado no seguinte: compreender o uso desses locais e a historicidade das famílias que neles viviam, os motivos de seu abandono e as causas que as levaram à instalação de novas habitações em seu território. Esta perspectiva remete à incorporação dos conceitos de *territorialização* e *processo de territorialização* aos estudos etnoarqueológicos no Brasil, haja vista a necessidade de sua

6. Em Campestre foi assassinado Marçal de Sousa, no dia 25 de novembro de 1983, quando o líder guarani estava bastante envolvido na luta pela demarcação daquela terra indígena.

aplicação para a compreensão da relação entre cultura material, comportamento humano, historicidade e organização e reorganização socioespacial. Por este motivo, apresentamos aqui os conceitos territorialização e processo de territorialização elaborados por Pacheco de Oliveira:

[...] a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Pacheco de Oliveira 1998b:55).

Emais:

O que estou chamando de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionariam como meio ambiente e com o universo religioso) (Pacheco de Oliveira 1998b:56).

Além disso, esta proposta aproxima-se de uma etnoarqueologia da “vida-história da formação do território”, como feito por María Nieves Zedeño (1997) entre os Hopi no Arizona, Estados Unidos, e recentemente iniciada por Thiago Leandro V. Calvalcante (2009) entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, em Mato Grosso do Sul. Se for possível propor um neologismo para o trabalho arqueológico que temos feito desde 2003, chamaríamos isso de *etnoarqueologia do território*.

Em Mato Grosso do Sul, como também tem sido registrado por todo o país, normalmente laudos antropológicos, arqueológicos e históricos têm sido produzidos em prazos exíguos para o judiciário e para órgãos públicos como a FUNAI e o INCRA. Significa dizer que os

pesquisadores são compelidos a assumirem enorme responsabilidade social, comprometimento como processos administrativos e jurídicos, e a trabalharem em um ambiente tenso e permeado por conflitos de interesses. Esta situação é singular e paradoxal porque esses profissionais normalmente estão acostumados com pesquisas de natureza acadêmica e prazos dilatados, e trabalham sem a pressão para produzirem um estudo que afete diretamente o destino das populações com as quais trabalha. Assim, identificar e discutir as implicações teórico-metodológicas para a aplicação de conhecimentos inerentes à etnologia, arqueologia e etno-história é o principal objetivo deste trabalho.

No caso da arqueologia, o processo de *desessencialização* da disciplina tem a ver com certa mudança na orientação das pesquisas. Referimo-nos ao fim da preocupação deliberada pela busca da essência da primitividade de povos indígenas e comunidades quilombolas por meio do estudo da cultura material, a qual normalmente tem a ver com a preocupação maior de construir modelos interpretativos para um passado distante e imemorial. Tal preocupação remete à idéia de romantismo e exotismo. Em grande parte tem a ver com o tipo de abordagem histórico-cultural que influenciou o desenvolvimento do pensamento arqueológico no Brasil a partir da década de 1960, e seus desdobramentos. Exemplo disso é vincular tradições tecnológicas ceramistas a línguas, famílias e troncos linguísticos, como ocorre com a *tradição Tupiguarani*. A bem verdade, a analogia direta, feita entre tradições tecnológicas do passado arqueológico pré-colonial e povos e comunidades tradicionais do presente histórico, pouco ou nada contribui para nossos estudos, pelo contrário (ver Jones 1997; David 2002). Ocorre que para a produção de laudos judiciais e administrativos, o interesse maior do arqueólogo deve estar relacionado à compreensão das relações sociais registradas em todas as evidências materiais que atestam a presença histórica dos grupos nas áreas por eles reivindicadas. Para tanto, o levantamento de sítios arqueológicos, como antigos assentamentos humanos, e paisagens humanizadas, como plantas manejadas, deve ser feito a partir da memória social do grupo que reivindica determinada área inclusa em seu território tradicional, tais como: esteios de antigas habitações, pinguelas usadas para transpor córregos, fragmentos de tijolos maciços queimados que fizeram parte de antigas farinheiras, sepulturas humanas protegidas com pedras e cerca de madeira, palmeiras etc., conforme temos verificado em trabalhos de campo.



Figura 3: Reunião com representantes da comunidade quilombola Família Quintino, em 2009, quando da discussão sobre a área a ser identificada e delimitada no laudo administrativo. Fotografia de Jorge Eremites de Oliveira (2009).



Figura 4: Sepulturas kaiowa encontradas em cemitério localizado na Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu. Os Kaiowa atribuem a sepultura ao centro a um xamã com anguary (alma carnal do morto) muito temido. Daí a preocupação em cercar o lugar para evitar que o anguary escapasse e passasse a afligir os vivos. Informações desse tipo adquirem caráter de prova pericial quando os locais são georreferenciados através de aparelho GPS, fotografados e descritos etnograficamente. Fotografia de Jorge Eremites de Oliveira (2007).



Figura 5: Membros da comunidade de Nãnde Ru Marangatu em caminhada rumo ao morro conhecido como Cerro Marangatu, epicentro religioso para os Kaiowa da região e moradia de seres espirituais. Em suas adjacências foram encontrados vários locais correspondentes a antigos assentamentos indígenas na região. Fotografia de Jorge Eremites de Oliveira (2007) - acima.

Figura 6: Pinguela de aroeira usada pelos Terena para transpor córregos na região de Buriti desde a primeira metade do século XX. Este tipo de evidência material da presença indígena na microbacia do Buriti é comum na região serrana de Maracaju. À época da perícia, muitas evidências materiais tinham sido destruídas por indivíduos a serviço de pessoas que se opunham de maneira intransigente em relação às reivindicações da comunidade indígena. Fotografia de Jorge Eremites de Oliveira (2003) - à esquerda.

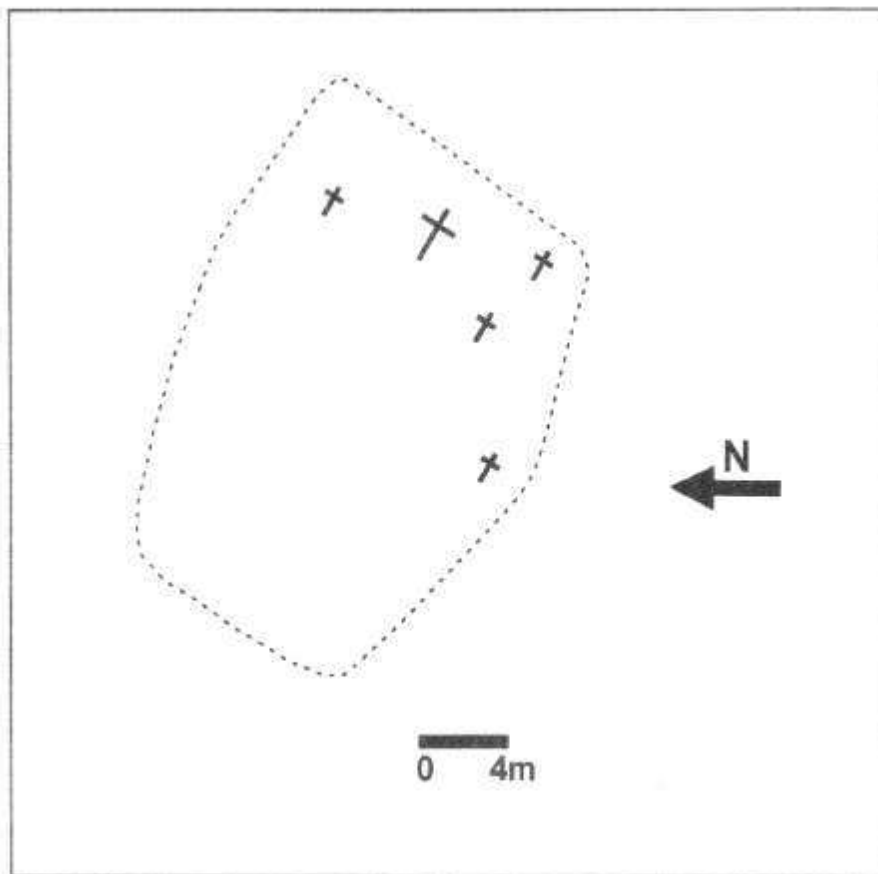
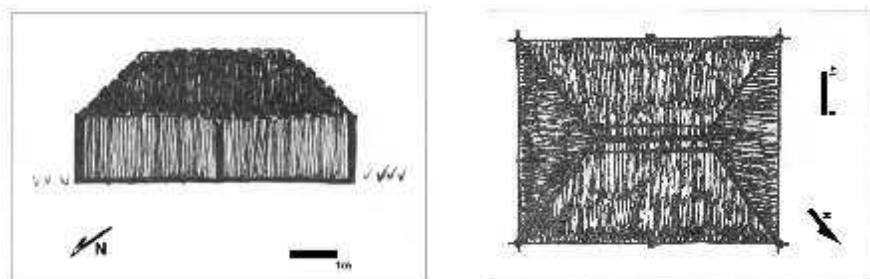


Figura 7: Planta baixa do cemitério terena da antiga aldeia Invernada, na Terra Indígena Buriti, com a plotação das cinco cruzeiras indicadoras de sepultamentos humanos, sendo que a maior é cruz mestra, local de práticas religiosas, como rezas e penitências para chover. Desenho feito por Jorge Eremites de Oliveira (2003).



Figuras 8-9: Reconstituição gráfica da fachada lateral da antiga habitação de Antônio da Silva Justino, conhecido como “Antônio Farinheiro”, feita por meio de informações orais recebidas *in loco* e por analogia com casas terena observadas em Buriti. Desenhos feitos por Jorge Eremites de Oliveira (2003).

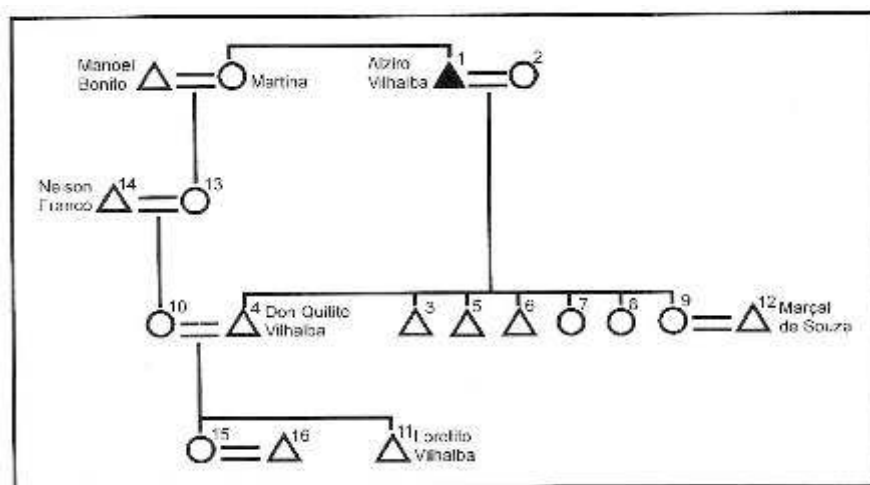


Figura 10: Genealogia parcial da família kaiowa do cacique Alziro Vilhalba (falecido), na qual aparecem vários de seus parentes, inclusive lideranças como Manoel Bonito (falecido), Don Quitito Vilhalba (falecido), Marçal de Souza (falecido) e Loretito Vilhalba (vivo, atual cacique da comunidade de Ñande Ru Marangatu). Neste diagrama aparece Nelson Franco, morto 1952 por um fazendeiro da região, fato este ocorrido em contexto sócio-histórico marcado pelo processo de esbulho sofrido pelos Kaiowa. Seu assassinato foi um fato de repercussão local e verificado em documento encontrado nos arquivos do antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), também apontado em narrativas de seus parentes e de não-índios residentes em Antônio João (ver Eremitas de Oliveira & Pereira 2009). A partir desse tipo de informação foi feita a localização de vários antigos assentamentos kaiowa na área por eles reivindicada judicialmente e compreendida a sucessão de lideranças entre membros de quatro gerações da família Vilhalba, algo que não é comum entre os Kaiowa de uma maneira geral.

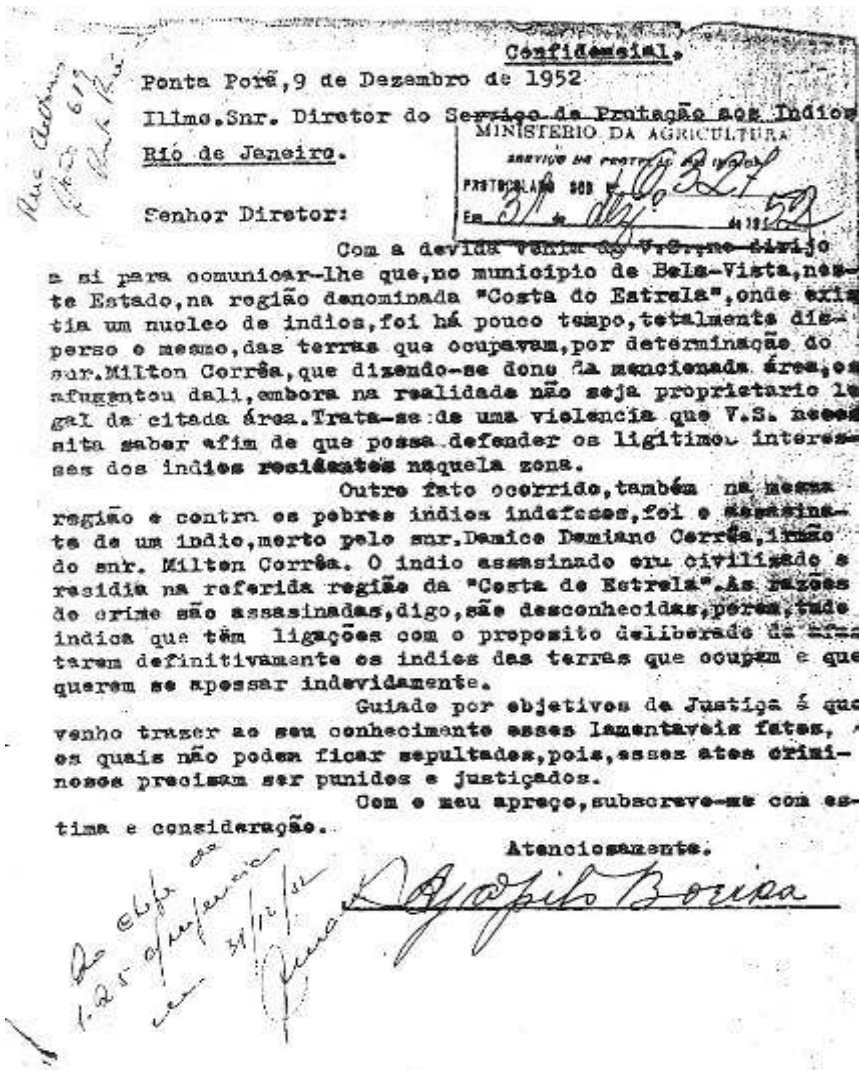


Figura 11: Ofício assinado por Agapito de Paula Boeira (falecido), ex-vereador em Ponta Porã e Antônio João e ex-deputado estadual pelo antigo Mato Grosso, encaminhado ao diretor do SPI, datado em 09/ 12/ 1952. Neste documento constam informações sobre o processo de esbulho sofrido pelos Kaiowa de Nãnde Ru Marangatu, inclusive com informações sobre a morte de Nelson Franco, indivíduo que aparece na genealogia apresentada na Figura 10.

O arqueólogo que for para uma área dessas em busca de fragmentos de vasilhas cerâmicas e material lítico, por exemplo, algo que muitas comunidades indígenas deixaram de produzir desde tempos imemoriais – visto que a memória desses grupos raramente ultrapassa a 150 anos –, poderá ter grande decepção. Mais que isso: comprometerá a qualidade de seu laudo, produzirá estudos que afetarão negativamente o destino de coletividades humanas e servirá a propósitos colonialistas.

Neste sentido, os aportes da etnoarqueologia, aqui entendida como o estudo arqueológico de sociedades contemporâneas (ver Gould 1978; Kramer 1979; David & Kramer 2001; González Ruibal 2003; Politis 2007), têm sido de grande relevância durante os trabalhos de campo. Sua aplicação, contudo, tem se dado em curto tempo de campo e em situações marcadas por tensões políticas entre fazendeiros e indígenas, ou fazendeiros e quilombolas, cujo trabalho realizado não raramente tem necessitado de proteção da Polícia Federal. Foi o que ocorreu em Antônio João, em 2007, e mais recentemente em Pedro Gomes, em 2009 e 2010. No entanto, a *desessencialização* desse subcampo da arqueologia implica, também, em não priorizar a observação direta pela busca da primitividade e para a elaboração de modelos para a compreensão do registro arqueológico ligado ao passado pré-colombiano e colonial. A prioridade deve ser identificar como se deu a ocupação da terra reivindicada pela população indígena ou quilombola no momento em que a área passou a ser incorporada pelas frentes de expansão agropastoris da sociedade nacional. Tal procedimento exige explicitar se a referida terra estava ocupada pela população que agora a reivindica e como foi o processo de expropriação, esbulho ou afastamento dela da referida área.

As figuras de 2 a 9 ilustram as discussões teórico-metodológicas aqui apresentadas e seguem com as necessárias notas explicativas.

Três outros métodos também têm sido recorridos em nossos trabalhos.

O primeiro é o da *observação direta* ou observação participante. Neste caso, não se trata aqui de pensar em fazer uma etnografia densa, tal qual fez Malinowski nos *Argonautas do Pacífico ocidental*⁷, mas produzir o

7. MALINOWSKI, Bronislaw. 1984 [1922]. *Argonautas do Pacífico ocidental*: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Tradução de A. P. Carr & L. A. C. Mendonça. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural.

que a antropóloga social Fernanda Bittencourt Ribeiro (2010) recentemente chamou de “etnografia a jato”⁸. No entanto, não se pode negar que em situações ligadas à produção de laudos judiciais e administrativos, há uma grande mobilização nas comunidades interessadas para o bom andamento dos trabalhos. Muitas vezes isso facilita o andamento dos estudos; em outras pode criar armadilhas e levar antropólogos sociais e arqueólogos a manterem interlocução apenas com as elites das comunidades. Ademais, no caso específico dos laudos periciais, temos privilegiado a elaboração de uma sociologia do conflito. Por meio dela apresentamos ao Juízo o ponto de vista das partes envolvidas sobre o litígio, e as possíveis soluções que apresentam para o fim dos conflitos pela posse da terra (ver Eremites de Oliveira & Pereira 2009, 2010).

O segundo é o *método genealógico* e de *histórias de vidas*, associados à tradição oral, ao estabelecimento de cronologias e ao levantamento de antigos assentamentos humanos, cemitérios, elementos da paisagem de valor religioso, como morros, etc. (ver Vansina 1966; Eremites de Oliveira & Pereira 2009, 2010). Isto porque relações de parentesco, quando observadas a partir de uma perspectiva histórica, revelam formas de organização social, historicidades e processos de territorialização decorrentes do esbulho sofrido por comunidades indígenas em contextos colonialistas.

O terceiro e último diz respeito ao *método interdisciplinar da etno-história*.

A etno-história é aqui entendida – a partir de uma leitura atualizada sobre o assunto – como uma possibilidade para o estudo do processo histórico e sociocultural de povos e comunidades tradicionais. Não se detém apenas à trajetória de determinada etnia, mas ao contexto sócio-histórico maior em que se desenvolvem as relações sociais, os contatos interétnicos e as situações sócio-históricas deles decorrentes. Não deve ser confundido e reduzido, portanto, a uma perspectiva sincrônica e a-histórica, culturalista ou estruturalista, sobre a história de grupos étnicos em geral, tampouco a uma forma de etnociência. A aplicação deste método se dá, dentre outras coisas, a partir do levantamento de fontes textuais existentes em cartórios, arquivos públicos e privados, museus etc. (Trigger

8. O recente livro organizado por Patrice Schuch, Miriam Steffen Veira & Roberta Roberta (2010), intitulado *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*, apresenta uma coletânea de artigos que contribuem para reflexões teórico-metodológicas como as que aqui fazemos.

1982, 1986; Eremites de Oliveira 2003).

Por fim, concluímos que são muitos os desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul. Não obstante, avanços têm sido registrados ano após ano no Brasil.

Por isso acreditamos que a crescente complexidade que envolve a produção de laudos antropológicos requer o uso de procedimentos metodológicos conhecidos e reconhecidos na prática antropológica e em seus campos afins, como é o caso da arqueologia e da etno-história. Esta avaliação chama a atenção para a possibilidade de pluralizar ainda mais tradições etnográficas existentes na antropologia social brasileira, e promover no âmbito acadêmico e judicial uma (re)aproximação de campos clássicos da antropologia geral.

Para a arqueologia, em específico, o uso concatenado dos métodos genealógico e de história de vida mostrou-se eficaz como estratégia para o levantamento *in loco* de antigos assentamentos e outros lugares ocupados por comunidades indígenas e quilombolas. Acontece que o estudo dos sistemas de assentamento implica, dentre outras coisas, no devido registro fotográfico dos locais vistoriados em campo e a necessária descrição etnográfica, georreferenciamento com auxílio de GPS e análise da cultura material ali encontrada. Estudos assim são relevantes para a produção de provas periciais e podem servir para o conhecimento da territorialização e do processo de territorialização de povos e comunidades tradicionais.

Nos estudos de caso mencionados neste trabalho, evidências da cultura material e de paisagens humanizadas foram apresentadas juntamente com descrições e análises de dados registrados por meio da observação direta e informações contidas em documentos textuais, oficiais ou não. Isso corroborou ainda mais às conclusões dos laudos apresentados à Justiça Federal.

Neste sentido, esperamos que experiências desse tipo possam servir para estimular o desenvolvimento de outras formas de pesquisas antropológicas e arqueológicas no Brasil. Referimo-nos, principalmente, a estudos desvinculados da busca pela primitividade dos povos indígenas, os quais devem ser críticos frente à sedução do essencialismo que marca o desenvolvimento das ciências sociais no mundo ocidental.

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal (Ed.) (1973). *Anthropology & the Colonial Encounter*. London/ New York: Routledge.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (2006). *The Post-Colonial Studies Reader*. 2ª ed.
- BARTH, Fredrik (1996) [1969]. Ethnic Groups and Boundaries. In HUTCHINSON, John & SMITH, Anthony D. (Ed.). *Ethnicity*. New York: Oxford University Press. p.75-82.
- BARTH, Fredrik (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BENSA, Alban (2006). *La fin de l'exotisme*. Essais d'anthropologie critique. Marseille: Anacharsis.
- BHABHA, Homi K. (2003). *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2ª Reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BRAND, Antonio J (1993). *O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em História. Porto Alegre: PUCRS.
- BRAND, Antonio J (1997). *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: PUCRS.
- BRITO, Gabriel (2010). Índios guaranis vivem situação de extermínio silencioso. *Correio da Cidadania*, São Paulo, 01/ 04/ 2010, 6p. Disponível em <http://www.correiodacidade.com.br/content/view/4500/9/> (acessado em 05/ 05/ 2010).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978). *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Editora UNB.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro V. (2009). História e etnoarqueologia da ocupação e uso do espaço entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul. In *Anais do IV Congresso Internacional de História*. Maringá, UEM. p. 4643-4654.
- CHANG, Kwang-chih. (Ed.) (1968). *Settlement Archaeology*. Palo Alto: National Press Books.
- DAVID, Nicholas (2002). Teorizando a etnoarqueologia e analogia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 8(18). p.13-60.
- DAVID, Nicholas & KRAMER, Carol (2001). *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge (2003). Sobre os conceitos e relações entre

história indígena e etnohistória. *Prosa*, Campo Grande, 3(1). p.39-47.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge (2007). Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 19. p. 29-50.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & PEREIRA, Levi M. (2007). “Duas no pé e uma na bunda”: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. *História em Reflexão*, Dourados, 1(2). p.1-20.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & PEREIRA, Levi M. (2009). *Ñande Ru Marangatu*: laudo antropológico e histórico de uma terra kaiowa na fronteira do Brasil como Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & PEREIRA, Levi M. (2010). *Terra Indígena Buriti*: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD. (no prelo)

FABIAN, Johannes (1991). *Language and colonial Power*: the appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938. Foreword by Edward Said. 1ª Rep. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.

FABIAN, Johannes (1996). *Time and the Work of Anthropology*. Critical Essays. 2ª ed. Chur (Switzerland): Harwood Academic Publishers.

FABIAN, Johannes (2001). *Anthropology with an Attitude*. Critical Essays. Stanford: Stanford University Press.

FANON, Frantz (1968). *Os Condenados da Terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FERREIRA, Andrey C. (2007). *Tutela e resistência indígena*: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. América Latina. *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, México DF, 6(3). p.15-32

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. In: BORON, A. A. et al. (Comp.). *La teoría marxista hoy*: problemas y perspectivas. Buenos Aires: Clacso. p. 409-434.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo (2003). *La experiência del Outro*. Una

introducción a la etnoarqueología. Madrid: Akal.

GOULD, Richard A. (Ed.) (1978). *Explorations in Ethnoarchaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

KRAMER, Carol (1979). Introduction. In KRAMER, C. (Ed.). *Ethnoarchaeology: Implications of Ethnography for Archaeology*. New York, Columbia University. p. 1-20.

JONES, Siân (1997). *The Archaeology of Ethnicity*. Constructing identities in the past and present. New York: Routledge.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico (1994). O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In GRUPPIONI, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil*. Brasília: MEC. p.153-168.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (1987). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/ Editora UFRJ.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). (1998a). *Indigenismo e territorialização: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (1998b). Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1). p. 47-77.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (1999). *Ensaio em antropologia histórica*. Prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

PELS, Peter (1997). The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, 26. p. 163-183.

PELS, Peter (2008). What has anthropology learned from the anthropology of colonialism? *Social Anthropology*, 16(3). p. 280-299.

PEREIRA, Levi M. (1999). *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: UNICAMP.

PEREIRA, Levi M. (2004). *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP.

POLITIS, Gustavo G. (2007). *Nukak: Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Translated by Benfamin Alberti. London: Left Coast Press.

RENFREW, Colin & BAHN, Paul (1998). *Arqueología: teorías, métodos y práctica*. 2ª ed. Traducción de María Jesús Mosquera Rial. Madrid: Akal.

RIBEIRO, Fernanda B. (2010). Etnografia a jato. In SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora UFRGS. p. 85-88.

- SAID, Edward W. (2003). *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Org.)(2010). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- SMITH, Linda Tuhiwai (2005). *Decolonizing Methodologies*. Research and Indigenous Peoples. 8ª imp. London/ NewYork: Zed Books; Dunedin, University of Otago Press. (History of Anthropology, 7)
- STOCKING JR., George W. (Ed.). (1991). *Colonial Situations*. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. Madison: The University of Wisconsin Press.
- TRIGGER, Bruce G. (1970). Settlement Patterns in Archaeology. In FAGAN, B. M. (Ed.). *Introductory Readings in Archaeology*. Boston: Little, Brown and Company.
- TRIGGER, Bruce G. (1978). *Time and Traditions*. Essays in Archeological Interpretation. New York: Columbia University Press.
- TRIGGER, Bruce G. (1982). Ethnohistory: problems and prospects. *Ethnohistory*, Chicago, 29. p. 1-19.
- TRIGGER, Bruce G. (1986). Ethnohistory: the unfinished edifice. *Ethnohistory*, Chicago, 33(3). p. 253-267.
- VANSINA, Jan. (1966). *La Tradición Oral*. Trad. de Miguel Maria Longueras, Barcelona: Labor.
- WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura. (Ed.). (1994). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press.
- ZEDEÑO, María N. (1997). Landscapes, Land Use, and the History of Territory Formation: an example from the Puebloan Southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 4(1). p. 67-103.

Cemitérios oitocentistas: Nas fronteiras entre antropologia e história

Antonio Motta¹

Oponto de partida deste trabalho é a idéia de que há uma correlação entre lugares, memórias, pessoas e grupos. Um lugar, de certo modo, é uma construção social que resulta no enraizamento de um ou mais indivíduos, geralmente motivada por dinâmicas sociais diversas num eixo espaço-temporal comum e, por isso, convertendo-se em elemento fundamental na construção de memórias e narrativas que emolduram o passado, o presente e o futuro.

Os cemitérios oitocentistas cumpriram de forma exemplar tal desígnio. Neles, a principal característica é a preservação dos vestígios do morto, materializada através de construções grandiosas, decoradas com representações estatuarias e outros adereços. A presença de túmulos monumentais constitui por excelência a afirmação de uma posse simbólica do espaço cemiterial por parte de determinados segmentos burgueses da sociedade brasileira, na segunda metade do século XIX, que reivindicaram para si suas singularidades de classe, através da recomposição dos liames familiares e, posteriormente, já nos primeiros decênios do século XX, pela progressiva individualização de seus membros, em túmulos individuais e personalizados.

Por volta do final da segunda metade do século XIX, o gosto pela sepultura individualizada tornou-se importante referência para as elites brasileiras urbanas, que logo se adaptaram aos novos padrões de uso e apropriação dos espaços cemiteriais, assim como de suas lógicas de enterramento. Havia alguns anos já construídos, os primeiros cemitérios brasileiros secularizados passaram a concorrer entre si pela grandiosidade e luxo exibidos na construção de seus túmulos e jazigos. Cada um a seu modo

1. Professor de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

tentou atrair para seus quadros de sepultamento as camadas mais afortunadas ligadas ao patronímico de velhas famílias que gozavam de prerrogativas econômicas e políticas decorrentes do comércio, da produção escravista, do latifúndio e de cargos importantes no poder. Anos mais tarde, seria a vez das novas fortunas, procedentes do capital financeiro especulativo, da indústria, de profissões liberais, assim como outros setores das camadas urbanas que surgiam nas principais capitais do país.

Enquanto o Cemitério da Ordem Terceira dos Mínimos de São Francisco de Paula, no Bairro do Catumbi, no Rio de Janeiro, inaugurado em 1850, tornara-se o lugar predileto para o sepultamento da elite nobiliárquica do Império, com seus marqueses, condes, barões, conselheiros, comendadores, tenentes-coronéis e outros titulares da guarda nacional, além de proprietários de terras e de escravos, o Cemitério de São João Batista, construído em 1852, no bairro de Botafogo, ocupou esse papel durante a República, acolhendo figuras importantes da vida pública do país: políticos, chefes de Estado, banqueiros, prósperos comerciantes, donos de renda, humanistas, militares, bem como segmentos da nova burguesia endinheirada da época (ver Valladares, 1972).

Mas, independentemente das afinidades eletivas, religiosas ou preferências político-ideológicas na escolha dos cemitérios, o fato é que tanto um quanto o outro foram exemplos privilegiados de representações diversas que as camadas mais abastadas buscaram construir sobre si mesmas por meio de edificações tumulares grandiosas, mediante as quais marcaram sua posição de classe e referendaram a origem de suas genealogias familiares. O processo de diferenciação e distinção nas formas de enterramento se reproduziu igualmente em três outros cemitérios do Rio de Janeiro. O primeiro deles é o Cemitério da Ordem III de S. Francisco da Penitência, inaugurado em 1858, que se manteve mais hierarquizado quanto ao perfil de seus usuários, na medida em que priorizou para sepultamento os membros da referida irmandade, entre os quais se destacavam muitos nomes conhecidos da República. O mesmo se poderia dizer do Cemitério da Ordem III de N. S. do Carmo, que passou a funcionar em 1857, reunindo uma clientela nobiliárquica proveniente tanto do Império como da República, além de destacadas figuras ligadas às novas profissões liberais. Já o Cemitério de São Francisco Xavier, também no Bairro do Caju, inaugurado em 1851, possuía uma freguesia bastante diversificada, composta por alguns nomes importantes da vida pública da

época e também de profissões liberais, todavia, atraindo em bem maior número segmentos remediados e pobres da população.

Provavelmente, por ser na época o Rio de Janeiro a capital do país e, portanto, o centro de articulação do poder e das decisões políticas, teve igualmente o privilégio de abrigar o maior número de cemitérios, quando comparado a outros centros urbanos. Isto não quer dizer, todavia, que em outras capitais os cemitérios não constituíssem prioridades no processo de modernização e de transformação da malha urbana, reflexo evidente das políticas de salubridade que foram amplamente adotadas e difundidas na segunda metade do século XIX. Além disso, não se deve rejeitar a íntima relação entre alguns ciclos econômicos, que impulsionaram o crescimento de determinados centros urbanos do país, e a construção dos novos cemitérios.

O resultado mais concreto do processo de aburguesamento da sociedade brasileira, notadamente nos primeiros decênios do século XX, manifestava-se de forma mais evidente no Cemitério da Consolação, na capital paulista, construído em 1856, considerado o mais tradicional da cidade por reunir tanto a velha elite, oriunda da burguesia *quatrocentona* cafeeira, como os novos empreendedores imigrantes no início do século XX. É preciso, todavia, assinalar que este cemitério conheceu fases distintas. Na primeira, preponderam os túmulos da nobiliarquia latifundiária, tanto da época do Império, como da República. Na segunda, sobressaem os mausoléus e as sepulturas monumentais de propriedade de grandes fortunas da indústria e do comércio, a maioria de origem imigrante. Diante desse quadro, os jazigos mais antigos, de cantaria portuguesa e italiana, de estruturas mais sóbrias e convencionais, característicos da primeira fase, foram ofuscados pelo luxo e a ostentação das construções tumulares posteriores, coincidindo com o apogeu do bronze como material de expressão artística.

É importante assinalar que o Cemitério do Araçá, construído em 1897, passou a ser palco de enterramento de segmentos médios da população e de profissionais liberais, muito deles imigrantes. O Cemitério do Brás, em 1880, tornou-se com o tempo lugar de inumação popular, conservando um grande contingente de origem italiana. Já o Cemitério São Paulo, no bairro de Pinheiros, construído na década de 1930, foi planejado para receber uma parte da elite empresarial e progressista que emergia com força a partir dos anos de 1940 até a década de 1960.

Não se observa tal fenômeno ostentatório, na mesma proporção e intensidade, em outros centros urbanos do país, que somente por algum tempo chegaram a conhecer um período de relativa ascensão econômica, como foi o caso de Salvador e Belém, já que o Recife teve sua fase de maior apogeu econômico na transição do século XVIII para o século XIX. Nesses cemitérios o que se nota, entre outras coisas, são os jazigos imponentes, em mármore, da fase de consolidação que, em geral, vai de 1870 a 1900. Nos anos subseqüentes à sua inauguração, em 1851, o Cemitério de Santo Amaro, no Recife, passou a aglutinar um número significativo de nomes procedentes da velha burguesia rural, embora já em franca decadência, o que se reflete em muitas de suas construções tumulares de pequeno e médio porte, com parques atrativos esculturais ou referências alegóricas. Mas nele há também notáveis exceções, destacando-se pela suntuosidade e imponência alguns mausoléus de propriedade dos chamados “barões do açúcar”, proprietários latifundiários na zona do cultivo açucareiro. Processo análogo ocorreu em Belém, no Cemitério de Nossa Senhora da Soledade, inaugurado em 1853, atualmente desativado, que reuniu na época expressivos nomes ligados ao ciclo da borracha, assim como alguns túmulos construídos especialmente para abrigar os principais líderes da Cabanagem. Também na mesma cidade, o Cemitério de Santa Isabel, inaugurado em 1870, desempenhou papel importante na preservação da memória das camadas mais afortunadas, isto porque na época ainda reuniu alguns “barões da borracha”, além de magistrados, comendadores, proprietários de ricos jazigos importados da Europa, os quais margeiam principalmente o eixo de sua entrada principal. Repetindo o mesmo processo de ostentação, o Cemitério do Campo Santo, em Salvador, por volta de 1855 passou a ser o local predileto de sepultamento das elites fundiárias baianas, de altos comerciantes e de destacados nomes ligados às profissões liberais e à política, sobressaindo alguns túmulos monumentais, muitos deles encomendados aos marmoristas de Lisboa, sobretudo no período entre 1855 e 1870.

Em vez do modelo anglo-saxônico, conhecido como cemitério jardim ou *rural cemetery*, no Brasil o esquema do urbanismo funerário seguiu de perto a orientação européia, repleto de estatuárias e de réplicas em miniatura inspiradas em construções passadas, para o qual o *Père Lachaise* e o *Staglieno* constituíam referências importantes. Dentro dessa linha de intenção e execução, os planos urbanísticos dos primeiros

cemitérios brasileiros seguiram os modelos convencionais em voga na Europa, variando de acordo com a topografia em que foram erigidos. Visto no conjunto, o esquema predominante é o do traçado dividido em quadras regulares, entrecortadas por grandes alamedas e pequenas ruas, geralmente centrado por um cruzeiro ou capela de onde parte o eixo monumental ou central. Nesse eixo ou no seu entorno situam-se os mausoléus mais antigos e também os ossuários, em forma de urnas ou de obeliscos, transportados das igrejas para os novos locais de enterramento secularizados.

Como na cidade dos vivos, a desigualdade tornara-se ainda mais flagrante no espaço póstumo. Havia os bons e os maus lugares. Os mais caros e cobiçados, situados nas grandes alamedas ou avenidas centrais, cuja presença era notada e admirada por todos os que chegavam ao local, eram destinados àqueles que podiam pagar mais para ter o privilégio de um lugar especial e também de uma concessão perpétua, isto é, um patrimônio material transmissível como qualquer um outro: uma casa, um terreno, ou outros bens imóveis. Já os lugares mais recônditos, situados nas extremidades ou quadras laterais desses cemitérios, destinavam-se aos que tinham um poder aquisitivo menor, muitas vezes sem a concessão de transmissão.

Patrimônio funerário familiar

A referência tumular geralmente era determinada pela linha paterna, transmitida aos filhos, netos e bisnetos, podendo o sobrenome vir gravado muito discretamente ou visivelmente no frontispício do túmulo. Em muitos casos, o indicativo se resumia apenas a um patronímico, como por exemplo:

Família Vaz Carvalhaes, Família Carapebus, Família Nioac, Família De Mauá, Sepultura da Família Agra, Família S. Clemente, Família Torres, Família Guinle, Jazigo perpétuo da Família Modesto Leal; Família Siciliano, Família Chamma, Família Sestini, Família Tavolari, Família Trevissoli, Família Nami Jafet, entre outros inúmeros exemplos.

Mas há também um detalhe importante e que, de certa maneira, modificava a configuração onomástica do jazigo de família. Em alguns

casos, ao invés do sobrenome genérico de família, o que se tornava marca distintiva da inscrição tumular era o próprio nome do pai e marido, fixado como a principal referência dos que ali se encontravam sepultados, como por exemplo, Jazigo Perpétuo de José Borges de Figueiredo e sua família. Vale salientar que tal referência geralmente dizia respeito à família conjugal, antes do matrimônio dos filhos, conforme exemplos frequentes de denominação encontrados:

Jazigo Perpétuo de José Gomes de Pinho e sua Família, Jazigo Perpétuo de Bernardo José da Cunha e sua Família, Jazigo Perpétuo de Joaquim Teixeira de Carvalho e sua Família, Jazigo de José Alves de Azevedo Maia e sua Família, Jazigo de Joaquim Luiz de Paiva e sua Família, Jazigo de Família do Dr. Antonio Andrés Capper, Jazigo perpétuo de Francisco Antonio Esberard e sua Família.

Entretanto, após a dispersão dos filhos e o estabelecimento de novas famílias conjugais, as lógicas de enterramento estavam também sujeitas a modificações. Em muitos casos, os filhos varões estabeleciam novo túmulo de família, todavia, mantendo o patronímico paterno. Há também situações em que os filhos preferiam criar novos segmentos, adotando uma referência patronímica secundária, adquirida por linha materna. Nessa linha de transmissão, a escolha de um sobrenome de referência na vida pública era, em algumas situações, medida pelo grau de prestígio que este chegava a adquirir, sendo, naturalmente, avaliado em função do benefício que traria à sua descendência. Nesses casos, isso também passava a orientar a lógica de adoção e inclusão do patronímico na construção de um novo túmulo.

Para este modelo de enterramento, observa-se o desejo de uma inscrição social por meio da aquisição de um novo *status*, seja através da riqueza, da posição social alcançada, ou, ainda, dos títulos nobiliárquicos, como foi de praxe no Brasil durante o Império e nos primeiros tempos da República, conforme se pode encontrar em alguns túmulos:

Jazigo Perpétuo de Barão do Amparo e sua Família, Jazigo da Família do Barão de São Joaquim, Sepultura Perpétua da família Barão de Andaray, Visconde de Andaray, Jazigo Perpétuo do Barão de Silveiras e sua Família, Jazigo Perpétuo do Barão de Araújo Ferraz e de sua Família, Jazigo

perpétuo dos Barões de Mangaratyba e seus descendentes, Jazigo perpétuo dos Barões de Mangaratyba e seus descendentes, Jazigo do Barão de Antonina e sua Família, Família do Conde de São Joaquim, Jazigo da Família do Barão da Limeira, Jazigo da Família do Barão de Piracicaba, Jazigo do Conselheiro Dr. Barão de Itapoã; Túmulo pertencente a Família de Gaspar de Meneses Vasconcellos de Drummond, Jazigo do Barão D'Ouricury Manoel Ignácio D'Oliveira e sua Família.

No vasto quadro da onomástica tumular, observa-se a presença de alguns “nobres”, de “ricos”, “novos ricos”, cada qual à sua maneira reinventando suas próprias raízes genealógicas². Entretanto, qualquer que fosse o caso em particular, era sempre um único indivíduo a ser valorizado. Para essas situações, o que de fato predominava era a prefixação do título honorífico representado sempre por meio de uma referência individual da qual deveriam se beneficiar os seus descendentes. Já para outros proprietários de jazigos, como já foi aqui referido, o que deveria prevalecer era o patronímico, respaldado no peso e importância de uma profissão ou de uma tradição herdada. No início do século XX, especialmente no Brasil, em plena expansão de uma sociedade de classes, começava a ser invocado na epigrafia tumular o reconhecimento advindo da competência pelo trabalho, onde sobressaía o mérito pessoal, muitas vezes adquirido através de atividades humanísticas.

O conjunto de dados onomásticos reunidos nas lápides repetidas vezes apelava à banalizada árvore genealógica, servindo tanto para avigorar as relações de parentesco quanto rememorar o grau de prestígio social de uma determinada família. No entanto, não se deve esquecer que toda memória genealógica irrompe à medida de sua própria conveniência, podendo também revelar-se através de outras interfaces, como lapsos, esquecimentos, restrições, seletividade. Afinal, não se recorda senão daqueles por que se tem interesse, pois, entre os antepassados há sempre o fascínio em se escolher aquele com quem se deseja identificar e, volta e meia, tal escolha é determinada pelo prestígio de um nome.

O lugar dos antepassados na cadeia genealógica, por razões óbvias,

2. Segundo Lília Chwarcz, no período de 1870 a 1888, o monarca criou 570 nobilitações, concedendo-as à elite que o serviu. Ver CHWARCZ, L. M. “Como ser nobre no Brasil”, In *As Barbas do Imperador*. São Paulo, Cia das Letras, 1999, p. 160.

sempre ocupou um papel importante entre a aristocracia francesa, enquanto que para os segmentos burgueses o exercício genealógico, em muitos casos, não possuía nenhum interesse ou uma ação efetivamente prática. Mesmo assim, como já observou o historiador francês André Burguière, algumas famílias burguesas dos séculos XVII e XVIII buscaram reconstituir ou, de certo modo, reinventar suas raízes genealógicas, manipulando suas origens conforme seus propósitos e necessidades, com o intuito de criar novas identidades em razão do novo status socioeconômico adquirido. Para isso, preferiram realçar supostos sinais nobiliários do que exibirem o dinheiro como valor conquistado pelo esforço do trabalho - já que este último tornara-se apanágio da burguesia da época³.

A depender das circunstâncias, os parentes vivos geralmente buscavam se reconhecer nos túmulos enquanto produto de uma filiação, inscritos numa cadeia de gerações, portadores que eram de um mesmo nome de família. Assim, tendiam a considerar o patronímico como um patrimônio simbólico, o que efetivamente era capaz de unir os vivos e os mortos do mesmo grupo de filiação, assegurando a continuidade de uns pelos outros.

O princípio de filiação na lógica de enterramento

Vale a pena ressaltar que a lógica de sepultamento, no interior de um túmulo de família, na maioria das vezes era orientada pelo princípio da filiação, podendo nele reunir os ascendentes e os descendentes em linha direta (pai, mãe, filhos, avô e netos). A depender do caso, é possível se ver incluídos alguns afins ou aliados. Em qualquer das hipóteses é pouco provável a existência de sepultamentos dos filhos oriundos de relações extra conjugais no interior desses jazigos, exceto em alguns casos quando reconhecidos civilmente ainda em vida pelo pai ou consignados em testamento⁴.

3. BURGUIÈRE, A. «La mémoire familiale du Bourgeois Gentilhomme»: généalogies domestiques en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles», In *Annales ESC*, nº4, julho e agosto, 1991, pp. 771-788.

4. É o que se depreende da leitura de alguns testamentos de famílias tradicionais da segunda metade do século XIX, no Rio de Janeiro e Pernambuco. Em geral, o testador identifica-se através do nome e estado civil, número e nome dos filhos, após instituir o destino do corpo e o local da sepultura.

Viúvas que contraíram matrimônio posterior, e com filhos do primeiro casamento, eram geralmente enterradas no túmulo de família erguido pelo primeiro marido ali sepultado. O mesmo não se verifica após a morte do cônjuge masculino do segundo casamento, que geralmente era sepultado no túmulo da família paterna ou em túmulo individual. Na hipótese de uma segunda união conjugal resultar em filhos comuns, a responsabilidade de decidir pelo enterramento do pai e padrasto no túmulo de família, herdado pela mãe na primeira união conjugal, caberia geralmente aos filhos mais velhos⁵.

Quando se tratava de indivíduos solteiros, ou eram sepultados em túmulos individuais ou se integravam ao jazigo de sua família de origem. Exemplo típico é o “Jazigo do Barão de São Gonçalo, de seus pais e suas irmãs”, no Cemitério do Carmo. Fazendeiro e banqueiro, Belarmino Ricardo de Siqueira (1791-1873), o Barão de S. Gonçalo, morreu solteiro, preferindo erigir jazigo para ser sepultado ao lado dos restos mortais dos pais, cujos despojos foram trasladados de igreja e posteriormente integrados ao jazigo que mandara construir, juntamente com suas irmãs também solteiras⁶. Aqui, há de se observar que o valor atribuído ao indivíduo, titular do túmulo, prevalece sobre o resto da família, fundado a partir do prestígio e da hierarquia de um título adquirido. Com isso, é minimizada a referência hierárquica ao próprio pai, que se integra depois de morto ao sobrenome do filho, cujo título de Barão é determinante na organização da lógica de sepultamento.

O direito de quem pode e deve ser sepultado em um jazigo de família já foi estudado por João de Pina Cabral, em contexto contemporâneo, sob a perspectiva da gestão das sepulturas por algumas famílias burguesas da cidade do Porto⁷. Nota o autor que o direito de

5. Foram realizados contatos com alguns descendentes de proprietários de túmulos em alguns dos cemitérios pesquisados. A escolha foi pela antiguidade e prestígio de algumas conhecidas famílias. No universo pesquisado, só foi possível localizar e ter acesso apenas àqueles mais idosos, que através da recordação e do trabalho de memória permitiram que fossem registradas informações a respeito dos critérios adotados em relação aos que poderiam ou não ser enterrados no túmulo pertencente às suas famílias. Em alguns casos, o contato se deu por meio dos que ainda se ocupavam com a tarefa de zelar pela conservação do túmulo ou que visitavam mais frequentemente o local.

6. Para maiores detalhes ver: VASCONCELOS, B. S. de. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro, Lausanne, Imprimerie la Concorde, 1918, p. 445.

7. CABRAL, J de P.. “A família burguesa do Porto: a gestão das sepulturas”, In Os contextos da antropologia, Lisboa, Difel, 1991, pp. 161-182.

alguém ser sepultado em um determinado túmulo de família é sempre discutido e negociado amplamente pelos membros originais da família conjugal do titular do túmulo e, dependendo de cada caso, essa prerrogativa também poderia ser concedida aos parentes afins lineares, enquanto os colaterais tendiam frequentemente a ser excluídos. Entretanto, em situações limite, sempre sujeitas a consenso familiar, tal regalia poderia ser estendida àqueles que, por uma ou outra razão, participaram em “momentos-chave da reprodução familiar”. Embora a compreensão dos membros da família, no momento de decidir quem poderia ou não ser incluído no túmulo, passasse por referências importantes, como a da “casa” e da “conjugalidade”, prevalece, contudo, na “visão de mundo burguesa” do Norte de Portugal, a reiterada alusão à “voz do sangue”. Por isso mesmo, segundo o autor português, o conceito de “sangue” tornou-se elemento significativo para a fixação de laços de proximidade social e também de reconhecimentos identitários no universo familiar da classe média do Porto⁸.

Com efeito, a noção de que “o sangue é mais denso do que a água” (máxima predileta de David Schneider: *blood is thicker than wather*), identificada por Pina Cabral como categoria recorrente entre as famílias burguesas do Norte de Portugal para “descrever a sua vida familiar”⁹, parece também constituir uma referência importante na lógica de enterramento nos túmulos de família aqui referidos, embora em outro contexto histórico.

Transmissão e pertencimento social

Talvez, um modelo daquilo que representaria a presença da “voz do sangue”, de poder e dominação do patriarca sobre a unidade de reprodução, é o jazigo-capela do 2º Barão do Amparo, no Cemitério do Carmo, no Rio de Janeiro, pertencente a uma aristocracia portuguesa reconhecida à época.

Logo no frontão do túmulo capela, de estilo neoclássico, em dois planos, com cripta elevada sobre o nível da rua, lê-se a seguinte inscrição: “Jazigo Perpétuo de Barão do Amparo e sua Família”. O proprietário do

8. Idem, p. 171.

9. Idem, p. 169.

jazigo é Joaquim Gomes Leite de Carvalho, filho de Manuel Gomes de Carvalho (1788-1855)¹⁰, o 1º Barão do Amparo.

Seu pai, o 1º Barão, de origem portuguesa, chegou ao Brasil em 1800, com 13 anos de idade, tornando-se próspero fazendeiro e homem de negócios. Faleceu em Barra Mansa, no Rio de Janeiro, em 1855, região onde possuía parte de suas terras e negócios; casado com Francisca Bernardina Leite de Carvalho, Baronesa do Amparo, falecida em 1875.

O casal teve três filhos. O primogênito, Joaquim Gomes Leite de Carvalho (1830-1921), o 2º Barão do Amparo e titular do jazigo aqui referido, foi um rico proprietário de terras na região fluminense, casando-se com Amélia Eugenia Teixeira, posteriormente, Leite de Carvalho¹¹. O segundo filho do 1º Barão e irmão do 2º Barão é Manuel Gomes de Carvalho (1836-1898), Barão do Rio Negro, casado com Emilia Gabriela Teixeira (Leite de Carvalho)¹². Por fim, João Gomes de Carvalho (1839-1899), o terceiro varão da família Leite de Carvalho, que se tornou Barão e Visconde de Barra Mansa, solteiro, proprietário e fazendeiro no município de Barra Mansa¹³. O patriarca, o 1º Barão do Amparo, provavelmente foi enterrado com a Baronesa em igreja. Com exceção do filho solteiro, os dois outros herdeiros construíram jazigos para abrigar as respectivas famílias conjugais.

No interior da cripta do jazigo de Joaquim Gomes Leite de Carvalho, o 2º Barão do Amparo, os sepultamentos geralmente seguem um sistema classificatório baseado na ordem cronológica dos óbitos, sem perder de vista a configuração das hierarquias ocupadas pelos membros da família. Vejamos como se opera a lógica de sepultamento e a recomposição dos laços familiares, assim como o sentimento de continuidade e identidade comum entre eles.

O primeiro a inaugurar o túmulo é o filho primogênito do 2º Barão e da Baronesa do Amparo: “Doutor Joaquim Gomes Leite de Carvalho Filho” (1862-1905), falecido prematuramente aos quarenta e três anos de idade. Na inscrição observa-se um detalhe importante sobre a pessoa do morto:

10. Ver MOYA, S. de. Anuário Genealógico Brasileiro, São Paulo, Empresa Gráfica da “Revista dos Tribunais”, sd. V. I, p.63. Ver também VASCONCELOS, B. S. de. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro, Lausanne, Imprimerie la Concorde, 1918, p. 43.

11. Anuário Genealógico Brasileiro, V. I.p.63. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro, p. 43.

12. Anuário Genealógico Brasileiro, V. III.p.324; Arquivo Nobiliárquico Brasileiro, p. 398.

13. Anuário Genealógico Brasileiro V. I.p.88. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro, p. 74

“falecido em estado de solteiro”¹⁴, portanto, presumidamente, não reconhecia eventuais descendentes. Ainda no mesmo enunciado, a sua herança espiritual é assim qualificada: “Foi filho modelo, um irmão e cidadão prestimoso, tendo ocupado vários cargos de eleição popular e representado o estado do Rio de Janeiro na respectiva Assembléia”. A ênfase na condição de primeiro varão e irmão exemplar remete inevitavelmente ao pacto de lealdade e cumplicidade familiar, entretanto, sem deixar de realçar a sua competência na esfera pública, assegurando, de certo modo, a reprodução do capital simbólico da família através de seus irmãos.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, vem a seguinte inscrição obituária: “D. Anna Gomes Leite de Carvalho, filha do Barão e da Baronesa do Amparo, foi sempre filha e irmã exemplar e muito virtuosa, faleceu em 30 de agosto de 1917”. Como se lê claramente, não há referência ao seu estado civil, tampouco ao ano de nascimento, entretanto, o que se pode inferir pela predominância do sobrenome paterno é que se tratava de celibatária, como também, pela ênfase nas virtudes de suas relações familiares: filha e irmã exemplar, mesmo qualificativo espiritual que serviu anteriormente para definir o seu irmão solteiro, o “Doutor Joaquim Gomes Leite de Carvalho Filho”. A diferença é que neste, do sexo masculino, o destaque não se restringia apenas ao aspecto privado ou doméstico, traduzido pela lealdade e dedicação à família, porém, ao mesmo tempo, era-lhe atribuído papel importante na esfera pública, exercido através de suas inúmeras competências no campo da economia e da política. Não é por acaso que a gaveta de enterramento do filho primogênito, o herdeiro na cadeia sucessória, se encontre logo acima do local reservado ao patriarca, o 2º Barão do Amparo, falecido anos depois, na parede frontal da cripta e, portanto, local de maior relevo quando alguém penetra no interior desta.

No terceiro óbito, na parede lateral, se pode ler a seguinte inscrição: “Dona Amélia Gomes Leite de Carvalho Gielns, filha do Barão e da Baronesa do Amparo, nascida nesta capital e falecida em Bruxelas, transladado seu corpo e sepultado neste jazigo em 2 de setembro de 1919, foi casada com H. Gielns”. Embora no final do enunciado seja revelado o

14. Talvez caiba lembrar que a descendência materna é mais fácil de comprovar, enquanto que a paterna é incerta, daí a necessidade de declarar o estado civil de solteiro, costume freqüente na época.

seu estado civil de casada com estrangeiro, no entanto, o que de fato prevalece como elemento identitário é a marca de filiação, através do patronímico. Além disso, a preocupação ciosa por parte do pai em transladar o corpo da filha morta para se reintegrar simbolicamente à unidade do grupo de filiação e não ao jazigo do marido estrangeiro.

Dois anos depois, seria a vez do próprio patriarca, titular do jazigo, o 2º Barão do Amparo (1830-1921), falecido aos noventa e um anos. No final da lápide se lê a celebração de suas virtudes públicas e privadas, estas últimas no que concerne ao zelo de preservação da unidade familiar: “Foi homem por excelência probo, protetor generoso da pobreza e exemplar chefe de família”. Cinco anos depois, era sepultada a Baronesa do Amparo, D. Amélia Eugenia Teixeira Leite de Carvalho (1841-1924), logo abaixo de sua filha Anna Gomes Leite de Carvalho. Na lápide da Baronesa são ressaltadas simplesmente as virtudes desempenhadas por ela no pacto da relação conjugal e materna: “Foi filha dedicada, esposa exemplar e mãe amantíssima”. Finalmente, o último filho do casal, Alberto Gomes Leite de Carvalho (1860-1940). Em sua lápide há apenas uma única referência a sua pessoa: “Engenheiro pela Faculdade de Louvain”, ficando incógnito completamente o seu estado civil e outros atributos reveladores da pessoa do morto.

O que importa ressaltar aqui é o valor atribuído ao chefe de família capaz de aglutinar todos os filhos no interior de um único jazigo, o que, de certa forma, confirma a idéia de túmulo de família como sendo uma manifestação do desejo de reconstituição e atualização simbólica da casa, de identificação comum, de permanência e reprodução *post mortem* do grupo.

Túmulo como equivalente simbólico de unidade residencial

Com efeito, todo esse argumento, que aponta para o desejo de distinção, posse material, reprodução e conservação de uma memória familiar, poderia ser também confirmado através de outra importante variante ou representação do túmulo, isto é, da possível analogia entre a casa e o túmulo.

Se considerada dessa perspectiva, cada túmulo representava uma grande família que a morte unia. Deste modo, a casa e o túmulo cumpriam praticamente funções análogas, podendo ser interpretados como o lugar em que se reproduzia e se perpetuava o grupo familiar através de sucessivas

gerações, assegurando-lhes a transmissão de um sobrenome, de bens materiais e imateriais, relações de poder, de autoridade e de hierarquia.

Enquanto que a casa poderia ser vista como *locus* de socialização da família, sendo, em alguns casos, capaz de reunir ao longo do tempo sucessivas gerações, integrando-as por meio de campos rituais diversos (nascimentos, batizados, primeira comunhão, formaturas, casamentos, aniversários, mortes, velórios, participação da família na elaboração do luto, etc.), o túmulo, por sua vez, reproduzia no plano imagético o desejo de reunificar e perpetuar diferentes momentos de expressões de sentimentos e, com isso, fortalecer através de sua dimensão simbólica o pacto de continuidade dos laços de parentesco entre os seus membros.

Visto desse ângulo, e a partir das bases sobre as quais se estruturavam as relações familiares, a morte do pai poderia também representar uma fratura econômica determinante na organização social do grupo familiar, interferindo igualmente no plano afetivo das relações domésticas¹⁵. Quando isso ocorria, acarretava efeitos variados, podendo desencadear o processo de dissolução da família patriarcal, seja por meio de desavenças na partilha econômica dos bens, seja por meio de divergências na escolha de interesses e valores a serem seguidos.

Mas, se por um lado a morte do pai era sempre uma ameaça, pois representava, em certa medida, a desarticulação econômica do grupo, interferindo inclusive na redefinição de novos papéis entre os seus membros, por outro lado, era no túmulo onde se buscava corporificar, como espaço de representação, de conservação, de “presentificação” do morto, a reintegração de laços familiares e a neutralização de eventuais conflitos entre seus membros, uma vez que a casa já não mais conseguia cumprir tal papel. Essa fratura, de certo modo, também poderia precipitar a recomposição de novos vínculos de parentesco, através de novas casas de procriação, com o casamento dos filhos, que a depender da importância ou riqueza de um dos cônjuges envolvido na relação, poderia converter-se em novo segmento e, como tal, a necessidade de reconhecimento e de prestígio social através de um novo patronímico e da construção de um novo túmulo.

15. Ver PRIOR, L. *The Social Organisation of Death*, London, 1989; Hareven, T. K. (org.), *Transitions: Family and the Life Course in Historical Perspective*, New York. Academic Press, 1978; DAVIDOFF, L., HALL, C., *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*. London, Hutchinson, 1987.

Embora essa lógica de sepultamento tivesse como função precípua cultuar a memória dos antepassados, quase sempre conjugada a outros interesses do grupo, permitia também aos membros vivos da família se distinguirem socialmente a partir do *habitat* póstumo de seus parentes. Não se pode esquecer que a morte no mundo burguês, além de sua dimensão dramática, é também transmissão de um patrimônio, de uma herança, quando não material, simbólica. Por essa razão, no túmulo de família se configurava não apenas o desejo de continuidade e de perpetuação dos laços familiares, como igualmente se exibiam, por meio de sua arquitetura, na maioria das vezes suntuosa, signos de classe, marcando, assim, a posição social do morto e de seus descendentes.

Como se vê, toda essa empreitada simbólica em eternizar a família surtia importante eficácia no plano intersubjetivo da recomposição de relações familiares, pois os túmulos possibilitavam aos membros de uma família se reconhecerem entre si, através de uma memória genealógica comum, ao mesmo tempo em que permitiam reconstituir e atualizar entre eles laços identitários, conforme fosse o caso.

Conquanto a analogia entre cemitério e familistério fosse bem mais evidente durante toda a segunda metade do século XIX, apesar disso, já se podia observar nos últimos decênios desse mesmo século algumas das primeiras manifestações de individualidade, através da renúncia pessoal a se integrar ao grupo de filiação, prática que se tornaria ainda mais freqüente nos primeiros anos do século XX. Assim, alguns túmulos suntuosos seriam construídos especialmente para abrigar uma única pessoa, ornados de representações alegóricas para marcar e eternizar a sua presença. Cada vez mais, o que se vai notar a partir de então é que já não era mais a família que se tornava imperecível, tampouco o sobrenome, porém, o indivíduo.

Bibliografia

- ABREU, M. de A. (1987). *A evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ADLER, A. (1982). *La Mort est le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*. Paris: Payot.
- ANDRESCO, I.; BARCOU, M. (1986). *Mourir à l'ombre des Carpathes*. Paris: Payot.
- Antigos engenhos de açúcar no Brasil (s. a.)(1994). Rio de Janeiro: Nova

Fronteira.

Anuário Genealógico Brasileiro V. I p.88. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro.

Anuário Genealógico Brasileiro, V. I p.63. Arquivo Nobiliárquico Brasileiro.

Anuário Genealógico Brasileiro, V. III p.324; Arquivo Nobiliárquico Brasileiro.

ARAÚJO, A. C. (1997). *A Morte em Lisboa*. Atitudes e representações (1700-1830). Lisboa: Editorial Notícias.

ARIÈS, Ph. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort em Occident*. Paris: Seuil.

ARIÈS, Ph. (1977). *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.

ASSIS, M. (1959). *Obra Completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar Ltda.

AUZELLE, R. (1965). *Denières Demeures*. Conception, composition, realization du cimetière contemporain. Paris: Mazarine.

BACQUÉ, M. F. (1977). *Mourir aujourd'hui*. Les nouveaux rites funéraires. Paris: Odile Jacob Éd.

BALDUS, H. & WILLEMS, E. (1941). Casas e Túmulos de japoneses no Vale da Ribeira de Iguape. *Revista do Arquivo*, nº LXXVII. São Paulo: Departamento de Cultura.

BARRAU, A. (1992). *Socio-Économie de la Mort*. De la prévoyance aux fleurs de cimetière. Paris: L'Harmattan.

BATISTA, H. S. de A. (2002). *Assim na morte como na vida: arte e sociedade no cemitério São João Batista (1866-1915)*. Fortaleza: Museu do Ceará.

BAUDRILLARD, J. (1976). *L'échange sybolique et la mort*. Paris: Galliamard.

BENDANN, E. (1930). *Death Customs: Na Analytical Study of Burial Rites*. New York: Knopf.

BERGER, A.; BADHAM P.; KUTSCHER, A. H.; BERGER, J.; PERRY, M.; BELOFF, J. (eds.) (1989). *Perspectives on Death and Dying: Cross-cultural and Multi-disciplinary View s*. Philadelphia: Charles Press.

BESTARD, J. (1998). *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.

BLAKE, A. V. A. S. (1898). *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

BLOCH, M. (1971). *Placing the dead*. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar. London/ New York: Seminar Presss.

BLOCH, M.; PARRY, J. (eds.) (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. (1979). *La distinction*. Critique sociale du jugement. Paris: Éd. De Minuit.

- BOURDIEU, P. (1987). Les rites comme actes d'institutions. In: CENTLIVRES, P.; HARINARDDE, J. (org.). *Les Rites de Passages Aujourd'hui*. Lausanne: Actes du Colloque de Neuchâtel.
- BOWKER, J. (1991). *The Meaning of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRENNNA, G. R. (org.) (1985). *O Rio de Janeiro de Pereira Passos*. Uma cidade em questão II. Rio de Janeiro: Editora Index.
- BROCK, J.; SCHWARTZ, S. J. (1991). A little slice of heaven: investigations at Rincon Cemetery, Prado Bastian, California. *Historical archeology*, n.25. p. 78-90.
- BROOKS, C. (ed.) (1989). *Mortal remains: the history and present state of Victorian and Edwardian cemetery*. London: Victorian Society.
- BROWN, I. W. (1992). The New England Cemetery as a cultural landscape. In: LUBAR, Steven I.; KINGERY, W. David (eds.). *History from things: essays on material culture*. Washington: Smithsonian Institution.
- BROWN, J. G. (1994). *Soul in the stone: cemetery art from America's heartland*. Kansas: University Press of Kansas.
- BUNNEN, L.; SMITH, V. W. (1991). *Scorin in heaven: gravestones and cemetery art of the american sunbelt states*. New York: Aperture.
- BURGUIÈRE, A. (1991). La mémoire familiale du Bourgeois Gentilhomme: généalogies domestiques en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles. *Annales ESC*, n°4, julho e agosto.
- BURGUIÈRE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; SEGALIN, M. ZONABEND, F. (org.) (1986). *Histoires de la Famille (Le Choc des Modernités)*. Paris: Armand Colin, V. II.
- BURGUIÈRE, A.; REVEL, J. (Orgs.) (1993). *Histoire de la France*. Paris: Seuil.
- BURGUIÈRE, A.; SEGALIN, M.; ZONABEND, F.; LÉVI-STRAUSS, C. (org.) (1986). *Histoires de la Famille (Mondes Lointains, Mondes Anciens)*. Paris: Armand Colin, V. I
- BURKE, P. (2001). *Eyewitnessing: the uses of images as historical evidence*. London: Reaktion Books.
- BURNS, S. B. (1990). *Sleeping Beauty: Memorial Photography in America*. Altadena, CA: Twelvetreepress.
- BUTAUD, G.; PIÉTRI, V. (2006). *Les enjeux de la généalogie (XIIe- XVIIe siècle)*. Pouvoir et Identité. Paris: Éditions Autrement.
- BUTLER, P. H. (1969). *On the Memorial Art Tidewater Virginia, 1650-1775*. Tese de Doutorado. Johns Hopkins University.

- CARRITHERS, M.; STEVEN, C.; STEVEN, L. (org.) (1985). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CATROGA, F. (1999). *O céu da memória: cemitério romântico e memória*. Coimbra: Minerva.
- CATROGA, F. A Cremação na época contemporânea e dessacralização da morte: o caso português. *Revista de História das Idéias*. Coimbra, V. 8, p. 223-262.
- CEDEROTH S.; CORLIN, C.; LINDSTRÖM, J. (org.) (1989). *On the meaning of death*. Essays on mortuary rituals and eschatological belief. Stockholm: Almqvistet Viksell.
- CHAPMAN, R.; KINNES, I.; RANDSBORG. K. (1981). *The Archaeology of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAUNU, P. (1978). *La mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*. Paris: Fayard.
- CHWARCZ, L. M. (1999). Como ser nobre no Brasil. In: *As Barbas do Imperador*. São Paulo: Cia das Letras.
- CLARK, D. (ed.) (1993). *The Sociology of Death: Theory, culture, practice*. Oxford: Blackwell.
- COATES, C. M. (1987). Monuments and memories: the evolution of British Columbian Cemeteries 1850-1950. *Bulletin d'Histoire de la culture matérielle*, n. 25, p. 11-19.
- COENEN-HUTHER, J. (1994). *La mémoire familiale*. Un travail de reconstruction du passé. Paris: L'Harmattan.
- COLVIN, H. (1991). *Architecture and the After-life*. New Haven/ London: Yale University Press.
- CRAIG, D. (1979). Immortality through kinship: the Vertical Transmission of Substance and Symbolic Estate. *American Anthropologist*, vol. 81, nº 1.
- CUNNINGTON, P. (1972). *Costumes for Births, Marriages and Death*. London: A & C Black.
- CURL, J. S. (1980). *A celebration of death: an introduction to some of the buildings, monuments and settings of funerary architecture in the Western European tradition*. London: Constable.
- CURL, J. S. (1972). *The Victorian Celebration of Death*. Detroit: Partridge.
- DÉCHAUX, J.H. (1997). *Le souvenir des morts*. Essai sur le lien de filiation. Paris: PUF.
- DÉCHAUX, J.H.; HANUS, M.; JÉSU, F. (Eds) (1998). *Les Familles face à la Mort*. Entre privatisation et resocialisation de la mort. Paris: L'Esprit du

Temps.

DERRIDA, J (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Éd. Minuit.

DETHLEFSEN, E. S. (1881). The cemetery and culture change archaeological focus and ethnographic perspective. In: GOUD, Richard; SCHIFFER, Michael B. (eds). *Modern material culture: the Archeology of Us*. New York: Academic Press, p. 137-159.

DUMONT, L. (1983). *Essai sur l'individualism*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil.

DURKHEIM, E. (1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*. Paris: PUF.

ETLIN, R. A. (1984). *The Architecture of Death*. Massachusetts/ London: The Massachusetts Institute of Tecnology.

FAORO, R. (1976). *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

FARRELL, J. J. (1980). *Investing the American way of death: 1830-1920*. Philadelphia: Temple University Presss.

FELJO, R.; MARTINS, H.; PINA CABRAL, J (Org.) (1985). *A Morte no Portugal Contemporâneo*. Aproximações sociológicas, literárias e históricas. Lisboa: Editorial Quercro LTDA.

FIELD, D.; HOCKEY, J; SMALL, N. (eds.) (1977). *Death, Gender and Ethnicity*. London: Routlege.

FINUCANE, R. C. (1996). *Ghost: Appearances of the Death and Cultural Transformation*. New York: Prometheus Books.

FLORES, M. F. (1993). *Cemitérios de Lisboa: entre o real e o imaginário*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

FREYRE, G. (1951). *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio.

FREYRE, G. (1959). *Em torno de alguns túmulos afro-cristãos*. Salvador: Universidade da Bahia.

GELLNER, E. (1987). *The Concept of Kinship*. And Other Essays on Anthopological Method and Explanation. Basil: Blackwell.

GERSON, B. (sd). *História dos subúrbios*: Botafogo. Rio de Janeiro: Departamento de História e Documentação da Prefeitura do Distrito Federal.

GITTINGS, C. (1988). *Death, Burial and Individual in Early Modern England*. London: Routledge.

GLEDSON, J, MENEZES, P. da C. (org.) (1999). *Rio de Assis*. Imagens machadianas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

- GODELIER, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- GOODY, J. (1972). The evolution of the Family. In: LASLETT, P.; WALL, R. (Orgs). *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1996). *L'Homme, L'Écriture et la Mort*. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzart. Paris: Les Belles Lettres.
- GOODY, J. (1983). *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1962). *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- GOODY, J.; RANKINE, J. (1962). *Death, Property and Ancestors*. Stanford: Stanford University Press.
- GUTHKE, K. (1999). *The Gender of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALBWACHS, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire (1925)*. Paris: A. Michel.
- HALBWACHS, M. (1950). *La mémoire collective*. Paris: PUF.
- HAREVEN, T. K. (org.) (1978). *Transitions: Family and the Life Course in Historical Perspective*. New York: Academic Press.
- HERTZ, R. (1980). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort (1907). In: *Sociologie religieuse et folklore (1928)*. Paris: PUF.
- HERTZ, R. (1960). *Death and Right Hand*. London: Cohen and West.
- HINTERMEYER, P. (1981). *Politiques de la Mort*. Paris: Payot.
- HOWARTH, G.; JUPP, P. C. (1996). *Contemporary Issues in the Sociology of Death and Dying*. London: Macmillan.
- HUMPHREYS, S. C. (1993). *The Family, Women and Death*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HUMPHREYS, S. C.; KING, H. (org.) (1981). *Celebrations of death: the anthropology and archeological of death*. New York: Academic Press.
- HUNTINGDON, R.; METCALF, P. (1979). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, C. O. (ed.) (1977). *Passing: The Vision of Death in America*. Westport, CT: Greenwood Press.
- JUPP, P. C.; GITTINGS, C. (1999). *Death in England: An Illustrated History*. Manchester: Manchester University Press.

- KASTENBAUM, R.; KASTENBAUM, B. (1989). *Encyclopedia of Death*. Phoenix: Oryx Press.
- KEARL, M. (1989). *Endings: A Sociology of Death and Dying*. New York: Oxford University Press.
- KEISTER, D. (1997). *Going out in style: the architecture of eternity*. New York: Facts on File.
- KSELMAN, T. A. (1993). *Death and the Afterlife in Modern France*. Princeton: Princeton University Press.
- KÜBLER-ROSS, E. (1975). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- LE ROY LADURIE, E. (1980). *L'Argent, l'amour et la mort en pays d'oc*. Paris: Seuil.
- LEGENDRE, P. (1995). *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.
- LEJEUNE, Ph. (1975). *Le Pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- LLEWELLYN, N. (1992). *The Art of Death: Visual Culture in the English Death Ritual, 1500-1800*. London: Victoria and Albert Museum.
- MACEDO, J. M. de (1876). *Ano bibliográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tip. e Litografia do Imperial Instituto Histórico.
- MACHADO, C. A. (1999). *Cuidar dos Mortos*. Sintra: Instituto de Sintra.
- MAGALHÃES, G. de (1939). *Obras Completas*. Rio de Janeiro: MEC.
- MARTIN, D. (1978). *A General Theory of Secularisation*. Oxford: Blackwel.
- MARTINS, J. de S. (org.) (1983). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- MARTINS, J. de S. (2004). A morte do Burguês mítico. In: *O Cativo da terra*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- MATOS, M. (1939). *Machado de Assis*. São Paulo: Brasiliana.
- MAUSS, M. (1921). L'expression obligatoire des sentiments (Rituels oraux australiens). *Journal de Psychologie*, nº 18, Paris.
- MAUSS, M. (1929) L'âme, le nom et la personne. In: *Oeuvres* 2. Paris: Editions de Minuit.
- MAUSS, M. (1950). Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi». In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- MERCADANTE, P. (org) (1986). *Fazendas*. Solares da Região Cafeeira do Brasil Imperial. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- MEYER, R. E. (org.) (1985). *Cemeteries and Gravemarkers*. Voices of american culture. London: UMI Research Press.
- MOYA, S. de (sd). *Anuário Genealógico Brasileiro*. São Paulo: Empresa Gráfica

da “Revista dos Tribunais”, V. I.

MUXEL, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.

NORA, P. (1984). *Les lieux de mémoire*. I. La République. Paris: Gallimard.

NOVAIS, F. A.; ALENCASTRO, L. F. (org.) (1997). *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras.

PINA-CABRAL, J. de (1991). A família burguesa do Porto: a Gestão das Sepulturas. In: *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.

PLESSIS, A. (1993). Une France bourgeoise. In: BURGUIÈRE, A.; REVEL, J. (org.) (1993). *Histoire de la France*. Paris: Seuil.

PRIOR, L. (1989). *The Social Organization of Death*. Basingstoke: Macmillan.

RAGON, M. (1981). *L'espace de la mort*. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires. Paris: Albin Michel.

RENN, D. (ed.) (1998). *Life, Death and Money: Actuaries and the Development of Social and Financial Markets*. Oxford: Blackwell.

RIO, J. do (1909). *Cinematógrafo* (crônicas cariocas). Porto: Livraria Chardron.

RODRIGUES, C. (2005). *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

RODRIGUES, C. (1997). *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradição e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura.

ROSALDO, R. (1984). Grief and a headhunter's rage: on the cultural forces of emotions. In: BRUNER, E. M. & PLATTNER, S. (eds). *Tex, Play and Story*. Washington: American Ethnological Society.

ROSALDO, R. (1980). *Ilongot Headhunting, 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.

ROUSSEL, L. (1989). *La famille incertaine*. Paris: Odile Jacob.

SCHNEIDER, D. (1984). *A Critical of the Study of Kinship*. Ann Harbor: University of Michigan Press.

SCHNEIDER, D. (1980). *American Kinship*. A Cultural Account (1968). Chicago: University of Chicago Press.

SEGALEN, M. (1981). *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Colin.

SILVA, I. F. da (1876). *Diccionario bibliográfico português*. Lisboa: Imprensa Nacional.

SINGLY, F. (1996a). *Sociologie de la famille contemporaine*. Paris: Nathan.

SINGLY, F. (1996b). *Le soi, le couple et la famille*. Paris: Nathan.

SLOANE, D. C. (1991). *The Last Great Necessity: Cemeteries in American*

History. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

THÉRY, I. (1999). Famille: une crise de l'institution. *Notes de la Fondation Saint-Simont*, n°83, Paris, septembre.

THOMAS, L-V. (1976). *Anthropologie de la Mort*. Paris: Payot.

URBAIN, J.D. (1998). *L'archipel des morts*. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident. Paris: Éditions Payot & Rivales.

URBAIN, J.D. (1978). *La société de conservation: étude sémiologiques des cimetières de l'occident*. Paris: Payot.

VALLADARES, C. do P. (1972). *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/ MEC.

VASCONCELOS, R. S. de (1918). *Arquivo Nobiliárquico Brasileiro*. Lausanne: Imprimerie la Concorde.

VERNANT, J.P. (1998). Prolégomènes, la Mort ou les Morts? In: DUMOULIN, O.; THELAMON, F. (org.). *Autour des Morts: Mémoire et Identité*. Rouen: Université de Rouen.

VERNON, G. (1970). *Sociology of Death*. New York: Ronald Press.

VOVELLE, M. (1988). *La mort et l'Occident de 1330 à nos jours*. Paris: Gallimard.

VOVELLE, M. (1983). *La Ville des Morts: Essai sur l'Imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*. Paris: Editions du Centre National de La Recherche Scientifique.

VOVELLE, M. (1974). *Mourir autrefois*. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe. et XVIIIe. Siècles. Paris: Gallimard/ Julliard.

WALL, R. (Org.) (1983). *Family Forms in Historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOLF, E. (1966). Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies. In: BANTON, M (org.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock.

XAVIER, P do A (2001). *A morte: símbolos e alegorias*. Lisboa: Livros Horizonte.

ZONABEND, F. (1980). *La Mémoire longue*. Temp et histoire au village. Paris: PUF.

ZUCHIWSCHI, J. (1992). *Agora e na hora de nossa morte: por uma interpretação simbólica do espaço funerário da São Paulo contemporânea* (mimeo.). Dissertação de mestrado. Departamento de antropologia. Brasília: UNB.

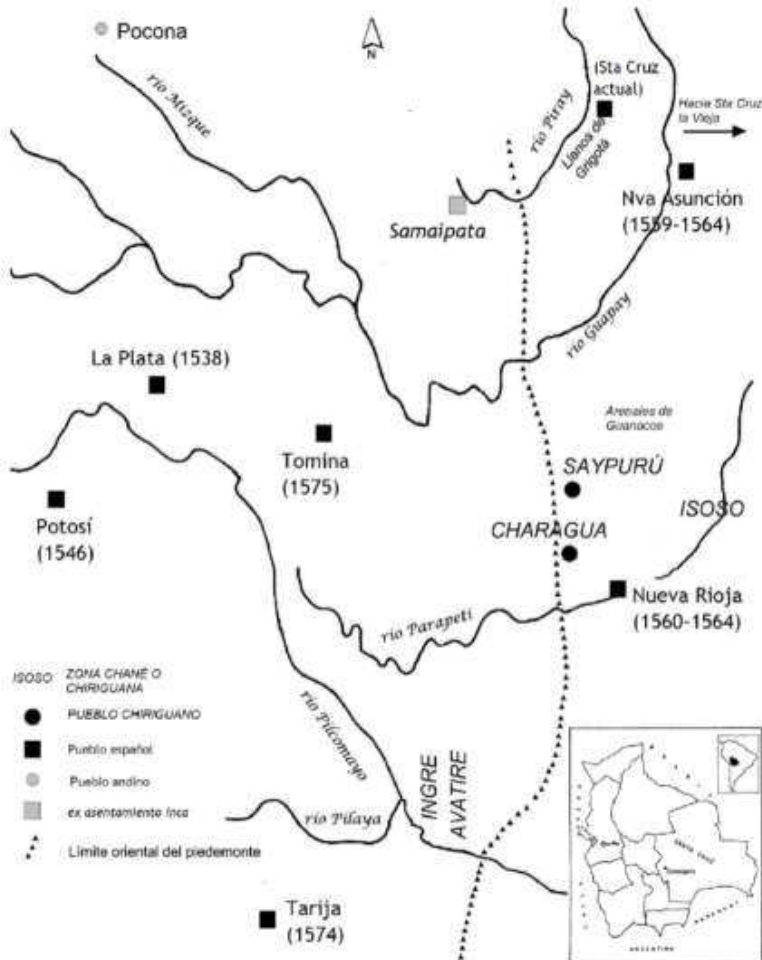
El Candire de Condori. El Saypurú inca y la “tierra sin mal”

Isabelle Combès¹

“Es famosa en toda aquella tierra por la relación de sus
incomparables riquezas,
Se tiene por cierto que la hay, aunque hasta ahora no se sabe
en donde esté”
(El arte de los metales, 1640, sobre la mina oculta de Chaquí)

Este texto quiere aportar datos sobre una presencia inca en la orilla occidental del Chaco boreal, la llamada “Cordillera chiriguana” en la actual Bolivia. La investigación arqueológica es todavía incipiente en esta zona, y los datos provienen fundamentalmente de fuentes escritas coloniales. La más célebre y detallada de ellas, la “Relación cierta” de Diego Felipe de Alcaya, fue también, paradójicamente, la menos creíble a los ojos de los historiadores. Sobre la base de otros documentos coloniales e incluso algunos testimonios indígenas actuales, estas páginas quieren demostrar la veracidad de esta relación en lo que toca particularmente a la mina de Saypurú en el piedemonte andino. La investigación etnohistórica se vio recientemente confirmada por prospecciones arqueológicas, que invitan a “rehabilitar”, si vale el término, la extraña crónica de Alcaya, y permiten sugerir nuevas interpretaciones sobre los sucesivos poblamientos de la región por parte de pueblos andinos y de las tierras bajas en busca del “Candire”.

1. Instituto Francés de Estudios Andinos/ UMIFRE n° 17 CNRS/ MAE. Esta contribución corresponde a una investigación de largo aliento todavía en curso, cuyos primeros resultados fueron objetos de tres publicaciones anteriores (Combès 2006, 2008 y 2009).



Ubicación de Saypurú

De este a oeste: carcaraes y candires

Cronológicamente hablando, las primeras fuentes nos invitan a empezar esta historia en una zona muy alejada del piedemonte andino: el litoral atlántico en la actual Argentina. En 1536, Pedro de Mendoza funda la primera ciudad de Buenos Aires, a orillas de un río conocido como río de Solís, pero que rápidamente pasa a ser llamado río de *La Plata*. Este nombre no se debe a la presencia de metales o minas en las cercanías de la fundación española, sino a las noticias que recogen los españoles sobre la existencia de “muchacha cosa de oro y plata”² en la “tierra adentro”, es decir remontando el río e internándose hacia el noroeste.

El afán de los pobladores se vuelca así hacia las fuentes de estas riquezas. Para ello remontan el río de La Plata, luego el Paraguay, llegando a fundar Asunción al año siguiente. En febrero de 1537, el lugarteniente de Mendoza, Juan de Ayolas, se interna Chaco adentro desde el lugar de La Candelaria sobre el río Paraguay, más arriba de Asunción. Está mandado “a que viese por vista de ojos dónde hubiese cantidad de metal o minas de donde se saca”³. Más precisamente, Ayolas está en busca de de la “generación” de los carcaraes o caracaras, quienes “estaban lejos tierra adentro” y “tendrían mucho oro y plata”⁴. Desde Asunción, tal vez incluso desde Buenos Aires, los carcaraes tienen fama de ser “los más ricos y gente más poderosa y que tiene más policía y los pueblos cercados según tenemos noticia”⁵.

Ayolas no vivió para contar su viaje: fue matado a su regreso por los payaguás del río Paraguay. Según el único sobreviviente de su expedición, un chané traído por el español desde la “tierra adentro”, habría efectivamente encontrado a los carcaraes, que le “salieron de guerra”⁶. Las averiguaciones posteriores arrojan sin embargo más datos sobre aquella gente también llamada “señores del metal”, particularmente del metal blanco, es decir la plata⁷. Los indios entrevistados por Irala, Cabeza de Vaca, Chávez y otros son guaraní-hablantes, chané (arawak) y otros grupos del Alto Paraguay, coinciden en ubicar a los carcaraes a tres o cuatro días de

2. Relación del río de La Plata 2008 [1545]: 35.

3. Irala 2008b [1545]: 20.

4. Schmidel 2008 [1567]: cap. XXIV.

5. Irala 2005 [1541].

6. Schmidel 2008 [1567]: cap. XXIV; Relación del río de La Plata 2008 [1545]: 35.

7. Irala 2008a [1543]: 6.

viaje al oeste de los payçunos, çurumanos y çimeonos, los que a su vez viven poco al oeste de los gorgotoquis, en cuyo territorio se fundaría luego la primera ciudad de Santa Cruz de la Sierra⁸; se dice también que son “comarcanos” y amigos de los tamacocis del Guapay⁹ —el río Grande en Bolivia, a la altura de la actual ciudad de Santa Cruz (mapa 1).

Los carcaraes no son los únicos “señores verdaderos del metal”: también lo son los candires, otro pueblo del occidente así llamado por su jefe (“principal”), el Candire. Estos “verdaderos que sacan el metal”¹⁰, producen tanto plata (que proviene de las sierras) como oro (recogido de quebradas); tienen “instrumentos [de música] de metal verdadero”, vasijas, adornos y armas de metal¹¹. Al igual que las de los carcaraes, las descripciones de los candires son recogidas entre diversos grupos, de diferentes idiomas, y diseminados entre el Alto Paraguay, el Pantanal, el Chaco y su franja norteña: chaneses, xarayes, tarapecocis, chiriguanaes pitaguari y bambaguasu, etc. Pese a ello, son muy coherentes, parecidas entre sí.

En términos de ubicación, todos están de acuerdo con situar a los candires muy lejos hacia el occidente, pero algunos testimonios dan mayores precisiones. Viven junto con los carcaraes, a cuatro o cinco días de camino al occidente de los payzunos, çurumanos y çimeonos. En otros documentos, la ubicación se precisa: para llegar a Xaguagua, el pueblo cercado de los candires, se debe pasar primero por los tamacocis, luego los tacuanbucus y finalmente por los anetines¹²: en otros términos, los candires viven poco al oeste del río Guapay.

Aunque el espacio falte aquí para más detalles, estas descripciones dejan poco lugar a dudas: se refieren manifiestamente a los incas, y así lo entendió la mayoría de los investigadores¹³. Agregaré por el momento que, por su ubicación no tan lejana al Guapay y el conocimiento de su “pueblo cercado” por parte de la gente de las tierras bajas, los candires tal vez no sean “los incas” en general sino, más específicamente, los que ocupaban el sitio de Samaipata, conocido centro administrativo y religioso inca que

8. Irala 2008a [1543]: 10.

9. Calvete de Estrella 1963 [1571]: 50.

10. Irala 2008a [1543].

11. Relación general... 2008 [1560]: 58.

12. Relación general... 2008 [1560]: 60-61; Relación de los casos... 2008 [1561]: 68; Resolución de los casos... 2008 [1561]: 112.

13. Nordenskiöld 1917; Métraux 1927, 1928, 1929; Julien 2007.

subsiste hasta hoy en los valles andinos a unos 150 km. al oeste de la actual Santa Cruz. Xaguagua podría ser tanto un nombre dado a este sitio como a la fortaleza inca de Paraboncillo que lo protegía poco más al oeste¹⁴.

Las fuentes quinientistas y los caminos recorridos por los exploradores españoles, “de indios en indios” y siguiendo caminos indígenas, permiten retrazar aproximadamente las rutas prehispánicas del metal andino desde el piedemonte andino hasta el Pantanal y el Chaco al sureste hasta el río Paraguay; permiten, también, recalcar el papel crucial desempeñado por los chanés y demás grupos de habla arawak como intermediarios en este comercio¹⁵ —un papel ya señalado por anteriores investigaciones en esta y otras regiones¹⁶. Finalmente, nos autorizan a ver en carcaraes y candires a pueblos andinos productores de oro y plata. El caso de los carcaraes o caracaras parece de hecho bastante claro, pues su nombre remite directamente al de los qaraqaras de la región de Charcas en la actual Bolivia, pueblos aymaras grandes productores de metal y en particular, al igual que los “carcaraes” de Irala, de metal blanco: en su territorio se ubican efectivamente las principales minas de plata del imperio, como Porco y otras¹⁷.

Pero volvamos a los afanes de nuestros conquistadores de Asunción, remontando el Paraguay en plena época de lluvia y cruzando el desértico Chaco en busca de oro y plata. Esta última odisea tiene lugar en 1548, a la cabeza de Domingo de Irala y siguiendo las huellas de Ayolas. Termina con una sorpresa bastante desagradable para los expedicionarios: llegados a orillas del río Guapay, los españoles encuentran ahí a los tamacocis y, entre ellos, a indios que les hablan en español.

Los testimonios varían al respecto: según Martín González y Schmidel, los tamacocis “eran indios que habían servido y tratado con cristianos”, y ellos “comenzaron a hablar en español” con Irala¹⁸. Según

14. Meyers y Ulbert 1997.

15. Combès 2008.

16. En particular Renard-Casevitz et al. 1986.

17. Potosí, recién “descubierto” en 1545, también está ubicado en territorio qaraqara. Respecto a la identificación carcaraes/ qaraqara, se debe señalar que el nombre karakara sirvió hasta hace poco entre los chiriguano de Bolivia para designar a “los collas”, es decir los pueblos andinos en general. Karakara es el nombre guaraní del carcancho (*Poliborus* sp.), un ave carroñera. Es más que probable que se trate en este caso de una reinterpretación guaraní del término qaraqara, carcaraes. Sobre los qaraqara de Charcas, remito a Platt et al. 2005.

18. González 1903 [1556]; Schmidel 2008 [1567]: cap. XLVIII.

Antonio Rodrigues y el testimonio posterior de Díaz de Guzmán, aquellos que hablaron español eran en realidad “algunos indios del Perú, que dijeron ser yanaconas del capitán Peranzules fundador de la villa de la Plata en los Charcas”¹⁹. Pero el hecho fundamental no cambia: “supimos estar cerca del Perú”, escribe Rodrigues. Irala entiende, en suma, que el territorio tan soñado de las minas de plata no es otro que el de Charcas, ya “ganado y ocupado por los conquistadores del Perú”²⁰.

Sólo resumiré aquí los acontecimientos que se suceden hasta los años 1560. Desde el Guapay, Irala manda primero a su lugarteniente, Ñuflo de Chávez, hasta Lima para intentar arreglar este problema de jurisdicción territorial; la tropa vuelve luego a Asunción, donde Irala, tras un nuevo intento fallido por cruzar el Chaco, fallece en 1556. Chávez vuelve a remontar el Paraguay poco después, llegando hasta los pueblos xarayes del Pantanal donde recoge de nuevo noticias sobre los candires. Se interna luego “tierra adentro” hasta el Guapay, donde funda la ciudad de La Nueva Asunción en 1559 en territorio tamacoci... pero donde se encuentra también con otra sorpresa desagradable, a saber la presencia del conquistador Andrés Manso llegado por su parte desde Charcas. Chávez viaja de nuevo a Lima, de donde vuelve con el título de gobernador de “la provincia de Mojos” —es la primera aparición de este término en el corpus de documentos relativos a los exploradores de Asunción²¹. A partir de entonces, el afán de los cruceños es la búsqueda de la fabulosa tierra de Mojos o Paititi, asimilada a un reino neo-inca perdido en la alta Amazonía. El nombre de los carcaraes desaparece por completo de la documentación; el de Candire subsiste por muy pocos años, ya no como el de un pueblo o de su jefe, sino como sinónimo de Paititi, y desaparece a su vez a fines del siglo XVI, cayendo en el olvido por más de tres siglos. Los candires no interesan más a nadie hasta el siglo XX, cuando los antropólogos —empezando por Métraux y siguiendo por Hélène Clastres— hacen de Candire una versión local, chiriguana en este caso, de la Tierra sin Mal guaraní, aunque sin

19. Díaz de Guzmán 1835 [1612]: 82; Rodrigues dice que “aquellos gentiles por no estar sujetos a los cristianos huyeron para aquella tierra” (1956 [1553]: 477).

20. Rodrigues 1956 [1553]: 477; Irala 2005 [1555].

21. Cañete 2008 [1560]. El gobernador titular es en realidad el mismo hijo de Cañete, quien en los hechos nunca pisó la tierra cruceña.

perjuicio de su identificación con los incas cuyas noticias habrían moldeado esta representación en particular²². Más recientemente, Candire también atrajo la atención de los movimientos regionalistas cruceños, aunque en una interpretación muy sui géneris que lo equipara con la Tierra sin Mal al mismo tiempo que afirma que este territorio corresponde a la mitad oriental de Bolivia, que resistió para siempre al invasor “colla” —en castellano local: inca o andino en general²³.

De oeste a este: Samaipata y Saypurú

A pesar de las afirmaciones regionalistas cruceñas, la anexión inca de la región del Guapay está bien documentada, principalmente por una curiosa y célebre “relación cierta” escrita en las primeras décadas del siglo XVII por Diego Felipe de Alcaya, “sacada de la que el capitán Martín Sánchez de Alcayaga, su padre, dejó hecha”²⁴. Buena parte de este relato está dedicada al centro de Samaipata, erigido según Alcaya por un pariente del Inca llamado Guacane, segundado luego por su hermano Condori. En Samaipata, Guacane se empleó en atraer a las poblaciones locales de los llanos del Guapay y principalmente a su jefe Grigotá. Sabemos, por otras fuentes, que Grigotá era el jefe de los tamacocis²⁵. Guacane ofrece regalos (tejidos, objetos de plata y de cobre) a Grigotá y su gente “con el fin de traerlos a su devoción”, y lo logra: sin que medie violencia alguna, Grigotá “le dio reconocimiento de vasallo”.

Un paralelo es posible entre el nombre de Guacane y el de la región de Huancane a orillas del lago Titicaca. Según Valencia Chacón²⁶, el nombre de Huancane deriva de los huancas de la sierra central de Perú. Según tradiciones orales recogidas por el mismo autor, el curaca huanca fue

22. Métraux 1927, 1928, 1929; Clastres 1975. Sobre los avatares quinientistas del nombre de los candires, remito a Combès 2006.

23. Jordán 2005.

24. AGICH. 21 ramo 1, N. 11. Este documento recoge varios testimonios además del de Alcaya. Fue publicado integralmente en 1906 por Víctor Maurtua (Lizarazu 1906 [1636-1638]); en 1961, la universidad de Santa Cruz republicó tres de estos testimonios, incluido el de Alcaya (Alcaya 1961 [c. 1605/ 1636]).

25. Testimonio de Limpías en Lizarazu 1906 [1636-1638]: 168.

26. Valencia Chacón 1981.

enviado por el Inca a combatir contra los chiriguanaes del oriente (los mismos que no van a tardar en aparecer en la historia de Alcaya), y habría recibido en esta ocasión “los mayores honores del imperio”, siendo asimilado “como miembro de la familia real” —lo cual podría corresponder con nuestro Guacane “pariente del Inca”. Existen también en Huancane recuerdos de guerras contra los chiriguano y grupos de baile y de música llamados “los chiriguano”, que encarnan un papel similar al de los “chunchos” o “tobas” del Carnaval de Oruro, que representan a los “salvajes”. El mismo Valencia cita a varios vecinos de Huancane que llevan, en diferentes épocas, el nombre de Condori; finalmente, se puede relacionar esta información con un testimonio de 1584, donde Baltasar Condori, “natural de Guancane”, menciona a “un Inca que estaba puesto por gobernador a guarda de las fortalezas de esta provincia [de Charcas] como señor tan grande y criado del Inca principal”²⁷.

Pero la crónica de Alcaya no sólo habla de Samaipata: también menciona, y largamente, a las minas de Saypurú más al sur sobre el piedemonte andino, en la región que pasó a ser llamada luego la “Cordillera chiriguana”. El personaje que se destaca en Saypurú es Condori, el hermano de Guacane. En este “memorado cerro” y, poco más al este, en los llanos de Guanacopampa, Condori “labró mucho oro” y plata; lo hizo utilizando los servicios de “algunos indios labradores de los llanos”, y de “mil indios de este reino” —es decir andinos. En este punto de la historia intervienen “los belicosos y ni menos traidores” guaraníes del Paraguay: enterados de las riquezas de Saypurú, arman expediciones bélicas junto con los xarayes del Pantanal para asaltar las dos plazas de Saypurú y Samaipata. Guacane muere en el ataque y Condori cae prisionero de los guaraníes. Un contraataque de Grigotá y refuerzos andinos logra capturar a 200 guaraníes, que el Inca castiga exponiéndolos desnudos en lo alto de un cerro nevado —de ahí la célebre etimología de “chiri-guana”, es decir “castigados por el frío” en quechua, según Alcaya. Pero esta victoria no cambia fundamentalmente la situación, y el piedemonte queda en manos chiriguanaes.

Un dato importante es que Alcaya indica que este ataque tuvo lugar once años antes de la expedición de Ayolas de 1537, vale decir en 1526, lo

27. En Platt et al. 2006: 934-935.

cual significaría que el Inca “pariente” de Guacane no era otro que Huayna Capac. En lo referente a Saypurú, la crónica de Alcaya acaba en un curioso episodio: llegado Irala desde Paraguay (estamos entonces en 1548), habría encontrado a Grigotá primero, luego a Condori todavía prisionero de los chiriguanaes, y preguntado sobre la fabulosa mina de Saypurú a través de un intérprete llamado Cayperu. Amenazado por los chiriguanaes “de que si descubría el secreto cerro a los españoles, harían de su pellejo un tambor”, Condori se calla. Irala no insiste, y vuelve al Paraguay, no sin antes dirigirse en estos términos a Condori: “Volveos, Condorillo, a vuestra casa”. Lo cual dijo por disminución de su persona, cuyo nombre se ha quedado hasta ahora en aquellos llanos”.

¿Cuento o “relación cierta”?

El pueblo de Saypurú existe hasta hoy en la Cordillera chiriguana, como también Guanacopampa (los arenales de Guanacos) poco más al este, ya en territorio chaqueño. También es un hecho que el río Parapetí fue llamado, a lo largo del siglo XVI, río Condorillo; otro hecho comprobado es el encuentro de Irala con los tamacocis, es decir la gente al mando de Grigotá y, según Alcaya, vasalla de Guacane y Condori. Los ataques chiriguanaes a Samaipata también están documentados por otras fuentes y por la arqueología, así como las expediciones conjuntas de guaraníes paraguayos y xarayes del Pantanal hacia el occidente²⁸. Pese a ello, la crónica de Alcaya tuvo una curiosa suerte, particularmente en lo que toca a los datos sobre el cerro y las minas de Saypurú. Algunos autores la citan²⁹, pero sin preguntarse porque no volvió a aparecer esta mina o porque todos los conquistadores que probaron suerte en la Cordillera chiriguana se quejaron de la total ausencia de metales preciosos en ella³⁰. Más comúnmente, los historiadores callan pura y simplemente este episodio de la crónica,

28. Relación general... 2008 [1560]; Las prospecciones arqueológicas realizadas para la construcción del gasoducto Bolivia-Brasil arrojaron muestras de objetos incaicos metálicos en el Pantanal:

<http://www.jb.com.br/jb/papel/internacional/2005/05/07/jorint20050507010.html>.

29. Ver en particular Finot (1978 [1939]: 294-295) y la contribución de Saignes en Renard-Casevitz et al. 1986.

30. Entre otros: “En esta tierra y provincias no hay oro ni plata ni otra riqueza” (López 1971 [c. 1570]: 54); “entre los Chiriguanaes, ni en toda aquella montaña, ni oro ni plata se ha descubierto” (Lizárraga 1968 [c. 1600]: 85).

indicando a lo sumo, en una nota al pie de la página, que el mítico cerro de Saypurú sólo debió existir en la exuberante imaginación del cronista³¹.

Ya mencioné sin embargo indicios y confirmaciones directas o indirectas que pueden atestiguar, al menos en parte, de la veracidad de este relato. No son los únicos. Otros documentos, varios de ellos anteriores a la redacción de la crónica de Alcaya, ofrecen datos que van en el mismo sentido. Sólo mencionaré aquí los más significativos.

En 1571, la “relación verdadera del asiento de Santa Cruz” indica que, en la región de Condorillo, Ñuflo de Chávez recibió “piedras de metal excelentísimo” de los chiriguanaes³². A inicios del siglo XVII, varias de las capitulaciones presentadas para la conquista de la Cordillera chiriguana mencionan a Saypurú y sus minas, proponiendo re-descubrirlas y explotarlas: Pedro López de Zavala menciona por ejemplo, en 1602, “las minas del cerro de Saipuru de cuya riqueza se tiene gran noticia”³³. En la misma época, Ruy Díaz de Guzmán menciona también el “cerro de Saypuró [sic], que es una sierra muy alta donde se tiene antigua noticia haber minerales de plata”³⁴. Más significativo aun es el complejo asunto de la aparición del “Ángel Santiago” en la Cordillera chiriguana –y más particularmente en Saypurú– en los años 1573-1574. Estudié esta nebulosa historia en otra parte³⁵ e intentaré resumir aquí algunos de los datos más relevantes.

Santiago es uno de los primeros *tumpa* (profetas) chiriguanos históricamente registrados; varios indicios sugieren que se trataba en realidad de un mestizo paraguayo que vivía entre los chiriguanaes. Entre otros milagros (curaciones, etc.), Santiago distribuyó cruces a los chiriguanaes; también erigió iglesias en varias partes –y primero en Saypurú. Los milagros del *tumpa* llegan a oídos del virrey Toledo, entonces en La Plata (actual Sucre y sede de la Real Audiencia), adonde llegan además tres chiriguanaes portadores de cruces. Toledo invita entonces a varios caciques chiriguanaes para agasajarlos y averiguar algo más. Entre ellos figuran: “los dos caciques principales llamados Amaru Care [un

31. En particular García Recio (1988: 76 y 2002: 358) y Sanabria (1961: 32).

32. Relación verdadera... 2008 [1571]: 215.

33. López de Zavala 1914 [1602]: 60. Ver también García Recio 1988: 76.

34. Díaz de Guzmán 1979 [1617-1618]: 85.

35. Combès 2009.

nombre andino: Amaru Qhari] e Ynga Condorillo”, y también “Motapira, cacique de Çaypuro”³⁶. El tal Ynga Condorillo, así llamado “por excelencia” es el “hermano y sucesor” del viejo cacique Condorillo³⁷.

Toledo manda a la Cordillera chiriguana a un mestizo paraguayo, García Mosquera, para averiguar más datos. Más allá de la coincidencia de nombres entre el antiguo Inca Condori y el chiriguano Condorillo, Mosquera recoge un testimonio fundamental de Catalina, una esclava de los chiriguanaes:

[Catalina] vio como el Santo [Santiago] les [...] enseñó un cerro donde los indios sacaron metales de plata y les dijo el Santo este metal es muy rico, os habéis de aprovechar siendo buenos.³⁸

Esta evidente referencia al cerro de Saypurú reaparece incluso mucho más tarde, en boca de otro tumpa chiriguano (también mestizo): en Masavi a escasos kilómetros de Saypurú, en 1778, este tumpa estaba acompañado

... de otro individuo igualmente desconocido, de quien persuade a los Bárbaros *ser Hermano del Rey Inga, y que habiéndolo degollado los Españoles viene a recuperar sus caudales, para con ellos enriquecerlos*, con cuya esperanza tiene alborotada la Cordillera, siendo innumerables los Bárbaros que se sujetan a su dominio³⁹.

Acabaré este repaso con datos actuales recogidos entre los chanés guaranizados del Isoso sobre el río Parapetí. Los isoseños conocen a varios cerros sagrados a sus alrededores. Uno de ellos se llama Tupao y está ubicado en los arenales de Guanacos. Mirando el mapa, son dos los cerros Tupao que aparecen: el de Guanacos y otro ubicado, precisamente, en Saypurú –es decir en los dos lugares donde, según Alcaya, se establecieron los incas de Condori y explotaron oro y plata. El mismo nombre de estos cerros: Tupao, significa “iglesia” en guaraní (literalmente: “casa de Dios”) y

36. Toledo 2008 [1573].

37. AGIPat. 235 r. 3: 9v; Lizárraga 1968 [c. 1600]: 142.

38. García Mosquera 1914 [1573]: 125; subrayado mío.

39. Carta del padre Manuel Gil, AFT M 224, énfasis mío; mismo texto en ANBEC 1782/ 9; Según otro documento (ANBRück 56), era el tumpa mismo que declaraba ser “nieto de los Yngas”.

no puede no recordarnos a las iglesias erigidas por el Ángel Santiago en esta misma región. Finalmente, tal vez tampoco sea casualidad que los tejidos contemporáneos del Isozo tengan un estilo extrañamente similar al de los valles cruceños de la región de Samaipata...⁴⁰ y que los mismos isoseños contaran a Nordenskiöld, a inicios del siglo XX, que este estilo les fue antiguamente enseñado por una mujer quechua⁴¹.

Hasta aquí con estos datos. Cada uno de ellos es frágil, pero el conjunto merece atención. Algunos, como las capitulaciones de los años 1600 o la mención de Díaz de Guzmán, bien podrían ser interpretados como simples ecos de la crónica de Alcaya, bastante popular en su época. Pero esta interpretación no es válida para explicar la existencia de un chiriguano de carne y hueso llamado Ynga Condorillo, o el discurso de un *tumpa* indígena en 1778. Los chiriguanaes coloniales no leían crónicas, y tanto el discurso de Santiago como el de su homólogo de Masavi constituyen evidentemente algo más que el recuerdo de un relato colonial; todo en esta historia, desde el hermano (como Condori) del Inca hasta los “caudales” perdidos, no parece ser sino otra referencia al cerro rico de Saypurú y a Condori.

Mestizos y chiriguanaes: rebeliones y minas ocultas

1574 es el año de la célebre declaración oficial de guerra del rey de España a los chiriguanaes, por intermediario del virrey Toledo. En esta ocasión, Toledo junta en realidad dos campañas militares: el castigo de los chiriguanaes de la Cordillera, y el de los mestizos rebeldes de Santa Cruz, a la cabeza de Diego de Mendoza.

Del lado de la Cordillera chiriguana, adonde fue en persona, Toledo señaló que “la cosa de mayor importancia de necesidad de remedio (...) era el castigo y allanamiento de los indios de guerra chiriguanáes de estas cordilleras y fronteras de estas dichas provincias por haberme encarecido el daño y peligro en que por ellos han estado *y los minerales y*

40. Combès 1992.

41. A Nordenskiöld, las mujeres del Isozo contaron que “hace varias generaciones, algunas mujeres chanés aprendieron de una quichua a tejer diseños que todavía se observan en diversos tejidos chanés. Se trata de animales y seres humanos estilizados” (2002 [1912]: 228). Uno de los estilos del tejido isoseño se llama kararapepo, lit. “ala del carcancho (karakara)” ... o tal vez referencia también al tejido de los antiguos caracaraes.

riqueza de ellas"⁴². Pero al enviar al mestizo Mosquera entre los chiriguanaes para recoger más datos sobre el "Ángel Santiago", Toledo le da también otra instrucción: averiguar si existen mestizos paraguayos entre los chiriguanaes⁴³. Y efectivamente los hay: uno vive en el pueblo de "Condorillo el viejo", llamado Robre y "en lengua de indio" Acyba; en otro pueblo vive Juan Alonso "y en nombre de indio le llaman Chereru"; otro más se llama Chundi o Solís en español, y hace preguntas detalladas a Mosquera sobre las tácticas de guerra del virrey⁴⁴. Al lado de estos mestizos, están los caciques chiriguanaes que declaran no querer la guerra, pero ponen como condición que "si hubiesen de poblar [los españoles], que fuese en el valle de Tarija y en todos los llanos [...] *excepto que no se han de poblar en el Río de los Sauces*"⁴⁵ —es decir en el río Condorillo o Parapetí.

La mala suerte de Toledo es que su enviado Mosquera también es mestizo. La actitud de este personaje cambió sustancialmente entre sus dos viajes como espía a la Cordillera chiriguana: la primera vez, los chiriguanaes no lo dejaron averiguar muchas cosas, y él mismo mandó un fiel informe a Toledo; la segunda vez, no sólo se detuvo demasiado tiempo entre los chiriguanaes (al punto que se lo creía muerto), sino que luego, a pesar de ser un gran conocedor de la Cordillera, guió la expedición del virrey por un camino totalmente opuesto al famoso "río de los Sauces", haciéndolo cruzar varias veces el río Pilcomayo mucho más al sur; a cada paso, los chiriguanaes estaban enterados del camino seguido por los españoles y se preparaban en consecuencia. Definitivamente, a partir de su segundo viaje, Mosquera parece compartir los objetivos tanto de los chiriguanaes como de los mestizos que viven en la Cordillera; y estos objetivos protegen, ni más ni menos, la región donde existen "los minerales y riqueza" de la Cordillera, la zona de Saypurú.

A esto se suma, para Toledo, lo que pasa en la primera ciudad de Santa Cruz. La historia es sencilla: pocos años atrás murió el fundador de la ciudad, Ñuflo de Chávez, mientras buscaba minas entre los itatines⁴⁶ de habla guaraní. Toledo mandó así a un nuevo gobernador, Pérez de Zurita,

42. Toledo 2003 [1574]: 28; subrayado mío.

43. Toledo 1914 [1573].

44. García Mosquera 1914 [1573].

45. García Mosquera 1914 [1573]: 128; subrayado mío.

46. Estos itatines vivían a unas 30 leguas al norte-noreste de la primera Santa Cruz. Eran originarios de la región homónima de Itatín sobre el río Paraguay.

con instrucción de trasladar la ciudad a orillas del río Guapay donde estaría mejor comunicada con Charcas y más protegida de los asaltos indígenas. Todavía “con esperanza de las minas de Itatín”, Mendoza y los pobladores mestizos de la ciudad no aceptaron el traslado y se rebelaron contra el gobernador. Lo interesante para nosotros son tres cosas: primero, nacido en Asunción y uno de los fundadores de Santa Cruz, Mendoza conocía con seguridad tanto a Mosquera (nacido a Asunción en 1538) y a Martín Sánchez de Alcayaga, padre de Alcaya, verdadero autor de la crónica y también fundador de Santa Cruz; segundo, mientras Mendoza y sus mestizos se declaran abiertamente rebeldes, es posible que la región de Santa Cruz haya estado sacudida por las actuaciones de otro *tumpa* parecido a Santiago. Al menos así parece poder interpretarse esta nota de Zurita:

Deshice cierta imposición o error que el demonio puso en los naturales de aquella tierra haciéndoles entender que para tal día habían de resucitar los indios muertos y otras muchas cosas que causó en ellos harto escándalo y alboroto⁴⁷.

Finalmente, no podemos dejar de notar que un cacique chiriguano, llamado Cayperu, estaba apoyando a Mendoza en su rebelión. Cayperu fue convencido por el fraile mercedario Diego de Porres de deponer las armas; para mayor seguridad, Porres le mandó a presentarse ante las tropas del virrey, y “en calida de escolta de Cayperu fue Martín Sánchez de Alcayaga, padre del cronista”⁴⁸. La información toma todo su sentido si nos acordamos que Cayperu era, también, el nombre del interprete de Irala cuando, según la crónica de Alcaya, interrogó al Inca Condori.

Si bien el espacio falta para desarrollar con más detalles esta historia, creo que estos datos bastan para concluir a una colusión entre los mestizos de Santa Cruz y los de la Cordillera, ambos en busca de minas, ambos rechazando la interferencia del virrey en sus asuntos, y ambos apoyándose sobre los chiriguanaes. Un último testimonio evidencia finalmente esta colusión, y los contactos que tenían los chiriguanáes de la Cordillera no sólo con los mestizos de la región de Saypurú, sino también con la gente de Santa Cruz. Mendoza fue apresado por la columna de Gabriel de Paniagua enviada por Toledo; a esta columna se incorporaron

47. Pérez de Zurita 2003 [1573]: 6.

48. Sanabria 1961: 83; ver los testimonios publicados por Barriga (1949).

luego ex rebeldes cruceños, que acompañaron a Paniagua hasta la Cordillera chiriguana en el intento de juntarse con la tropa de Toledo. En camino,

Don Gabriel hizo justicia [...] de un soldado que se llamaba Salgado que era capitán de la guarda del dicho Don Diego de Mendoza, porque estando peleando con los dichos indios, el dicho Salgado tenía tratado con los dichos indios que él ataría al dicho Don Gabriel de un arcabuzazo y a otras dos o tres personas principales que con él estaban, para que con estas muertes los dichos indios tuviesen victoria de todos los españoles y los indios quedasen por señores de la tierra⁴⁹.

Qué duda cabe: no por casualidad el virrey atacó ambos frentes cruceños y chiriguanaes al mismo tiempo. Si juntó “entrambas cosas”, es porque sabía que estaban ligadas.



Cerámica hallada en Saypurú (fotografía Pablo Cruz)

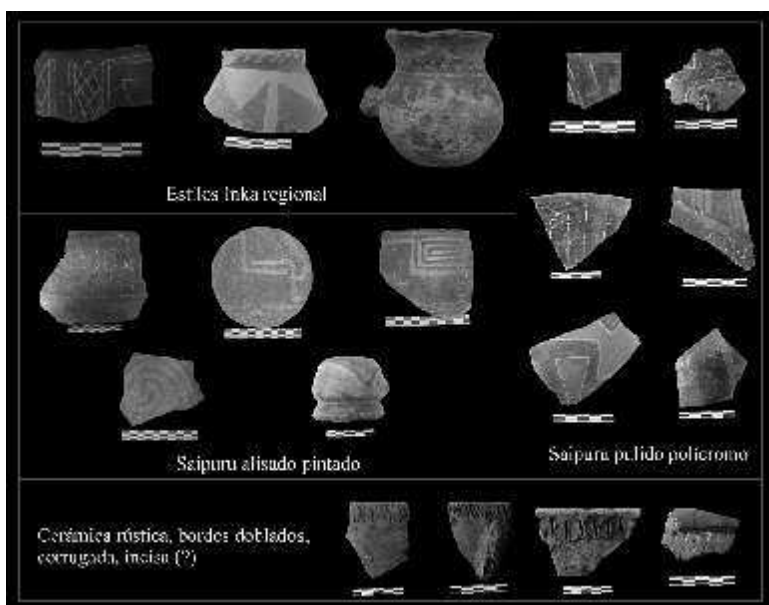
49. Relación de los servicios de Gabriel Paniagua y Loaysa 2003 [1582]: 42.

El Candire de Condori

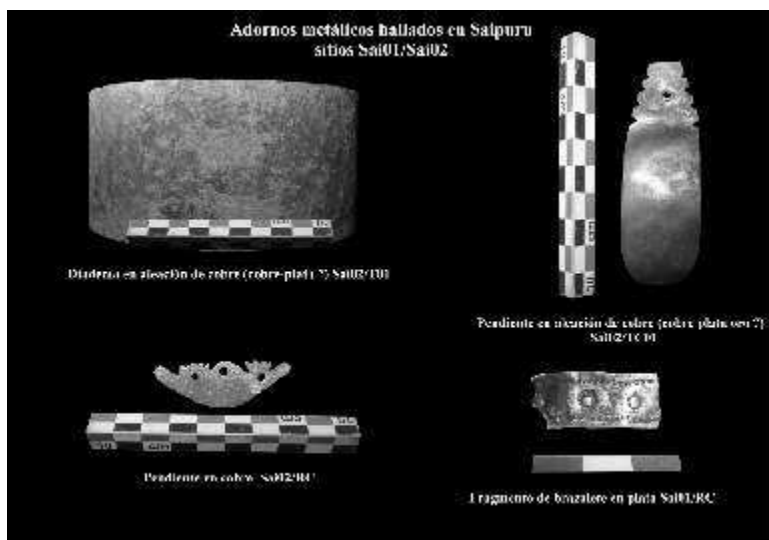
Resumir no es nunca una tarea fácil, y pido disculpas por la avalancha de datos que precede sin que el espacio alcance para desarrollar cada uno con mayores detalles. En todo caso, llegada a este punto de la investigación y en vista de tantos datos convergentes sobre la probable existencia de las minas de Saypurú, lo único que me quedaba era hacer un llamado de auxilio a arqueólogos. Este llamado fue respondido a principios de este año, por parte del arqueólogo Pablo Cruz (CONICET, Argentina). A la fecha, si bien el trabajo recién está iniciándose, dos campañas de prospección en Saypurú ya arrojaron resultados significativos: cerámica inca; cerámicas de estilo yampara y qaraqara, es decir de los pueblos de la zona de Charcas; huellas de metalurgia, que quedan aun por ser fechadas; una necrópolis que evidencia una población local estratificada, cuyos miembros más destacados usaban adornos de cobre y plata. Y un dato “en negativo”, la ausencia de huellas de trauma o violencia en esta zona entre pobladores andinos y población local, lo que coincide con lo que sabemos de la anexión del Guapay y de los tamacocis por los incas de Samaipata. ¿La mina? Pues todavía falta encontrarla. En todo caso, aun incipiente, la investigación arqueológica revela lo que bien podría afirmarse como el sitio más oriental del avance inca hacia los llanos –y confirma en todo caso que la imaginación de Alcaya o de su padre no era tan exuberante como se pensó, sino que su relato se basó sobre hechos reales.

Al tomar más en serio esta crónica, son muchos los datos que puede arrojar sobre la historia inmediatamente prehispánica de esta región, y otros aspectos más. La presencia inca en el piedemonte parece reciente (reino de Huayna Capac), y basada sobre una relación relativamente armónica con las poblaciones locales, concretamente los chanés. El dato es importante para explicar el destacado papel de intermediarios de estas poblaciones en el comercio prehispánico del metal andino hacia el Paraguay. Más allá, Alcaya también indica una fecha para las migraciones guaraníes hacia el oeste: 1526 o en todo caso, sin tomarla al pie de la letra, el inicio del siglo XVI. El dato coincide con otros indicios que señalan unas migraciones bastante recientes de los guaraníes, por ejemplo el hecho que en el siglo XVI los chanés sujetos a los chiriguanaes seguían hablando su propia lengua –el proceso de su “guaranización” todavía era incipiente⁵⁰.

50. En 1601 se indica que “hay dos lenguas principales” entre los chiriguanaes de la Cordillera: la chiriguana y la chane (Padre Martínez en Crónica anónima 1944 [c. 1600]: 504); mismo dato para 1589 en Missio... 1929 [1589].



Cerámica hallada en Saypurú (fotografía Pablo Cruz)



Adornos metálicos hallados en Saypurú (fotografía Pablo Cruz)

Finalmente, y con estas observaciones concluiré, estas perspectivas ayudan a entender mejor quiénes eran los famosos “carcaraes” y “candires” buscados por las migraciones de los pueblos llaneros hacia el oeste. Trabajadores “de este reino”, es decir andinos, trabajaban en las minas de Saypurú. Si bien el nombre de los carcaraes remite con toda evidencia al de los qaraqaras de Charcas, tal vez designe, más concretamente, a aquellos que trabajaron en Saypurú, como lo evidencia su cerámica recién encontrada. Existía en el siglo XVI un pueblo entonces “chiriguana” llamado Caracara; este lugar está directamente relacionado por Ruy Díaz de Guzmán con la antigua presencia inca en la región: menciona en efecto, en la zona de Saypurú, a un valle llamado Caracarane, “que fue antiguo fuerte de los indios del Perú”⁵¹: corresponde sin duda al actual pequeño pueblo llamado Caracara en esta región, a unos 35 kilómetros al norte de Saypurú.

En cuanto a los candires, me gustaría concluir con una sugerencia. Desde los textos de León Cadogan sobre los cantos sagrados de los mbyá-guaraníes de Paraguay, se interpretó el nombre de Candire a partir de la locución *oñemokandire*, que Cadogan traduce como “los huesos que se mantienen frescos”:

Con esta locución describen el tránsito de la inmortalidad sin sufrir la prueba de la muerte, es decir, la ascensión al cielo después de purificar el cuerpo mediante los ejercicios espirituales (...) Es sugestivo que a una nación no guaraní se haya designado en la época de la conquista con este nombre Kandire. ¿Se los habrá considerado como inmortales por poseer una cultura superior?⁵².

De ahí a asociar Candire y Tierra sin Mal, el paso es corto y fue franqueado por la mayoría de los investigadores, empezando por Hélène Clastres. La interpretación no me convence totalmente, empezando por el hecho que la palabra Candire es totalmente incomprensible para los actuales chiriguanos. Los candires del siglo XVI eran gente de carne y huesos, que podían ser matados, asaltados y robados. Más importante, su conocimiento no era una exclusividad guaraní, y muchas de las informaciones recabadas por los españoles provienen de otros grupos como

51. Díaz de Guzmán 1979[1617-1618]: 85.

52. Cadogan 1992:[1959]: 101.

los chanés, xarayes, etc.

Recientemente, Catherine Julien rechazó también esta clase de interpretación; sobre la base de las crónicas quinientistas que mencionan a los candires (o “camires” en varias versiones tempranas) y evidencian que el motivo de las expediciones hacia el oeste era apropiarse del metal andino, sugirió que el término podría derivar del aymara:

Camiri: criador, propio de Dios.

Camiri: rico.

Camiri, Husturi, Demonio o falso Dios a quien adoren

Ricazo. Tuutu ccapaca, camiri.

Riqueza: ccapaca, vel camiri⁵³

Existía en Macha, la capital paraqara, una *huaca* llamada Camiri (T. Platt, com. pers.), y una hipótesis podría ser que los guaraní-hablantes y xarayes del alto Paraguay, que realizaron incursiones hacia el oeste, hayan adoptado la palabra. El problema es que nada en los documentos ayuda a corroborar esta hipótesis. De ahí la otra sugerencia que presento ahora, la cual, debo enfatizarlo, fue primero presentada por Branislava Susnik. Pues como lo vimos, los datos parecen mostrar que la asimilación candires/ incas fue sobretudo válida para los incas bien concretos que eran dueños de Samaipata, es decir Guacane y Condori. En términos de Susnik: “la aplicación del apelativo 'Candir/ Candire' a los Incas limitábase a la zona tras del río Guapay; es posible una identificación de 'Candire' con 'Condori'”⁵⁴.

Susnik escribió estas líneas en Paraguay, en el mismo momento en que surgían los textos de Cadogan y luego los de Hélène Clastres sobre la Tierra sin Mal. Tal vez por eso no volvió a retomar el punto en sus textos posteriores. Me permito hacerlo ahora, a sabiendas que tarde o temprano, las intuiciones “susnikianas” se revelan en general ciertas. Pese a los autonomistas cruceños de hoy y pese a una tradición antropológica centrada sobre la mística Tierra sin Mal, todo parece indicar que el Candire es el de Condori; un eslabón más en la cadena oriental de establecimientos incas desde Samaipata hasta Calilegua en el norte argentino; un eslabón que fue al origen, no sólo de una extraña pero muy “cierta” relación colonial,

53. Julien 2007: 261, citando el vocabulario aymara de Bertonio, 1612.

54. Susnik 1961: 163.

sino de todo el proceso de poblamiento y conquista del piedemonte chané por incas, chiriguanaes y españoles.

Bibliografía

AFT	Archivo Franciscano de Tarija
M	Misiones entre infieles
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
Ch.	Audiencia de Charcas
Pat	Patronato
ANB	Archivo Nacional de Bolivia, Sucre
EC	Expedientes Coloniales
EP	Escrituras Públicas

ALCAYA Diego de (1961)[c. 1605/ 1636]. Relación cierta...a su Excelencia el señor Marqués de Montes Claros. In: *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*. Santa Cruz: UAGRM. p. 47-68.

BARRIGA Víctor M. (comp.) (1949). *Mercedarios ilustres en el Perú II* (El padre fray Diego de Porres, misionero insigne en el Perú y Santa Cruz de la Sierra), siglo XVI. Arequipa: s/ e.

CADOGAN León (1992)[1959]. *Ayvu Rapyta*: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá, Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XV.

CALVETE DE ESTRELLA, Juan (1963)[1571]. Rebelión de Pizarro en el Perú y Vida de don P. Gasca, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles t. 167. p. 227-409.

CAÑETE (Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués DE) (2008)[1560]. Provisión real del Marques de Cañete nombrando a Ñuflo de Chavez como teniente general de la provincia de Mojos, Lima, 15-02-1560. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 64-65.

CLASTRES, Hélène (1975). *La Terre sans Mal*. Le prophétisme tupi-guarani. París: Seuil.

COMBÈS, Isabelle (1992). *Sumbi regua*: tejidos y tejedoras del Izozog, Santa Cruz: CIDAC/ Asociación de Tejedoras Izoceñas, Mimeo.

- COMBÈS, Isabelle (2006). De los candires a Kandire: la invención de un mito chiriguano. *Jurnal de la Société des Américanistes* 92 (1-2): París. p. 137-163.
- COMBÈS, Isabelle (2008). Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal. *Revista Andina* 47: Cuzco. p. 53-82.
- COMBÈS, Isabelle (2009). Saypur  : el misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo. *Revista Andina* 48. Cuzco. p. 185-224.
- CRÓNICA AN  NIMA (1944)[c. 1600], "Crónica an  nima" in P. Mateos (ed.): *Historia General de la Compa  a de Jesús en la provincia del Perú*. Madrid. p. 471-507.
- DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy (1835)[1612]. Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del río de la Plata. In: Pedro de Angelis (comp.). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, t. I. p. 1-156.
- DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy (1979)[1617-1618]. *Relación de la entrada a los Chiriguanos*. Santa Cruz: Fundación cultural Ramón Darío Gutiérrez.
- FINOT, Enrique (1978)[1939]. *Historia de la conquista del oriente boliviano*. La Paz: Librería Editorial Juventud.
- GARCÍA MOSQUERA (1914)[1573]. Informe a Francisco de Toledo, octubre de 1573. In: MUÑA, Ricardo: *Bolivia-Paraguay*. Anexos II, La Paz: ed. El Tiempo. p. 109-129.
- GARCÍA RECIO, José María (1988). *Análisis de una sociedad de frontera*. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII. Sevilla: publ. de la Excm  a. Diputación Provincial de Sevilla, Vto Centenario del Descubrimiento de América.
- GARCÍA RECIO, José María (2002). Grigotá, reino de. In: BARNADAS, Josep (ed.). *Diccionario histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de estudios históricos, tomo 1. p. 963.
- GONZÁLEZ, Martín. (1903)[1556]. Carta de Martín González, clérigo, al emperador Don Carlos. In: SCHMIDEL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata*. Notas bibliográficas y biográficas por Bartolomé Mitre, prólogo, traducción y anotaciones Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires: Cabaut y Cia Editores [[http:// www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)]. p. 467-485.
- IRALA, Domingo Martínez de. (2005)[1555]. *Carta al Consejo de Indias* [[http:// www.elhistoriador.com.ar](http://www.elhistoriador.com.ar)].
- IRALA, Domingo Martínez de (2008a)[1543]. Relación de la jornada al

norte. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597), Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 1-11.

IRALA, Domingo Martinez de. (2008b) [1545]. Carta a Su Magestad. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597), Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal p. 20-26.

JORDÁN, Álvaro (2005). *Kandire* (origen y evolución del llano boliviano). Santa Cruz: UAGRM.

JULIEN, Catherine. (2007). Kandire in real time and space: Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory* 54(2). p. 245-272.

LIZARAZU, Juan de (1906)[1636-1638]. Consultas hechas a S.M. por don Juan de Lizarazu, Presidente de Charcas, sobre su entrada a los Moxos o Toros. In: MAURTÚA, Víctor (ed.). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*. Madrid: Imp. de los Hijos de G. Hernández, t. 9. p. 121-216.

LIZÁRRAAGA, Reginaldo de. (1968) [c. 1600]. *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles 216. p. 1-213.

LÓPEZ, Pero. (1971)[c. 1570]. *Relación de Pero López*. Visión de un conquistador del siglo XVI. (Edición de Rosario Güenaga de Silva). Bahía Blanca: Universidad del Sur.

LÓPEZ DE ZAVALA, Pedro. (1914)[1602]. Capitulación en que ofrece poblar en los chiriguanaes... In: MUJÍA, Ricardo. *Bolivia-Paraguay*. Anexos III. La Paz: ed. El Tiempo. p. 57-64.

MÉTRAUX, Alfred (1927). Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, N° 19. p. 1-45.

MÉTRAUX, Alfred (1928). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. París: E. Leroux.

MÉTRAUX, Alfred (1929). Un ancien document peu connu sur les Guarayu de la Bolivie orientale. *Anthropos*, N° 24. p. 913-941.

MEYERS, Albert; ULBERT, Cornelius (1997). Inka Archaeology in Eastern Bolivia: Some Aspects of the Samaipata Project. *Tawantinsuyu* N° 3. p. 79-85.

MISSIO... (1929)[1589]. Missio in provinciam Sanctae Crucis – Annuae Litterae Societatis Iesu. Traducción y notas de Alfred Métraux. *Anthropos* N° 24. p. 913-941.

NORDENSKIÖLD, Erland (1917). The Guarani invasion of the Inca empire

in the sixteenth century: an historical Indian migration. *The Geographical Review* 4/ 2. p. 103-121.

NORDENSKIÖLD, Erland (2002)[1912]. *La vida de los indios*. El Gran Chaco (Sudamérica). La Paz: APCOB/ Plural.

PÉREZ DE ZURITA, Juan. (2003)[1573]. Carta al virrey. In: JULIEN, Catherine. *Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo*. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 9/ 1-2. Santa Cruz: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. p. 6-25.

PLATT, Tristan; BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia (2006). *Qaraqara-Charka*. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara. Edición documental y ensayos interpretativos. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Plural editores/ University of St Andrews/ University of London/ Inter American Foundation/ Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

RELACIÓN DE LOS CASOS... (2008)[1561]. Relación de los casos en que el capitán Ñuflo de Chávez ha servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 66-69.

RELACIÓN DE LOS SERVICIOS DE GABRIEL PANIAGUA Y LOAYSA (2003)[1582]. In: JULIEN, Catherine. *Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo*. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 9/ 1-2. Santa Cruz: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. p. 39-42.

RELACIÓN DEL RÍO DE LA PLATA. (2008)[1545]. Relación del río de La Plata. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1545). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 33-38.

RELACIÓN GENERAL... (2008)[1560]. La relación general de todo lo susodicho [que] tomó en publica forma... In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 57-63.

RELACIÓN VERDADERA. (2008)[1571]. Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 212-217.

RESOLUCIÓN DE LOS CASOS... (2008)[1561]. Resolución de los casos ofrecidos al capitán Ñuflo de Chávez desde el año de 57. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 109-113.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie; SAIGNES, Thierry; TAYLOR-DESCOLA, Anne-Christine (1986). *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*. París: Ed. Recherches sur les Civilisations.

RODRIGUES, Antônio. (1956)[1553]. Cópia de una carta do irmão Antônio Rodrigues para os irmãos de Coimbra, In: LEITE, Serafim (comp.): *Monumenta Brasiliae*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, t. 1. p. 468-481.

SANABRIA FERNÁNDEZ, Hernando (1961). Introducción y notas a la Relación de Diego Felipe de Alcaya. In: *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*. Santa Cruz: UAGRM. p. 37-46, 69-86.

SCHMIDEL, Ulrich. (2008)[1567]. Reise in die La Plata-Gegend (1534-1544). *Viaje al río de La Plata y Paraguay*. Kiel: Westensee-Verlag (Fontae Americanae 3)Kritische Ausgabe/ edición crítica: Franz Obermeier.

SUSNIK, Branislava. (1961). *Apuntes de etnografía paraguaya*. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TOLEDO, Francisco de (1914)[1571]. Instrucciones al capitán Juan Pérez de Zurita para la gobernación de Santa Cruz. In: MUJÍA, Ricardo. *Bolivia-Paraguay*, Anexos II. La Paz: Imprenta El Tiempo. p. 17-30.

TOLEDO, Francisco de (1914)[1573]. Instrucciones a García Mosquera. In: MUJÍA, Ricardo. *Bolivia-Paraguay*, Anexos II. La Paz: Imprenta El Tiempo. p. 102-108.

TOLEDO, Francisco de (2003)[1574]. Relación del virrey Toledo acerca de su decisión de hacer una guerra contra los chiriguanaes. In: JULIEN, Catherine. *Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del virrey Francisco de Toledo*. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, N°9/ 1-2. Santa Cruz: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. p. 28-33.

TOLEDO, Francisco de. (2008)[1573]. Gastos con los chiriguanaes que salieron de paz. In: JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente*. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: Fondo Editorial Municipal. p. 235-239.

VALENCIA CHACÓN, Américo (1981). Los chiriguanaes de Huancane. *Boletín de Lima* N° 12, p. 35-43; N° 13, p. 46-56; N° 14: 23-29.

Aproximaciones arqueológicas a la violencia

Jose Maria Lopez Mazz¹

El estudio académico de la violencia en América Latina presenta variados desarrollos teóricos y diferentes líneas de trabajo. En los últimos años la Arqueología en diversas circunstancias ha mostrado comportarse como una herramienta útil, para conocer y explicar estas instancias críticas de la vida social.

Por un lado, el reconocimiento arqueológico algunas veces es la única fuente de información posible. Por otro lado, se plantea el debate de las condiciones sociales en las que se presenta el conflicto; así como su interpretación en términos de proceso histórico y político, en el marco de las diferentes tradiciones culturales.

El estudio de la violencia por medios arqueológicos es ya clásico en diferentes regiones, y adquiere fuerza con la información histórica recogida en los primeros años de la conquista. Diversas evidencias permiten identificar el conflicto violento, entre ellas sobresalen la iconografía en la cerámica andina, las armas, las estructuras defensivas de los asentamientos y los propios huesos humanos; que hablan de conflictos, traumas y canibalismo.

Más recientemente, en el estudio de la violencia política de las dictaduras del Cono Sur de los años 70 y 80, la aproximación arqueológica se instituye en un camino posible y puede ayudar a localizar, recuperar e identificar, a muchos detenidos desaparecidos. La Arqueología ha mostrado también su utilidad como ciencia aplicada, para escribir páginas aún oscuras de la historia reciente, y defender los derechos humanos de los familiares y de los propios desaparecidos.

La Arqueología de la Violencia entonces actúa como Antropología Americana del pasado y del presente, y a ese título se introduce como ciencia auxiliar tanto de la Filosofía como de la Historia. Esta Antropología

1. Professor Titular da Facultad de Humanidades/ Centro Universitario de la Región Este. Universidad de la República, Uruguay.

reflexiona desde cada caso histórico, pero no consigue eludir la responsabilidad de explicar la violencia como parte de la naturaleza humana y como mecanismo de control social.

La ciencia debe siempre comprender para comparar y comparar para comprender. A pesar de estar presente en diferentes contextos y circunstancias particulares; el conflicto y la violencia siempre aparecen como hechos singulares y le corresponde a la investigación establecer, para cada caso concreto, el alcance social y político de las prácticas violentas (Funari y Zarankin 2006).

La esclavitud africana (que no será analizada en esta oportunidad) es también un ámbito en el que la Arqueología está en condiciones de aportar al reconocimiento de la dominación social y de los maltratos, reflejados en las cárceles, en los cepos y en las marcas que quedan en los huesos humanos (Ferraz 1991). La arquitectura también se ha mostrado un indicador de la manipulación y del control social. La vivienda y el urbanismo, estudiados arqueológicamente permiten reconocer numerosos aspectos violentos de las relaciones sociales (Zarankin y Niro 2006).

El conflicto social ocurre al interior de un “sistema de violencia”, donde los grupos humanos disputan el control de los individuos, de la propiedad de la tierra, los recursos naturales, la plusvalía y el acceso a determinados lugares ideológicamente significativos. Las conductas violentas han dejado indicadores arqueológicos que co varían e ilustran diversos aspectos del cambio social. Estructuras, huellas, sedimentos, paisajes, huesos y objetos, puede dar cuenta de la organización social, de sus particularidades y de sus dialécticas.

Nuestras reflexiones provienen de dos aproximaciones diferentes al tema de la violencia y del conflicto. Una, desde nuestros trabajos sobre los pueblos prehistóricos “constructores de cerritos” en las tierras bajas del este de Uruguay y sur de Brasil (López Mazz 2001). Otra aproximación, surge de los trabajos que entre 2005 y 2010 realizamos, para poder localizar, recuperar e identificar, restos de detenidos desaparecidos políticos de la última dictadura militar uruguaya (López Mazz 2006).

A pesar de la distancia temporal y cultural, el arqueólogo se aproxima con las mismas herramientas metodológicas y técnicas; identificando guerras, castigos y holocaustos. Sin embargo la actividad profesional y los resultados científicos del trabajo de campo tienen, en cada caso, efectos sociales distintos.

La violencia en la arqueología prehistórica de las tierras bajas

El registro arqueológico de la violencia en la Prehistoria de las tierras bajas y el correspondiente a las sociedades del “Período Formativo” ilustra en ambos casos, asentamientos permanentes o semipermanentes con sistemas defensivos, sociedades segmentarias y cementerios con individuos que exhiben diferentes traumas (Buikstra 1995; Dillehay 1995, Gianotti y López Mazz 2009; Pintos y Bracco 1999). Pruebas de violencia social y de prácticas antropofágicas se reportan desde el Paleolítico (Leroi Gourham 1967) y adquieren importante desarrollo a partir del Neolítico y de la Edad del Bronce (Fyllingern 2003). En América se hacen frecuentes en el Arcaico (Fiedel 1996) y se instalan con el Formativo (Flannery y Marcus 2003).

La reconstrucción de las prácticas violentas tiene problemas de visibilidad arqueológica y demanda entre otros trabajos, relevamientos detallados de los asentamientos, análisis ergológicos, estudios tafonómicos y un reconocimiento detallado de los procesos de formación de sitio. Algunas relaciones sociales (domésticas, de género, de parentesco, de producción) se ponen de relieve durante la investigación a través de la distribución espacial de contextos arqueológicos, que permiten identificar segmentos sociales y áreas de actividad especializadas.

Las pruebas arqueológicas de mayor concentración territorial, junto a un menor radio de captación de recursos, cambios hacia una dieta menos variada, mayor visibilidad de los asentamientos, cambios en las formas de propiedad, y otros; son indicadores arqueológicos de que la sociedad atravesó un proceso de cambio social que trajo aparejado un escenario de conflicto y violencia (Dillehay 1995).

Entendemos conveniente analizar algunos principios y procedimientos para el estudio del conflicto en contextos arqueológicos de las tierras bajas sudamericanas. Esto se aborda por dos vías paralelas y complementarias: la información etnográfica y etnohistórica, referida para la Cuenca del Río de la Plata y, la información arqueológica proveniente de sitios de las tierras bajas del Este de Uruguay, correspondientes a los grupos llamados “constructores de cerritos” (Iriarte 2003; Bracco et al. 2000; López Mazz 2001; López Mazz y Moreno 2010).

El estudio prehistórico parte de varios principios:

a) Que las mejores condiciones para el estudio de la violencia social en el contexto sudamericano resultan de aproximaciones que complementan

información etnográfica y arqueológica.

b) Que la violencia posee un fuerte componente simbólico, pero antes que nada resuelve problemas “prácticos” de índole social y política.

c) Que la ocurrencia de las prácticas violentas expresan una aceleración de la dialéctica social y refuerzan identidades políticas y territoriales.

d) Que el estudio arqueológico de la violencia se beneficia de los estudios tafonómicos y zooarqueológicos previos, pero demanda también un estudio cualitativo, contextual y distribucional específico.

e) Finalmente, que la explicación de la violencia en términos de proceso debe discriminar el tipo de relaciones sociales que caracterizan las diferentes etapas involucradas. Estas van desde cambios en los asentamientos, desarrollo de tecnologías ofensivas y defensivas, las estrategias de combate, así como la apropiación de cuerpos humanos y su procesamiento (distribución, consumo y disposición final de los residuos).

Esta exposición busca distinguir entre el problema del reconocimiento arqueológico del conflicto violento, y otro de naturaleza diferente, que es la explicación de la significación social de su ocurrencia. En el caso que nos ocupa, el conflicto se presenta como un indicador de cambio cultural, generalmente asociado a aumento demográfico, menor movilidad, cambio económico y transformación del sistema socio-político.

La información Etnohistórica y Etnográfica

La información histórica al momento de la conquista relata diferentes episodios de violencia entre pueblos nativos, que los conquistadores, como en otras partes de América, aprovecharon a su favor. Entre las prácticas violentas se menciona recurrentemente el rapto de mujeres y niños entre grupos Guaycurúes, Charrúas, Minuanes y Guaraníes, representando una de las verdaderas causas que llevaron a la extinción de algunos pueblos (Bracco 1993).

El célebre texto de Barco Centenera (1602) describe para el siglo XVI la extracción del cuero cabelludo como práctica guerrera disuasiva *post mortem* “(...) Más no por eso deja de quitarle al cuerpo del que mata algún despojo. No sólo se contenta con llevarle las armas o vestidos a que echa el ojo, que el pellejo acostumbra desollarle del rostro (...)”. Esta práctica aparece descrita en otras circunstancias durante la guerra de charrúas y minuanos (López Mazz y Bracco 2010) con los conquistadores y con las tropas del joven estado

uruguayo (siglos XVIII y XIX) (Acosta y Lara 1989).

Un capítulo especial lo representan algunos grupos chaqueños como los Guaycurues (aparentemente vinculados a los grupos Charrúas y Minuanes) ya que a ellos se le atribuye una predisposición a resolver (o crear) conflictos a través de una exacerbada práctica violenta, que incluía el rapto, el botín, la muerte de enemigos y la práctica de cortar cabezas para ser usadas en forma disuasorias y en contextos simbólicos (Susnik 1983).

Un elemento importante en las crónicas son las descripciones de los asentamientos humanos, ubicados en una colina con buena visibilidad. Hablando de los carios, Schmidel (1986:45) dice que son excelentes guerreros en tierra, y sus poblados y ciudades se encuentran en parajes altos (...). Cerca de Asunción describe que *“El poblado fortificado estaba rodeado de tres órdenes de empalizadas, a modo de muralla, con maderos del grosor de un hombre, y de altura de tres brazas sobre el suelo, hincados en la tierra tanto como la altura de un hombre. Asimismo tenían preparados unos fosos, como los anteriormente descritos, y en cada foso estaban clavadas cinco o seis estacas pequeñas y aguzadas como agujas puntiagudas. Este lugar estaba muy bien*



Figura 1 - Aldea Cario (guaraní) islas Río Paraná según Schmidel.

fortificado y en el mismo había gran número de guerreros" (Schmidel 1986:79). De un poblado maygenno dice Schmidel: *"Su poblado estaba en un cerro rodeado por un espinal, que era espeso y ancho y tan alto como un hombre puede alcanzar con la espada"* (op.cit.: 93).

En otro orden, la práctica de canibalismo ritual asociado a violencia (exocanibalismo) ha sido ampliamente documentada para varias comunidades sudamericanas. Desde las crónicas de los primeros viajeros, con sus indudables sesgos, hasta las etnografías contemporáneas, el canibalismo aparece como una conducta muy extendida geográficamente en el litoral Atlántico. Étnicamente, las crónicas de los primeros siglos de la conquista refieren fundamentalmente a grupos tupíes, distribuidos en todo el territorio brasileiro, y grupos guaraníes, también llamados carios, con una fuerte presencia en lo que es hoy el territorio uruguayo.

En 1550 y 1555 Thevet realiza dos viajes a Brasil, durante los cuales interroga a numerosos indígenas, y describe el *exocanibalismo* tupinambá sobre prisioneros tapuyas: *"Porque los comen con gran pompa y solemnidad,...) en cuanto han tomado algunos prisioneros, envían inmediatamente a las poblaciones de los que están en guerra a advertir sobre lo que han hecho. (...), hacen entrar los prisioneros a la aldea, y los dejan conversar libremente entre ellos, hasta el tiempo en que los deben matar. En ocasiones los guardan más de quince o veinte años, en otras no los conservan mucho tiempo"*. (Thevet 1928, en Villalta 1948)

Para el Río de la Plata, las crónicas sobre canibalismo refieren exclusivamente a parcialidades guaraníes. De los carios (guaraníes) dice Francisco de Villalta en una carta del año 1556: *"...he obieron de se descender a esta tierra de los Indios Carios que en otras tierras llaman caribes (...); éstos comen carne humana, (...)"*.

También Ulrico Schmidl en el relato de su viaje al Río de la Plata, describe el canibalismo cario: *"...los Carios han comido carne humana cuando nosotros vinimos a ellos; (...). Cuando estos Carios hacen la guerra contra sus enemigos, entonces a quien de estos enemigos agarran o lo logran, sea hombre o mujer, sea joven o vieja, sean niños, los ceban como aquí en esta tierra se ceba un cerdo, pero si la mujer es algo linda, la conserva un año o tres. Cuando entonces esta mujer en un poco no vive a gusto de él, entonces la mata y la come; (...) él hace una fiesta o gran función al igual como se hace allá afuera."* (Villalta 1948: 50).

Alvar Núñez Cabeza de Vaca ofrece una completa descripción de un festín caníbal entre los *guaraníes* del Paraguay: *"(...) y comen carne humana*

de otras generaciones que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos con otros; y siendo de esta generación, si los captivan en las guerras, tráenlos a sus pueblos, y con ellos hacen grandes regocijos, bailando y cantando; lo cual dura hasta que el captivo está gordo, porque luego que lo captivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere a comer, y a sus mismas mujeres y hijas para que haya con ellas sus placeres” (Villalta 1948: 51). Hernández dice a propósito de esto en sus Comentarios: “Para valerse los oficiales y Domingo de Irala con los indios naturales de la tierra, les dieron licencia para que matasen y comiesen a los indios enemigos de ellos...” . Hernando de Ribera en su carta de 1545 refiere el castigo que Irala dio a las hordas agaces, grupos de la margen occidental del río Paraguay: “Se hicieron muy grandes crueldades de niños, criaturas y mujeres, y los indios carios los comían cocidos y asados (a los agaces), en presencia del dicho capitán Vergara y los oficiales de vuestra majestad.” (Villalta op. Cit.: 52-53).

A partir de estas crónicas se ve que las prácticas antropofágicas cuando refieren a situaciones de guerra se realizan en un marco festivo, con un gran involucramiento de la sociedad. Este carácter de fiesta colectiva puede funcionar como un mecanismo de refuerzo de la identidad propia en contraste con el enemigo, y sin duda, sirve para retroalimentar el conflicto, manteniéndolo como mecanismo activo.

Esto nos hace recordar la propuesta de Maurice Godelier (2004) a propósito de la necesaria articulación entre los mecanismos infraestructurales de la reproducción social y aquellos de tipo superestructural o simbólicos, instalados en el imaginario colectivo.

La información de la Arqueología regional

Una revisión detallada de los sitios excavados en los Valles del Río Uruguay y Paraná en la primera mitad del siglo XX describe, para varios sitios, atributos y rasgos tafonómicos, que permiten inferir prácticas antropofágicas (Gascue 2003 y 2009).

Si bien llama la atención la recurrencia de este tipo de contextos (Gaspary 1950; Greslebín 1931; González 1947; Pereyra 1989) el tema nunca fue planteado como tal, mostrando las limitaciones de la arqueología americana de aquel momento. En el sitio Los Marinos (Gaspary 1950:14) se recuperaron restos humanos quebrados, quemados y en asociación con restos faunísticos. En el sitio de Paraná Pavón (González 1947:27) los huesos

fragmentados y quemados presentan estrías de descarnes y fracturas perimortales. Hallazgos similares fueron reportados en el Bajo y Medio Río Uruguay en el sitio Lucuix y para la región de Salto Grande (Greslebín 1931:30).

En el Sur de Brasil, las referencias a prácticas antropofágicas inferidas a partir del registro arqueológico no abundan, y esto seguramente por limitaciones de la Arqueología de aquella época, más convencida con el estereotipo del buen salvaje. No obstante, varias referencias constatan esta problemática en el registro óseo. Schmitz (1990: 94 y 95) comunica los resultados de la excavación de la aldea tupi-guaraní de Candelaria donde los restos óseos humanos aparecen fracturados y quemados, asociados a restos faunísticos. Schmitz (op. cit.:95) apoya su interpretación arqueológica con información etnohistórica. Por su parte Gazzaneo (en Schmitz 1990:131) reporta también para una aldea guaraní del Río Guaíba, restos humanos quebrados y quemados.

En los últimos años han sido localizados cementerios con restos humanos con puntas de proyectil clavadas (Berón 2006) y en el Museo del Hombre del Sambaqui de Florianópolis se puede apreciar una vértebra con una punta ósea, que por el ángulo de penetración permite inferir una emboscada (Rohrs/ d).

De esta manera, vemos que, a pesar de no haberse abordado su estudio de forma sistemática, las evidencias de la antropofagia y de tratamientos violentos, se van abriendo paso a medida que las investigaciones se desarrollan, y tienden a confirmar las crónicas históricas, a la vez que muestran un aspecto de estas sociedades que las alejan cada vez del mito del “buen salvaje” y sitúan la tensión social como un elemento importante en su devenir histórico.

Las tierras bajas de la Cuenca de la Laguna Merín

Los pueblos constructores de cerritos (ca 5000-600 años a.P) desarrollaron sistemas de producción especializados en el marco de procesos de intensificación social (López Mazz 2001). Estos grupos evolucionaron desde su herencia cazadora-recolectora más antigua y poco a poco domesticaron el paisaje y reorganizaron el sistema económico y social de explotación de los recursos. A partir del Holoceno medio las manifestaciones arqueológicas de esta región ilustran una serie de

transformaciones sociales significativas que, si se observan desde la perspectiva del conflicto social, configuran un escenario donde las tensiones sociales afloran y se resuelven a través de mecanismos variados que incluyen entre otras cosas, traumas óseos y antropofagía.

A nivel arqueológico, el conflicto se hace más visible en tres órdenes del registro: los patrones de asentamiento y su estructura interna, los restos óseos humanos con evidencias de violencia, y en tercer lugar el repertorio ergológico (armas ofensivas y defensivas).

Al respecto de los patrones de asentamiento se destaca su emplazamiento en puntos estratégicos de las tierras inundables, en lugares con buena visibilidad, con problemas de accesibilidad y circulación. Este rasgo parece reafirmado por crónicas coloniales, y parece obedecer a una conducta defensivamente orientada o por lo menos a un mayor control territorial. Por otro lado, la ubicación de los asentamientos en estos puntos topográficamente estratégicos aseguran el control visual regional, que, a su vez, consagra la gestión defensiva del territorio a través de la deliberada voluntad de controlar extensas áreas. No sólo los cerritos cumplen con estas características defensivas-territoriales, sino que también las estructuras en piedra denominadas “vichaderos” son un acondicionamiento de la actividad de centinelas indígenas denominados en la época colonial y en el “período patrio” como “bomberos” o “vicheadores” (Archivo Artigas 2007).

En relación con la estructura interna de los sitios, al menos dos elementos podrían ser interpretados como decisiones relacionadas con defensa y reclamos territoriales: empalizadas defensivas y áreas funerarias formales. El primero se aprecia en el sitio Los Ajos, que constituye los testimonios de una aldea (ca.4000 a.P.) representada por un círculo de montículos, y rodeada periféricamente por una estructura sedimentaria, interpretada como el testimonio residual de una estructura defensiva (Iriarte 2003).

El otro elemento es la consolidación de áreas formales para los muertos, a través de la emergencia de cementerios en asentamientos más extensos, más complejos y ocupados más tiempo (López Mazz 2001). La aparición de áreas funerarias formales sugiere la voluntad social de permanecer en un mismo territorio a través de las generaciones. La visibilidad de los antepasados (montículos funerarios) sirve como un reclamador y un recordatorio de la propiedad del lugar. Si bien en sí mismo,

no es evidencia de violencia, sí es un indicador del surgimiento de conflictos territoriales que llevan a asegurar el acceso y el uso exclusivo de determinados territorios. Una forma de hacerlo es ubicando allí a los muertos y haciéndolos presentes.

Al respecto de las armas, en el repertorio ergológico de los grupos existen arcos y flechas, lanzas, “macanas”, “boleadoras”, “bolas perdidas” y las “mazas”, llamadas también “bolas erizadas” o “rompecabezas”. La etnografía describe el uso de estos elementos en los diferentes conflictos coloniales, y sobresale la peculiaridad del “rompecabezas” (Schmidel 1986).

Al respecto del registro óseo humanos, sobresalen varios elementos. Por un lado traumas óseos que no pueden atribuirse estrictamente a trabajo (com. pers. Gonzalo Figueiro). Por otro, la presencia de “trazas” de “scalping” (Pintos y Bracco 1999; Gianotti y López Mazz 2009) y las sugestivas cabezas sin cuerpo, interpretadas como “cabezas trofeos” (Pintos y Bracco 1999). Un lugar especial lo ocupan los testimonios

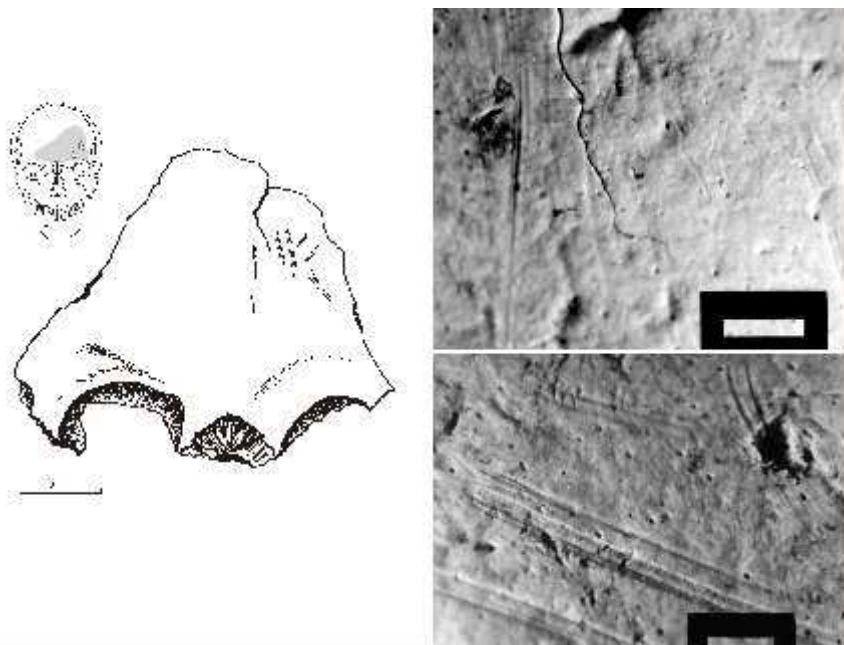


Figura 2 - Cráneo con marcas de scalping, sitio Los Indios/ Rocha.

de antropofagia estudiados en detalle para el sitio Rincón de Los Indios (Gianotti y López Mazz 2010; Moreno 2003). La presencia de antropofagia constituye una práctica usual en la región, y poco a poco la investigación muestra más evidencias en otros sitios (Pintos y Capdepont 2002).



Figura 3 - Cráneo sin cuerpo (cabeza trofeo) San Miguel (Rocha).

La violencia arqueológica de las dictaduras y del “Plan Cóndor”

La aplicación de procedimientos arqueológicos para la producción de información relativa a la violencia y la represión política “moderna”, no es tampoco un hecho novedoso en la Historia contemporánea. Esta circunstancia ha mostrado la posibilidad de mitigar el sistemático ocultamiento y desaparición de los cuerpos de las víctimas, uno de los pilares de la estrategia represiva en el Cono Sur.

Entre los antecedentes más notables están los trabajos realizados en Austchwitz y Katín en la Polonia nazi y soviética. Más cerca nuestro conocemos las investigaciones del Equipo Argentino de Antropología Forense, en Argentina vinculados a la dictadura militar; en Centro América con la represión política y étnica; y en África en contextos similares (Fondebrider 2006).

La información arqueológica asociada a la proveniente de la Antropología Forense, ha mostrado comportarse como una línea independiente de información, que contribuye a demostrar una cadena de hechos, que de alguna manera siguen uniendo el pasado con el presente. Nos referimos a la detención clandestina, las torturas, el asesinato y la desaparición permanente de personas.

El saber sin libros que desarrollan los arqueólogos se ha vuelto desde hace unos años “prueba jurídica”, por efecto del tratamiento científico de la evidencia material. El cuerpo o la prueba ósea recuperada arqueológicamente, contribuye por su parte a desafiar la desaparición permanente de las personas. Existe un vínculo directo entre conductas humanas y sus productos materiales y es allí donde el arqueólogo extrema la lógica de sus hipótesis de trabajo. Mientras la Historia produce un registro de hechos conscientes y deliberados, la Antropología (en este caso Arqueología) consigue recuperar un orden material pautado por aspectos no explícitamente conscientes de los protagonistas (Lévy Strauss 1957).

En el caso que nos ocupa, el abordaje científico del territorio y de la evidencia material ha sido realizado desde la Arqueología y desde la Antropología Forense. Los resultados son analizados desde la lógica de éstas especialidades, siguiendo la epistemología de esta disciplina y los procedimientos habituales, dados a la evidencia material, a su contexto y a su distribución espacial.

Los equipos de Arqueología y Antropología Forense están

conformados por diferentes especialidades científicas, que han tenido la virtud de cooperar en la conformación de un espacio disciplinario novedoso (Fondebrider 2006). El desafío ha sido entonces producir un conocimiento original vinculado a una importante demanda social, y por ese camino contribuir a resolver un capítulo aún abierto de la Historia reciente. Es antes que nada una tecnología del pasado y de su huella.

El estudio arqueológico de la represión política ha mostrado escenarios reveladores de los hechos investigados. A pesar de la crónica falta de cooperación de parte de los represores, se produce información que muestra el ocultamiento activo de las víctimas, traducido en documentación histórica falsa (deliberadamente producida) la destrucción del cuerpo, un nuevo ocultamiento de los restos y la desnaturalización de los paisajes para confundir la búsqueda. Diferentes contextos, pero para comenzar la misma preocupación tafonómica y por los procesos de formación del sitio.

No obstante el ocultamiento permanente, se ha podido saber que los cuerpos, fueron objeto constante y planificado de desaparición, a través de diferentes procedimientos estandarizados que caracterizan diferentes momentos de la represión (López Mazz 2006):

- Enterramientos individuales y colectivos en cementerios municipales como tumbas NN,
- Enterramientos individuales y colectivos en cementerios clandestinos en predios militares,
- Enterramientos individuales clandestinos fuera de cementerios y de predios militares,
- Cuerpos abandonados en la calle sin enterrar,
- Cuerpos arrojados al mar desde aviones,
- Cuerpos arrojados a lagos y ríos, acondicionados con peso para su inmersión,
- Cuerpos humanos enterrados, desenterrados y vueltos a enterrar bajo construcciones,
- Cuerpos humanos enterrados, desenterrados y quemados.

La información arqueológica se transforma en “prueba jurídica” y

contribuye a arbitrar demandas legales, las que a su vez dan nueva dirección al devenir político (procesamiento de dictadores, asesinos y torturadores). También apoya y complementa la investigación histórica de la represión, sobretodo para los numerosos episodios y períodos represivos para los que aún no se sabe nada.

Discusión y conclusiones

La Arqueología ha siempre reclamado para si, poder escribir la historia de los que no la tienen. El estudio arqueológico de la violencia social, la dominación y el conflicto, permiten recuperar de la invisibilidad hegemónica, a aquellos protagonistas desaparecidos en la noche de los tiempos. Protagonistas que la ciencia social debe “restaurar” para poder terminar de entender los procesos históricos, que han dado forma a América Latina y sus regiones.

El proceso de emergencia y de progresiva consolidación de sociedades complejas en las tierras bajas (Tradición Vieira/ Constructores de Cerritos) esta documentado por una variedad grandes de testimonios arqueológicos, de diferente tipo y escala, que integran de manera recurrente testimonios de prácticas sociales violentas.

El estudio paleoeconómico en prehistoria, muestra ajustes en la gestión de los recursos animales y vegetales, que co-varían positivamente con el crecimiento demográfico y con los indicadores de violencia. En este sentido, evidencias arqueológicas que a priori podría considerarse que no guardan relación con la violencia y la tensión social, resultan indicadores indirectos, si no de su presencia, sí de la probabilidad de su ocurrencia.

Para el período prehistórico sobresale el resultado positivo de aproximaciones metodológicas interdisciplinarias, con complementaridad cognitiva en relación a los hechos estudiados; y en especial al valor de los procedimientos histórico-arqueológico y etno arqueológico. Para el período de la historia reciente, es también ineludible una estrategia que cuente con información documental y testimonios orales de los involucrados. Recordemos que nadie se entierra a si mismo.

Parece claro que la paz y la guerra hacen parte de un mismo mecanismo dialéctico a través del que las sociedades se desarrollan históricamente, y ambas instancias de la vida social poseen un potencial cognitivo que debemos aprovechar. Memoria y olvido son preocupaciones

comunes de las sociedades y de las ciencias sociales; pero existen aspectos críticos de esa relación, que fueron ya estudiados por Max Weber (1982) en su trabajo sobre las contradicciones entre los científicos y los políticos. La coincidencia sólo es circunstancial. Esto tiene implicancias directas para la construcción arqueológica de la memoria y de la historia reciente. El conjunto de elementos violentos del registro arqueológico, ilustran un escenario de cambio social conformando un contexto que permite identificar el conflicto, en tanto conducta humana históricamente significativa.

Los Holocaustos tienen en común el hecho de ser indicadores coherentes del grado de desarrollo tecnológico y social, de las sociedades en un momento dado. La disputa por la propiedad de la tierra entre campesinos del Formativo, por la Conquista de América o por la imposición de un orden represivo supra nacional moderno; todos los ejemplos tienen cosas en común. Se trata de la instalación de un nuevo repertorio de conductas e ideas humanas, responsable de nuevos escenarios y materialidades, que contrastan con las producidos previamente, cuando las relaciones sociales no estaban pautadas violentamente. El ejemplo de la represión del Plan Cóndor muestra sin embargo una coherencia estrecha con los logros de la “cultura occidental”, de la que naturalmente es tributario (Rafecas 2009) por ejemplo su eficiencia y magnitud letal, basada en el fordismo industrial; la manipulación informativa como cobertura; la crueldad de las formas jurídicas como estrategia narrativa; entre otros.

Esperamos que algunos de los conceptos expuestos consigan llamar la atención de los colegas, ya que nos permiten aproximarnos a temas que no necesariamente están presentes en la primera agenda de un proyecto de investigación. Estos estudios sin embargo, parecen reafirmar la dialéctica social a través de la cual se pueden entender y explicar mejor, el cambio y la evolución social en los diferentes espacio-tiempo.

Los escenarios de la historia reciente muestran la contundencia y la irreversibilidad que puede establecer un hecho arqueológico para una causa judicial y para la comprensión de un proceso histórico. Muestra también el carácter atemporal de las técnicas arqueológicas; así como el necesario compromiso del arqueólogo con la ejecución de los protocolos técnicos (y académicos) y eventualmente con las contingencias sociales que deriven de sus resultados.

Bibliografía

- ACOSTA Y LARA, E. (1989). *La Guerra de los Charrúas*. Montevideo. Archivo Artigas 2007. Archivo Artigas, Biblioteca Nacional, 2 CD, Montevideo.
- BARCO CENTENERA, Martín. (1602). *La Argentina y conquista del Río de la Plata*. Lisboa: Pedro Crasbek.
- BRACCO, Diego. (1998). *Guenoas*. Montevideo: MEC.
- BERÓN, Mónica. (2005). *Dinámica poblacional y estrategia de subsistencia de poblaciones prehistórica de la Cuenca del Atuel Salado-Chedileuvú-Curacó, Provincia de Buenos Aires*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BUIKSTRA, Jeane. (1995). Tombs for the living...or for the dead: the Osmore ancestors. In: DILLEHAY, T. *Tombs for the living*. Washington: ed. Dumbarton Oaks. p. 229-269.
- CAPDEPONT, Irina; PINTOS, Sebastián. (2002). Manifestaciones funerarias de los constructores de cerritos: Enterramientos humanos en túmulos de la laguna de Castillos, Dpto. Rocha, Uruguay. In: MAZZANTI, bderón; OLIVA, eds. *Del Mar a los salitrales*. Mar del Plata: Sociedad Argentina de Antropología.
- DILLEHAY, Thomas. (1995). *Tombs for the living*. Washington: ed. Dumbarton Oaks.
- FERRAZ, Sheila. (1991). *Patología ósea y esclavitud en Río de Janeiro*. Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira. Painei. Rio de Janeiro.
- FIEDEL. (1999). *Prehistoria de América*. Barcelona: Crítica.
- FLANNERY; MARCUS. (2003). *The origin of war*: New 14C dates from ancient Mexico. PNAS, vol. 100. p. 11801-11805.
- FONDEBRIDER, Luis. (2006). Arqueología y Antropología Forense: un breve balance. In: FUNARI, Pedro; ZARANKIN, Andrés. *Arqueología de la represión*. Catamarca: Encuentro Editor.
- FUNARI, Pedro; ZARANKIN, Andrés. (2006). *Arqueología de la represión*. Catamarca: Encuentro Editor.
- FYLLINGEN, Hilde (2003). Society and violence in the early bronze Age: An análisis of Human Skeletons from Nord-Trondeag, Norway. *Norweingian Archaeological Review*, vol.36, No.1. p.27-43.
- GASCUE, A. (2004). *Análisis y clasificación de los enterramientos humanos prehistóricos del Litoral del Río Uruguay*. Monografía de Grado, Departamento de Arqueología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la

Educación, Udelar. Montevideo.

GASCUE, A. (2009). Prácticas violentas entre los habitantes prehistóricos de la Cuenca del Plata: la evidencia arqueológica de los valles de los ríos Paraná y Uruguay. La arqueología como profesión: los primeros 30 años. *XI Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya*. Compiladores L. Beovide, C. Erchini y G. Figueiro. Montevideo: Asociación Uruguaya de Arqueología. p. 392-407.

GASPARY, F. (1950). Investigaciones arqueológicas y antropológicas en un cerrito de la Isla Los marinos, Pcia. de Entre Ríos. *Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore Dr. Pablo Cabrera*, T XXIII. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

GIANOTTI, C.; LÓPEZ MAZZ, JM. (2009). Prácticas mortuorias en la localidad arqueológica Rincón de los Indios, Rocha, Uruguay. *Arqueología prehistórica en el siglo XXI*. JM. López Mazz y Gascue A. compiladores. Montevideo: Biblioteca Nacional- Facultad de Humanidades. p. 151-196.

GONZÁLEZ, A. R. (1947). Investigaciones arqueológicas en las nacientes del Paraná Pavón. *Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore Dr. Pablo Cabrera*, TXVII. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

GODELIER, Maurice. (2007). *Au fondement des sociétés humaines*. Paris: Albin Michel.

GRESLEBÍN, H. (1931). La estructura de los túmulos indígenas prehispánicos del Departamento de Gualaguaychú (Provincia de Entre Ríos, R. Argentina). *Apartado de la Revista Sociedad Amigos de la Arqueología*, N° V. Montevideo.

IRIARTE, J. (2003). *Mid Holocene Emergent Complexity and Landscape Transformation: The Social Construction of Early Formative Communities in Uruguay, La Plata Basin*. PhD Dissertation. Department of Anthropology. Kentucky: University of Kentucky.

LEROI GOURHAM, A. (1967). *Les religions de la Préhistoire*. Paris: Albin Michel.

LÉVY STRAUSS, Claude. (1957). *Race et Histoire*. Paris: UNESCO.

LÓPEZ MAZZ, J. M. (2001). Las estructuras tumulares (cerritos) del Litoral Atlántico uruguayo. *Latin American Antiquity*, N° 12(1). p. 1-25.

LÓPEZ MAZZ, JM. (2006). Una mirada arqueológica a la represión política en Uruguay (1971-1985). In: FUNARI, Pedro; ZARANKIN, Andrés. *Arqueología de la represión*. Catamarca: Centro Editor.

LÓPEZ MAZZ, José; MORENO, Federica (2010). *La violencia y el conflicto como indicadores de cambio social*. Precirculado Congreso Argentino de Arqueología. Mendoza: En prensa.

MORENO F. (2003). *Análisis arqueofaunístico del sitio Rincón de los Indios*. Procesos de formación y ritual funerario. Monografía de Grado, Departamento de Arqueología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo: Udelar.

PINTOS, S.; BRACCO, R. (1999). *Modalidades de enterramiento y huellas de origen antrópico en especímenes óseos humanos*. Tierras bajas del Este de Uruguay. Arqueología y bioantropología de las Tierras Bajas. JM. López Mazz y M. Sans compiladores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo: Udelar.

RAFECAS, Rafael (2009). *Conferencia sobre los Holocaustos*. B'n Berí, Montevideo.

ROHR, J.A. (s/ d). *Museu do Hommen do Sambaqui*. Florianópolis.

SCHMITZ, P. I. (1990). *Excavações Arqueológicas do Pe. João Alfredo Rhor*. O sitio arqueológico da Praia da Tapera: um assentamento Itararé e Tupiguaraní. Pesquisa, Antropologia, No.45. Sao Leopoldo: IAP.

SCHMIDEL, U. (1986). *Relatos de la Conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554*. Madrid: Alianza.

SUSNIK, Bratislava (1983). *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

WEBER, Max. (1959). *Le savant et le politique*. Paris: Union générale.

Aplicaciones de la Etnoarqueología para interpretar el registro

arqueológico de los cazadores-recolectores del pasado: tres ejemplos de América del Sur

Gustavo G. Politis¹

En este artículo resumiré tres temas de interés arqueológico desarrollados en mis investigaciones etnoarqueológicas entre las sociedades igualitarias de la floresta tropical de América del Sur (Fig 1). El primer caso es el de la movilidad residencial entre los Nukak, cazadores-recolectores de la Amazonia colombiana (Politis 1996 a y b, 2007), y sus implicancias en la transformación del paisaje y la estructura de los recursos. El segundo es el de los patrones de descarte de huesos y vegetales entre los Hoti de la Orinoquia venezolana (Storrie 1999, Zent y Zent 2002, Politis y Jaimes 2005). Por último, el tercer caso es el descarte de puntas de flecha entre de los Awá de la floresta pre-amazonense de Brasil (Forline 1995, Cormier 2003, Hernando *et al.* 2006 y en prensa a y b). En el caso de los Awá, las investigaciones resumidas en este trabajo, fueron llevadas a cabo junto con un equipo multidisciplinario de investigaciones coordinado por Almudena Hernando, en el cual participaron también Alfredo González Ruibal y Elizabeth Becerra Coelho. Los resultados de este proyecto recién están siendo presentados en congresos (Hernando *et al.* 2007, González Ruibal *et al.* 2008, Politis *et al.* 2009) y publicados (Hernando *et al.* 2006, en prensa a y b, Coelho *et al.* 2009, González Ruibal *et al.* en prensa).

Los tres proyectos estuvieron enmarcados dentro de una estrategia de investigación etnoarqueológica. Debe quedar claro que esta estrategia no es una teoría ni un “cuerpo teórico” sino un acercamiento particular al estudio de algunos aspectos de las sociedades vivas con base en un entrenamiento arqueológico (Lane 2006). La etnoarqueología ha sido

1. Professor Titular da CONICET-INCUPA-Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Buenos Aires, Argentina.

entendida y definida de varias maneras y se han propuesto también otros vocablos como sinónimos tales como "arqueología viva", "etnografía arqueológica" o "arqueoetnografía". Las primeras definiciones, la consideraban como la comparación entre los datos arqueológicos y etnográficos (Gould 1978a, Stiles 1977). Actualmente se cuenta con una variedad de definiciones (ver resúmenes en David y Kramer 2001:12 y Lane 2006); entre las más simples están la de MacEachern (1996: 245) que propone que es "... la intersección de gente viviente y las construcciones arqueológicas" o a la de Hanks (1983: 351) que expresa que es "la aplicación de métodos arqueológicos a los datos etnográficos". Entre las definiciones más complejas se destaca la de David (1992), quien expresa que "la etnoarqueología incluye el campo de estudio de la producción, tipología, distribución, consumo y descarte de la cultura material, con especial referencia a los mecanismos que relacionan variabilidad y la variación al contexto socio-cultural y a la inferencia de los mecanismos de procesos del cambio cultural". Otra definición interesante es la de Sillar quien propone que la etnoarqueología debe ser "the study of how material culture is produced, used and deposited by contemporary societies in relation to the wider social, ideological, economic, environmental and/ or technical aspects of the society concerned, and with specific reference to the problems of interpreting archaeological material (Sillar 2000: 6).

Es interesante destacar que las definiciones de la etnoarqueología se han ido complejizando conforme se ha ampliado su horizonte temático y las dimensiones dentro de la cual opera. Las primeras se referían casi exclusivamente al estudio, con ojos arqueológicos, de la relación entre cultura material y conducta. Ya en los '90 se incorporó el estudio de las dimensiones sociales e ideacionales de la cultura material y se hizo explícita la necesidad de prestarle atención a la información cultural integral que contextualiza la generación registro arqueológico. El estudio de la supuesta relación unívoca entre la cultura material y las conductas que la produjeron no era suficiente ya que se consolidó la idea de que los procesos culturales que forman el registro arqueológico no son independientes de nuestra comprensión global de la cultura de la sociedad (Hodder 1986). Ya a comienzo de los 2000, se incluyó la dimensión política y una discusión ética (Fewster 2001) y esto se hizo explícito también en las definiciones de esta estrategia de investigación. Uno de los mejores ejemplos es la definición de

González Ruibal quien, en el único manual de etnoarqueología de habla hispana, expresa que “En cualquier caso, la definición que se propone pretende, al menos teóricamente, solventar nuestra deuda con el Tercer Mundo. Etnoarqueología es el estudio arqueológico de sociedades generalmente preindustriales, con el objetivo de producir una arqueología más crítica y menos sesgadas culturalmente, de generar ideas que favorezcan el debate arqueológico y de contribuir al conocimiento de las sociedades con las que se trabaja, teniendo en cuenta sus tradiciones, ideas y puntos de vista (González Ruibal 2003: 12). Esta definición es interesante porque, entre otras cosas, reconoce el carácter colonial o neo-colonial de la etnoarqueología (ver también discusión en Lane 2006).

Es importante reconocer que el intento de usar la información etnográfica para interpretar el registro arqueológico no es nuevo y mucho menos es patrimonio exclusivo de la etnoarqueología (ver revisiones de distintos momentos en Oswalt 1974, Hodder 1982, David y Kramer 2001, Lane 2006). Lo que sí es novedoso es que la información etnográfica haya sido obtenida por arqueólogos de manera sistemática y con especial referencia a los derivados materiales, con el propósito central de ayudar a la comprensión del registro arqueológico. Jesse W. Fewkes en 1900 fue el primero en usar la palabra para referirse a sus intentos de identificar en los yacimientos Hopi asociados por los mismos Hopi actuales a determinados ritos (Stiles 1977). Oswalt y VanStone (1967) usaron nuevamente el nombre etnoarqueología para referirse a la información oral sobre la cultura material en un yacimiento esquimal ocupado entre 1840 y 1910. En general entre 1956 y fines de los ´60 se observa un creciente uso de la información etnográficas con fines de interpretar mejor el registro material del pasado (ver por ejemplo White 1967) y se comienzan a efectuar las primeras recolecciones de datos actuales desde una mirada arqueológica (David y Kramer 2001). En este tiempo aún no había investigadores que se llamaran a sí mismo etnoarqueólogos.

Con el advenimiento de la llamada “arqueología procesual” fue Binford (1967) quien comenzó a interesarse en el tema de manera sistemática en la analogía etnográfica; posteriormente, desarrolló teórica y conceptualmente su enfoque etnoarqueológico en *Nunamiut Ethnoarchaeology* (Binford 1978). Estos aportes junto con los de Yellen (1977) y Gould (1978a, 1980) entre otros, sentaron las bases metodológicas de la

etnoarqueología dentro del paradigma procesual y transformaron a la subdisciplina en una de las productoras más importantes de modelos para alimentar la “teoría de rango medio”. La etnoarqueología contemporánea surgió como resultado directo de la valoración de los estudios actualísticos y del optimismo en el potencial de éstos para explicar el registro arqueológico. Es por eso que partir de finales del '70 y sobre todo, desde los '80 comenzaron los estudios específicos sobre sociedades vivas efectuados por arqueólogos (i.e. Binford 1978, Watson 1979, Kent 1984).

A comienzos de los '80 la etnoarqueología amplió su enfoque y comenzó también a ser desarrollada desde el post-procesualismo, pero de manera distinta (i.e. David *et al* 1988, Hodder 1982, 1991). En parte, estos nuevos desarrollos ya habían sido anticipados por Gould (1978b). Desde el post-procesualismo se expandió el rango de interés de la etnoarqueología sobre todo porque amplía su órbita más allá de los aspectos tecnológicos y apunta al entendimiento de niveles mayores de complejidad, intentando discernir los correlatos materiales de los aspectos cognitivos, sociales e ideológicos.

Ya en la década de los '90 los estudios etnoarqueológicos se multiplicaron y abordaron el estudio de todo tipo de sociedades (ver resumen en David y Kramer 2001 y González Ruibal 2003). Las preguntas se diversificaron y en todas las grandes regiones del mundo se montaron proyectos etnoarqueológicos de largo alcance desde diferentes perspectivas teóricas. Es en este período donde se observan, en especial en África, investigaciones etnoarqueológicas desarrolladas fuera del ámbito académico occidental. En esta década se incorporan con fuerza al debate la etnoarqueología francófona en sus dos vertientes, una más arqueológica (i.e. Gally 1991) y la otra más antropológica (Lemmonier 1992) (ver discusión en González Ruibal 2003). Dentro de esta corriente se destacan los aportes de Lemmonier, que aunque nunca denominados por el mismo como etnoarqueológicos, tuvieron un gran impacto en la arqueología de la tecnología.

La década que está finalizando nos encuentra en una situación paradójica ya que en la medida que se incrementa el interés por este tipo de estudios y se valoriza su aporte para el proceso de inferencia arqueológica, cada vez más disminuyen las sociedades “tradicionales” y en consecuencia se reduce significativamente el rango de variación de los referentes

análogos. Como se ha expresado, la fortaleza de la argumentación analógica no reside en el grado de aislamiento de la sociedad usada como fuente de analogía. Sin embargo, la riqueza de la etnoarqueología está en la captación de las variaciones de las condiciones culturales (tecno-económicas, sociales e ideacionales) de producción material de manera de poder identificar esta variación en el registro arqueológico. En consecuencia, la occidentalización y globalización de las sociedades indígenas disminuye notablemente las posibilidades de disponer de referentes análogos contemporáneos que puedan reflejar algunas de las condiciones de las sociedades pasadas o que sean comparables en algunos términos. La situación en la actualidad se podría caracterizar como la de una expansión de la sub-disciplina dentro del campo de la arqueología (aunque ver Lane 2006 para una opinión diferente), una reducción continua de los patrones de conducta tradicionales de las sociedades indígenas (los referentes análogos más cercanos) y una exploración creciente sobre las posibilidades de la etnoarqueología en sociedades campesinas e industriales.

Teniendo en cuenta estas consideraciones generales, abordaré los tres casos de estudio planteados y como ya hay bibliografía disponible referente a ellos, solo resumiré en esta ponencia los aspectos generales y me concentraré en un solo tema específico de cada grupo indígena tratado.

La movilidad de los Nukak y la generación de los “huertos silvestres”

En este apartado sintetizaré el estudio de la movilidad de los Nukak, un grupo cazador-recolector-pescador de filiación Makú que habita la Amazonía Colombiana, entre los ríos Guaviare e Inírida (Fig. 1). Los datos fueron recogidos en el marco de un proyecto etnoarqueológico durante 7 temporadas de campo entre 1990 y 1996 (ver Politis 1996a y b, 1999, 2000, 2007, Politis *et al.* 1997, Cárdenas y Politis 2000). En estos trabajos de campo pude recoger información original sobre las diferentes dimensiones de la movilidad de los Nukak y detectar los patrones que la caracterizan. A diferencia de los otros Makú, los Nukak aún mantenían en la década de los 1990 una alta movilidad residencial y, en relación con esto, una subsistencia mixta de caza, recolección, pesca y una horticultura a pequeña escala (ver Politis 1996b, 2007 Cabrera *et al.* 1999). Su organización política es en bandas autónomas que tienen un líder cuya autoridad es consensuada, al igual que

las decisiones que toma. La composición de las bandas es flexible y están formadas por pocos individuos, entre 20 y 30 (mín=12, máx=63).

La situación en la que estaban los Nukak a principios de los '90 brindó una excelente oportunidad para analizar, desde un enfoque etnoarqueológico, la movilidad de los cazadores-recolectores de la Floresta Tropical Amazónica y para contrastar y ampliar los modelos existentes. Sin embargo, se debe aclarar que en los últimos años los Nukak se han transformado sensiblemente y algunas bandas se han sedentarizado en las cercanías de los asentamientos de colonos. Por lo tanto, los valores referentes a los diferentes tipos de movilidad están basados en los datos tomados en la primera mitad de la década de 1990 y seguramente difieren de los actuales.

El concepto de movilidad es complejo y multidimensional y su uso requiere una breve explicación inicial. En este artículo usaré tres conceptos relacionados con la movilidad: movilidad residencial y logística en el sentido de Binford (1980) y las salidas diarias desde el campamento residencial (lo que en inglés se conoce como *daily foraging trips*). Por *movilidad residencial* se entiende básicamente la mudanza del sitio de vivienda de un lugar a otro, lo que lleva a la construcción de un nuevo asentamiento o a la ocupación de uno pre-existente. Por *movilidad logística* se entiende cuando un grupo de individuos se desplaza para llevar a cabo tareas específicas (obtener recursos, recoger información, practicar un ritual, etc.), pero sin mudar la base residencial (la que permanece habitualmente habitada por otros miembros del grupo co-residente). La movilidad diaria, los *daily foraging trips*, sucede cuando los individuos salen del campamento a efectuar diversidad de tareas y regresan a la base residencial el mismo día.

Uno de las componentes sobresalientes de la cultura Nukak es su nomadismo, que se expresa en una altísima movilidad residencial. Cada traslado de campamento implica recoger la mayoría de las pertenencias (hamacas, ollas, machetes, vasijas, etc.), acomodarlas en grandes cestas o en cestas expeditivas más pequeñas (*burup*) y transportarlas hacia el nuevo lugar elegido. Generalmente, las mujeres acarrear lo más pesado, mientras que los hombres, con una carga más liviana (sólo cerbatanas, lanzas y algún hacha o machete) se encargan de ir cazando y recogiendo frutos y miel por el camino. Durante el verano es frecuente que transporten entre los campamentos miel y porciones de panales que van comiendo durante el

viaje. Los desplazamientos se realizan por sendas ya conocidas y hacia lugares prefijados. Una compleja planificación en el uso del espacio y de sus recursos parece preceder a cada decisión de mudanza. Una vez que la banda llega al lugar elegido, los hombres encaran la tarea de construir el nuevo campamento, el cual es diferente en la estación seca (segunda mitad de noviembre a marzo) y en la estación lluviosa (abril a la primera mitad de noviembre).

Los Nukak pueden permanecer solamente una noche en un campamento residencial (Fig. 2) y abandonarlo intacto al día siguiente o estar hasta 14 días en el mismo sitio (ver tabla 6.1 en Politis 2007). Algunos colonos mencionan estadías de casi un mes en los bordes de la frontera de colonización criolla, especialmente en el sector noroeste del territorio Nukak. En algunos trabajos de campo se han observado estadías más prolongadas: Cabrera et al. (1994) mencionan estadía de hasta 35 días y Franky et al. (1995:16) de hasta 28 días, presumiblemente también en el sector noroccidental.

Nuestros datos de campo revelan dos patrones de movilidad residencial. Uno durante la estación lluviosa y otro durante la seca. En la primera las distancias entre los campamentos residenciales es $\bar{x}$ = 3,85 km (n=12; mín= 0.9 km; máx = 7,2 km) y la duración de ocupación es $\bar{x}$ = 4,8 días (n=13; mín=1 día; máx= 14 días). Durante la estación seca las distancia es $\bar{x}$ = 7,65 km (n= 19; mín=1,30 km; máx= 18,1 km) y la ocupación de los campamentos es de $\bar{x}$ = 3 días (n= 20; min=1 día; max= 8 días). Dentro de los valores extremos de la muestra (1 y 14 días) se encuentran casi todos los periodos de estadía en campamentos de distintas bandas observados por otros investigadores (i.e. Mondragón ms., Cabrera *et al* 1994). Combinando los promedios de verano e invierno se puede estimar que las bandas que aún mantienen una movilidad tradicional efectuarían casi 100 mudanzas residenciales por año. Sin embargo como el trabajo de campo se efectuó entre las bandas más móviles un valor promedio de entre 70 y 80 mudanzas anuales parece ser más realistas. Esto da una distancia recorrida, como consecuencia de los movimientos residenciales, de 400 a 500 km por año. Los valores registrados están próximos a los calculados por Franky (*et al.* 1995) quienes llegan a un promedio de 68,64 movimientos residenciales por

2. Este valor debe ser tomado con cierta cautela porque no fue tomado con podómetro sino calculado en base a horas de caminata.

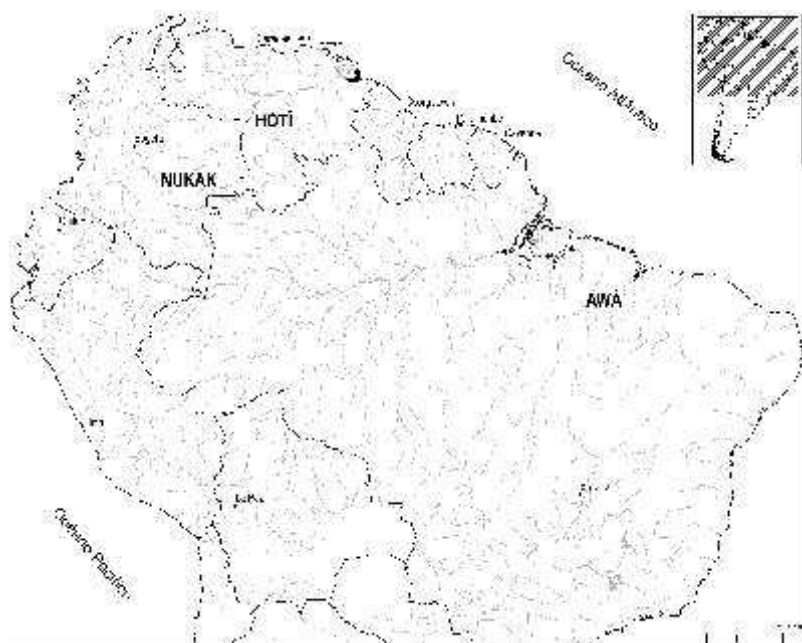


Figura 1. Mapa de América del Sur con la ubicación de los tres grupos mencionados en el texto.



Figura 2. Campamento residencial de invierno de los Nukak.



Figura 3. Piso de una vivienda Nukak recién abandonada. Además de tuestos dispersos se observa gran cantidad de semillas de los frutos consumidos durante la ocupación del campamento.



Figura 4. Campamento Nukak abandonado algunos meses atrás. Se observan en el piso las plántulas de las especies consumidas durante la ocupación del mismo (especialmente seje).

año, con una ocupación media de 5,31 días y una distancia media entre campamentos de 6,9 km² (mín=1 km, máx= 28 km). Según estos autores, la distancia recorrida anualmente sería de 364 km, la cual es un poco menor a la calculada en base a mis datos de campo. La información resumida anteriormente indica que los patrones tradicionales de movilidad Nukak son altamente residenciales. La movilidad logística es muy limitada. En pocas ocasiones se realizan expediciones fuera del territorio de la banda y los Nukak generalmente no pasan la noche afuera del campamento residencial.

Entre los Nukak además existe una clara diferencia de la movilidad residencial entre las dos estaciones. En efecto, en la estación lluviosa los Nukak están más tiempo en cada campamento y se trasladan distancias cortas. En la estación seca los campamentos se ocupan durante menos tiempo y las distancias entre uno y otro son más largas (hasta llegar incluso a 18,1 km). Esto sería, en parte, el resultado de una estrategia estacional en la utilización económica del paisaje. En verano, cuando hay una concentración de recursos importantes (miel, pescado, chontaduro- *Bactris gasipaes*) en algunos sectores del territorio, la banda se posiciona residencialmente cerca de éstos. En invierno, cuando los recursos principales parecen más dispersos (animales de caza, frutos de palma, larvas de coleópteros – del género *Rynchophorus*, regionalmente llamado *mojoyoy*) los movimientos residenciales son más cortos y se explotan desde los campamentos residenciales mediante *daily foraging trips* más largos.

Los datos presentados indican que los Nukak efectúan sus movimientos residenciales y ocupan un nuevo sitio y un nuevo “radio de forrajeo” antes que se observe una declinación en la disponibilidad de los recursos en el área circundante del campamento abandonado (ver Politis *et al.* 1997 y el capítulo 8 de Politis 2007). Una oferta variada y abundante indica que no hay limitaciones claras en los recursos circundantes que puedan impedir estadías bastante más prolongadas en los campamentos como así tampoco una mayor densidad poblacional. La información obtenida sugiere que los Nukak tienen acceso a una gran variedad de recursos confiables, los que producen alimentos de alta calidad para todos los miembros de la banda. Estos recursos se mantienen anualmente y cuentan con una distribución amplia y abundante en el territorio. Si los Nukak, efectivamente, están explotando la floresta tropical lluviosa muy

por debajo de su capacidad sustentadora, esto implica que podrían quedarse más tiempo en cada campamento y así reducir el costo producido por el traslado y la construcción de un nuevo campamento. Entonces, la pregunta es ¿por qué se mueven tanto?. La respuesta se encuentra tanto en causas económicas y energéticas como en factores sociales, ideológicos y psicológicos.

En términos económicos, el traslado de un campamento se produce mucho antes que se observe (al menos en términos cuantitativos) una disminución o agotamiento de los recursos del área de captación. Esto puede responder a dos causas probables. Por un lado, un sofisticado y ajustado manejo de recursos, de manera tal que se puede detener la explotación del área mucho antes de que se comience a evidenciar algún tipo de decrecimiento en la producción de alguno de sus componentes. En segundo término, la movilidad residencial puede ser la estrategia para posicionarse cerca de algunos parches de recursos (palmas, miel, chontaduro, pescado, etc.) cuando están en el máximo de productividad. En tal sentido, estos serían explotados intensivamente durante un lapso corto y luego, antes de producir un impacto negativo en la productividad, se movería el campamento hacia otro lugar desde donde se accedería a nuevos recursos. Durante la estación seca las decisiones económicas parecen estar más asociadas al acceso a arroyos y las cercanías de la planicie de inundación del río Guaviare (en los cuales se puede utilizar barbasco y obtener abundante pescado) y a los lugares de concentración de colmenas de abejas. A fines de enero y en febrero, la maduración de los frutos de chontaduro produce un foco de atracción para establecer los campamentos cerca de estas palmas. En invierno, los áreas de concentración de ciertas palmas (tales como el seje [*Oenocarpus bataua*] y sus especies relacionadas [*O. bacaba* y *O. mapora*] y árboles (platanillo [*Phenakospermum guyanense*], guaná [*Dyacrodes peruviana*] y otros) tendrían una influencia significativa en el desplazamiento y la ubicación de los campamentos residenciales. En suma, parte de la movilidad residencial es el resultado de una compleja y sofisticada utilización de los recursos naturales mediante la cual los Nukak intersectan los espacios selváticos en los momentos de mayor productividad.

Además de las causas económicas, se han registrado otras razones por las cuales se abandonan los campamentos residenciales, tales como el control sanitario, la muerte de algún miembro de la banda, la necesidad de

acercarse a otra banda para llevar a cabo rituales, o incluso una causa fuertemente psicológica y tradicional: el placer por las mudanzas y le desplazamiento por el bosque tropical. Estas motivaciones, pueden englobarse dentro de causales sociales e ideacionales y tienen un fuerte componente ideosincrático.

Sin embargo, la movilidad de los Nukak es también la consecuencia de una sofisticada estrategia de manipulación y manejo del ambiente que tiene significativas implicancias para la arqueología. El uso de los recursos vegetales no se polariza solamente entre las especies silvestres y las domesticadas, ya que entre ambas existe un amplio rango de plantas, que sin haber sido domesticadas en el sentido clásico del concepto (ver Harris 1989), son "manipuladas" por los Nukak. Esto implica que sin llegar a una modificación fenotípica de las especies, se transforma su distribución natural y se las concentra en determinados sectores de la selva. Dentro de este rango resaltan algunas palmas y árboles (seje, platanillo, guaná, etc.), los que se encuentran en densidades inusualmente altas dentro de la selva (ver Cárdenas y Politis 2000 y capítulos 6 y 8 en Politis 2007). En ningún caso se ha observado que el seje, el platanillo o guaná hayan sido plantados intencionalmente, o que estén involucrados en prácticas hortícolas clásicas. La manipulación de estas especies, y posiblemente de otras, parece vincularse a las actividades relacionadas con la movilidad de los Nukak. Una es el corte de árboles y plantas durante los traslados entre campamentos o durante las salidas de caza o recolección (los *daily foraging trips*). Esto responde a su forma de manejo de la selva mediante una tala selectiva, sutil e insignificante en un corto tiempo, pero probablemente significativa en el largo plazo. La otra actividad que favorece la concentración de algunas especies es el traslado de campamentos. En efecto, cuando los Nukak abandonan sus viviendas, el suelo queda tapizado por gran cantidad de semillas de los frutos que se consumieron durante la ocupación del campamento (Fig. 3). Esta alta concentración de semillas le da ventajas a algunas especies en un ambiente altamente competitivo por la luz solar y los nutrientes, como son los bosques lluviosos tropicales. Estas especies favorecidas son precisamente aquellas que consumen los Nukak, y que se han transformado en integrantes principales de la dieta: seje, platanillo, guaná, y posiblemente algunas otras. De esta manera, el movimiento frecuente de los campamentos residenciales produce derivados alimenticios que van generando parches de recursos

vegetales, especies de “huertos silvestres”, a los cuales los Nukak retornan frecuentemente en su ciclo de movilidad. De esta manera, las partes del paisaje que van siendo ocupadas con mayor frecuencia, tienden a concentrar palmas y árboles con alto valor alimenticio, que como consecuencia se vuelven entonces sectores preferenciales de ocupación. Como los Nukak no ocupan los campamentos abandonados (sólo en casos excepcionales), las semillas de estas plantas germinan y van generando “parches de recursos” (Fig. 4) estos sectores productivos van creciendo a medida que se construyen y abandonan campamentos y se transforman en un paisaje construido. La movilidad residencial es entonces también una estrategia para aumentar la concentración de recursos vegetales, y de esta forma, la productividad de las especies alimenticias del bosque tropical.

En suma, desde el punto de vista económico, la gran movilidad de los Nukak respondería a dos causas principales. Por un lado, surge como una práctica muy elaborada para utilizar adecuadamente las áreas de captación de recursos desde los campamentos o para posicionarse mejor cerca de algunos alimentos claves o preferenciales. Por otro, es la consecuencia de una sofisticada estrategia en el manejo y utilización de la oferta selváticos, en la cual la movilidad residencial es una práctica recurrente para concentrar recursos de alta calidad. Esto tiene fuertes implicancias arqueológicas por que este “círculo virtuoso” aumenta la densidad de los alimentos vegetales y de esta forma crea “parches de recursos”. Este proceso desafía la idea, tan frecuente entre los arqueólogos que estudian los cazadores-recolectores, acerca de que las áreas de concentración de recursos determinan la movilidad de las bandas, pues este el caso inverso: la movilidad residencial es la que crea áreas de concentración: los “huertos silvestres”. Teniendo en cuenta que los Nukak construyen entre 70 y 80 campamentos por año, y que cada campamento tiene un área mínima que oscila entre 32 m² y 178 m², la generación de “huertos silvestres” puede llegar a 6.400 m² por banda por año. Aunque en el corto lapso esto no parece ser importante en territorios de banda que oscilan entre 200 y 500 km² (Politis 2007, cap. 6) en períodos prolongados esta alteración antrópica, sutil pero constante, podría ser significativa.

Los patrones de descarte de hueso y vegetales entre los Hoti

Los Hoti fueron uno de los últimos grupos del territorio de Venezuela en entrar en contacto con la cultura occidental, y a pesar de que esto ocurrió hace ya casi 50 años, aún existen varias bandas que conservan un patrón de vida tradicional. Los Hoti son una etnia que habitan las Serranías de Maigualida y sus alrededores, en la zona fronteriza entre los estados de Bolívar y Amazonas (Fig. 5). El hábitat de este grupo son los valles intermontanos, por debajo de los 1000 msnm, el pie de monte y los bordes de sabana y selva próximos a la serranía. Se calcula que la población total es de 900 individuos (Storrie 1999, Zent *et al.* 2002), más de la mitad de los cuales se encuentran en dos asentamientos inducidos por comunidades religiosas: Caño Iguana de la Misión Nuevas Tribus (recientemente expulsada y actualmente a cargo del gobierno venezolano) y Kayamá de las misioneras de María Inmaculada de la Madre Laura. La base de la economía de los Hoti es mixta, con una combinación de horticultura con caza, recolección y pesca. Se ha observado una significativa diferencia entre los habitantes de las dos misiones y los grupos seminómades más tradicionales. En los primeros, la horticultura tiene predominio y el patrón de movilidad residencial tiende a la sedentarización, mientras que los segundos tienen mayor movilidad residencial y la caza, la pesca y la recolección contribuyen con alrededor del 70% de la subsistencia (Zent y Zent 2001, Politis y Jaimes 2005). Actualmente, la organización social de los grupos que no están en las misiones se caracteriza por la agregación de pocas familias, de unos 15 a 25 individuos, que se agrupan en pequeñas unidades socio-políticas y territoriales (Fig. 6).

Es importante remarcar que los Hoti no son cazadores recolectores “puros” ya que su economía tiene componentes hortícolas. La existencia de pequeños campos de cultivo multiestratificados (llamados regionalmente conucos) ya fue señalada desde los primeros informes del contacto inicial. Sin embargo, los grupos tradicionales (la mayoría de los que no viven en las misiones) mantienen un patrón de vida similar al de los cazadores-recolectores, muy diferente al de sus vecinos horticultores-pescadores ribereños (Piaroa, Yawarana, Panare, etc.) y a pesar de que practican una horticultura a pequeña escala, aún la base de la subsistencia reside en la caza, la recolección y la pesca. Esto ha llevado a que en la mayoría de las referencias bibliográficas los Hoti sean citados como “practicantes de un estilo de vida descrito como cazadores-recolectores” (Zent *et al.* 2001:6). En

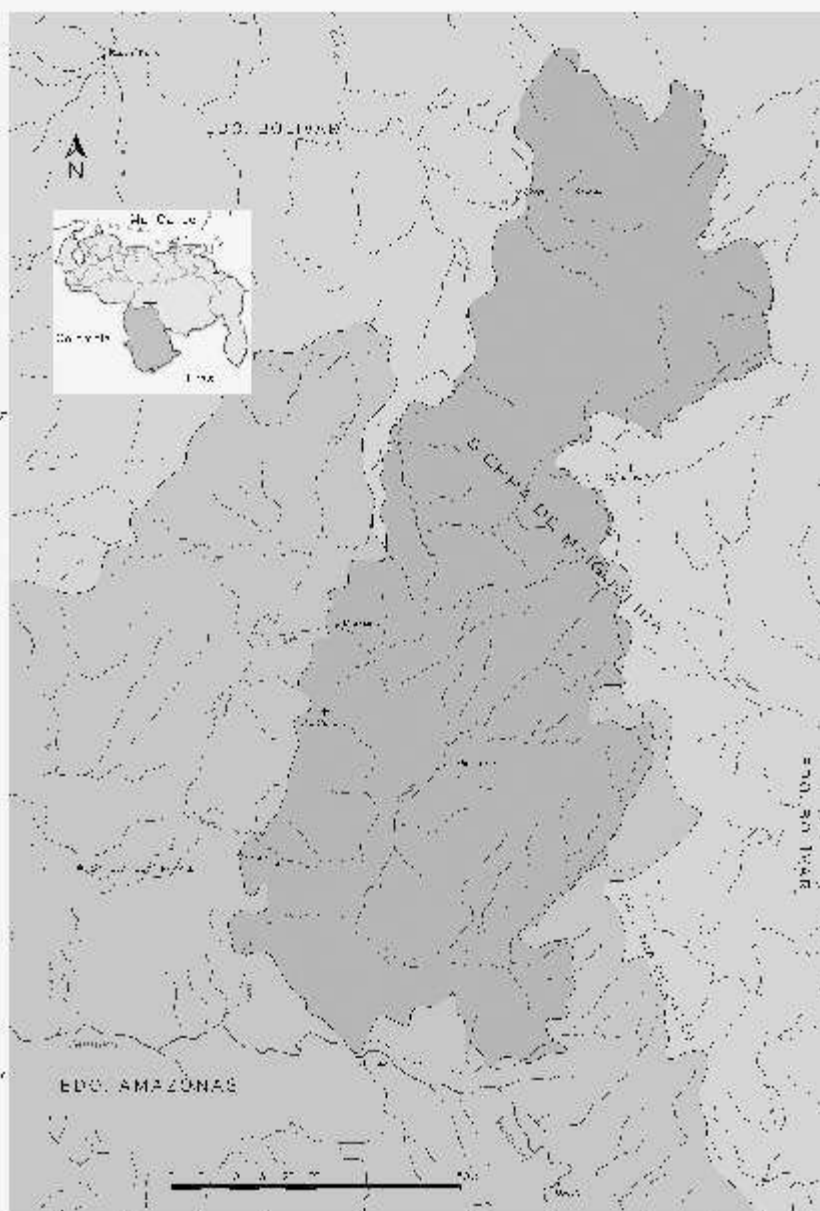


Figura 5. Mapa de ubicación del territorio de los Hoti. (gentileza de Germán Freire).



Figura 6. Asentamiento de los grupos seminómades Hoti (arriba).

Figura 7. Vista del asentamiento de Alto Parucito 1 (Ap1) (a la izquierda).

un estudio detallado efectuado por Zent *et al.* (2001:42) se observó que la horticultura era significativa entre los Hoti que viven en las dos misiones y en los que están sedentizados, pero se detectaron bandas que no tenían ningún conuco y que sólo extraían cultígenos de conucos en barbecho de otras bandas.

Un aspecto importante del proyecto ha sido el estudio de los patrones de descarte de los Hoti con el objeto de contribuir a la discusión sobre este tema entre los cazadores-recolectores y las sociedades sin jerarquías sociales (ver por ejemplo González Rubial 2003: 56-66). Este tema ha sido abordado desde diferentes perspectivas. Sin duda, la contribución de Schiffer (1976, 1987) ha sido un importante avance para sistematizar los diferentes tipos de desechos que las sociedades humanas generan y ha aportado elementos para entender la formación del registro arqueológico (Tani 1995). Este grupo de trabajo, englobados dentro de lo que se ha llamado *behavioral archaeology*, se ha desarrollado bajo la idea de que la arqueología debe perseguir objetivos nomotéticos. El estudio de los procesos de descarte fue agrupado dentro de los que se denominó *cultural formation process*. En dirección similar otros trabajos tales como Binford (1977, 1978b), Nielsen (1994) y Tani (1995) han avanzado sobre la conceptualización de los distintos tipos de residuos: primario, secundario, primario residual y “de facto” y de los procesos que los forman. Más recientemente, dentro de esta línea de investigación, se ha discutido a la basura ritual, lo que se ha denominado “ceremonial trash” (Walker 1995). Simultáneamente, y desde una perspectiva más postprocesual/ hermeneútica se ha avanzado en el estudio del valor simbólico de la basura y de cómo ésta contribuye a construir la realidad de las sociedades que la producen (Hodder 1982, González Ruibal 2003). Sobre todo se ha reconocido que la vida de un objeto no acaba necesariamente cuando se lo descarta, y que como “basura” puede pasar a cumplir otras funciones (por ejemplo informativas o como marcador espacial) dentro de la sociedad que, a los ojos occidentales, lo descartó (Hodder 1982, González Ruibal 2003, Politis 2007 capítulo 5). Teniendo en cuenta que ambas perspectivas son, en parte, complementarias, al menos es sus aspectos analíticos, en este apartado abordaremos el estudio de la producción y gestión de la basura que hacen los Hoti, no sólo como derivado de las actividades llevadas a cabo en los asentamientos sino también teniendo en cuenta su valor simbólico y la prolongación de su ciclo de vida luego del

descarte.

Los trabajos de campo se llevaron a cabo entre las bandas Hoti de la parte occidental del territorio, en el valle del río Parucito. Se ha estudiado un grupo local en el Alto Río Parucito ($5^{\circ} 41.652'$ de Lat. N. y a los $65^{\circ} 43.465'$ de Long. O. y a aproximadamente 150 msnm), y se ha visitado con cierta frecuencia otro grupo local cercano que se ubica en las orillas del Caño Mosquito ($5^{\circ} 40.256'$ de Lat. N. y $65^{\circ} 44.476'$ de Long. O.). Estos dos grupos están en estrecho contacto entre sí y la distancia entre ambos sitios es de aproximadamente 4,50 Km. por una senda (3,2 km. en línea recta, medida por GPS). Además, ambos grupos tiene contacto frecuentemente con los Piaroa y Yawarana que están al Sur-Suroeste de su territorio y eventualmente con algunos criollos.

Los datos aquí presentados se obtuvieron en dos temporadas de campo de tres semanas cada una (Politis y Jaimes 2005). Una se realizó en la estación seca, o verano, en enero-febrero de 2002 y otra en la estación lluviosa o invierno, en julio-agosto de 2003. En los dos trabajos de campo, nos instalamos en un asentamiento Hoti semi permanente que se ubicaba a 2,4 km. al Oeste del río Parucito al que denominamos Alto Parucito 1 (AP1, Fig. 7). El asentamiento estaba al pie de las sierras, en la boca de un valle amplio con dirección Norte-Sur. Se encuentran cerca del borde de la selva, pero no dentro de ella, y por lo tanto, están a “cielo abierto”. El otro asentamiento que visitamos con frecuencia fue el de Caño Mosquito, a orillas de un pequeño río tributario del Parucito, que estaba al Sur y se ubicaba a $5^{\circ} 40.256'$ de Lat. N. y $65^{\circ} 44.476'$ de Long. O. AP1 estaba ocupado desde hace algún tiempo atrás, aunque no fue posible saber desde cuando funcionaba como asentamiento central de una banda formada por un hombre, sus dos esposas, sus hijos y algunos parientes agnados y afines. En enero-febrero de 2002 todos habitaban una sola vivienda (la vivienda 1) y el número de miembros era 10 (Fig. 8). En julio-agosto de 2003, eventualmente usaban una segunda vivienda (la nro.2) y había habido un nacimiento a fines del año anterior, lo que elevó a 11 el número de miembros de esta banda. En los dos períodos de observación había otras bandas (o segmento de bandas) Hoti visitando este asentamiento, lo cual incrementó el número de co-residentes en AP1. En enero-febrero de 2002 había llegado desde Caño Blanco un grupo de 14 personas. En este período el asentamiento AP1 estaba entonces formado por 24 co-residentes. En julio-agosto de 2003, había una familia de 6 personas que ocupaban una sola vivienda y cuya

procedencia era desconocida. De esta manera, en este período el número de co-residentes era de 17 personas.

Durante los períodos observados en AP1 la subsistencia se basó en la recolección de productos vegetales no-domesticados, la caza y la pesca. La horticultura en ambos períodos era sólo un complemento de la subsistencia, cuyo aporte fue estimado en aproximadamente 20%. En la estación seca (enero-febrero) la recolección estuvo orientada hacia los frutos de la palma de cucurito (*Attalea maripa*) y la caza incluyó básicamente varias especies de monos (araguato - *Alouatta sp.* -, marimonda, blanco etc.), agutí (conocido regionalmente como “picure”, *Dasyprocta sp.*) y caimán (posiblemente *Caimán sclerops*). La pesca ocupó un lugar importante y diariamente entraban al campamento varios kilos de pescado (principalmente guavinas y caribes) obtenidos en una laguna formada en un antiguo meandro del río Parucito. Durante la estación lluviosa (julio-agosto) la recolección se orientó a los frutos de la palma de coroba (*Attalea macrolepis*). En una muestra de 10 días se registró un promedio de ingreso al asentamiento (ocupado por 17 personas) de 24.6 kg. diarios de frutos de coroba sin procesar y la caza fue más abundante y variada. Esta incluyó monos, agutíes, armadillos y un puercoespín (*Coendou sp.*). Otros animales cazados por los Hoti son: tapir (*Tapirus terrestris*), pecarí (*Tayassu sp.*) y paca (*Agouti paca*).

En AP1 la ubicación de la basura estaba muy estructurada y seguía un patrón bastante claro (Fig. 8). En principio había una distinción muy marcada entre los residuos vegetales, ya sea producidos por la alimentación o por la confección de artefactos, y los restos de animales. En segundo término se observaban residuos primarios y secundarios, en distintos sectores del asentamiento. Los residuos primarios se producían básicamente en los siguientes lugares.

1- Alrededor del fogón que se encuentra dentro de las viviendas (Fig. 9). Este lugar está rodeado por las hamacas, que se usan eventualmente como asientos y desde donde se efectúan múltiples actividades. También se sientan alrededor del fogón usando como banquitos las caparazones de tortuga. Es importante destacar que durante la ocupación de la vivienda el piso esta bastante limpio. Se encuentran en general cáscaras y semillas de frutos (coroba, cucurito, platanillo etc.) pero no hay huesos, a excepción de algunos pocos de pescado.

2- En el espacio frente a la entrada de las viviendas.

3- En algunos lugares del asentamiento, entre las viviendas, en los cuales se efectúan tareas de distinta índole. Estos lugares pueden ser relativamente formalizados, o sea sectores específicos usados redundantemente para socializar, o informales (de uso ocasional) para llevar a cabo tareas específicas y recurrentes (Fig. 10).

Los residuos secundarios eran de dos características: a) los residuos desplazados o barridos y b) lo que se descartaban en acumulaciones de basura en sectores específicos del campamento (descartes formales o basureros). La basura “barrida” se iba acumulando en un sector alargado y de límites difusos que se iba formando con la basura que se desplazaba del frente de la puerta de la vivienda 1 y del sector comunal que existe entre las viviendas 1 y 2. Los descartes formales se hacían en acumulaciones específicas, con límites definidos y en general, cada uno de estos tenía desechos específicos. La lista y contenido de los basureros registrados en AP1 en enero-febrero de 2002 es la siguiente:

Basurero 1 (Fig. 11):

Este basurero recibía la limpieza de por lo menos uno de los fogones de la vivienda 1 y por lo tanto formaba una acumulación de ceniza de unos 30 cms. de alto, en donde además había semillas de: cucurito, coroba, seje, manaca y barbasco silvestre, también había cáscaras de pendare y marlos de maíz. Los restos de animales eran: 3 cráneos de mono marimonda, un cráneo y una mandíbula de mono araguato, un cráneo de agutí, una mandíbula de caribe, una hemimandíbula de caimán, un hueso largo de agutí, un húmero de marimonda, un tibia de araguato, una escápula de pecarí de collar, un astrágalo de tapir, un hueso largo indeterminado (de animal grande). Por último había restos de panal de abeja.

Basurero 2 (Fig. 12)

Este basurero tenía 1,10 x 1,20 m. Estaba formado por unos cráneos colgados en un árbol de chaparro (*Curatella americana*) y una concentración de huesos ya blanqueados alrededor de él. Los cráneos colgados eran: tres de mono blanco y uno de araguato. En la concentración de huesos en el suelo había: once cráneos de mono en diferente estado de fracturación, un

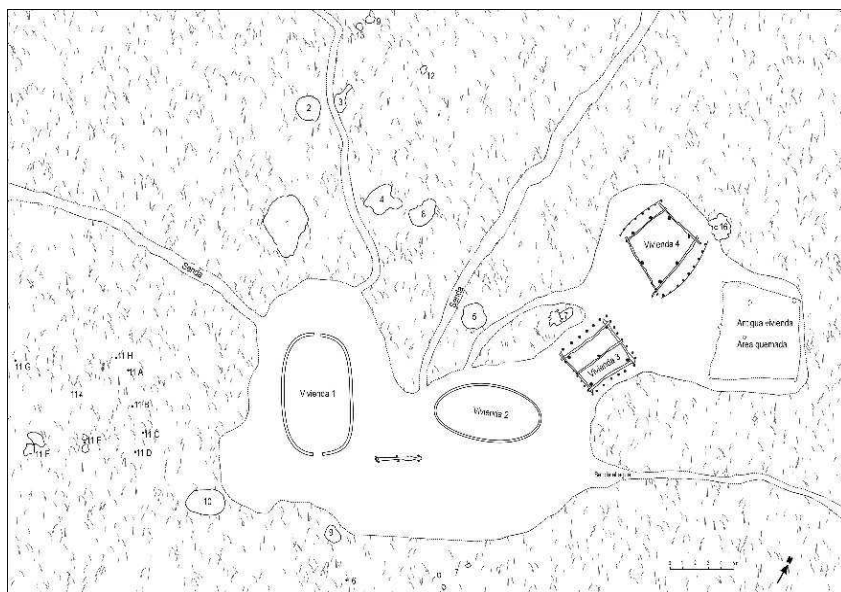


Figura 8. Plano del asentamiento de Alto Parucito 1 (AP1) con la ubicación de las viviendas y los basureros.



Figura 9. Actividades alrededor de un fogón dentro de una vivienda Hoti.



Figura 10. Sector del asentamiento Hoti recurrentemente usado para procesar semilla de corobay cucurito.



Figura 11. Basurero 1 en donde se observa la ceniza de vaciado del fogón de la vivienda 1 y abundantes semillas de corobay cucurito.



Figura 12. Cráneos de mono y una pelvis colgados de un árbol de chaparro. En el suelo se ve una concentración discreta de huesos de mono. Basurero 2 de AP1.

cráneo de araguato con la mandíbula, tres cabezas de tortuga terrestres (morrocoy), una cabeza de lapa, pinzas de cangrejo y una variedad de huesos largos, costillas, vértebras, etc.

Basurero 3

Este basurero tenía 0,70 x 0,80 m. Estaba formado exclusivamente por huesos de pescado muy fracturados.

Basurero 4

Este basurero tenía 1,40 x 1,50 m. Estaba integrado exclusivamente por huesos de pescado muy partido y disperso. Había algo de ceniza.

Basurero 5

De 2 x 1,90 m. Este basurero corresponde al vaciado de los fogones de la vivienda 2. Estaba formado por una pila de ceniza que contenía semillas y cáscaras: de coroba, semillas y hojas de cucurito, marlos de maíz, huesos de pescado, placas de caparazón de tortuga (morrocoy) y seis yunques expeditivos de piedra.

Basurero 6

De 2,70 x 4,1 m. Este basurero estaba formado casi exclusivamente por una concentración de semillas de cucurito. Había también algunos marlos de maíz, un panal de avispa, un exoesqueleto de cangrejo y un cráneo y una mandíbula de mono indeterminado.

Basurero 7

Estaba formado por tres caparazones de tortuga entre basura dispersa (hojas, fibras, etc.).

Basurero 8

De 1,50 x 1,10 m. Formado por una acumulación de semillas (algunas quemadas) de coruba y cucurito. Había también algunos granos de maíz.

Basurero 9

De 0,60 x 0,65 m. Concentración muy definida de huesos de mono en distinto estado de meteorización. Algunos están en muy buen estado, aun con grasa, mientras que otros están blanqueados, muy secos y ya

agrietados. Se identificaron tres cráneos y dos mandíbulas de araguato, tres cráneos de tortuga, algunas costillas de tapir y aproximadamente unos 200 huesos diversos de monos de distinta especie.

Basurero 10

De 4,70 x 2,40 m. Concentración grande de miles de semillas de coruba y cucurito. Hay también algunos marlos de maíz y un cráneo de mono.

Basurero 11.

Este es un sector formado por un círculo de ocho concentraciones discretas de hueso, principalmente de mono. Cada una de estas concentraciones tenía la siguiente composición:

11a: de 0,90 x 0,95 m; cinco cráneos de mono, tres de agutí y aproximadamente 100 huesos de mono fracturados y enteros.

11b: 0,50 x 0,70 m; un cráneo de mono, una mandíbula de mono, un cráneo de picture y algunas decenas de huesos largos.

11c: 0,30 x 0,10 m; un cráneo y una mandíbula de mono. También los huesos del resto del esqueleto. Posiblemente todo corresponda a un mismo individuo.

11d: Un cráneo entero (con todos los dientes) de pecarí sin la mandíbula. Estaba enganchado de la rama de una planta de algodón a 1,75 m de altura.

11e: 2,10 x 1,05 m; concentración de huesos de mono, muy fracturados y meteorizados, tres mandíbulas completas de dos especies distintas, y varios cientos de huesos del esqueleto también de mono. Había también una mandíbula de agutí y una costilla fresca de un animal grande (pecarí o tapir).

11f: Este basurero tenía dos partes. Una de 1,12 x 1,80 m que estaba formada por una concentración de unas 300 semillas de cucurito. La otra de 3,00 x 1,90 m de huesos dispersos, muy blanqueados, que incluían: cuatro mandíbulas de mono completas y parcialmente quemadas y varios pedazos de cráneos de mono (ninguno entero).

11g: Colgados de un chaparro, a 1,20 m de altura, había cuatro cráneos de monos chicos, tres mandíbulas de mono y un coxal con cuatro vértebras de mono juntas.

11h: Una concentración chica de 0,35 x 0,25 m de huesos enteros y astillados de mono que incluían: un cráneo y una mandíbula de mono y una

mandíbula de guavina.

Basurero 12

De 0,45 x 0, 50 m. Estaba formado por un cráneo de mono marimonda colgado de una rama de chaparro a 0,60 m. de altura. En el piso se encontraba la mitad de la pelvis de un tapir y unos 25 huesos de del esqueleto de mono. Estaban bastante desparramados.

Basurero 13.

Concentración al pie de un chaparro de huesos de mono y algunos de tortuga que incluían: siete cráneos y algunos huesos largos de mono tigre. Los huesos largos tenían cortes transversales y lascados.

Basurero 14

Cráneo de pecarí en el suelo, al pie de un chaparro, donde colgaba a 1,90 m. de altura la mandíbula. A 5 m al SE había dos cráneos y una mandíbula de pecarí y a 8 m al S había 1 una mandíbula y un hueso largo (partido en la diáfisis) de tapir.

Basurero 15

En un chaparro había, colgados a 1,20 m de altura, tres cráneos de agutí, uno de lapa y una mandíbula de tapir. En otra rama de chaparro mas abajo, a 0,30 m de altura, estaba colgada una mandíbula de araguato. En el suelo había una concentración de pocos cientos de semillas de seje y un conjunto de huesos desparramados que incluían: un cráneo de tapir, seis cráneos de mono marimonda, y cráneo de araguato, un cráneo de agutí y placas rotas de la caparazón de una tortuga terrestre.

Basurero 16

Mandíbula de tapir colgada de una rama de chaparro a 2,90 m de altura. Se había formado alrededor un nido de comején.

Basurero 17

En un chaparro chico, colgados a 1,10 m de altura, había un cráneo de pecarí labiado completo, un cráneo de tapir y tres vértebras de caimán. Abajo del chaparro, levemente desplazados hacia el N están desparramados dos húmeros enteros, vértebras y dos mandíbulas de pecarí labiado y una

mandíbula de pecarí de collar. Había otros huesos indeterminados.

En el mismo campamento observamos nuevos basureros, cuando lo visitamos en julio-agosto de 2003, luego que hacía varios meses se habían abandonado las viviendas 3 y 4, y se había construido una nueva, la 5. Estos nuevos basureros se habían formado en vinculación con el descarte de la nueva vivienda, que había sido ocupada desde hacía varias semanas atrás (no pudimos precisar exactamente desde cuando). En consecuencia había tres nuevos basureros con las siguientes características:

Basurero 18

De 1,90 x 1,50 m. En los alrededores de un árbol de chaparro. Formado por una acumulación de varios cientos de huesos, en su mayoría de monos, aunque además había de pecarí, agutí y tortuga terrestre. En el árbol había colgado 25 cráneos de mono, lapa y agutí

Basurero 19

De 4,6 x 3,90 m. Es una acumulación chata de cientos de semillas de distintas especies, en las que predominan las de cucurito.

Basurero 20

De 4,00 x 2,50 m. Es una acumulación chata de cientos de semillas de cucurito.

En adición a estos tres nuevos basureros había un cuarto, inactivo, que presuntamente había sido producido por el descarte de las viviendas 3 y/ o 4 que para el momento de la observación ya estaban totalmente destruidas. Este cuarto basurero estaba formado básicamente por semillas de coroba y cucurito.

Además de estos basureros, había huesos y restos de animales en varios otros lugares del campamento. La ubicación más común era encima del fogón, colgando de una especie de bandeja de palos que pendía del techo. Allí es frecuente ver cráneos de mono, y en menor frecuencia pelvis con algunas vértebras y algunos huesos largos, también de monos.

La información presentada en el apartado anterior permite explorar algunas tendencias sobre el manejo de la basura y su relación con el

asentamiento (Politis y Jaimes 2005). En principio el caso registrado permite confirmar algunas recurrencias ya observadas por otros autores. Entre esta se destaca que la basura que queda en los sitios de viviendas representa, con distinto grado de resolución, la actividad llevada a cabo en los últimos días antes del abandono (Tomka 1993, González Ruibal 2003, Politis, 2007) lo cual es la consecuencia directa de los eventos de limpieza efectuados durante la ocupación de la vivienda. Este tipo de residuos ha sido denominado *abandonment stage refuse* (Schiffer 1987:98). La otra recurrencia es que cuando el campamento o la vivienda están próximos a desocuparse se relajan los estándares de limpieza y los pisos que quedan en el momento del abandono están más sucios que durante el período de ocupación (Schiffer 1985, Stevenson 1982, Fisher y Strickland 1991, Politis 2000, 2007).

En los campamentos residenciales la basura se encuentra en depósitos secundarios como consecuencia de un mantenimiento continuo de las áreas domésticas para evitar que se acumule basura. En este punto, los Hoti muestran algunas conductas interesantes para explorar ya que los desechos tienen un manejo bastante complejo. En principio se separan los residuos vegetales de los animales y entre los restos animales hay acumulaciones discretas según la especie. Se observan algunas asociaciones recurrentes, como lo demuestra la lista de contenido de basureros detallada en el apartado anterior. Una es la de ceniza con restos de semillas de coroba, cocurito y eventualmente algunos huesos de animales pequeños. Este basurero muestra una fuerte presencia de semillas (varios miles) lo que le da una fisonomía absolutamente distinta de los otros basureros. La otra asociación frecuente es la de los huesos de animales medianos y pequeños tales como monos, agutíes y tortugas terrestres. Los restos de pescado en general forman basureros independientes. Es importante destacar que en los basureros hay huesos en distinto estado de meteorización, lo que indica que no representan eventos de descarte únicos sino que son utilizados a lo largo de la ocupación del campamento para depositar restos de animales específicos. O sea que los basureros dependen de las especies y no de los eventos. Estos datos permiten identificar que algunas acumulaciones secundarias de basura se correlacionan positivamente con la duración de la ocupación, lo cual ha sido ya planteado muchas veces (Binford 1983:190) incluso con formato de ley (Schiffer 1976:31) Pero, entre los Hoti, a mayor duración de la ocupación, hay mayor

cantidad de residuos secundarios, pero en el caso de los basureros de hueso no aumentan su tamaño sino que se hacen más abundantes, y se discriminan más las especies que lo componen. O sea que no “crece” el basurero, sino que aumenta la cantidad de basureros discretos.

Un tema interesante para analizar es la gestión de la basura en depósitos secundarios, una gestión que va mucho más allá de limpiar el espacio doméstico y poner la basura en “cualquier lugar” o “donde quede más fácil”. Esta distribución controlada y estructurada hace que haya una selección por clase de material y por especie de animal o vegetal. Esta conducta está formalizada y estandarizada entre los Hoti y los huesos de animales deben ir a determinados lugares del asentamiento. Cuando comen, usualmente al lado del fogón, los huesos ya sin carne, limpios, se van apilando sobre una hoja que se ponen en el piso y de allí se llevan a basureros determinados.

Otro punto importante para destacar es el manejo de los huesos de animales y el emplazamiento de partes esqueléticas específicas en determinados lugares. Dentro de las partes esqueléticas se destaca la selección de cráneos y mandíbulas que son colgadas sobre los fogones, eventualmente en las paredes de las viviendas o en su inmensa mayoría, colgadas en los alrededores del campamento. Aunque aún no se ha podido obtener una explicación émica acerca de esta conducta específica, parece bastante claro que la causa debe buscarse en factores ideacionales. En principio una posibilidad estaría vinculada al uso simbólico de los cráneos y mandíbulas como elementos apotropaicos, es decir como conjuradores o neutralizadores de riesgos y peligros (frente a espíritus o fuerzas sobrenaturales). El uso de mandíbulas, cráneos y hueso con estos fines ya ha sido identificado en otras sociedades indígenas (i.e. González Ruibal 2003: 71, Hodder 1982). La otra posibilidad, es que la ubicación de los cráneos y mandíbulas (y eventualmente de algunas pelvis con las vértebras) tenga como fin orientar a los espíritus de los animales cazados. Esto fue sugerido por Egleé Zent (com. pers. 2003) en base a algunas entrevistas con Hoti.

En suma, una de las primeras enseñanzas para la arqueología que se puede sacar de este ejemplo es que la organización de la basura de los Hoti en los campamentos residenciales es muy alta y de mayor complejidad que los otros grupos horticultores ribereños de floresta tropical más sedentarios (como por ejemplo hemos observado entre los Puinave o los Yawarana). De esta manera, parece entre los Hoti la estructuración de la

basura esta en parte en función de la duración de la ocupación, pero también es producto de un comportamiento ideosincrático, muy diferente al de los otros grupos de floresta tropical. O sea, lo que tenemos aquí es un grupo cazador-recolector igualitario con una organización social muy simple y sin instituciones políticas formales, que paradójicamente tiene un complejo manejo de la basura.

La segunda enseñanza es la que deriva del manejo simbólico de la basura y como esto produce que el ciclo de vida de algunos elementos se extienda más allá del descarte. Esto es muy marcado para los cráneos y mandíbulas de varios animales y genera una distribución de huesos muy particular en el paisaje arqueológico, que no responde a causales tecnológicas ni sanitarias. Los factores que determinan la ubicación de la cabeza y eventualmente de la pelvis de algunos animales están ligados a su valor simbólico y a su funcionamiento dentro del mundo espiritual de los Hoti y no a los factores usualmente considerados responsables de las decisiones que toman los cazadores en el procesamiento de las presas (ver por ejemplo los artículos del libro editado por Hudson 1993). Esto se refleja en la distribución ósea de que generan los Hoti y se podría esperar que otras sociedades del pasado, con conductas similares, aunque con valores y usos simbólicos de los huesos no necesariamente iguales, dejen registros arqueofaunísticos con un fuerte componente idiosincrático.

El descarte de las flechas entre los Awá

Los Awá, son un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura, que habitan en el Estado de Maranhão (Brasil), en la floresta tropical pre-amazónica (Forline 1995, 1997, Cormier 2003, Hernando *et al.* 2006 y en prensa a y b, González Ruibal *et al.* en prensa). Son también conocidos en la bibliografía académica como Guajá (Gomes 1991; Baleé, 1994) y hablan una lengua de la familia lingüística tupí-guarani. La base de su subsistencia es la caza, pesca y recolección de animales y vegetales (sobre todo de coco babaçu (*Orbignya/Attalea speciosa*) y la bacaba (*Oenocarpus*), aunque en los últimos años han incorporado a su dieta productos cultivados que inicialmente producía para ellos la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) y progresivamente van teniendo que cultivar ellos mismos. Mantienen muchos elementos tradicionales en su cultura material, como adornos, estructuras de habitación, armas e instrumentos de caza, etc.

(Galvão 1979: 220, Forline 1997, Gomes y Meirelles 2002: 1). Muestran un contacto reducido con las sociedad brasileña moderna, hasta el punto de que siguen existiendo grupos “no contactados” o “aislados”, que mantienen su modo de vida tradicional sin ninguna interferencia exterior (Gomes 1991). Desde principios de los años '70, comenzaron a sufrir la deforestación de sus tierras y el consecuente acoso de campesinos y representantes de la sociedad moderna brasileña, lo que explica que el gobierno brasileño, a través de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) comenzara a trasladarlos a reservas legalmente demarcadas (denominadas Tierras Protegidas) desde 1973. Dentro de cada una de ellas se localizan los llamados “puestos indígenas” (P.I.) o enclaves donde residen los empleados de la FUNAI encargados de su protección. Actualmente existen 4 puestos (P.Is. Guajá, Awá, Tiracambú y Jurití) en los que viven cerca de 315 Awá, cuya población se completa con un número indeterminado de no contactados que aún habitan en otras áreas. El equipo de investigación ha desarrollado su trabajo de campo básicamente en el P.I. Jurití, situado en la Tierra Indígena Awá, por lo que a él se refieren todos los datos de campo que se ofrecerán a continuación. Como consecuencia de todos estos factores, las pautas de movilidad de los Awá se vieron seriamente alteradas al comenzar su vida en los puestos indígenas.

Donde, cuando y por que los Awa desechan las puntas de proyectil?. Los Awa fabrican cuatro tipos de flechas (González Ruibal et al 2008, Politis et al 2009). Las mas frecuentes son unas de punta cónica, llamadas *u'íwa*, con una púa lateral cerca del extremo, lo que las convierte en una suerte de arpón (Fig. 13) . Las segundas tienen puntas triangulares largas y planas con pedúnculo hecho con corteza de caña (Fig. 14). En estos dos casos las puntas van encastradas directamente al astil de caña, que a su vez tiene plumas en la base (cada cazador usa plumas específicas). Los otros dos tipos de flechas tienen puntas triangulares mas cortas, con aletas marcadas y pedúnculo; ambas van encastradas en intermediarios de madera. Mientras que unas tienen la punta de madera endurecida al fuego (Fig. 15), las otras tienen puntas de metal.

En el campamento las flechas son cuidadas con mucho esmero y se emplean varias horas al día para afilar, arreglar, retocar y “calentar” las puntas sobre el fogón. Hay una idea, que todavía no llegamos a comprender cabalmente, y es que las flechas deben estar calientes para ser usadas, es como si de alguna manera estuvieran “vivas” (González Ruibal et al 2008).

Es por eso que las flechas en uso se dejan habitualmente sobre la parrilla de palos que se dispone arriba del fogón (Fig 16). Al cabo de un tiempo, las flechas se “enfrian”, dejan de estar activas y entonces son depositadas en haces en el techo de las viviendas. Allí se acumulan, convenientemente dispuestas y envueltas, decenas de flechas de todo tipo, que están intactas.

Las flechas son usadas diariamente en la cacería de varios animales, y algunas se pierden o se quiebran en el medio de la selva durante las salidas diarias. En principio lo primero que observamos es que a pesar de que tengan muchas flechas a mano, los Awá buscan y rebuscan si se le pierde alguna en algún tiro fallo. Es muy raro que alguna flecha quede en la selva. En nuestras salidas de campo ($n=45$) solo recolectamos un astil roto que se había perdido en una salida anterior. Ya en la aldea las puntas usadas son descartadas y los astiles se recuperados y reusados (aunque algunos también se desechan).

Las puntas usadas van a los sectores de descarte en los alrededores de las viviendas y allí las puntas se mezclan con otros desechos de basura (huesos de animales, artefacto rotos etc). Cuando les preguntamos por que no dejan las flechas usadas y rotas en la selva, la respuesta inmediata fue “Está mal, hace mal”. Las flechas no se pueden dejar en la selva, lejos de la aldea. Cuando preguntamos por qué estaban descartadas las puntas que habíamos observado en los basureros la respuesta variaba según el tipo de punto. Para el caso de la primera, *u'iwa*, la respuesta era que la había roto el mono; para el segundo tipo de flecha, la que tiene punta triangular larga, la causa era que la había roto el pecarí. Así vimos que la mayoría de ellas se habían fracturado durante la cacería y solo muy pocas durante el proceso de confección (decían que de había quebrado enderezándola – Fig 17- o que no había quedado bien derecha).

Pero lo interesante era que muchas habían sido descartadas solo con pequeños daños. Estas puntas a nuestros ojos eran fácilmente reparables: tenían la punta de la púa latera levemente astillada o la base apenas quebrada. La mayoría podría haber extendido su vida útil con muy poco esfuerzo de reciclaje. Algunas incluso parecían intactas. Pero para los Awá quienes tiene otra percepción de lo que esta dañado y otras motivaciones para hacer nuevas puntas de flechas, estas puntas no podían, ni debían ser reparadas y vueltas a usar. Para los Awá las flechas y el acto de hacer flechas cotidianamente, constituye además de un acto tecnológico destinado a la confección de una herramienta imprescindible, una manera



Figura 13. Joven cazador Awá armando una flecha u'iwa.

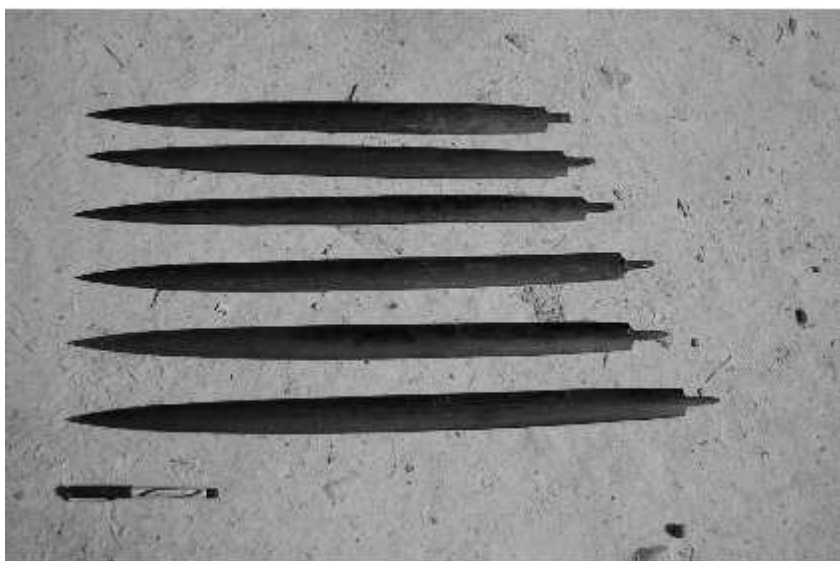


Figura 14. Puntas de flecha triangulares largas con pedúnculo de los Awá.



Figura 15. Cazador Awá sosteniendo una flecha con punta triangular de madera (a la izquierda).

Figura 16. Conjunto de flechas depositada sobre el fogón (abajo).





Figura 17. Punta de flecha u'iwa que se rompió durante el proceso de confección mientras la estaban enderezando.



Figura 18., Cazador Awá com varios conjuntos de flechas, en una parada durante una salida de cacería

de construcción de la realidad, de afirmación étnica y conlleva una ontología en la cual los cazadores y sus flechas están estrechamente ligados (González Ruibal *et al* 2008). Las flechas de alguna manera tiene una esencia vital que comparten con el cazador y es por eso que se ponen cerca del fuego para que estén “calientes”, las reparan y retocan con extrema frecuencia, las cargan por la selva en cantidades muy superiores a las que van a usar (Fig. 18) y las descartan en la aldea o las guardan durante mucho tiempo en el techo de las viviendas. Hacer flechas, cambiarle las puntas, calentarlas y llevar decenas de ellas bajo el brazo, tiene que ver con muchos otros aspectos mas allá de lo utilitario, de una ecuación energética o de una decisión orientada a optimizar los beneficios de las armas de caza. Las flechas son parte de la construcción de la realidad, son elementos constitutivos de la identidad y de la ontología de los Awá. De esta manera, la abundancia de flechas y la dedicación en su mantenimiento esta relacionada estrechamente al rol que tienen las flechas entre los Awá.

Consideraciones finales

En los tres ejemplos resumidos en este trabajo se ha intentado presentar aspectos poco tratados desde la etnoarqueología. Tratan de dar una perspectiva distinta para el estudio del registro arqueológico de los cazadores-recolectores. Obviamente, no es posible hacer una analogía directa entre los casos presentados y las sociedades que generaron el registro arqueológico en el pasado. La argumentación análogica debe ser rigurosa y cuidadosa en la elección de los términos a comparar y en la detección de relevancia de las similitudes entre los componentes de la analogía: la fuente y el sujeto. A pesar de estas prevenciones- y limitaciones- de la argumentación análogica, los casos presentados alertan sobre asunciones frecuentes – usualmente implícitas pero evidentes en la secuencia de razonamiento- que están presentes en la interpretación del registro arqueológico de los cazadores recolectores: el circuito de movilidad está determinado por los “parches de recursos”, el descarte y la gestión de los restos de alimentación es un derivado directo del consumo de los recursos y no esta mediatizado por aspectos sociales o ideacionales y la secuencia de producción, mantenimiento uso y descarte de flechas está determinada por factores utilitarios y energéticos.

Estos tres ejemplos no pretenden agregarse a la ya larga lista de

cautionary tales, tan frecuente en este tipo de investigaciones. Por el contrario, intentan ampliar el rango variación de la conducta de los cazadores recolectores con el objeto de generar nuevos referentes analógicos para la interpretación del registro arqueológico. Sobre todo, tratan de posicionar al arqueólogo en otro lugar cuando se enfrenta a la interpretación de sus datos, en una posición menos etnocéntrica y formalista.

Agradecimientos

La investigación entre los Nukak y los Hoti fue financiada con tres subsidios de la Wener Gren Foundation for Anthropological Research: Grants Nros. 6995, 5707 y 5882. En el caso de los Nukak se recibió también apoyo financiero y logístico del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI (Colombia). La investigación entre los Awá fue financiada con un subsidio de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia de España Nro. HUM2006-06276/ HIST.

Bibliografía

- BALÉE, W. (1994). *Footprints of the Forest*. Ka'apor Ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York: Columbia University Press.
- BINFORD, L. (1967). Smudged pits and hide smoking. The use of analogy in archaeological reasoning. *American Antiquity*, (32). p. 1-12.
- BINFORD, L. (1977). Forty-seven trips. In WRIGHT, S. (ed.). *Stone tools as cultural markers*. R. V. Canberra: Australian Institute of aboriginal Studies. p. 24-36.
- BINFORD, L. (1978a). *Nunamiut ethnoarchaeology*. New York: Academic Press.
- BINFORD, L. (1978b). Dimensional analysis of behaviour and site structure: Learning from an Eskimo hunting stand. *American Antiquity*, 43. p. 330-61.
- BINFORD, L. (1980). Willows smoke and dogs' tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. *American Antiquity*, 45. p. 4-20.
- BINFORD, L. (1983). Long-term land-use patterning: Some implications for archaeology. In: BINFORD, L. *Working at archaeology*. New York: Academic

Press. p.379-386.

CABRERA, G.; FRANKY, C.; MAHECHA, D. (1994). *Aportes a la etnografía de los Nukak y su lengua: Aspectos sobre fonología segmental*. Tesis de grado. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

CABRERA, G.; FRANKY, C.; MAHECHA, D. (1999). *Los Nukak*. Nómadas de la Amazonía Colombiana. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

CÁRDENAS, D.; POLITIS, G. (2000). Territorio, movilidad, etnobotánica y manejo del bosque de los Nukak Orientales: Amazonía Colombiana. *Informes Antropológicos*, 3. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes-Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.

COELHO, E.; POLITIS, G.; HERNANDO, A.; GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2009). Os Awa-Guajá e o processo de sedentarização. In: FIGUEIREDO FERRETTI, S.; RAMALHO, J. R. *Amazonia*. Desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sócio cultural. São Luis: PPGCS-UFMA/ PPGSA-UFRI. EDUFMA. p. 91-118.

CORMIER, L. (2003). *Kinship with monkeys*. The Guajá foragers of Eastern Amazonia. New York: Columbia University Press.

DAVID, N. J.; STERNER, A.; GAUVA, K. B. (1988). Why post are decorated. *Current Anthropology*, 29. p. 365-89.

DAVID, N. (1992). Integrating ethnoarchaeology: a subtle realist perspective. *Journal of Anthropological Archaeology*, 11. p. 330-59.

DAVID, N.; KRAMER, C. (2001). *Ethnoarchaeology in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

FEWSTER, K. (2001). The responsibilities of ethnoarchaeologists. In: PLUCIENNIK, M. (ed.) *The responsibilities of archaeologists*. Archaeology and Ethics. BAR International Series 981. Oxford. p. 65-73.

FORLINE, L. C. (1995). A mulher do caçador: uma análise a partir dos índios Guajá. In: MIRANDA ÁLVARES, M. L.; D'INCAO, M. A. (org.). *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém: GEPEM/ Goeldi. p. 57-79.

FORLINE, L. C. (1997). *The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: foragers or Maranhão State, Brazil*. Tesis doctoral. University of Florida.

FISHER, J. W.; STRICKLAND, H. C. (1991). Dwellings and fireplaces: Keys to Efe Pygmy campsite structure. In: GAMBLE, C.; BOISMIER, W.

- Ethnoarchaeological approaches to mobile campsites*. International Monographs in Prehistory. Ethnoarchaeological Series, 1. Ann Arbor, MI. p. 215-36.
- FRANKY, C.; CABRERA, G.; MAHECHA, D. (1995). *Demografía y Movilidad Socio-Espacial de los Nukak*. Santafé de Bogotá: Fundación GAIA.
- GALLAY, A. (1991). Organisation spatiale des campements touaregs du Sahara central. *Itinéraires Ethnoarchéologiques*, 1. Documents du Departament d'Écologie de l'Université de Geneve 18. Ginebra: Université de Geneve. p. 31-151.
- GOULD, R. (1978a). The anthropology of human residues. *American Anthropologist*, (80). p. 815-835.
- GOULD, R. From Tasmania to Tucson: new directions in ethnoarchaeology. In: GOULD, R. (1978b). *Explorations in ethnoarchaeology*. Albuquerque: University of New Mexico. p. 1-10.
- GOULD, R. (1980). *Living archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GALVÃO, E. (1979). *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- GOMES, M. P. (1991). *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- GOMES, M. P.; MIREILLES, J. C. (2002). *Relatório Awá-Guajá-2002*. Para a constituição de um novo Programa de Proteção, Assitência e Consolidação Étnica do Povo Awá. Apresentado a FUNAI, Companhia Vale do Rio Doce e Secretaria da Amazônia do Ministério do Meio Ambiente.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003). *La experiencia del otro*. Una introducción a la etnoarqueología. Madrid: Editorial Akal.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.; HERNANDO, A.; POLITIS, G. (2008). Making Arrows, making selves: materiality and identity among the Awa hunter-gatherers of the Brazilian Amazon forest. Ponencia presentada en el World Archaeological Congress. Dublin, Ireland, 29th June-4th July 2008.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.; POLITIS, G.; HERNANDO, A.; BESERRA COHELO, E. (en prensa). Domestic Space and cultural transformation among the Awá of Eastern Amazonia. In: HARDY, K.; GROEN, O. (eds.). *Archaeological Invisibility & Forgotten Knowledge*, Ethnoarchaeology of Ephemeral cultural aspects. Oxford: British Archaeological Report.
- HANKS, C. (1983). An Ethnoarchaeological approach to the seasonality of Historic Cree sites in Central Québec. *Arctic*, 36. p. 350-355.
- HARRIS, D. (1989). An evolutionary continuum of people-plant interaction. In: HARRIS, D.; HILLMAN, G. (eds.). *Foraging and farming: The evolution of*

plantexploitation. London: Unwin Hyman . p. 11-24.

HERNANDO, A. (1995). La etnoarqueología hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado. *Trabajos de Prehistoria*, (52) 2. p. 15-30.

HERNANDO, A. (2002). *Arqueología de la identidad*. Madrid: Editorial Akal.

HERNANDO, A.; BESERRA COELHO, E.; POLITIS, G.; CANTARINO O'DWYER, E.; GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006). Historia reciente y situación actual de los Awá-Guajá (Maranhão, Brasil). *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XII. Madrid. p. 9-25.

HERNANDO, A.; POLITIS, G.; GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2007a). Una historia relatada en el espacio: etnoarqueología y cambio cultural de los Awá (Maranhao-Brasil). Libro de Resúmenes. 4^{ta} Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur. Intercongreso del WAC. Catamarca 3-7 de julio.

HERNANDO, A.; GONZÁLEZ RUIBAL, A.; POLITIS, G. (2007b). The spatial materialization of a cultural change, The Awa case (Maranhao, Brazil). *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge*. Ethnoarchaeology. Hunter-gatherers. Ephemeral cultural aspects: 8. 5-8 Sept. Lodz: Lodz University, Polonia.

HERNANDO, A.; POLITIS, G.; GONZÁLEZ RUIBAL, A.; BESERRA COHELO, E. (en prensa a). Género y poder entre los Awá (Maranhão, Brasil). *Utilidad de la etnoarqueología para una reflexión sobre las representaciones del pasado*. Arenal. Universidad de Sevilla. España.

HERNANDO, A.; POLITIS, G.; GONZÁLEZ RUIBAL, A.; BESERRA COELHO, E. (en prensa b). Gender, Power and Mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brazil). *Journal of Anthropological Research*.

HODDER, I. (1982). *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

HODDER, I. (1986). *Reading the past: Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

HODDER, I. (1991). Postprocessual archaeology and the current debate. In: PREUEL, R. W. *Procesual and postprocessual archaeologies*. Multiple ways of knowing the past. Occasional Paper N° 10. Center for Archaeological Investigations. Illinois: Southern Illinois University at Carbondale. p. 30-41.

HUDSON, J (1993). From Bones to Behaviour. Ethnoarchaeological and Experimental Contributions to the Interpretation of Faunal Remains. *Center for Archaeological Investigations*. Occasional Paper No. 21. Southern Illinois University at Carbondale.

- KENT, S. (1984). *Analyzing Activity Areas*. Albuquerque: University of New Mexico.
- LANE, P. (2008). Present to Past: Ethnoarchaeology. In: TILLEY, C.; KEANE, W.; KÜCHLER, S.; ROWLANDS, M.; SPYER, P. *Handbook of Material Culture*. Los Angeles: Sage. p. 402-424.
- LEMMONIER, P. (1992). Elements for anthropology of technology. *Antropological Papers*, N° 88. Ann Arbor: Museum of Anthropology.
- MACEACHERN, S. (1996). Foreign countries: The development of ethnoarchaeology in sub-Saharan Africa. *Journal of World Prehistory*, 10. p. 243-304.
- MONDRAGÓN, H. Ms. Estudio para el establecimiento de un programa de defensa de la comunidad indígena Nukak. Informe final presentado al programa de Rehabilitación Nacional (PNR) de la Presidencia de la República de Colombia. 48 pp. Santafé de Bogotá, Colombia. Unpublished Report.
- NIELSEN, A. (1994). Como es arriba es abajo: evaluación crítica de las potencialidades del análisis de micro artefactos para la inferencia arqueológica. *Arqueología*, 4. p. 9-41.
- O'CONNELL, J. F. (1995). Ethnoarchaeology Needs a General Theory of Behavior. *Journal of Archaeological Research*, 4 (3). p. 205-256.
- OSWALT, W. (1974). Ethnoarchaeology. In: DONNAN, C.H.; CLEWLOW, C.W. (eds.). *Ethnoarchaeology*. Monograph IV. Los Angeles: Institute of Archaeology University of California. p. 3-14.
- OSWALT, W. H.; VANSTONE, J. W. (1967). The ethnoarchaeology of a Crow village, Alaska. *Bulletin*, 199. Washington, DC: Bureau of American Ethnology.
- POLITIS, G. (1996a). Moving to Produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology*, 27 (3). p. 492-511.
- POLITIS, G. (1996b). Nukak. Santafé de Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.
- POLITIS, G. (1999). Plant exploitation among the Nukak hunter gatherers of Amazonia: between ecology and ideology. In: GOSDEN, C.; HATHER, J. *The Prehistory of Food*. Appetites for Change. London: Routledge. p. 99-125.
- POLITIS, G. (2007). *Nukak*. Ethnoarchaeology of an Amazonian People. Walnut Creek, CA: University College, London Institute of Archaeology Publications.
- POLITIS, G.; MARTÍNEZ, G.; RODRÍGUEZ, J. (1997). Caza, recolección y

pesca como estrategia de explotación de recursos en forestas tropicales lluviosas: los Nukak de la Amazonía Colombiana. *Revista Española de Antropología Americana*, 27. p. 167-197.

POLITIS, G.; GONZALEZ RUIBAL, A.; Hernando, A.; COELHO, E. B. (2009). Ethnoarchaeology of projectile point discard pattern among the Awá (Guajá) hunter-gatherers of the Brazilian Amazone Forest. *74th Annual Meeting of the Society of American Archaeology*. Atlanta, Georgia: Abril 22-26.

POLITIS, G.; JAIMES, A. (2005). Patrones de descarte entre los Hoti del Amazonas venezolano. In: WILLIAMS, E. (ed.). *Etnoarqueología: el contexto dinámico de la cultura material a través del tiempo*. México: El Colegio de Michoacán. p. 237-266.

SCHIFFER, M. B. (1976). *Behavioural archaeology*. New York: Academic Press.

SCHIFFER, M. B. (1987). *Formation processes of the archaeological record*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

SILLAR, B. (2000). *Shaping culture: Making pots and constructing households*. An Ethnoarchaeological study of pottery production, trade and use in the Andes. Oxford: BAR International Series 883.

STEVENSON, M. G. (1982). Toward an understanding of site abandonment behavior: Evidence from historic mining camps in the southwest Yukon. *Journal of Anthropological Archaeology*, 2. p. 237-65.

STILES, D. (1977). Ethnoarchaeology: A discussion of methods and applications. *Man*, 12(1). p. 87-103.

STORRIE, R.D. (1999). *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Joti of Venezuelan Guiana*. PhD. Thesis. University of Manchester.

TANI, M. (1995). Beyond the Identification of Formation Processes: Behavioral Inference Based on Traces Left by Cultural Formation Processes. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 2(3). p. 231-252.

TOMKA, S. A. (1993). Site abandonment behaviour among transhumant agro-pastoralist: the effects of delayed curation on assemblages composition. In: CAMERON, C. M.; TOMKA, S. (eds.). *Abandonment of settlement and regions*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 11-24

WALKER, W. (1995). Ceremonial Trash? In: SKIBO, J.; Walker, W.; NIELSEN, A. *Expanding Archaeology*. Salt Lake City: University of UTA Press. p. 67-79.

- WATSON, P. J. (1979). Archaeological ethnography in western Iran. *Viking Foundation Publications in Anthropology*, 57. Tucson: University of Arizona Press.
- WHITE, J. P. (1967). Ethno-Archaeology in new Guinea: Two Examples. *Mankind* 6 (9). p. 409-414.
- YELLEN, J. (1977). *Archaeological approaches to the present*. New York: Academic Press.
- ZENT, E. L. (2006). Morar en la selva: humanidad, prescripciones y seres hipostáticos entre los Joti, Guayana venezolana. *Working Paper*, No .19. Latin American Studies Center. College Park: The University of Maryland .
- ZENT, E. L.; ZENT, S. (2002). Impactos ambientales generadores de biodiversidad: conductas ecológicas de los Hoti de la Sierra Maigualida, Amazonas Venezolano. *Interciencia* 27 (1). p. 3-10.
- ZENT, E. L.; ZENT, S. (2003). Los Jodi: sabios botánicos del Amazonas venezolano. *Antropológica* 97-97. p. 3-43.
- ZENT, S., E.; ZENT, L.; MARTIUS, L. (2001). *Informe final del Proyecto Etnobotánica Cuantitativa de los indígenas Hoti de la Región Circum-Maigualida, Estados Amazonas y Bolivar, Venezuela*. Caracas: CONICIT.

Fragmentação da informação arqueológica no Estado da Paraíba: situação atual e perspectivas.

Carlos Xavier de Azevedo Netto¹

A Arqueologia nordestina, em vários pontos, e no Estado da Paraíba como um todo, apresenta uma série de vazios de informações e dados. Em face ao número reduzido de pesquisadores e de instituições de pesquisa, essa região tem carecido de uma maior produtividade, em que pese os esforços feitos por pesquisadores e pesquisadoras do Nordeste e de outras regiões, procurando produzir conhecimento sobre as formas de ocupação que marcaram esse território. Podem-se mencionar os esforços de pesquisadoras como Gabriela Martin, Anne-Marie Pessis, Niede Guidon, Carlos Etchevarne, Scott Alen, Maria Beltrão, entre outros.

No caso específico do Estado da Paraíba, o conhecimento arqueológico acumulado tem sua origem em iniciativas pioneiras e corajosas de pesquisadoras como Ruth Trindade de Almeida, precursora da pesquisa no Cariri Paraibano, e Ivanice Frazão que buscou realizar um levantamento acerca do patrimônio arqueológico dessa região. Essas iniciativas forneceram importantes dados para a arqueologia nordestina, em especial a primeira, mas não lograram continuidade de seus projetos, muito menos a formação de novos quadros da arqueologia do estado.

A primeira evidência de complexidade está nos sítios cemitérios, onde os conjuntos de ritos funerários que são identificados demonstram tal situação. Em um mesmo sítio podem ocorrer evidências de sepultamentos primários e secundários, com diferenciação de idade (Serrote da

1. Professor Adjunto - Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional – NDIHR/ UFPB. Bolsista de Produtividade Científica do CNPq.

Macambira), ou mesmo associados a ricos acompanhamentos funerários e, ainda no mesmo espaço, com ocorrência de cremações incompletas (Sítio Barra). A outra evidência de complexidade pode ser indicada pelas formas de ocorrências dos signos rupestres, onde as duas tradições mais frequentes da região Nordeste se encontram e até se misturam. Assim, o presente texto procura traçar um quadro, geral e fragmentário, da informação arqueológica produzida para o Estado da Paraíba, levando-se em conta a variedade de evidências que ocorrem em nichos ambientais diversificados.

A relação entre Arqueologia e Informação

A relação entre a arqueologia e as disciplinas que tratam com a informação científica não é recente, considerando os vários trabalhos de Gardin (1985), Rodrigues (1990), Mendonça de Souza (1986/ 1989), Pacheco (1995), Prous (1986) e Azevedo Netto (1998), entre outros. De um ponto de vista mais tradicional, essa relação era vista somente como uma aproximação entre a arqueologia e a ciência da informação, principalmente no que diz respeito aos aspectos de registro e recuperação da informação. Isto sem mencionar o aspecto avaliativo que a Ciência da Informação carrega na delimitação do perfil desta comunidade em particular, no tocante a sua produtividade, a formação dos grupos e linhas de pesquisa e as formas de disseminação entre os pares das informações produzidas.

Esta vertente mais tradicional dos estudos sobre a informação tem um suporte bem marcado na Sociologia da Ciência, nos estudos de política científica e na Biblioteconomia, onde começa a se consolidar um campo de estudos preocupado não com a informação em si, mas antes como essa informação pode alterar estados anteriores, como por exemplo nos processos de tomada de decisão. Esta vertente está marcada pelos estudos de Sollaprice (1976) e outros. Tal abordagem, que se fundamenta em uma base positivista, é denominada “Mertoniana”, já que considera o fenômeno informacional como passível de redução numérica.

No desenvolvimento desta área, a informação passa a ser vista como um fenômeno inerente à prática humana, ligando-a aos aspectos sócio-culturais onde essa informação é produzida. Assim, o foco principal dos estudos passa a ser não mais a informação em si mesma, de modo autônomo e positivo, mas como um evento dentro de um processo comunicacional. Com isso, ganha terreno os estudos de formas de

representação dessa informação, a criação de sistemas de informação voltados para o usuário e as formas sócio-culturais de registro, disseminação e consumo, a partir de mecanismos informais de tratamento da informação. Vale salientar que estas duas vertentes de estudos não são mutuamente exclusivas, e que hoje em dia convivem perfeitamente.

E nesta nova configuração vai aproximar ainda mais as duas disciplinas, já que ambas procuram ver e tratar como seus objetos de estudo as diversas formas com que determinados eventos estão estruturados e ocorrendo. Com a ampliação do leque de preocupações da arqueologia, a relação com os estudos de informação aumenta ainda mais. E nestas preocupações, pode-se inferir uma tríade que procura tratar desses novos questionamentos, quando se considera a educação como o elo de ligação destes problemas emergentes.

O Cariri e a questão ambiental

Para delimitação da área de pesquisa arqueológica algumas considerações preliminares devem ser colocadas. Para o estabelecimento de recorte espacial/ ambiental deve-se ter em conta que:

Para o estabelecimento de uma área arqueológica, que deverá ser pesquisada durante anos, parte-se, teoricamente, do estudo geomorfológico prévio de uma determinada microrregião que seja adequada para se iniciar a pesquisa arqueológica, e, em seguida, realizam-se prospecções extensivas nessa área escolhida. Não poucas vezes o achado é casual ou a notícia chegou através de um leigo que se interessava pela arqueologia da sua região, o que obriga a procura de maiores informações para o posterior estabelecimento da área arqueológica (MARTIN, 1997: 89).

O recorte espacial adotado neste trabalho está baseado na divisão geográfica oficial, estabelecida pelo IBGE, que coloca o estado da Paraíba dividido em quatro grandes mesoregiões, denominadas Mata Paraibana, Agreste, Borborema e Sertão, e elas, por sua vez, se mostram distribuídas em vinte e uma microrregiões (COSTA, 2003: p. 53). Dentre estas microrregiões está o Cariri, considerada uma das áreas mais secas do Brasil, localizada na Mesorregião da Borborema, no trópico semi-árido do estado

da Paraíba. Na Região do Cariri Paraibano estão situados 29 municípios, dos quais, cerca de doze são apontados como possuidores de elevado potencial turístico. Entre estes estão os municípios de Boqueirão, São João do Cariri, São José dos Cordeiros, Serra Branca, Sumé, Zabelê e São João do Tigre.

A região dos Cariris recebeu esta denominação devido aos índios da nação Cariri que viviam naquela área desde tempos remotos até o início do século XVII. As informações sobre essas populações indígenas, consideradas “bárbaras” pelo elemento português, foram obtidas através de relatos de cronistas e missionários religiosos². Cariri é um termo de origem tupi, com variação do Kiri’ri, que significa “silencioso”, “deserto”, “ermo”; ou ainda “caatinga pouco áspera” (COSTA, 2003, p. 55). Os Cariris foram ocupando aquela área a partir da bacia do rio Paraíba e de seus afluentes. Nestes locais foi desenvolvida a cultura do algodão de fibras longas. As práticas agrícolas desses povos já demonstravam ser predatórias da fauna e flora locais, pois as queimadas eram comuns no cultivo da roça de mandioca e/ ou milho.

Essa região possui solos pouco rasos, com aproximadamente cinquenta centímetros de profundidade, demonstrando, logo em seguida, rochas cristalinas, impermeáveis, cobertas pela vegetação nativa que se apresenta historicamente como a vegetação mais rarefeita do semi-árido paraibano. Ela guarda um clima seco com umidade relativa do ar quase sempre abaixo de 65% e com altas temperaturas durante o dia, decrescendo com o cair da tarde, mesmo nos dias de verão.

O rigor climático da região propicia a formação de uma vegetação típica, classificada como caatinga hiperxerófila, distribuída em solo de baixa profundidade e bastante pedregoso. Essa tipologia de vegetação foi classificada pelo IBGE (1992) como *Savana-Estépica Arborizada*. O semi-árido paraibano não se mostra de forma uniforme, pois existem certas diferenciações entre as sub-regiões que apresentam a mesma classificação climática, mas aspectos pluviométricos, geológicos, de temperaturas, vegetação e solos distintos.

2. Essas informações referem-se a cronistas como Ambrósio Fernandes Brandão em *Diálogos das grandezas do Brasil* e Frei Vicente de Salvador, em *História do Brasil*, 1500-1627.



Exemplo da vegetação característica do Cariri Paraibano

A região semi-árida nordestina apresenta particularidades únicas do ponto de vista climático, pois são encontrados em alguns locais verdadeiros “oásis” dentro de toda a extensão árida. Locais que, mesmo suscetíveis à seca periódica, possuem rios e riachos intermitentes, com a vegetação adaptada à região.

Na apresentação da geografia e do meio ambiente local do semi-árido paraibano não se pode deixar de destacar a importância das serras na sua geomorfologia, pois, com a formação do Planalto da Borborema se originam as principais nascentes dos rios que cortam a Paraíba. Na encosta oriental, na serra dos Cariris Velhos, encontra-se a nascente do rio Paraíba, com seu principal afluente, o rio Taperoá, originado na serra de Teixeira. A estabilidade do ambiente, em muitos casos, pode ser determinada pela vegetação que recobre o solo, evitando processos erosivos susceptíveis em áreas não recobertas. A dinâmica se faz presente no ambiente e sempre ocorrem modificações.



Esquerda: Vista geral do Sítio Barra na época de seca. Direita: Vista geral do mesmo local na época de chuva.

Em decorrência do baixo índice pluviométrico, os ambientes paisagísticos contidos nessas áreas semi-áridas apresentam condições bioclimáticas desfavoráveis, que determinam, juntamente com outros fatores, certa fragilidade ambiental no que diz respeito à dinâmica da paisagem, sendo então considerada como uma região sub-desértica. Não obstante, a vegetação e animais endêmicos, ou seja, nativos, apenas encontrados nesta região, possuem artifícios de convivência com este ecossistema, o que facilita sua sobrevivência, diferente dos seres humanos, que dependem do solo e da vegetação para sobreviver.

Percebe-se que, com o povoamento intenso da região semi-árida, as condições de vida na região do Cariri foram, aos poucos, sendo agravadas, e, nos dias atuais, a desertificação desta área é um problema que muito afeta o ecossistema do local. Os danos causados ao meio ambiente demonstram um sério risco à preservação e conservação dos sítios arqueológicos, especialmente aqueles que contêm arte rupestre. Isso porque:

Os problemas de desertificação e de alteração da paisagem da região exigem a participação das autoridades competentes para regular as ações predatórias do ambiente. A necessidade de se compartilhar a produtividade com a preservação ambiental é prioritária ao se implantar um programa de preservação do Patrimônio (PESSIS, MARTIN, 2002: 204).

Ambiente, cultura e arqueologia

A relação entre a preservação do patrimônio arqueológico e os demais compartimentos ambientais pode ser vista e implementada através do reconhecimento e valorização das identidades culturais. As identidades culturais podem ser vistas, a partir do sujeito, em três momentos distintos: a partir do sujeito do iluminismo, do sociológico e do pós-moderno, conforme é apresentado por Hall (2002). Esse encadeamento histórico das diferentes conformações dos conceitos de identidade cultural encontra na atualidade o reflexo da multiplicidade de identidades que o sujeito social vem assumindo, em cada contorno particular de sua vida social, constatando que:

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de varias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. (...) que asseguravam as nossas conformidades subjetivas com as 'necessidades' objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado das mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. (HALL, 2002, p. 12)

O problema de individualização das identidades, quer nacional quer regional, tem marcado a preocupação de diferentes estudiosos, frente aos fenômenos de diluição das barreiras culturais e das expressões identitárias. A cultura material, dentro do universo dos estudos arqueológicos, é o elemento que representa a ocupação de grupos humanos em determinado espaço e durante um período de tempo. Além de constatar a presença humana, esses objetos, que foram produzidos e utilizados no cotidiano, são produtos da interação sócio-cultural dos indivíduos que compõem os grupos. Assim, os contextos com que o arqueólogo se depara são produtos diretos de ações sociais e culturais desses grupos e, portanto, representam, entre outras coisas, a identidade cultural da sociedade que ocupou aquele espaço, naquele período.

A prática atual dos estudos arqueológicos está intimamente relacionada com a preocupação de reconstituição dos processos sociais, culturais e até cognitivos, a partir dos artefatos produzidos e usados, como

foi discutido e demonstrado por Mithen (2002). Essa perspectiva atual se dá:

A partir da informação arqueológica que se ordena e analisa, o investigador infere e identifica associações e recorrências das formas culturais para conhecer os conteúdos sociais e, assim, identificar e reconstituir os processos econômicos - da produção, distribuição, troca e consumo - que integram o modo de produção; ademais, com base no dado material pode chegar-se a reconstituição de características superestruturais como das instituições, e das formas de reflexo da realidade dos integrantes de uma cultura (Bate, 1989:12). (FOURNIER, 1999, p. 20)

Assim, as sociedades:

[...] são entidades complexas que resultam da articulação e organização de distintos aspectos sociais que interatuam e conformam uma estrutura, definida como uma formação econômica-social, que se expressa em um modo de vida e de uma cultura (FOURNIER, 1999, p.21)

Por este aspecto:

A categoria de formação econômica-social expressa a unidade orgânica da base material do ser social e das superestruturas, e o conceito de ser social inclui os processos econômicos compreendidos no modo de produção, assim como as atividades e relações sociais que mediam a reprodução e reposição cotidiana da povoação, ou seja o modo de reprodução. (FOURNIER, 1999, p.21)

Sendo possível a individualização das sociedades humanas através dos objetos que compõem a sua cultura material, de produção própria ou não, a questão do reconhecimento da identidade está intimamente ligada a esses objetos. Embora sendo uma das facetas que delimitam e definem a identidade, juntamente com outras, a cultura material tem a peculiaridade de ser um produto que está fora da esfera da intenção, ou seja, é um produto da atividade humana que não foi previamente constituído como um elemento de identidade. Por isto, a cultura material, embora seja um indício limitado, representa de modo não dirigido as formas de conduta humana na formação dos contextos culturais, para a determinação das identidades,

mas admite-se a utilização ideológica para a interpretação desses contextos, como é demonstrado exaustivamente por Kohl & Fawcett (1995).

Entende-se que somente através de um processo de construção de identidades culturais é que se pode chegar a uma real formação de comunidades que se reconheçam com afinidades de presente e de passado, mantendo-se os indivíduos próximos e as estruturas coesas. É nesse aspecto que a questão dos marcos referenciais dados pelo patrimônio arqueológico contribuem para a consolidação das identidades e leva a conscientização do papel social que cada indivíduo tem perante sua comunidade. Com isso o patrimônio arqueológico pode passar a ser considerado como um instrumento em que a:

Consolidação dos preceitos de cidadania na comunidade pode levar ao engajamento consciente dos cidadãos nos movimentos de interesse coletivo, como são as opções locais de desenvolvimento econômico e social. A aproximação do patrimônio arqueológico, especialmente aquele mais distante no tempo e nos sentimentos (entenda-se a herança indígena), passa pelo resgate da história do outro, pelo reconhecimento de espaços desconhecidos de vivências e pela valorização da etnicidade e dos grupos indígenas, ancestrais a um terço da população brasileira, mas, às vezes, pouco valorizados na nossa cultura. (MORAIS, 2002, p. 99)

Nessa linha de raciocínio, o papel do arqueólogo, enquanto um dos instrumentos na preservação do patrimônio cultural, ganha destaque. Esse pesquisador começa a estabelecer uma relação de valorização com o patrimônio local já pelo interesse que manifesta e pelo valor que é atribuído a esse interesse. A relevância do papel do pesquisador e da pesquisa arqueológica pode ser dimensionada na região vizinha do Seridó, onde:

A função dos pesquisadores nas ações de preservação é de suma importância, porque as duas décadas de pesquisas realizadas na região geraram credibilidade, criando, perante a comunidade local, um relacionamento positivo e a convicção de que a integração social pode ser realizada. Os pesquisadores são fatores de integração necessários para a implantação de medidas inovadoras e garantia de conservação desse capital cultural que são os sítios de pinturas pré-históricas. (PESSIS; MARTIN, 2002, p.205)

Com isso, a relação entre os sítios arqueológicos, e seu patrimônio, deve ser estabelecida, aproximando a ocupação pré-histórica da ocupação histórica, através das informações etnohistóricas. E levando-se em conta a extensa ocupação indígena que a região abrigou, conforme o mapa de Nimuendaju (1988) e vasta literatura sobre o tema (MEDEIROS, 2005), cumprem estabelecer esse vínculo. O cartograma abaixo apresenta a distribuição dos grupos indígenas registrados historicamente.

Cartogramă etno-istorică în Paralela - 1944



Fonte: Oliveira, 2009.

Para o reconhecimento das identidades, o presente projeto está fundamentado na premissa de que a cultura material remanescente, em um contexto arqueológico, expressa um conjunto de objetos relacionados entre si, de modo específico e determinado. Essa individualização é o resultado do uso cotidiano do conjunto de artefatos, desenvolvidos ou absorvidos e empregados por um determinado grupo cultural, em tempo e espaço específico, que espelha modos e condutas específicas dos modos de se conceber e reconhecer como pertencentes de um mesmo grupo cultural. Como afirma Moberg (1986, p. 150), esses conjuntos formam unidades que refletem um sistema cultural construído, o que pode ser chamado de

“personalidade coletiva”, passível de ser identificada e interpretada pelos arqueólogos (SEDA, 1997). Ressalta-se a carência de arqueólogos e pesquisadores voltados ao patrimônio arqueológicos que a região nordeste como um todo, e o Estado da Paraíba em particular, demonstra.

Antecedentes arqueológicos

Em um levantamento preliminar da literatura arqueológica sobre a arte rupestre paraibana, foi possível constatar que a grande maioria das referências é fruto de trabalhos de cronistas, não havendo, no momento, nenhum trabalho arqueológico sistemático sobre esse tipo de manifestação arqueológica. A única referência localizada sobre a arte rupestre da Paraíba foi o trabalho de Almeida (1979) que procura interpretar os 37 sítios arqueológicos encontrados na região dos Cariris Velhos, sendo classificados como pertencentes à Tradição Agreste, com um intervalo cronológico entre 5000 e 2000 A.P. (MARTIN, 1997).

Outra referência foi localizada a partir do relatório do Projeto Bacia do Taperoá, que contou com um Sub-projeto de Levantamento e Caracterização dos Sítios Arqueológicos e Paleontológicos (LAX & ALMEIDA, 2002). Esse trabalho apresenta considerações preliminares sobre o estado de conservação de 12 sítios arqueológicos visitados em três dias de atividades de campo, sendo que sete desses sítios foram localizados originalmente por Almeida (1979) e cinco são inéditos. Dentre esses sítios foi possível observar a ocorrência tanto de gravações como de pinturas. Resta saber o estado de conservação dos 30 sítios restantes e os novos sítios que podem se localizados nessa área. A esse respeito deve-se considerar as intempéries e a ação antrópica como fatores que influenciam a conservação dos sítios, mas:

Apesar dos danos provocados por puro descuido ou por indivíduos da própria comunidade, felizmente a maior parte deles estão longe das principais rodovias ou de localidades de grande adensamento populacional. Mesmo assim, medidas de educação e conservação devem ser tomadas.

Talvez o mais importante seja a educação da população local com respeito ao quão importante é proteger essas relíquias do passado. Durante o trabalho de campo devemos conversar com maior número de pessoas possível

sobre o que é a arte rupestre, mostrando o que queremos preservar, a importância da preservação desses lugares e quem deve ser contatado quando do achado de algo que eles pensem que é de interesse. (LAX & ALMEIDA, 2002, p.5)

Como resultados de pesquisas mais recentes nesta região, encontram-se os trabalhos que são frutos do projeto anterior. Alguns trabalhos procuram tratar do registro dos sítios arqueológicos, em especial nos municípios de São João do Cariri, Serra Branca, como pode ser visto em Kraisch & Azevedo Netto (2007) e Duarte & Oliveira (2006). No tocante a inserção dos sítios no meio ambiente pode-se apontar os trabalhos de Azevedo Netto; Duarte; Kraisch (2005), Azevedo Netto (2005, 2005-b). Quanto à questão de educação patrimonial o trabalho de Duarte; Oliveira; Marcação (2005).

Para uma fundamentação teórica da relação entre o ambiente e o registro arqueológico, pode-se observar o trabalho de Azevedo Netto (2005-a). E por fim o trabalho acerca dos restos diretos das populações que habitaram essa região pode ser encontrado em Carvalho; Queiroz; Azevedo Netto (2006), sobre a análise do material ósseo humano encontrado no sítio Serrote da Macambira. Ainda com respeito a questão da espacialidade dos grupos que habitaram os Cariris Velhos, observa-se o trabalho de Azevedo Netto; Kraisch; Rosa (2007) e de Azevedo Netto; Duarte; Soares Junior (2007), onde se insere a discussão de identidade, configurando inicialmente os contornos da territorialidade.

No decorrer das pesquisas realizadas na região do Cariri foi possível observar 43 sítios arqueológicos, onde estão incluídos alguns registrados por Almeida (1979). A variabilidade de conteúdo e mesmo de temáticas desses sítios são significativas, já que ora os aproxima de determinada unidade classificatória da arqueologia nordestina, ora os afasta. Até o momento, constata-se a extrema irregularidade na distribuição espacial desses sítios na região, embora, em um percentual considerável, mantenha alguma proximidade com fontes de água. As áreas onde a frequência de sítios é mais expressiva se encontram no sul da região, nos municípios de Camalaú e São João do Tigre, mas ainda são muito fragmentários os dados sobre essa arqueologia para considerações mais seguras. A Distribuição espacial desses sítios pode ser observada no cartograma a seguir:

Distribuição dos sítios arqueológicos no
Cariri Paraibano



O simbolismo rupestre

Mesmo que ainda não tenha sido possível percorrer toda a região do Cariri paraibano, algumas observações já podem ser feitas a respeito de seu universo simbólico ligado aos grafismos rupestre. Os sítios rupestres encontrados e cadastrados para a região do Cariri Paraibano têm demonstrado uma grande expansão, tanto de modalidades, de técnicas, como estilística e até ambientais. Essa diversidade acarreta uma série de problemas classificatórios e interpretativos quanto às origens culturais dessas ocupações. Para fins de apresentação dos resultados obtidos, optou-se pela distribuição dos sítios pelas modalidades de execução, em pinturas e gravações.

No caso dos sítios com pinturas, observa tratar-se da maior quantidade de evidências em sítios na região. Essa quantidade também expressa a diversidade de estética das suas configurações, quer sejam nos signos rupestres produzidos, quer no tipos de suporte, ou mesmo entorno de cada uma dessas manifestações. Os sítios com pinturas apresentam-se com suporte em forma de afloramentos, abrigos e matações, com as mais

variadas ocorrências de grafismos. No tocante a estética dos grafismos, pode-se observar elementos antropomorfos, zoomorfos, pegadas, mãos e elementos geométricos. No caso dos sítios com pinturas tem um total de 38 sítios, sendo que destes, 05 apresentam outras manifestações em conjunto, como pode ser visto a seguir:

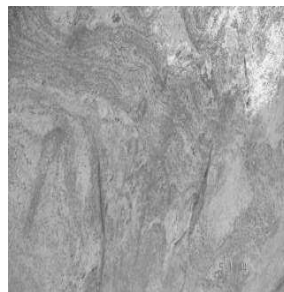
MUNICÍPIO	NOME	DADOS	
		Evidências	Área (m ²)
Serra Branca	Poção II	Pintura	12,00
São João do Cariri	Muralha do Meio do Mundo (Picoito)	Pintura	133,09
	Serrote do Letreiro	Gravura/Pintura	4722,15
	Maré II	Pintura	34,50
Sumé	Pedra Ferrada	Pintura	530,54
São José dos Cordeiros	Pedra do Cazé	Pintura	585,51
Zabelê	LogradouroI	Pintura	20,17
	LogradouroII	Pintura	10,28
	LogradouroIII	Pintura	13,48
Queimadas	Castanho I	Pintura/Litocerâmico	151,20
	Castanho II	Pintura	12,00
	Castanho III	Pintura	20,48
	Pedra do Touro	Pintura	1321,12
	Loca	Pintura	74,50
	Zé Velho	Pintura	25,72
	Bodopitá	Pintura	1354,17
	Guritiba	Pintura	235,04
São João do Tigre	Serrote do Camaleão	Pintura	105,83
	Pinturas	Pintura/Cemitério	67,45
	Jucurutu	Pintura	12,50
	Jurema	Pintura	102,02
	Várzea Grande I	Pintura	45,39
	Várzea Grande II	Pintura/Cerâmico	45,39
	Cavaco	Pintura	60,60
	Cacimbinha	Polidores	1242,76
	Rocado de Seu Ulisses 1	Pintura	84,38
	Rocado de Seu Ulisses 2	Pintura	19,00
	Pedra Vermelha	Pintura	780,00
Camalau	Cangalha	Pintura	152,40
	Pedra da Pintada	Pintura/Gravação	1410,96
	Cacimba das Bestas I	Pintura	283,21
	Cacimba das Bestas II	Pintura	2492,72
	Cacimba das Bestas III	Pintura	388,00
	Cacimba das Bestas IV	Pintura	20,86
	Cacimba das Bestas V	Pintura	67,04
	Cacimba das Bestas VA	Pintura	238,36
	Roca Nova	Pintura	72,72
	Beira Rio	Pintura	42,35



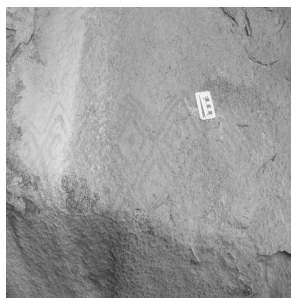
Exemplo de grafismo do sítio Picoito- São João do Cariri



Exemplo de grafismo do sítio Pedra Ferrada- Sumé



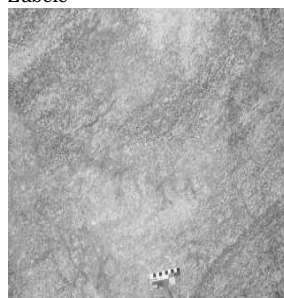
Exemplo de grafismo do sítio Serra do Logradouro 1- Zabelê



Exemplo de grafismo do sítio Jucurutu- São João do Tigre



Exemplo de grafismo do sítio Roça Nova- Camalau



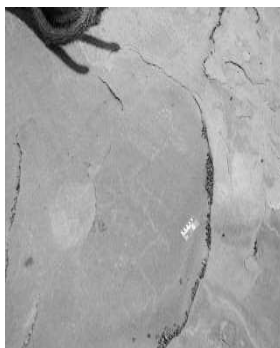
Exemplo de grafismo do sítio Cacimba das Bestas 2- Camalaú

Para os sítios com técnica de gravação, sua frequência, tipologia de suporte e diversidade signíca são menores que os de pintura. Pode-se observar a ocorrência de gravações em suportes do tipo lajedos, que são as grandes superfícies, de tendência plana, que afloram à superfície, podendo ocorrer próximo a cursos de água, ou mesmo dentro do leito de rios, como é o caso do sítio Estreito e em grandes afloramentos ou matacões, isolados ou nos sopés das serras. Essa variedade pode ser vista na tabela que segue:

MUNICÍPIO	NOME	DADOS	
		Evidências	Área (m ²)
Serra Branca	Tamburil	Gravação	414,00
	Poção	Gravação	1463,00
São João do Cariri	Serrote do Letreiro	Gravura/Pintura	4722,15
	Maré I	Gravura	150,30
Sumé	Pedra da Onça	Gravura	10,00
Campina Grande	Estreito	Gravação	5726,13



Exemplo de grafismo do
sítio Poção – Serra Branca



Exemplo de grafismo do
sítio Mare I – São João do
Cariri



Exemplo de grafismo do
sítio Estrito – Campina
Grande

A ocupação lito-cerâmica

Outra forma de ocupação do espaço na região do Cariri Paraibano pode ser caracterizada como litocerâmica, em função da natureza das evidências encontradas. Dos seis sítios com esses tipos de evidência, somente dois deles encontram-se isolados nesta categoria, os quatro restantes dividem com evidências de grafismos rupestres ou com sepultamentos. A situação pode ser visualizada na tabela da próxima página:

MUNICÍPIO	NOME	DADOS	
		Evidências	Área (m ²)
São João do Cariri	Serrote do Letreiro	Gravura/Pintura/Polidores	4722,15
Queimadas	Castanho I	Pintura/Litocerâmico	151,20
	Pedra do Parafuso	Litocerâmico	74,64
São João do Tigre	Várzea Grande II	Pintura/Cerâmico	45,39
	Cacimbinha	Polidores	1242,76
Camalau	Barra	Cemitério/Litocerâmico	112,5

As evidências cerâmicas encontrada na região do Cariri paraibano ainda são esparsas e quantitativamente pouco representativas, se comparadas com o registro rupestre. Mas algumas hipóteses iniciais podem ser levantadas para futuro teste, em que pese, com exceção do sítio Barra, todos os registros cerâmicos foram encontrados em superfície.

A grande maioria das ocorrências cerâmicas identificadas apresenta técnica de manufatura acordelada, e queima em atmosfera oxidante, sendo observado somente no sítio Castanho I a presença da técnica do torneado, com uso de queima em atmosfera redutora, mas como é material de superfície, pode estar misturado com material de origem colonial.

Todas as cerâmicas demonstram contornos utilitários, em função de não apresentarem nenhuma decoração, mas ainda não se pode assegurar tal premissa. Na tabela da página seguinte encontra-se a síntese dos sítios com esse registro.

Na estrada que liga São João do Tigre a Cacimbinhas, à margem direita, em solo pedregoso, cercado entre a Fazenda Pocinhos, de propriedade do senhor Caju, foram encontrados dois afiadores/ polidores de tamanho 0,57m x 0,325m e o segundo com 0,60m x 0,37m. Nos demais sítios há a predominância de material lascado e de batedores, raros são os casos de artefatos bem definidos, com exceção de alguns raspadores.

SÍTIO	TEMPERO		DIMENSÕES (MM)			TEXTURA		SUPERFÍCIE		
	Tipo	%	Limite	Grão	Esp.	Tipo	%	Tipo	Int	Ext
Castanho I	AHF	50,00	Maior	5,60	9,30	Compacta	100,00	AL	50,00	25,00
	AHFC	50,00	Menor	1,10	7,10			BAL	-	25,00
	AC	-	Média	2,68	8,05			MBA	50,00	50,00
Pedra do Parafuso	AHC	20,00	Maior	6,35	15,95	Compacta	100,00	AL	20,00	20,00
	AHFC	10,00						BAL	30,00	-
	AHF	30,00	Menor	2,35	6,55			MBA	10,00	50,00
	AF	30,00						BAN	20,00	10,00
	A	10,00	Média	3,36	11,77			ENG	10,00	20,00
	AC	-						ER	-	-
Várzea Grande II	AHC	9,10	Maior	7,30	10,10	Compacta	63,64	AL	18,19	-
	A	9,10						BAL	-	-
	AC	54,55	Menor	1,90	4,90	Friável	9,1	MBA	-	-
	AF	27,27						BAN	54,55	9,10
	AHFC	-	Média	3,51	6,69	Bolhas	27,27	ENG	9,10	54,55
	AHF	-						ER	18,19	36,37
Barra	AHC	-	Maior	4,70	9,50	Compacta	56,25	AL	-	-
	A	75,00						POL	12,50	12,50
	AC	18,75	Menor	1,00	5,00			MBA	-	6,25
	AF	6,25				BAN	75,00	75,00		
	AHFC	-	Média	1,85	6,75	Bolhas	43,75	ENG	6,25	-
	AHF	-						ER	6,25	6,25

1. A= Areia; AC= Areia e Carvão; AF= Areia e Feldspato; AHC= Areia, Hematita e Carvão;

AHF= Areia, Hematita e Feldspato; AHFC= Areia, Hematita, Feldspato e Carvão

2. AL= Alisada; BAL= Bem Alisada; MBA= Muito Bem Alisada; POL= Polida; BAN= Banho;

ENG= Engobo



Material lítico do sítio Castanho I



Exemplo de cerâmica torneada



Exemplo de material cerâmico do sítio Pedra do Parafuso



Exemplo de material lítico do sítio Pedra do Parafuso

Material cerâmico do sítio Barra



Exemplos de fragmentos dos cortes A II e A IV

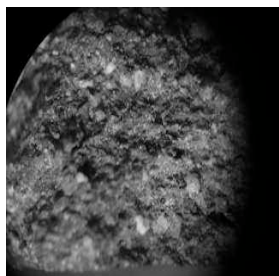


Exemplos de fragmentos do corte A VI

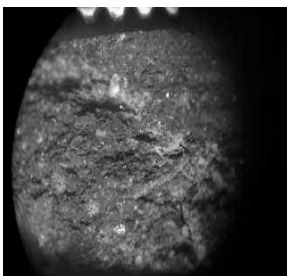


Exemplos de fragmentos do corte A VII

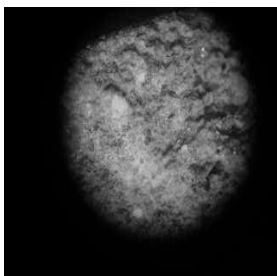
Exemplos de análise microscópica dos fragmentos do Sítio Barra



Núcleo de fragmento do corte A VII



Núcleo de fragmento do corte A VIII



Núcleo de fragmento do corte B III



Vista geral da área do sítio



Um dos polidores encontrados



Pequeno afiador encontrado

O simbolismo funerário

Considera-se, para efeitos deste trabalho, como expressão de simbolismos rituais os contextos arqueológicos relacionados com os rituais de sepultamentos evidenciados para a região em questão. Dentre os sítios existentes somente dois foram objeto de estudo sistemático até o momento. São os sítios Serrote da Macambira, no Município de São João do Cariri e o sítio Barra no Município de Camalau. Foi observado, em ações de reconhecimento da área, a existência de restos diretos em sítios que contam com representações rupestres, mas que ainda não se dispõe de resultado. Com isso posto, os sítios que foram alvo de estudos sistemáticos serão tratados neste trabalho, outras ocorrência que ainda não puderam ser devidamente verificadas ficaram indicadas, mas não serão objeto de considerações. Esse tipo de sítio está expresso na tabela a seguir:

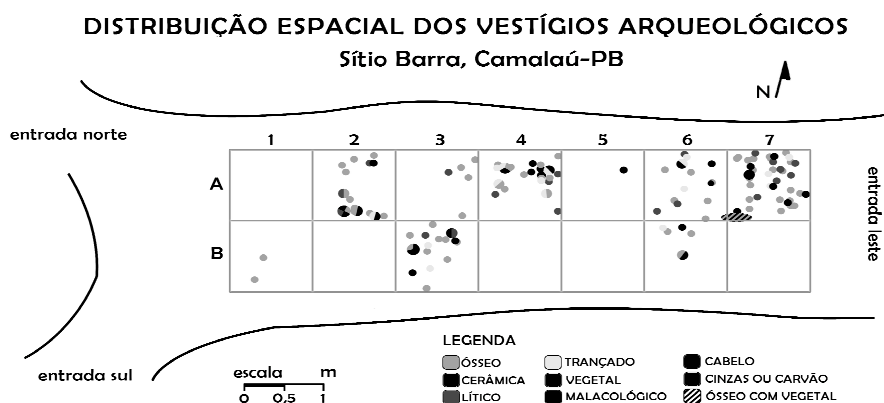
MUNICÍPIO	NOME	COORDENADAS		DADOS	
		Latitude	Longitude	Evidências	Área (m ²)
São João do Cariri	Serrote da Jurema	07°27'20,8"S	37°25'51,4"W	Cemitério	45,00
São João do Tigre	Pinturas	8° 08'4,09"S	36°48'55,04" W	Pintura/Cemitério	67,45
Camalau	Barra	7°52'22" S	36°52'12,5'	Cemitério	112,5

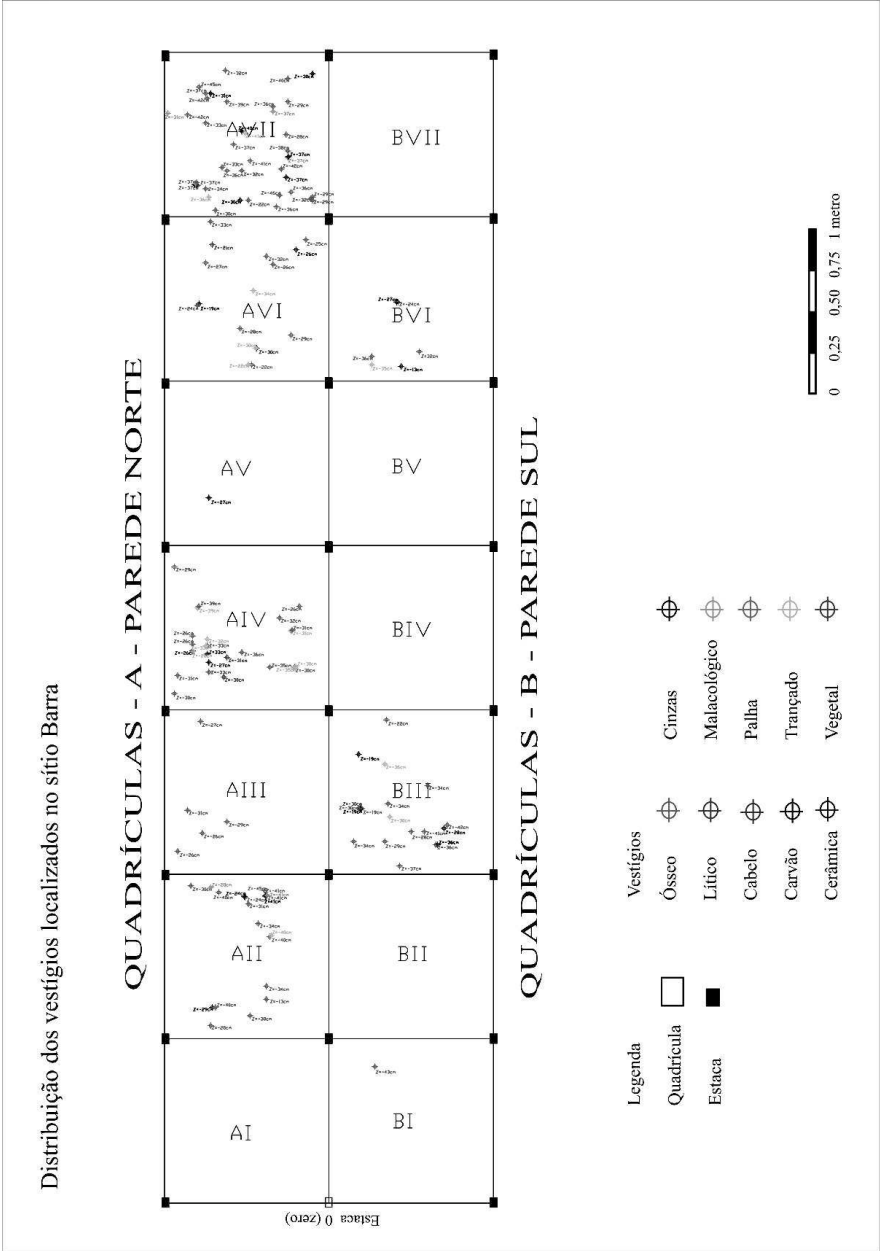
O sítio Barra configura-se como um abrigo sob rocha, originário do rebatimento de um afloramento da rocha matriz sobre outros, que foram desgastados e desmoronaram, no alto de uma pequena serra, que se situa no topo da vertente direita do Rio Paraíba. As dimensões do salão principal são: 9,0 metros de comprimento, 2,5 metros de largura e 1,93 metros de altura. As suas evidências são compostas por restos humanos diretos, material ósseo e dermatológico, bem como cinzas e osso calcinados, e indireto, como cerâmica, lítico, ósseo, cestarias e cordoamento.

O sítio foi encontrado através de informações com moradores locais que indicaram a existência de ossos humanos em superfície dentro deste abrigo. No seu interior foi possível observar a ocorrência de restos diretos em superfície, sobre e entre os matações de rocha, bem como a pouquíssima profundidade. Como estavam expostos, esses restos não apresentavam nenhuma correlação estrutural ou anatômica, identificando desde ossos longos (fragmentos de fêmur, úmero e outros), como vértebras,

maxilares (fragmentos ou inteiros), fragmentos de crânios. Registrou-se o relatado de que o presente sítio foi alvo de coleta de crânios por parte de um padre que circulava pela região, alterando os possíveis vestígios de contexto arqueológico.

O sítio configura-se como um túnel de vento, onde a umidade é retirada, proporcionando condições excepcionais de preservação. Tanto que foi possível observar além da preservação de cabelos, a de cestaria, cordoamentos e de fragmentos de pele ainda aderidos aos ossos. Foi realizada uma análise do sedimento do sítio, que possui uma granulometria muito fina, e comparou-se com a composição mineral da rocha que o cobre. Nesta comparação foi verificado que o sedimento tem origem na rocha de formação do sítio. Essa situação nos leva a crer que esse sítio possuiu diferentes rituais de sepultamento, com áreas onde ocorre vestígios de cremação (entre os cortes AVI/ BVI e AVII/ BVII, conforme o plano de escavação) e na maioria de sua área leva a inferir que o ritual de sepultamento consistia na deposição do corpo sobre o sedimento, sobre e/ ou sob um trançado de palha, inclusive sobre as rochas de entorno do salão principal, como pode ser visto no croqui da distribuição espacial dos vestígios.





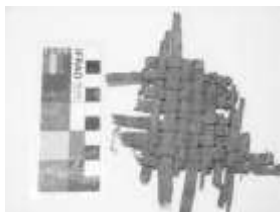
Vista geral da área de escavação



Situação do material ósseo em superfície



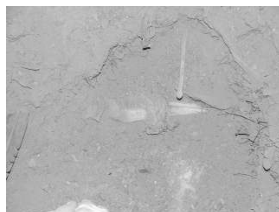
Detalhe de escavação de maxilar



Estratigrafia da área de cremação do sítio



Exemplo de cestaria encontrada nos sepultamentos



Cestaria totalmente exumada



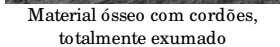
Início de exposição de material ósseo



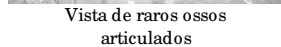
Material ósseo associado a cordões



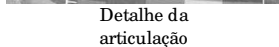
Material ósseo com cordões, totalmente exumado



Vista de raros ossos articulados



Detalhe da articulação



O sítio Serrote da Macambira, localizado no Município de São João do Cariri, é um abrigo sob-rocha, de origem granítica, produzido pelo rebatimento da rocha matriz da pequena serra. É um abrigo de pequenas dimensões, com uma extensa galeria, produzindo três aberturas distintas. O caso deste sítio é peculiar em função, embora com resultados sistemáticos de pesquisa, da coleta não sistemática que foi realizada das evidências ósseas. Essa coleta foi motivada por denúncia a autoridade policial, sendo esta autoridade quem realizou a coleta do material, destruindo todo o contexto arqueológico que haveria no local. As informações aqui expostas

só se tornaram possíveis graças aos esforços do Prof. Nivaldo Maracajá que conseguiu recuperar o material recolhido e encaminhou para o NDIHR para ser estudado.

Em observação feita no local, posterior a coleta policial, ficou evidente a existência de material arqueológico remanescente. Assim se procedeu nova coleta, onde foi possível recuperar alguns fragmentos ósseos humanos e de animais. Todo o material recuperado e coletado foi encaminhado ao Laboratório e Museu de Arqueologia da Universidade Católica de Pernambuco. Neste sítio estavam depositados restos diretos de 15 indivíduos adultos e dois não-adultos, com particularidades significativas de origem cultural, sem poder mencionar disposição destes elementos. Trata-se de possíveis sepultamentos secundários, com grande interferência de animais e humana. Na tabela abaixo estão apresentados os dados referentes a esses indivíduos.

CRÂNIO	ADULTO	NÃO ADULTO	TOTAL
Frontal	2		2
Parietal D	4		4
Parietal E	3	1	4
Temporal D	2		2
Temporal E	2		2
Occipital	2	2	4
Mandíbula	7		7
PÓS-CRÂNIO	ADULTO	NÃO ADULTO	TOTAL
Úmero D	10		10
Úmero E	11		11
Rádio D	7		7
Rádio E	5		5
Ulna D	15		15
Ulna E	3		3
Clavícula D	1		1
Clavícula E	6		6
Escapula D	5		5
Escapula E	2		2
Esterno	2	0	2
Ossos pélvicos D	10		10
Ossos pélvicos E	13		13
Fêmur D	13		13
Fêmur E	11		11
Patela D	2		2
Tíbia D	7	1	8
Tíbia E	5		5
Fíbula D	5		5
Fíbula E	6		6
Atlas	4		4
Axis	1		1
Sacro	3		3
Calcâneo D	3		3
Calcâneo E	2		2
Tálus E	3		3

Fonte: CARVALHO, O.A.;
QUEIROZ, A.N.; AZEVEDO
NETTO, C.X., 2006

Mesmo fragmentária, as informações obtidas pelo material bioantropológico possibilitou inferências importantes acerca da constituição biológica dessa população, bem como de seus rituais de sepultamento, como

Com relação às paleopatologias, aquelas localizadas nas vértebras indicam uma provável degeneração óssea ocasionada pelo estresse mecânico. Algumas anomalias de desenvolvimento registradas podem indicar o resultado de casamentos consanguíneos. Os traumas não foram diagnosticados, a fragmentação pode ter “mascarado” seu diagnóstico. As fraturas encontradas são recentes ou foram resultado de atividades antrópicas, de cunho cultural?

As análises tafonômicas diagnosticaram o forte efeito do intemperismo sobre os elementos ósseos. Algumas peças apresentavam coloração esbranquiçada, resultado da descalcificação óssea provocada pela exposição direta ao sol. Também foram observadas mordidas de roedores, o que indica longa duração no terreno. As impressões de raízes na superfície óssea são o resultado do contato contínuo e demorado dos ossos com essas estruturas, que liberam substâncias corrosivas ao tecido ósseo. A ocorrência de fungos na superfície de algumas peças indica a presença de umidade e calor, podendo caracterizar um microclima.

No que se refere às alterações provocadas por ação antrópica, pode-se constatar a impregnação do óxido de ferro (ocre), sobretudo naqueles de infantes, o que pode indicar a utilização de pintura corpórea em algum ritual em vida ou mesmo um ritual funerário. Entretanto, o que chamou a atenção foi a frequência elevada de ossos longos cortados e polidos nas extremidades, fato este já constatado em outras populações pré-históricas do Nordeste brasileiro (sítio arqueológico Furna do Estrago - PE e sítio arqueológico Justino-SE). A ocorrência dessas alterações pode ser um indício de um ritual funerário elaborado pelo grupo. (CARVALHO, O.A.; QUEIROZ, A.N.; AZEVEDO NETTO, C.X., 2006, p. 10)



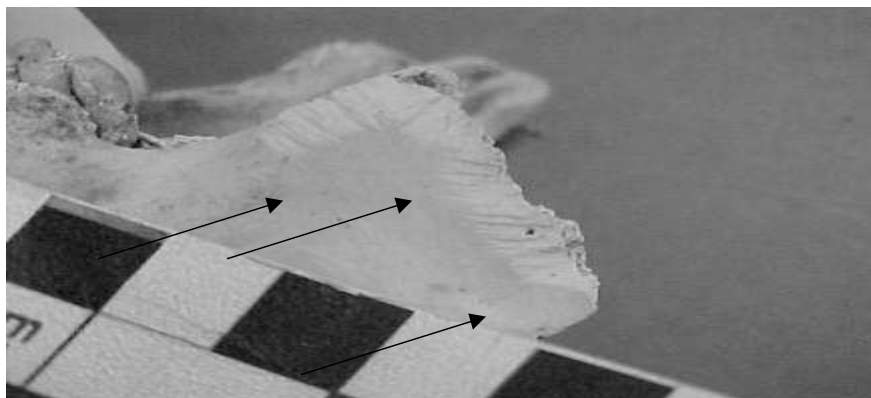
Ossos longos polidos nas extremidades.



Crânio de um indivíduo masculino.



Ossos de crânio de criança com pigmentação avermelhada (ocre).



Marcas de mordidas de roedores.

Considerações – as perspectivas

Por fim, o presente trabalho apresenta alguns questionamento, e não resultados, que visam o aprimoramento e consolidação do conhecimento arqueológico. Como resultados, ou questionamentos, pode-se agrupar em duas grandes categorias, em função dos tipos de sítios e natureza dos dados arqueológicos encontrados, para as manifestações rupestres e com respeito as práticas funerárias das populações pré-históricas desta região.

Os sítios contendo manifestações estéticas, denominadas tradicionalmente de arte rupestre, apresentam uma série de elementos que conflitam com os modelos de estética e distribuição das unidades classificatórias apontadas para a região do Cariri Paraibano, as Tradições Nordeste e Agreste. Considerando o trabalho pioneiro de Almeida (1979), seguido pelo de Costa et al (2000), a região dos Cariris Velhos, ainda carecia de pesquisas mais continuadas. Assim, com o suporte atual do conhecimento arqueológico, novas informações surgem e levam ao questionamento do modelo de ocupação da região, retirando seu caráter de exceção.

Nota-se a presença marcante de sítios com a estética característica da tradição Nordeste, como é o caso de alguns sítios do Município de Queimadas, em especial o sítio Castanho I. No tocante a distribuição da tradição Agreste, percebeu-se que artes dos sítios categorizados dentro desta classe tiveram como principal atributo não apresentarem elementos ligando-os à tradição Nordeste, como bem observou Martin (2003), classifica-se por negação, ou com grafismos puros que remotamente os ligam à essa tradição, como é o caso do sítio Muralha do Meio do Mundo.

Além desses problemas classificatórios, ainda observou-se a ocorrência de misturas de padrões estéticos ou mesmo padrões que não estão previstos em nenhuma das duas classes. No primeiro caso observa-se grafismos típicos da tradição nordeste com a mesma tecnologia de grafismos da tradição Agreste, no mesmo sítio, como bem demonstra o sítio Roça Nova, com cenas de atos sexuais, bem característicos da estética Nordeste, com os “bonecões” Agreste em outros painéis. Ou mesmo o sítio Cacimba das Bestas II, onde ocorrem os pequenos antropomorfos associados à tradição nordeste com São Francisco. Além disso, elementos que não fazem parte do repertório dessas tradições aparecem em sítios, de forma isolada, como é o caso do sítio Cangalha, com seus círculos

concêntricos, bícromicos (preto e branco), com zoomorfos agreste em vermelho. Ocorrem ainda a presença de sítios onde há a composição de elementos geométricos com antropomorfos e zoomorfos, como é caso do sítio Pedra Ferrada, no Município de Sumé, onde a figura do antropomorfo é de grandes dimensões, estático, típico da tradição Agreste, mas sua cor é preta, que não consta da definição de tal tradição.

Quanto aos restos diretos observados, pode-se inferir uma grande proximidade com outros grupos que habitaram o nordeste a partir de seus padrões funerários. O primeiro sítio em que os padrões de sepultamento puderam ser inferidos é o Serrote da Macambira, onde foi recolhido o material ósseo retirado pela polícia, após denúncia da existência de ossos humanos no local. Portanto, o contexto arqueológico do sítio foi destruído, mas foi possível através de análise antropométrica e tafonômica identificar o tipo de ritual. Conforme Carvalho; Queiroz; Azevedo Netto (2006), nos sepultamentos secundários de 15 indivíduos, sendo algumas crianças, foi constatada a retirada de epífises e polimento desta extremidade, e no caso dos crânios de criança, a aplicação de pigmento vermelho.

O segundo sítio que se tem dados desta natureza foi o Sítio Barra, um sítio cemitério sem evidências rupestres. Trata-se de um grande abrigo com restos diretos espalhados por vários de seus nichos. Apresenta, pelo menos, dois tipos de rituais de sepultamento, os sepultamentos diretos e as cremações. Poderiam haver sepultamentos indiretos, mas não foram achadas estruturas que indicassem essa prática. Essa possibilidade seria confirmada ou refutada após a análise antropométrica e tafonômicas dos vestígios. As cremações teriam ocorrido na parte oeste do salão principal (onde se deram as escavações), realizadas diretamente sobre fogueiras, e as cinzas depositadas no solo. No caso dos enterramentos primários, estes ocupam a maior parte da área escavada, mas não apresentam nenhuma estrutura definida de sepultamento. Infere-se que os restos mortais tenham sido depositados sobre o solo, devidamente acompanhados de suas esteiras e demais adornos, como podem ser observados nas fotos das escavações. Os restos diretos que se apresentam em alguma estratigrafia, seriam frutos do processo deposicional do próprio sítio, não evidenciando nenhuma estrutura fúnebre, embora ressalte-se que este sítio já sofreu intervenções indevidas e não registradas que resultaram na destruição dos seus contextos.

Assim, o que se pode observar, até o momento, quanto aos dados

obtidos neste período, é que no tocante a arte rupestre, a região do Cariri apresenta peculiaridades que a distinguem de outras regiões nordestinas, com comportamentos estéticos distintos ou misturados das grandes unidades classificatórias para a arte rupestre da região, as tradições Nordeste e Agreste. Ao mesmo tempo, no tocante aos padrões funerários, essa região tem apresentado os mesmos modelos rituais existentes em vários locais da região Nordeste, como é apontado por Martin (1996), Silva (2007), Silva (2008) entre outros. Resta, portanto, nesta situação, maiores levantamentos de dados e acurácia no seu tratamento, para que se possa desenhar um quadro da ocupação e ritualização das populações pré-históricas nesta região do semi-árido paraibano.

Referências

- ALMEIDA, Ruth Trindade de (1979). *A arte rupestre nos Cariris Velhos*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB.
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de (1998). A Natureza da Informação da Arte Rupestre: A proximidade de dois campos. *Informare - Cadernos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação*, Rio de Janeiro: UFRJ ECO-IBICT/ DEP, v. 4, n. 2, Jul/ Dez. p.55-62.
- AZEVEDO NETTO, C. X. (2005). Informação da arte rupestre - Um problema de discurso. In: SANTOS ESTÉVEZ, Manuel & TRONCOSO MELÉNDEZ, Andrés (Org.). *Reflexiones sobre Arte Rupestre, paisaje, forma y contenido* - TAPA 33. Santiago de Compostela: Laboratorio de Arqueología da Paisaje - Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento, v. 33, p. 17-28.
- AZEVEDO NETTO, C. X. (2005a) . Memória, identidade e cultura material: A visão arqueológica. *Vivência*. Natal, v. 28, p. 265-276.
- AZEVEDO NETTO, C. X. (2005b). Preservação do patrimônio arqueológico: a interseção do meio com a identidade cultural. *Habitus*. Goiânia, v. 03, p. 145-169.
- AZEVEDO NETTO, C. X. (2006). As duas faces da educação patrimonial. *Anais da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia: Associação Brasileira de Antropologia.
- AZEVEDO NETTO, C. X. ; DUARTE, P.; KRAISCH, A. M. P. O. (2007). A Inserção Ambiental dos Sítios Arqueológicos do Município de São João Do Cariri. In: ESPINDOLA, Haruf Salmen & ARRUDA, Gilmar. (Org.). *História, Natureza e Território*. 1 ed. Governador Valadares: Editora

UNIVALE, v. 1, p. 01-08.

AZEVEDO NETTO, C. X. ; DUARTE, P.; SOARES JUNIOR, M. F. (2007). Marcas da Indentidade - A re-apropriação de grafismos em um sítio arqueológico. In: THOMAS, B. P. O. (Org.). *Pré-História: Estudos para a arqueologia da Paraíba*. João Pessoa: SPA/ JRC Editora, p. 35-52.

AZEVEDO NETTO, C. X. ; KRAISCH, A. M. P. O. ; ROSA, C. R. (2007). Territorialidade e arte rupestre - Inferências iniciais a cerca da distribuição espacial dos sítios de arte rupestre na região do Cariri paraibano. *Revista de Arqueologia* (Belém), v. 20, p. 51-65.

CARVALHO, O.A.; QUEIROZ, A.N.; AZEVEDO NETTO, C. X. (2006). *Relatório da Análise Antropológica do Material Proveniente do Serrote da Macambira, São João do Cariri-PB*. Relatório técnico de análise bio-antropológica. Recife: LARMUSARq/ UCP.

CARVALHO, O. A.; QUEIROZ, A. N.; MORAES, F. A. A.; SILVA, P. P. A.; NETTO, C. X. A. (2006). Estudos preliminares de esqueletos humanos provenientes do município de São João do Cariri-PB. *Anais do 4º Workshop Arqueológico MAX/Petrobras*. Aracaju: Museu de Arqueologia de Xingó – MAX, p. 219-221, 2006.

COSTA, Ivanice Frazão de Lima e (2000). Relatório Histórico e Arqueológico da região do Sabugi Paraibano. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo.

COSTA, José Jonas Duarte da (2003). *Impactos Socioambientais das Políticas de Combate à Seca na Paraíba*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo - USP.

FOURNIER, Patricia (1999). La Arqueologia social latinoamericana: caracterizacion de una posicion teorica marxista. In: ZARAKIN, A. & ACUTO, F. (ed.). *Sed Non Satiata - Teoria Social Latinoamericana Contemporânea*. Buenos Aires: Ediciones del Tridente/ 25, p. 17-32.

GARDIN, Jean-Claude (1985). *Code pour l'analyse des formes de poteries*. Paris: Editions du CNRS.

HALL, Stuart (2002). *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

KOLH, Philip L. & FAWCETT, Clare (ed.) (1995). *Nationalism, politics and practice of archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

KRAISCH, A. M. P. O. ; AZEVEDO NETTO, C. X. (2007). A Relação entre História, Memória e Arqueologia: a arte rupestre no município de São João do Cariri. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo:

UNISINOS.

MARTIN, Gabriela (1996). O cemitério pré-histórico Pedra do Alexandre, Carnaúba dos Dantes, RN. *CLIO – Série Arqueologia*, nº 11. Recife: UFPE, p. 43-58.

MARTIN, Gabriela A (1997). *Pré-História do Nordeste do Brasil*. 2ªed. Recife: Universitária/ UFPE.

MARTIN, Gabriela (2003). Fronteiras estilísticas e culturais na arte rupestre da área arqueológica do Seridó (RN/ PB). *CLIO – Arqueológica*, nº 16, vol. I. Recife: UFPE, p. 11-32.

MENDONÇA DE SOUZA, Alfredo A. C. (1986). Análise bibliométrica da literatura arqueológica brasileira. *Arquivos do Museu de História Natural*, v. 10. Belo Horizonte, p. 13-46.

MENDONÇA DE SOUZA, Alfredo A. C. (1989). Museus arqueológicos como banco de dados - Algumas questões relativas à classificação de material arqueológico em museus. Trabalho apresentado ao *Simpósio Museus de Arqueologia - Problemas e Perspectivas*. São Paulo: Instituto de Pré-História da USP.

MITHEN, Steven (2002). *A Pré-História da Mente – Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: Editora UNESP.

MOBERG, Carl-Axel (1986). *Introdução à Arqueologia*. trad. Maria R. H. Silva. Lisboa: Edições 70.

MORAIS José Luis de (2002). A arqueologia e o turismo. In: FUNARI, P.P.A.; PINSKY, J(org.). *Turismo e Patrimônio Cultural*. São Paulo: Contexto, p. 95-103.

NIMUENDA-JU, Kurt (1988). *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE/ PRÓ-MEMÓRIA.

OLIVEIRA, Adriana M. P. de (2009). *Entre a Pré-História e a História: em busca de uma cultura histórica sobre os primeiros habitantes do Cariri Paraibano*. Dissertação de mestrado. João Pessoa: PPGU/ UFPB.

PACHECO, Leila S. (1995). Informação enquanto artefato. *Informare - Cadernos do Programa de Pós-graduação em Ciência da informação*, v. 1, n. 1, jan./ jun. Rio de Janeiro: ECO/ UFRJ - CNPq/ IBICT, p. 20-24.

PESSIS, Anne-Marie; MARTIN, Gabriela (2002). A área arqueológica de Seridó, RN, Brasil: Problemas de conservação do Patrimônio Cultural. *FUNDAMENTOS II*. São Raimundo Nonato: Fundação do Homem Americano, p. 187-208.

PROUS, André P.; RIBEIRO, Heliane A. P. (1986). *Arqueologia brasileira:*

bibliografia geral II. *Arquivos do Museu de História Natural*, Vol. 10. Belo Horizonte, p. 46-169.

RODRIGUES, Maria da C. M. (1990). *Arqueologia: a informática e o método*. Odivelas: Europress.

SEDA, Paulo (1997). A questão das interpretações em arte rupestre no Brasil. *CLIO* - Revista do Curso de Mestrado em História - Série Arqueológica, n. 12. Recife: UFPE, p. 139-67.

SILVA, Sergio F. S. M. (2007). Arqueologia das práticas funerárias: resumo de uma estratégia. *Canindé* – Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, nº 10, Dezembro. Aracaju: MAX, p. 99-142.

SILVA, Sergio F. S. M. (2008). Arqueologia e etnografia das práticas funerárias: informações sobre o tratamento do corpo em contextos rituais e de morte. *Canindé* – Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, nº 11, junho. Aracaju: MAX, p. 111-160

SOLLAPRICE, Derek J. de (1976). *O desenvolvimento da ciência* - Análise histórica, filosófica, sociológica e econômica. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos S.A.

