

16

ARTIGO

# ARQUEO - ETNOGRAFIA DE TIERRADENTRO

Cristóbal Gnecco

1- Universidad Del Cauca

**RESUMO:** A diferença da etnoarqueologia, que procura ampliar a hermenêutica disciplinaria através da utilização metodológica de culturas vivas, a arqueo-etnografia que realizo neste artigo procura etnografiar os acontecimentos nos quais participa a disciplina. Neste caso concreto, procuro mostrar como a arqueologia participou de uma proposta de gestão de um parque arqueológico em Colômbia, rejeitado pela comunidade indígena em cujo território foi criado o parque. Analiso essa rejeição desde categorias nativas e intento entendê-la no contexto atual, mostrando os resultados de uma relação não hierárquica entre a comunidade, o estabelecimento e a academia.

**PALAVRAS-CHAVE:** arqueo-etnografia, Colômbia, indígenas, patrimônio.

**ABSTRACT:** Making a difference with ethnoarchaeology, which seeks to expand disciplinary hermeneutics through the methodological use of living cultures, the archaeo-ethnography I perform in this paper seeks to ethnograph events in which the discipline participates. In this case, I try to show how archeology partook of a management plan for an archaeological park in Colombia, rejected by the indigenous community in whose territory the park was created. I analyze this rejection from native categories and attempt to understand it in the present context, showing the results of a non-hierarchical relationship between the community, the establishment and academia.

**KEYWORDS:** archaeo-ethnography, Colombia, indigenous peoples, heritage.

Em 1945 o Estado colombiano estabeleceu o Parque Arqueológico de Tierradentro em território dos indígenas Nasa,<sup>1</sup> no meio da reserva de San Andrés de Pisimbalá. Por anos Tierradentro, um dos três parques arqueológicos existentes na Colômbia, tem sido um lugar emblemático para a posta em cena do discurso histórico nacional. Durante décadas ninguém impediu os trabalhos dos arqueólogos e do Instituto Colombiano de Antropologia e Historia (ICANH), encarregado da administração do parque; ninguém desafiou as suas pretensões acadêmicas. Tierradentro tornou-se um lugar icônico para a realização do sono arqueológico: vestígios glamorosos —inigualáveis tumbas comunais pintadas e esculpidas, cerâmica decorada, estatuas de pedra (cf. Chaves e Puerta 1986)— em uma localização esplêndida habitada por *índios*, esses sujeitos estranhos que os arqueólogos não buscaram conhecer mas a quem eles agradeceram, secretamente, dar um toque de autenticidade à paisagem, um toque que redimiu a sua nostalgia imperialista.<sup>2</sup> Também foi icônico por outra razão: esses *índios* que certificaram o autêntico não estavam interessados nas coisas que a eles, aos arqueólogos, interessavam. O círculo de interesses excludentes foi solidamente fechado: os indígenas e os arqueólogos conviveram em um mesmo lugar sem se atrapalhar, ignorando-se placidamente. Os indígenas não perguntaram o que faziam esses estranhos

1- Cerca de 200.000 Nasa, cuja relação com o Estado (colonial e republicana) foi marcada por capitulação tanto como por rebelião, vivem principalmente na região chamada de *Tierradentro*, na Cordilheira dos Andes do sudoeste da Colômbia.

2- Segundo Rosaldo (1995:69) na *nostalgia imperialista* os agentes do colonialismo "normalmente apresentam nostalgia pela cultura do colonizado como era 'tradicionalmente' (ou seja, como era quando a encontraram pela primeira vez). A peculiaridade de seu lamento é, certamente, que os agentes do colonialismo suspiram pelas formas de vida que alteraram ou destruíram intencionalmente... um tipo particular de nostalgia, muitas vezes encontrada no imperialismo, na qual as pessoas lamentam a morte daquilo que elas mesmas têm transformado."

que desenterravam coisas que eles, os indígenas, preferiam enterradas, longe de suas vidas; se o perguntaram, as respostas não foram inquietantes; se o foram, não se traduziram em oposição à labor dos arqueólogos. Os arqueólogos não perguntaram por que os indígenas ignoravam seu trabalho. Não perguntaram por que deixavam que eles, os arqueólogos, traficaram livremente com os restos daqueles que, talvez, poderiam ser os seus ancestrais. A falta de perguntas —e a ausência concomitante de respostas— criou as condições da relação: os arqueólogos escavaram, exibiram, arquivaram, deslocaram aquilo que chamaram *arqueológico*; entanto, os indígenas continuaram com as suas vidas, lutando por não sucumbir aos embates da civilização, deixando aos arqueólogos fazer.

Esta situação idílica e ideal para os arqueólogos começou a mudar muito antes que as mudanças foram visíveis, muito antes que os tempos de turbulência mexeram as folhas das árvores em Tierradentro. A revolta indígena de 1970 e a adoção do multiculturalismo pelo Estado colombiano foram os responsáveis de que o piso sólido dos arqueólogos começara a tremer. Os indígenas, pela primeira vez, viraram seus olhos para as coisas de interesse para os arqueólogos, desta vez não para fugir delas ou ficar longe, mas para inseri-las no âmbito de suas reivindicações. Em 2006, o *cabildo* (conselho indígena) de Calderas, uma das comunidades que formam Tierradentro, propôs ao ICANH a co-administração do Parque Arqueológico, apenas parcialmente concedida. Esta situação reflete o interesse atual dos Nasa pelo arqueológico, antes desdenhado por causa de prescrições culturais de longa data (Gnecco e Hernández 2008). O interesse dos Nasa pelo parque e seus referentes *arqueológicos* coincidiu com sua declaração como patrimônio mundial pela UNESCO,

em 1995; esta declaração levou ao ICANH em 2009 a desenhar um plano de gestão “como uma ferramenta de gestão administrativa, técnica, social e financeira para garantir uma programação consistente, eficiente e sustentável das atividades que o ICANH vai desenvolver no Parque durante os próximos dez anos, exclusivamente ou em cooperação com outras instituições e organizações sociais.” A proposta de este plano de gestão ocorreu em um momento de grande agitação social na zona que não só levou à conhecida confrontação com o Estado senão também ao enfrentamento entre indígenas e os habitantes não indígenas, velhos vizinhos que agora não se reconhecem. Este artigo é um registro de acontecimentos recentes e uma opinião cândida sobre a situação na zona; é, então, uma arqueologia etnográfica sobre a colisão entre as memórias indígenas e a academia.

## CRONOLOGIA E SORTE DE UM PLANO DE GESTÃO

Para levar a cabo o plano de gestão o ICANH estabeleceu uns termos de referência. As lideranças indígenas da reserva de San Andrés, em cujo território está localizado o parque arqueológico, foram convocadas a uma reunião em maio de 2009 para apresentar e discutir os termos de referência. O resultado mínimo da reunião foi que as lideranças rejeitaram que os termos de referência não tivessem sido acordados com elas, especialmente tendo em conta acordos previamente estabelecidos com ICANH em relação com consultas em caso de ações no parque, e disseram que em breve se pronunciarão sobre o assunto. O fizeram. Em 24 de julho de 2009 os Governadores dos *cabildos* do município de Inzá, também em Tierradentro, enviaram uma comunicação ao ICANH, rejeitando a proposta por inconsulta e excludente. Na carta de 24 de julho expressaram que

*...se levem em conta as operações, expressões ou opiniões e conhecimentos das comunidades indígenas, representadas pelas suas autoridades tradicionais, a respeito de qualquer intervenção que envolva diagnóstico, estudo, pesquisa ou investimento relacionados com os aspectos arqueológicos, antropológicos, etnográficos, lingüísticos e históricos, neste caso específico em relação ao denominado Plano de Gestão Arqueológica, uma ação que será desenvolvida sem o conhecimento e consentimento prévio das comunidades indígenas legítimas, repositórias do direito de participar nas decisões que as afetam, especialmente se elas são científicas ou educativas. Considerando os aspectos anteriores, apresentamos a vocês que no âmbito do Plano de Vida das reservas e cabildos indígenas do município do Inzá estaremos analisando, discutindo e propondo as atividades relacionadas ao tema arqueológico, etnográfico e turístico. Portanto, até que seja possível a divulgação dos componentes conceituais legitimados pela assembléia máxima de cabildos de Inzá, qualquer intervenção anterior carece de reconhecimento e validade jurídica e administrativa.*

A carta enfatiza quatro pontos e põe de presente (a) as opiniões da comunidade sobre assuntos que a academia e o Estado consideram domínio exclusivo do conhecimento dos especialistas; (b) o propósito de discutir estes assuntos no seu próprio marco conceitual, o Plano de Vida; (c) a legitimidade das comunidades; e (d) a declaratória do plano de gestão do ICANH como ilícito. Pela primeira vez o instituto nacional encarregado de proteger e promover o patrimônio arqueológico é confrontado por uma organização de base de uma forma muito direta e abrangente; pela primeira vez, as ações de uma instituição nacional que trabalha dentro de um quadro legal reificado são declaradas ilegais por uma organização indígena.

O significado político e cultural da declaração de “ilegalidade” do plano de gestão do ICANH pelas lideranças deve ser entendido desde a sua cosmovisão. Os Nasa não têm uma concepção do “mau” senão de “não bom”: *ewme kayatxisa —ew/me/ka-yatxisa* (bom/não tiver/que faz-pensar; o não tiver

do bom que faz pensar; o vazio do bom no pensar faz o não bom). O que não é bom também pode ser bom na medida em que os atos que não são bons sejam bem administrados. O bom e o não bom estão no fazer do pensar. Um fato ou uma ação podem carecer de *ewme*, quer dizer, o vazio do bom que leva a ação que carece do conteúdo de o bom. *Ewme* é uma palavra composta que assinala, ao mesmo tempo, o bom e o não bom; dali que o mau não existe. *Ew* denota a categoria do *bom* e *me* é o *não haver* que indica a ausência do não bom no conteúdo de uma ação. O sufixo *ka* denota *aquilo que faz pensar* no não bom enquanto *yatxixa* vem da raiz da palavra *yatxixi* que é pensar a partir de uso da memória. Em suma, *ewme kayatxixa* é o vazio do bom que faz pensar no não bom na realização de uma ação; é o ilícito, o que não deve ser e que, portanto, é rejeitado. A rejeição radica na forma de pensar que é a ação de fazer memória; a memória está sempre presente na tomada de decisões. Desde essa compreensão começou a se configurar a ilicitude dos atos do ICANH.<sup>3</sup>

A rejeição da comunidade aos termos de referência do plano de gestão é um desafio político e cultural a uma proposta institucional que ela considera prejudicial à sua independência, autonomia e cosmovisão. Para os Nasa as pretensões institucionais de realizar um plano de gestão em um parque arqueológico localizado no seu território é ilegal em mais dois sentidos: porque ignora uma autonomia constitucional (a jurisdição local), apoiada por mandatos internacionais (a Convenção 169 da OIT, por exemplo) e porque trata a temporalidade Nasa como um elemento exótico. Em uma das reuniões entre a comunidade e o ICANH uma liderança manifestou que “o plano de gestão e o ICANH têm que se ajustar ao tempo indígena.”

A mensagem é clara: qualquer intervenção do Estado que ignore a participação da comunidade — não periférica, como quer o multiculturalismo, senão estrutural— carece de legalidade frente a sua concepção do que é legal e bom. Os Nasa rejeitaram o plano de gestão porque não é justo, porque cria tensões, rompendo um equilíbrio amplo e abrangente. A injustiça é confrontada pelos Nasa com a defesa do lugar, a permanência e a vida, não tanto a sua como a do território, chamado *uma* (mãe).

A resolução das tensões criadas pelas ações e comportamentos injustos (ilegais/ilícitos) assim concebidos desde os domínios interligados da política e das crenças pode descansar no entendimento de cosmovisões locais que permitam construir agendas programáticas (mesmo metodológicas) que respeitem relações justas, direitas, legítimas e legais. Esse entendimento deve começar por reconhecer que os Nasa têm seguido os ensinamentos do Manuel Quintin Lame, um líder indígena da primeira metade do século XX, quem desafiou duas veneráveis formas de dominação: a da cultura sobre a natureza e a da Ocidente sobre os índios. No manifesto de Lame (escrito em 1939, mas publicado só até 1971), ainda conhecido como *A doutrina* (Lame 2004), as conotações ocidentais negativas sobre a natureza —que reificaram a idéia de que a história é uma longa viagem em direção até sua desapareção ontológica— assumiram um caráter positivo e afirmativo. O outro étnico falante desabou a legalidade e legitimidade do Ocidente: tornou o natural uma virtude (Lame foi educado pela natureza, a única escola cuja validade ele reconhecia) e deixou claro que os índios eram bons é os brancos maus. O equilíbrio perturbado por causa da maldade dos brancos sobre a bondade dos índios só poderia ser restaurada pela *Lei da compensação*, males divinos que cairiam so-

3- As anotações desde o nasa yuwe, a língua dos Nasa, foram feitas por Juan Carlos Piñacué.

bre aqueles que maltrataram a sua gente. A convulsão retórica do Lame, política até a medula, foi a declaração mais forte já emitida por um indígena sobre a cosmovisão moderna, desvelando a historicidade de afirmações vernáculas voltas universais por meios coloniais. Mas sua voz foi silenciada, presa, exilada. Mais de meio século se passaria antes que seus ensinamentos encontraram um terreno fértil para florescer na legitimidade (política e cultural) alcançada pelas comunidades indígenas. Enquanto as disposições constitucionais e legais das duas últimas décadas reconheceram autonomias étnicas limitadas e circunscritas, as comunidades pressionaram para que sua opinião fosse levada em conta na definição de políticas públicas, mesmo em questões contenciosas que o Estado reformado não estava disposto a discutir, como o simbolismo histórico e o domínio do mercado. Nas mãos das comunidades esses assuntos abandonaram seus alojamentos tradicionais nos prédios dos especialistas para se tornar elementos centrais na definição de planos de vida, projetos para uma vida melhor, amplamente discutidos. Os planos de vida não são apenas projetos para a vida interna das comunidades, mas também para as relações com o mundo exterior. Os Nasa consideram ilícita a ausência daquilo que-deve-ser, isto é, o conteúdo legítimo duma ação. O que-deve-ser é uma ação respeitosa de o seu *yatxnxixi* (pensamento). As ameaças ao *yatxnxixi* são enfrentadas com atos que buscam preservar o seu mundo e a sua vida coletiva. O plano de gestão do ICANH tocou aspectos sensíveis da vida Nasa e foi rejeitado; não considerou o plano de vida das comunidades; estava baseado em conceitos (patrimônio, arqueologia, nacional, objeto, passado, parque) alheios à cosmovisão Nasa. Por exemplo, o conceito de patrimônio não existe para os Nasa. Os discursos institucionais diferenciam entre

patrimônio tangível e intangível enquanto que para os Nasa o “intangível” são os espíritos contidos no “tangível.” Não são independentes, mas inseparáveis; melhor, não podem ser conceituados de essa maneira e o nasa yuwe não tem palavras para nomeá-los como entidades separadas. O *boom do patrimônio*, impulsionado pelo mercado, que elevou os bens “tangíveis” e “intangíveis” ao nível de riqueza explorável, violenta a cosmovisão Nasa porque objetiva o passado para torná-lo mercadoria e fica construído sobre uma concepção de história que lhe resulta inconcebível. Os povos indígenas na Colômbia, assim como em outras partes do mundo, estão agora preocupados com a mercantilização dos ensinamentos de seus antepassados e como têm sido reduzidos a categorias estranhas. Especificamente, a maneira como a indústria turística apresenta o patrimônio para a venda insulta o caráter confidencial do sagrado. Uma liderança mesmo sugeriu que “as tumbas expostas no parque arqueológico nunca deveriam ter sido abertas e deveriam ser fechadas.” O turismo, portanto, espera ser reavaliado e redefinido pela comunidade.

Uma lista esquemática e imprecisa de relações opostas —não-indígena/indígena, patrimônio/ancestral, arqueológico/sagrado, turismo/mostrado a vender, intangível/espírito- corpo, tangível/corpo-espírito— mostra que foi prejudicial e agressivo desenhar um plano de “gestão” em um território indígena sem ter como elemento constitutivo os planos de vida Nasa, precisamente onde convergem o conhecimento e pensamento indígenas. Assim, estabelecer a legitimidade da perspectiva subalterna —usualmente negada por a lei e as instituições porque a consideram ilegítima— é uma questão política e, ao mesmo tempo, uma confrontação de legitimidades ancorada a cosmovisões diferentes. Isso não pode ser

feito apenas apelando para princípios morais ou boas intenções, tipicamente multi-culturais — a consulta prévia,<sup>4</sup> por exemplo. Isso só pode ser firmemente estabelecido desnaturalizando as condições metafísicas e ontológicas em que a legalidade institucional está baseada e mostrar que elas são o resultado de relações históricas específicas atravessadas por relações de poder, que são parte de uma historicidade vestida de natureza.

Para as comunidades de Tierradentro a ilegalidade/ilicitude dos termos de referência do plano de gestão repousava sobre cosmovisões em conflito, sobre concepções divergentes da história. A história Nasa não fica no passado, mas no presente; ela vive em quem a enuncia, independentemente de seu status ou condição. Falar do histórico/relacional em termos arqueológicos com um Nasa é um diálogo desigual porque supõe que o arqueológico contém o passado, lembrado em segmentos de tempo (o bicentenário da independência, por exemplo). Se o arqueológico fosse lido desde a cosmovisão Nasa — uma proposta realmente estranha porque os Nasa não compartilham o pensamento dos arqueólogos — haveria que dizer que ele não contém o passado, porque este é implícito e só obtém relevância no espírito. A história Nasa não tem tempo tanto como lugar. A temporalidade Nasa está ligada ao lugar: reside em seres vivos ou mortos como lugar. Os seres estão sempre no território da memória. O território como um lugar é a

4- A consulta prévia foi estabelecida pelo artigo 6 da Convenção 169 da OIT: “os governos deverão... consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.” Embora possa ser considerada um passo na direção certa (a direção da justiça social), a consulta prévia não é uma panacéia. Quando é executada em projetos de desenvolvimento em que grandes quantidades de dinheiro estão em jogo (e, não surpreendentemente, quando as corporações transnacionais estão envolvidas), a consulta prévia pode ser uma simulação de respeito e democracia enquanto só é uma formalidade cercada por corrupção e ameaças.

realização de que tudo o que vive lá tem vida/espírito. O tempo histórico não decorre; só o que está no lugar acontece. O lugar de seu pensamento vive em fatos e estes decorrem. A temporalidade Nasa é resumida no conceito *neesnxi* (permanência): a gente não está no tempo, mas no território.

Levar em conta a cosmovisão Nasa e as necessidades e expectativas da comunidade, em fim, a sua opinião sobre questões centrais para a sua vida, levou que a relação entre o ICANH e as pessoas de Tierradentro fosse reconsiderada em outros termos. Em setembro de 2010, a governadora e alguns membros do cabildo de San Andrés, a presidente da Associação de Cabildos Juan Tama e eu nos encontramos para discutir o plano de gestão impugnado, sobre a base de que o ICANH aceitava abandonar os termos de referência iniciais e que estava disposto a aceitar novos termos que satisfizeram as partes. A comunidade manifestou o seu interesse em participar de um amplo processo de reflexão e consulta sobre patrimônio, turismo, história e território e sobre a sua relação com o Estado e os seus vizinhos não indígenas. Para isso foi proposta a metodologia que tinha logrado uma ampla mobilização da comunidade em torno de questões educativas. Esta metodologia está baseada em assembléias e workshops e complementada por grupos de trabalho específicos.

A discussão entre o ICANH, a academia e a comunidade tem permitido pensar uma proposta concebida e formulada desde a base, com ampla participação, para recuperar, reconhecer e reapropriar a memória e o conhecimento e as relações com o território ancestral de *wêdx yu'* (reserva de San Andrés de Pisimbalá). Essa proposta também busca a recuperação da memória e da história da comunidade Nasa de Tierradentro; a proteção de sítios sagrados (alguns deles coincidem como o que o ICANH e os arque-

ólogos chamam de “sítios arqueológicos”); o fortalecimento da educação própria, levando em conta a relação espiritual com o território; a criação de grupos de trabalho regionais (*pu'yaksa*); e o estabelecimento de posições mais informadas sobre turismo, meio ambiente e educação. O contexto atual em que este trabalho se desenrola é complexo e exige um mínimo de leitura, sobre todo porque no campo da semântica, aparentemente inofensivo, são reproduzidas as assimetrias e as relações de força. Por exemplo, nos termos de referência do plano de gestão do ICANH as comunidades foram apresentadas como “adjacentes” ao parque, negando sua centralidade e reforçando o domínio institucional. Enquanto o ICANH e o estabelecimento acadêmico seguem falando de *sítios arqueológicos* a comunidade fala de *sítios sagrados*. Não são conceitos intercambiáveis, equivalentes entre uma visão de mundo e do outra; eles são, realmente, abismos de diferença.

## CONTEXTO

Tierradentro tem uma longa história de desapropriação, violência e luta. Desde o século XVII, quando os espanhóis alcançaram um controle territorial precário, alguns poucos povoados não indígenas sobreviveram em uma área que era abertamente hostil a eles. Os missionários católicos tiveram melhor sorte: estavam presentes desde os primeiros dias da ocupação espanhola, aprenderam a língua nativa e fizeram sua doutrina nela. No final do século XIX o governo colombiano apoiou o seu trabalho e, inspirado pelo espírito da Concordata de 1887, produziu a Lei 89 de 1890 que dividiu os índios em duas categorias: (a) “os selvagens a serem reduzidos à vida civilizada” e (b) “as comunidades indígenas já reduzidas à vida civil.” Esta taxonomia estabeleceu que se algumas comunidades indígenas mantinham as suas

formas nômades, a sua economia tradicional, o uso de línguas vernáculas e se recusavam a negociar com os brancos e ao uso do dinheiro, deviam ser reduzidas pela Igreja e mantidas fora da legislação nacional; se as comunidades indígenas já haviam adotado o modelo nacional baseado na agricultura, a vida da aldeia, o uso do castelhano e o exercício da religião católica, sobre elas operaria a jurisdição nacional. A distinção entre indígenas civilizados (já localizados dentro dos limites conhecidos, reduzidos e domados pela moral civilizadora do Estado-nação) e incivilizados (localizados fora desses limites) estabeleceu o desinteresse do Estado pelo destino da parte mais numerosa e diferenciada da população nativa e, em um ato de negligência irresponsável, a entregou à Igreja Católica.

As convenções sobre missões de 1888, 1908 e 1928 deram a Igreja Católica o controle das zonas de fronteira do país, mais da metade do território, onde morava a maior parte da população indígena. A constituição de fato de um Estado (o das missões) dentro de outro (o da república) permitiu que em áreas de fronteira (cerca de 3/4 partes da Colômbia ao início do século XX) a Igreja Católica fosse o poder absoluto que dominou a vida das comunidades indígenas. A emenda constitucional feita durante o primeiro governo de Alfonso López revogou o acordado na Concordata, mas o novo acordo assinado em 1953, no governo de Laureano Gómez, restabeleceu os direitos da Igreja, especialmente o seu papel na evangelização dos índios, continuando e acrescentando o trabalho missionário em 18 territórios. Um deles, criado em 1921, foi a Prefeitura Apostólica de Tierradentro, com sede em Belalcázar, elevada a Vicariato Apostólico em 2000.

A violência política da década de 1950 afetou gravemente aos Nasa. A denúncia do Padre David Gonzalez (sd) mostrou como o

governo conservador do Cauca, com o apoio de mercenários, atacou duramente à população indígena de Tierradentro, punindo tentativas nascentes de organização. A criação do Conselho Regional Indígena do Cauca, em 1971, começou a mudar o equilíbrio de forças na região. Embora a igreja continuasse tendo poder, especialmente na educação, e os partidos políticos tradicionais ainda puderam implantar sua máquina de clientelismo na região, a organização indígena adquiriu força suficiente para desafiar o poder do Estado e da Igreja. A recuperação de terras, a fim de restaurar as reservas ao seu tamanho colônia e talvez expandi-lo, juntou-se ao fortalecimento das autoridades tradicionais e da língua.

Este difícil cenário moderno pouco interessou aos antropólogos. Desde a obra de Henri Pittier Fábrega (1907), o primeiro estudioso que trabalhou na área, até os anos 1990, os antropólogos reificaram a *cultura* dos Nasa e a extraíram, assepticamente, do contexto. Segundo Bernal (1953a, 1953b, 1954, 1955) é talvez o melhor exemplo. Suas bucólicas e pacíficas descrições da vida Nasa foram feitas no auge da violência Conservadora mas voam sobre ela sem vergonha, ignorando o genocídio. A exceção foi Anthony Henman; no seu livro *Mama Coca* (1978) não só criticou a assepsia acadêmica de seus antecessores senão que mostrou as duras condições da vida dos Nasa, presos entre as políticas segregacionistas dos regimes aristocráticos caucanos e os assalto à mão armada contra os seus territórios, muitas vezes complementados por legislações que possibilitaram a dissolução de várias reservas. Os arqueólogos, por sua vez, estavam muito ocupados em suas escavações para notar o que estava acontecendo ao seu redor.

Desde então, muita água passou debaixo das pontes. Na década de 1970 o governo colombiano começou a lenta adoção de po-

líticas multiculturais que foram acordadas pelas instituições globais. Em 1974 começou a tomar forma uma nova moralidade nas relações com os indígenas. O ponto de viragem foi a Concordata de 1973, ratificada pela Lei 20 de 1974. Enquanto a Concordata anterior e as convenções sobre missões permitiram a criação de um estado dentro de um estado encarregado dos indígenas e deixou as mãos livres a Igreja, o novo tratado com o Vaticano apenas afirmou que “O Estado à Igreja cooperarão na rápida e eficaz promoção das condições humanas e sociais dos indígenas.” Ainda que os vicariatos e as prefeituras apostólicas continuassem existindo e a influência da Igreja em áreas indígenas seguiu sendo proeminente, os efeitos dos novos regulamentos do “problema” indígena, a partir de uma perspectiva não assimilacionista e auto-governante, foram imediatos e começaram a definir a política multicultural que seria elevada a status constitucional em 1991. A consagração constitucional dos critérios de autonomia e reconhecimento da diversidade cultural terminou por dar forma ao contexto atual, caracterizado por três elementos que devem ser levados em conta no planejamento de políticas públicas relacionadas à arqueologia e ao patrimônio: (a) a retórica generalizada do multiculturalismo, (b) o empoderamento étnico, e (c) o interesse indígena para questões arqueológicas anteriormente ignoradas ou proibidas.

O cenário atual, no qual se desenvolvem a promoção e a legitimação das diversidades culturais, especialmente étnicas, é a convergência entre a ordem do capital e as exigências locais. O surgimento de uma nova legislação que objetiva, precisa e estimula as fronteiras da diversidade pode muito bem ser uma forma de fragmentar a consciência de classe e a oposição ao capitalismo multinacional, mas também é produto da pressão

dos movimentos sociais. Apesar de que promove a abertura e a compreensão entre culturas e subscreve as promessas de igualdade e justiça com as quais estreou a retórica moderna há três séculos, a academia contemporânea (multicultural, então) não desistiu da sua maneira como trata outras formas de produzir, transmitir e apropriar o conhecimento. Também não renunciou a seu monopólio narrativo. Este fenômeno tão perto e onipresente, o multiculturalismo, faz que as disciplinas sociais que procuram superá-lo terminem alimentando-lo. Esse parece ser o caso da antropologia: apesar de condenar o colonialismo, apesar de ser a caixa de som (automeada) das lutas da alteridade, seu horizonte de valoração está construído sobre o destaque (distante) dos outros. Thomas (1994:89) observou que os antropólogos acreditam que os outros têm naturezas específicas e cognoscíveis, preservando o privilégio epistêmico do colonialismo ao mesmo tempo em que rejeitam a sua violência.

Tierradentro, especialmente San Andrés de *Pisimbalá*, é um cenário multicultural onde os *outros reais* partem do roteiro dos *outros virtuais* e criam conflitos que o Estado adjetiva com epítetos antes só dados às organizações armadas. Lá você pode ver como o Estado e seus discursos associados promovem a alteridade enquanto procuram limitá-la; quando isso não acontece, se voltam para a estigmatização. A educação é o melhor exemplo, pois em torno dela foram produzidos os enfrentamentos mais graves entre indígenas e não indígenas já vistos na zona. De fato, seguindo políticas estabelecidas desde a década de 1980 e ante a mobilização da comunidade, o Governador do Cauca emitiu o Decreto 0591, em 2009, que abrangeu os colégios e escolas de San Andrés sob critérios étnicos de educação, ou seja, tratamentos especiais e autônomos, considerando que se tratava de estabeleci-

mentos localizados em áreas indígenas e que atendiam uma população majoritariamente indígena. O decreto foi acordado com as autoridades indígenas, respondendo a sua luta para estabelecer o que chamam de *educação própria*. Porém, em abril de 2010, o Governador publicou o Decreto 0102 sobre estabelecimentos educativos indígenas, excluindo estas instituições e violando os acordos com os Nasa de San Andrés com o argumento de que alguns setores da comunidade educativa estavam desconformes. A resposta dos indígenas foi rápida: o 22 de abril ocuparam a escola de San Andrés de Pisimbalá —cujos alunos são Nasa quanto não Nasa— em uma mobilização no âmbito do que eles chamaram de “trabalho coletivo de resistência pelo direito à educação própria.”

A ocupação do colégio ocorreu no mesmo período de fechamento do hotel turístico e, um pouco mais tarde, do Parque Arqueológico. O hotel foi fechado em junho de 2010, citando ameaças contra funcionários, e reaberto em dezembro daquele ano, em grande parte devido ao apoio mostrado pela comunidade. Entre junho e julho de 2010, o diretor do ICANH enviou comunicações ao cabildo de San Andrés, ao prefeito de Inzá e ao Diretor de Assuntos Indígenas alertando sobre os perigos que corria, em sua opinião, o patrimônio arqueológico. Parte de suas preocupações foi baseada em rumores de uma tomada do Parque Arqueológico pelos indígenas. A tomada do colégio e a tomada do parque surgiram, assim, como duas partes de um mesmo propósito: a reivindicação de soberania territorial, cultural e histórica das comunidades Nasa. Em 30 de agosto de 2010 o ICANH decidiu fechar o Parque Arqueológico argumentando a incapacidade de proteger aos turistas da ameaça de violência. Embora, o assunto foi lido de outra forma por várias lideranças locais: o Estado procurava limitar o radicalismo indígena

alimentando a agitação dos vizinhos não indígenas, cuja vida depende em grande parte do turismo que vem para o parque. Felizmente o fechamento não durou muito tempo: o parque foi reaberto em 7 de outubro desse ano. A ocupação do colégio terminou no final de 2011 através de um acordo, tipicamente multicultural, alcançado com o Governo do Cauca: haverá duas sessões de aula, uma para os indígenas e outra para os não indígenas. Mas esta fragmentação multicultural não tem porque se estender a outros âmbitos, como o arqueológico. Em vez disso, um cenário diferente é possível de atingir.

## ESBOÇOS DE UM CENÁRIO INTERCULTURAL

Nestes tempos não há dúvida de que o conhecimento é, cada vez mais, um lugar de batalha, desafio e discussão. O conhecimento arqueológico antes inquestionável é agora objeto de luta. Os arqueólogos (e o estabelecimento que os apóia) são questionados, junto com seu monopólio narrativo. Este desafio, geralmente originado nas organizações indígenas (agora interessadas em muitos dos assuntos que os arqueólogos consideravam exclusivamente seus), pode ser respondido com argumentos multiculturais; nesse caso, o único que terá sido feito é acomodar a disciplina as circunstâncias, tentando preservar seus privilégios. Também pode ser respondido com argumentos saídos do que pode ser chamado de *arqueologia intercultural*, um imenso desafio que exige aos arqueólogos abandonar seu controle (físico e retórico) do arqueológico. A relação entre a arqueologia e as comunidades locais pode ser reconstruída por uma moralidade diferente tecida em torno de uma agenda comum de questões a serem resolvidas, a menos importante das quais não é a dominação colonial. Isso não implica uma prática disci-

plinar diferente, talvez complementar a formas tradicionais de fazer, como propõe a chamada arqueologia pública; implica novos relacionamentos que só podem ser encontrados fora dos portões disciplinares. A nova moralidade que pode ser construída entre as comunidades e a academia não vai surgir das entranhas da ortodoxia disciplinar, ocupada em afiar o arsenal multicultural com o qual procura canalizar a energia dos movimentos sociais em proveito próprio. Eu acho que surgira de situações novas, como a que está acontecendo em Tierradentro, do acompanhamento dos projetos de vida daqueles que sempre foram empurrados para as margens da modernidade — aqueles sujeitos estranhos de seu lado escuro, cuja exterioridade era uma condição básica para o funcionamento do projeto moderno. De esses sujeitos podemos esperar a maior impugnação e o trabalho de reedificação mais importante. O ímpeto de essa reedificação sairá de uma condição de exterioridade; não de um lugar intocado pela modernidade (um afora ontológico) senão desde um afora “que está, precisamente, constituído como diferença pelo discurso hegemônico. Com a apelação desde a exterioridade na qual é localizado, o Outro se torna a fonte original do discurso ético *vis a vis* a totalidade hegemônica” (Escobar 2005:36). Tal discurso ético está contra o discurso moderno — contra os discursos que o sustentaram e lhe deram substância, como a arqueologia— com a legitimidade política e histórica que dá falar/agir desde a diferença colonial e desde a exterioridade constitutiva. O Outro étnico como o afora da modernidade localiza a legalidade e legitimidade do Ocidente no lugar onde seu mistério é desnudado: a modernidade precisa do ilegal por a mesma razão que o sujeito moderno precisa da alteridade para se definir e limitar. A criação ocidental do legal

esteve baseada no ilegal. No entanto, o núcleo exposto da questão é queimante. A reificada legalidade ocidental é apenas circunstancialmente contornada, só exposta apenas em casos específicos enquanto é preservada em outros. Voltando a Tierradentro, desafiar ao ICANH e trazê-lo para aceitar os termos da comunidade pode ser visto como uma vitória importante mas, a longo prazo, não é tão crucial como quebrar as condições ontológicas e metafísicas que fazem possível a reificação do legal e do ilegal, tal como são definidos pelos discursos institucionais; não é tão crucial como estabelecer relações não autoritárias e não logocêntricas que possam preencher o vazio criado pela imposição e arrogância, pela operação irrefletida de concepções verticais e policiais sobre patrimônio, arqueologia, justiça, bem-estar. *SB*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bernal, Segundo

1953a Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología* 1:279-309.

1953b Medicina y magia entre los paeces. *Revista Colombiana de Antropología* 2:219-267.

1954 Economía de los paéz. *Revista Colombiana de Antropología* 3:291-367.

1955 Bases para el estudio de la organización social de los páez. *Revista Colombiana de Antropología* 4:165-188.

Chaves, Álvaro e Mauricio Puerta

1986 *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*. Banco Popular, Bogotá.

Escobar, Arturo

2005 *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. ICANH-Universidad del Cauca, Bogotá.

Gnecco, Cristóbal e Carolina Hernández

2008 History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologist. *Current Anthropology* 49:439-467.

González, David

sd *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. La Rueda Suelta, Bogotá.

Henman, Anthony

1978 *Mama Coca*. Hassle Free Press, Londres.

Lame, Manuel Quintín

2004 *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca, Popayán. [1971].

Pittier de Fábrega, Henry

1907 *Ethnographic and linguistic notes on the Paez Indians of Tierra Adentro, Cauca, Colombia*. American Anthropological Association, Washington.

Rosaldo, Renato

1993 *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Routledge, Londres.

Thomas, Nicholas

1994 *Colonialism's culture*. Princeton University Press, Princeton.